



ISSN 1857–2049
Categoria B

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

**АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**

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

**REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XVIII**

**ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XVIII**

**THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XVIII**

CHIȘINĂU, 2015

Colegiul de redacție:

dr. N. Cara
dr. V. Damian, *secretar responsabil*
dr. Ia. Derlicki (Polonia)
dr. I. Duminica
dr. Ivan Duminica
dr. N. Dușacova
dr. I. Ghinoiu (România)
dr. hab. M. Guboglo (Federația Rusă)
dr. D. Nicoglo
dr. S. Procop, *redactor principal*
acad. A. Skripnik (Ucraina)
dr. hab. V. Stepanov (Federația Rusă)
dr. A. Șabașov (Ucraina)
dr. hab. Z. Șofransky
dr. T. Zaicovschi, *redactor responsabil*

Редакционная коллегия:

докт. И. Гиною (Румыния)
докт. хаб. М. Губогло (Российская Федерация)
докт. В. Дамьян, *ответственный секретарь*
докт. Я. Дерлицки (Польша)
докт. И. Думиника
докт. Иван Думиника
докт. Н. Душакова
докт. Т. Зайковская, *ответственный редактор*
докт. Н. Кара
докт. Д. Никогло
докт. С. Прокоп, *главный редактор*
акад. А. Скрипник (Украина)
докт. хаб. В. Степанов (Российская Федерация)
докт. А. Шабашов (Украина)
докт. хаб. З. Шофрански

Redactori științifici: **dr. V. Damian**, **dr. N. Dușacova**

Recenzenți: **dr. hab. N. Kalașnikova** (Federația Rusă), **dr. I. Gumenâi**

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

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

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

Redactori: **dr. T. Zaicovschi** (textele în limba rusă), **dr. N. Dușacova**, **dr. A. Gorea** (textele în limba engleză), **V. Țurcanu**, **D. Onica** (textele în limba română)

Procesare computerizată, tehnoredactare: **dr. L. Condriticova**

Coperta: costum popular moldovenesc și covor tradițional (foto: Z. Șofransky)

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

Все опубликованные материалы рецензируются специалистами.

All the papers to be published are reviewed by experts.

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Revista de Etnologie și Culturologie / Academia de Științe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop, et. al., – Chișinău: 2015, 160 p. Vol. XVIII. Tiraj 200 ex.

ISSN 1857-2049

© Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural,
Academia de Științe a Moldovei, 2015

CUPRINS

Colegiul de redacție	Dr. hab. Zinovia ȘOFRANSKY la 70 de ani	5
ETNOLOGIE		
Zinovia ȘOFRANSKY	Aspecte estetice în arta tradițională	8
Tatiana ZAICOVSCHI	Imaginea lumii și lumea imaginilor: simbolismul folclorului rus din Republica Moldova	14
Виктория ДМИТРИЮК, Александр ПРИГАРИН	Фотографии в сакральном пространстве дома: Материалы православных-иннокентьевцев	21
Iulia BEJAN-VOLC	Modul de trai rural: model de relații gender	29
Вячеслав СТЕПАНОВ, Светлана РОМАНОВА	Историк и этнограф XIX в. А. А. Скальковский и его вклад в изучение населения Бессарабии	40
Natalya GOLANT	Mythological ideas of Vlachs of eastern Serbia (based on materials of expeditions of 2013-2014)	45
Natalia GRĂDINARU	Obstetrică și ginecologie populară	50
Татьяна ТИТОВА, Гузель САЙФУТДИНОВА	Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей у татар (по материалам исследований в Татарстане)	55
Ирина СУББОТИНА	Образ идеальной жены (мужа) в гагаузском фольклоре и в представлениях современной гагаузской молодежи	63
CERCETĂRI ETNOISTORICE, ETNOSOCIALE ȘI ETNOPSIHLOGICE		
Андрей ШАБАШОВ	К вопросу об этнической преемственности средневековых читаков Болгарии и гагаузов	70
Oleg GALUȘCENCO	Din trecutul populației poloneze în RASS Moldovenească	75
Ivan DUMINICA	Emigranții bulgari din Basarabia la sfârșitul secolului al XVIII-lea – prima jumătate a secolului al XIX-lea (repere istoriografice)	79
Olga GARUSOVA	Istoriografia și metodologia studierii emigrațiunii ruse în Basarabia interbelică	85
Adrian DOLGHI	Politica Statului Sovietic privind componența națională a corpului didactico-științific și studentesc la facultățile de istorie din RSSM (1944–1965)	90
Irina CAUNENCO	Relațiile interetnice în Republica Moldova: aspectul cultural-valoric	97
Evdochia SOROCEANU, Irina RIȘILEAN	Dicționar-îndrumar de termeni lingvistici găgăuz-rus-român ca formă de unificare și standardizare a terminologiei lingvistice în limba găgăuză	100
Irina CAUNENCO, Nina IVANOVA	The perception of ethnic and cultural transformations in the Moldovan society among young people	104
Dareg A. ZABARAH	Secular, religious and ethnic nationalisms in comparison: the cases of Rusia, the Arab States and Israel	107
Denis ERMOLIN	Urban cemeteries in Kosovo as battlefields for identity	116
PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR		
Ludmila MOISEI	Conotații simbolice ale reprezentărilor antropomorfe pe textile	122
Ludmila FULEA	Corelația vestimentație – locuință în mentalitatea tradițională	126
Dorina ONICA	Rolul comunității academice, instituțional-politice și populației locale în vederea recunoașterii, protejării și dezvoltării peisajului cultural rural	129

Alina ȘTIRBU	Identitate și stereotipuri. Conturarea percepției despre romi în viziunea ziarului Jurnal de Chișinău	134
COMUNICĂRI		
Sergey ALPATOV	Parodia sacra in oral and hand-written traditions of Eastern Europe in Modern Times	142
Daniela FRUMUȘEANU	Rezultatele unui proiect de succes – Tescani 2013	145
Constantin ȘIȘCAN	Cronica de familie ca păstrătoare a istoriei social-morale a etnosului	148
JUBILEE		
Марина ТУНИЦКАЯ, Диана НИКОГЛО	Виктору Кожухарю – 55	150
Șt. Mihai ENE	La ceas aniversar. Alexandru Magola la 50 de ani	152
Константин ШИШКАН	Умножающая мудрость (к 70-летию Валентины Яврумян)	153
RECENZII		
Петко ХРИСТОВ	Е. Н. Квилинкова „Курбан у гагаузов (Архаическая современность)” (Кишинев: Tip. Centrală, 2015. 488 с.)	155
Date despre autori		157
Сведения об авторах		158
Date despre colegiul de redacție / Сведения о редколлегии		159



Dr. hab. Zinovia Şofransky

DR. HAB. ZINOVIA ȘOFRANSKY
LA 70 DE ANI

Etnolog, având domeniul de cercetare țesăturile populare moldovenești, cromatica tradițională românească. Doctor habilitat în istorie (2008).

Zinovia Șofransky este cunoscută în comunitatea științifică din Moldova și străinătate prin promovarea constantă și asiduă a adevărului istoric, a cercetării multidisciplinare și a dezvoltării plenare a școlii etnologice moldovenești în context european.

Născută la 15 mai 1945 în pitorescul sat Milești din umbra Codrilor, Zinovia Șofransky păstrează un atașament profund față de baștină, publicând în anul 2010, împreună cu poetul Andrei Langa, ediția istorico-științifică *Mileștii Mari. O istorie rescrisă*. Copilăria și adolescența, petrecute în mediul rural tradițional, îi cultivă dragostea pentru obiceiurile și datinile moldovenești, dorința de a le studia și a contribui la afirmarea și popularizarea patrimoniului național.

După absolvirea Facultății de Filologie a Universității de Stat din Moldova în anul 1968, se inițiază în muzeistică și etnologie în cadrul Muzeului de Istorie și Studiere a Ținutului Natal din Chișinău. Pe parcursul unui deceniu ia parte la numeroase expediții etnologice pentru completarea fondurilor muzeului, parcurgând toate zonele țării.

Pasionată de cercetare, se angajează în anul 1978 la Academia de Științe a Moldovei, unde desfășoară, în calitate de cercetător științific la Muzeul de Arheologie și Etnografie, o amplă activitate de organizare și preservare a fondurilor etnografice (colecții de costume naționale, ștergare, țesături, cusături, covoare, unelte, ustensile etc.). Un merit deosebit al Zinoviei Șofransky este concepția și realizarea secției etnografice a muzeului, apreciată înalt atât de specialiști, cât și de numeroșii vizitatori din țară și străinătate. În această perioadă stabilește și dezvoltă relații de colaborare cu centre etnologice din Sankt Petersburg, Riga, Tallinn, Lvov etc.

Cu multă măiestrie participă la organizarea numeroaselor expoziții și activități de promovare a patrimoniului național și în anul 1987 este decorată cu Diploma Comitetului EREN din Moldova, pentru merite deosebite în organizarea expoziției de artă populară.

În anul 1990 alcătuiește și publică albumul *Țesăturile populare moldovenești*, bogat ilustrat, care include materiale de o remarcabilă valoare etnografică colectate din Republica Moldova și Bucovina.

Urmează o perioadă de o prodigioasă activitate științifică, perioadă în care Zinovia Șofransky publică șapte monografii. Prima contribuție importantă a cercetătoarei la templul științei naționale o constitu-

ie lucrarea *Ștergarul moldovenesc. Geneză. Tipologie. Funcționalitate*. Această lucrare reprezintă atât un fidel portret al unei piese funcționale din tezaurul popular, cât și, prin dimensiunea simbolică a acesteia, un adevărat periplu istoric, geografic, cu valențe semiotice și transcendente, și în anul 2000 îi aduce titlul de doctor în științe.

Domeniul care o consacră pe Zinovia Șofransky ca savant notoriu este cercetarea cromaticii populare. Dedică mai bine de două decenii explorării multilaterale a acestui domeniu. Publică o serie de lucrări, printre care *Paleta culorilor populare* (2006), *Coloranții vegetali în arta tradițională* (2006), *Pigmenții minerali în arta decorativă* (2009), *Coloranți și aditivi de origine animală* (2010), *Cromatica tradițională românească* (2012). Aceste cercetări fundamentale cartografiază pe larg terminologia, modalitățile de dobândire și funcționalitatea coloranților naturali în spațiul carpato-danubiano-pontic.

În anul 2008 Zinovia Șofransky se învrednicește de titlul de doctor habilitat, susținând teza cu titlul *Geneza și evoluția cromaticii tradiționale în spațiul carpato-danubiano-pontic*.

Această lucrare efectuează o clasificare științifică a materialelor colorante cu indici cunoscuți și frecvenți din clase de pigmenți de origine vegetală, animală și minerală – cei mai răspândiți în arta tradițională. Lucrarea examinează utilizarea și semnificația acestora la colorarea sticlei, ceramicii, a pieselor din lemn și piatră, începând cu epoca neoliticului și până în secolul al XX-lea. O contribuție deosebită o constituie și clasificarea etimologică a denumirilor populare a culorilor – un adevărat tezaur lingvistic.

Zinovia Șofransky este printre puținii oameni de știință, care au demarat cercetări etnologice multidisciplinare, aplicând concepte matematice, fizice și chimice pentru descrierea și analiza complementară a fenomenelor etnologice. În acest context colaborează fructuos cu soțul, Valentin Șofransky, cunoscut chimist moldovean.

Savanta promovează consecvent deschiderea față de spațiul cultural românesc, atât în lucrările sale, cât și prin stabilirea și dezvoltarea de contacte cu reputele centre de cercetare. La invitația colegilor români participă cu comunicări valoroase la simpozioane din București, Constanța, Brașov, Sankt Petersburg. Pe parcursul întregii cariere se dedică popularizării artei tradiționale, publicând circa 60 de articole științifice și publicistice în reviste naționale și internaționale.

Din anul 2008 își asuma o nouă și importantă sarcină – cea de organizator al cercetării etnologice, în calitate de șef al Secției *Probleme generale ale etnografiei* din cadrul Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. Zinoviei Șofransky îi revine sarcina definirii noilor direcții de cercetare și ghidării tinerei generații de savanți. Este abilitată cu dreptul de conducător și coordonează în prezent lucrul la patru teze de doctorat în domeniul etnologiei, îndrumând tânăra generație: „Pentru a deveni un etnolog pe bune trebuie neapărat să studiezi terenul, să iei contact direct cu oameni și să te grăbești să culegi prețioasa informație pe care o deții”.

Munca asiduă a cercetătoarei este apreciată în anul 2010 cu premiul Academiei de Științe a Moldovei pentru monografia *Coloranți și adiativi de origine animală* și, din nou, în 2014 cu premiul „Simion Florea Marian” al Academiei Române pentru lucrarea *Cromatică tradițională românească*.

Fiind o persoană de o cultură și inteligență deosebită, este înalt apreciată de colegi și de discipoli, reprezentând un exemplu de comportament moral, abnegație și perseverență. Consemnând aceste frumoase și importante realizări, îi dorim în continuare multă sănătate, noi reușite și numeroase clipe de fericire.

Colegiul de redacție

ASPECTE ESTETICE ÎN ARTA TRADIȚIONALĂ

Introducere

La elucidarea acestei teme complexe și multilaterale s-au referit mulți esteticieni din Franța, România, Rusia etc. Astfel, părintele esteticii Hegel G. W. F., vorbind despre noțiunea *estetică*, afirma că „Obiectul ei este întinsa împărăție a frumosului, mai exact: domeniul ei este arta, și anume artele frumoase” (Hegel, 1966, 7).

Termenul *estetica* provine de la cuvântul grecesc *aisthētikos*, introdus în circuitul vorbit în sec. al XVIII-lea de filosoful german Alexandru Baumgarten. Autorul a consacrat o serie de lucrări cu caracter filosofic despre tipurile, principiile de reflectare de la concret la abstract, și invers, principiile istorice (etapele de dezvoltare) a esteticului etc. (Gulăga, 1987, 3).

Pentru a caracteriza estetica, în general, și arta tradițională, în particular, vom determina mai întâi de toate componentele caracteristice acestui fenomen, care reflectă particularitățile generale și sensurile noțiunilor de artă, frumos, ideal, superb, încântător etc.

Cuvântul *frumos*, folosit în vorbire foarte des, reflectă însușirea omului de a simți emoții în fața frumuseții, trezește sentimente estetice de admirație.

Pentru a percepe tematica prezentată în această lucrare, am considerat de cuviință să prezentăm categoriile principale ale artei frumosului. Având convingerea că arta populară tradițională moldovenească a fost și este una din cele mai dezvoltate creații, am constatat totuși să atragem atenția asupra celor mai reprezentative ramuri ale artei populare, cum ar fi arta confecționării covoarelor, prosoapelor, broderiilor, împletiturilor, portului popular.

Arta

Noțiunea cea mai recentă a ceea ce înțelegem noi despre *artă* o găsim în *Dicționarul Enciclopedic Ilustrat*. Citez: „Artă este o formă a activității umane care are drept scop producerea unor valori estetice și care folosește mijloace de exprimare cu caracter specific”. Totalitatea operelor care aparțin acestor forme ale conștiinței sociale sunt: *Opera de artă* – operă realizată prin activitatea artistică creatoare; *arte frumoase* – denumire dată grupului de arte alcătuit din pictură, sculptură și grafică; *artă decorativă* – arta de a decora cu mijloacele artelor plastice exteriorul și interiorul unei case, al obiectelor de uz casnic, al mobilierului, al costumelor etc.; *arta plastică* – artă

al cărei specific este exprimarea prin imagini vizuale (pictură, sculptură, grafică etc.); *arta populară* – ansamblu de creații artistice, de obicei anonime, realizate de popor (obiecte de artă plastică sau de artă decorativă) (Chihaia, 1999, 77, 78, 748).

Cunoscutul estetician rus O. Butchevici aprecia noțiunea de artă ca formă creatoare de vârf a oglindirii estetice, iar rezultatele ei sunt imaginea (artistică), crearea esteticului ideal (Буткевич, 1979, 191).

Opera de artă populară se prezintă ca un produs al creației anonime, potrivit unor canoane estetice ce funcționează în cadrul diferitor culturi, capabil de a provoca o plăcere de ordin specific, prin aspirație spre *armonie*, *perfectiune* și *superior*, sub semnul cărora stă. Artă populară, ca și artă cultă, cunoaște diverse domenii de manifestare: plastică, arhitectură, arte decorative și aplicate etc. (Achim etc., 1972, 35).

Arta populară tradițională este bine cunoscută pe întreg mapamondul prin îndeletnicirile meșteșugărești ale oamenilor de la sate. Ea este cunoscută prin țesăturile ornamentale, prin portul popular, prin prelucrarea artistică a lemnului, pietrei, metalelor, prin îndemânarea de a decora habitatul (*casa mare* ș.a.), prin împodobirea bisericilor, mănăstirilor și a unor piese de cult, zugrăvitul icoanelor, cărților de cult etc.

Într-un număr impunător de muzee și expoziții din țară, precum și din România, Ucraina, Rusia, Turcia, Austria, Anglia ș.a., sunt sau au fost expuse covoare moldovenești, piese de port, ștergere și prosoape, țesături decorative, bundițe și cojoace, vase și piese din lemn, piatră, împletituri, icoane, porți domnești și multe alte obiecte cu care se poate mândri poporul nostru.

În manifestările populare din trecut, cum ar fi: claca, jocul, târgurile și bălciurile; sărbătoarea Crăciunului, a Paștelui, a Anului Nou, a Duminicii Marii etc.; plecarea flăcăilor în armată – toate acestea aveau un farmec deosebit – în care se demonstra portul popular, dansul strămoșesc, cântecul haiducesc ș. a. Din punct de vedere artistic, aceste manifestări erau o reprezentare cromatică tradițională, multe dintre ele ridicându-se la cele mai înalte culmi ale spectacolului.

Analizând arta populară moldovenească, ne vom referi, în mare parte, la lucrările care într-un fel sau altul abordează concret tema studiului de față.

Primele invocări ale conceptului de *frumos* le

găsim încă la cărturarii noștri vechi, la cronicari. Dosoftei, Miron Costin, Dimitrie Cantemir s-au referit la unele virtuți ale *sentimentului estetic*, elogiind îndeosebi *frumosul*. Importanța și necesitatea frumosului în arta noastră populară a fost exprimată în felul următor: „despre țărâncă noastră îndeosebi se poate spune că ea se va lipsi de orice, dar nu de identitatea unui adaos de *forme* și *culoare* la mediul ei de toate zilele” (Șerb, 1977, 18).

Ca exemple, ne vom referi la arta covoarelor, a ștergarelor tradiționale, a portului popular, a cusăturilor (broderiilor).

Arta covoarelor moldovenești

Eposul popular a păstrat numeroase mărturii, care vorbesc despre importanța articolelor țesute pentru viața țărănească, căldura și stima pentru femeia care torcea, prelucra tortul, țesea, cosea și înfrumuseța articolele, depunând toată măiestria și fantezia.

Din fragedă copilărie, fetele erau deprinse cu confecționarea obiectelor de uz casnic și decorativ. O mare parte a articolelor țesute erau folosite la amenajarea locuințelor țărănești.

Arta țesutului covoarelor în arealul pruto-nistrean are o istorie multiseculară și bogată în realizarea unor piese decorative, utilizarea lor în decorul locuințelor (mai ales a *casei mari*).

Din timpuri vechi, meșteșugul confecționării covoarelor de preț era pe larg răspândit în arealul moldovenesc, ele intrând în compoziția averilor oamenilor bogați, a mănăstirilor, a palatelor domnești ș. a.

Covorul basarabean a ieșit din anonimat încă din anii '30 ai secolului al XIX-lea, datorită expozițiilor organizate la Sankt Petersburg, Craiova, Viena, Paris, Geneva etc.

Pe parcursul secolelor s-au constituit câteva tipuri de covor (covor, scoarță, război).

Tehnicile de confecționare a covoarelor erau diferite: țesutul în război sau *ales cu mâna*, *ales legat*, *alesul Karamani cu tăieturi* sau *cu spărturi*, *Karamani cu găurele* sau *ciuruit*.

O tehnică importantă de confecționare a covoarelor este țesutul sau *alesul cu noduri*. În Basarabia, acest tip de covor este cunoscut cu denumirile de *cer-gă*, *covor mișos* sau *ales cu mâna*.

O tehnică specifică pentru Basarabia este *alesul cu acul* sau *alesul cu bumbi*.

Decorul covoarelor se bazează atât pe fondul și elementele ornamentale ale câmpului central, cât și al chenarului, care, de obicei, contrasta cu decorul central.

Baza ornamentului covorului tradițional moldovenesc o alcătuiesc câteva motive bine determinate: elemente vegetale – înfățișări stilizate ale florilor, frunzelor, crenguțelor, copacilor etc.; figuri geome-

trizate zoomorfe – figuri omenești, animale, păsări; elemente geometrice – linii drepte, zigzaguri, triunghiuri, pătrate, romburi etc. (Тоберман, 1960, 28).

Unele elemente decorative au o istorie mai veche, cum ar fi *pomul vieții*, *zeița mamă*, *coarnele berbecului*, *vazonul cu flori*, *coroana*, *sfeșnicul*, *prescura* etc. Însă valoarea estetică a covoarelor în mare parte se datorează cromaticii elementelor ornamentale, bineînțeles îmbinată cu desenul compozițional al covorului, cu calitatea materialelor de țesut, cât și a coloranților vegetali (Mardare, 2007, 16; Pastureau, 2004, 127; Sava, 1937, 216).

Covoarele moldovenești au atins un nivel înalt de *perfecțiune* și de *armonie* nu numai prin modul utilizat de țesut sau ales, dar și prin decorativitatea și tonalitatea culorilor vegetale autohtone, obținute din diferite părți ale plantelor (flori, fructe, frunze, lăstari, scoarță, rădăcini etc. (Șofranksy, 2006, 12).

Femeile de la sate singure își pregăteau vopselele pentru a colora lâna. De exemplu, culoarea *cafenie-închisă* se căpăta din scoarță verde de stejar, cea *galbenă-cafenie* – din mătase de păpușoi, iar cea *neagră* – din coajă de nucă verde sau din arbustul oțetar, cea *galbenă* – din coji uscate de ceapă (Zelenciuc, Postolachi, 1990, 9).

În definirea scoarțelor și covoarelor basarabene, cromatica are un rol deosebit de important. Pe piesele vechi sunt dominante armoniile simple, compuse din: *cafeniu*, *oliv*, *galben*, *roșu* cu nuanțe pastelate obținute cu ajutorul plantelor tinctoriale.

Îmbinările subtile dintre culorile fondului (*verde*, *roz*, *galben*) cu cele ale chenarului (*roșu*, *verde*, *ocru* sau *cafeniu-deschis*) și ale motivelor (*roz* și *albastru-închis*) creează o armonie rafinată.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, dialogul *verde-albastru* și *ocru-cafeniu* a fost predominant pentru fondul covoarelor, ceea ce denotă o anumită *viziune estetică* specifică satelor de pe ambele maluri ale Prutului (Stoica, 1998, 127).

În trecut se țeseau covoare aproape în fiecare casă țărănească, cu timpul au fost organizate ateliere speciale pe lângă mănăstiri și curți boierești, care produceau cele mai vestite covoare (scoarță, război) și le comercializau în toate părțile țării și departe peste hotare. Atelierele de la mănăstiri au devenit cu timpul adevărate centre de producere a covoarelor. Printre acestea au fost mănăstirile Tabăra (r. Orhei), Răciula (r. Călărași), Vărzărești (r. Nisporeni), Rudi (r. Dondușeni) ș.a. (Zelenciuc, Postolachi, 1990, 9).

Ornamentele și cromatica covorului moldovenesc se disting prin *armonia culorilor* și simetria compozițională (Stavilă, 1999, 96).

Covoarele reflectă multitudinea *conceptelor estetice* ale poporului și, în primul rând, *idealul* său de

frumos și armonie. Fiind rezultatul muncii și creației multor generații, covorul reprezintă o mărturie prețioasă a istoriei și culturii poporului (Zelenciuc, Postolachi, 1990, 8).

Covoarele celebre cu un înalt gust estetic pot fi întâlnite în colecțiile muzeale, în interioarele țărănești (*casa mare*), în componența zestrelor și în „lada de zestre”, iar ca mărturii vechi – în „foile de zestre” de odinioară.

Fiind rezultatul muncii și creației multor generații, covorul reprezintă o mărturie prețioasă a istoriei și culturii poporului, reflectă multitudinea concepțelor estetice ale poporului și, în primul rând, idealul său de *frumos și armonie*.

Esteticul ștergarelor moldovenești (prosop, mânăștergură, peșchir, șervet etc.)

Printre frumoasele piese de decor se află ștergarele, numite diferit în diverse zone etnografice din Moldova: *prosoape* (cele mai fine – *năframe*) în zonele de nord și de centru; *mânăștergură* (Transnistria); *peșchir* (zona de sud). Aceste ștergare se utilizează în momentele de vârf ale vieții omului de la țară: pentru decorul lăcașelor laice și bisericești (interiorul, ungherul icoanei, altarul) sau ca piesă de vestimentație, pentru acoperitul capului în cadrul portului femeiesc de sărbătoare.

Modurile de ornamentare a ștergarelor decorative din Basarabia erau (s-au păstrat și în zilele noastre): țesutul simplu sau ornamental, cu fire albe sau colorate; alesul cu mâna, andreua sau cu fusul; cusutul sau brodatul (în cruciulițe sau neted); dantela, numită și horboțică (cu cârligul sau cu croșeta); implicarea firelor metalice, paietelor (fluturi), mărgelușelor, franjurilor etc.” (Șofranksy, 2006, 57).

În trecut, cromatica ștergarelor basarabene se baza pe coloranți vegetali. Coloranții minerali se foloseau mult mai puțin calaicanul (vitriol verde), ocrurile (argile colorate), funinginea, ultramarinul, varul. Dintre coloranții zoomorfi menționăm fierea, urina, uneori se foloseau coloranți exotici, cum era coșenila, purpura etc.

În sursele bibliografice menționate de Al. Borza, *Basarabia noastră*; B. Malski – monografia *Despre satul Olănești*; Al. Mateevici, *Opere alese*; A. V. Sava, *Documente privitoare la Târgul și Ținutul Lăpușna*; D. Goberman, *Covoarele Moldovei*; E. Postolachi, *Țesutul popular moldovenesc și Din istoria vopsitului firelor la moldoveni*; M. Livșiț, *Arta populară decorativă din Moldova*; V. Zelenciuc, *Costumul național moldovenesc*; Z. Șofranksy, *Cromatica tradițional românească* ș.a., unde sunt date importante despre natura plantelor tinctoriale autohtone, despre obținerea coloranților, tehnica vopsirii firelor de in, cânepă,

bumbac, borangic, lână; cât și despre utilizarea decorului cromatic în diferite moduri și ipostaze.

Ștergarele (mânăștergurile, năframele, năfrămițele) din Transnistria în trecut erau utilizate la aceleași obiceiuri de naștere, nuntă, înmormântare, de port, de decor etc. ca și cele din Basarabia.

Ștergarele decorative din zona de nord sunt confecționate din in, bumbac sau borangic; sunt țesute în 2-3-5 și mai multe ițe. În zonă este răspândită tehnica „ales cu mâna”, adică firele colorate ale bătăturii se introduc prin urzeală nu cu suveică, dar cu mâna. Cel mai frecvent se folosește *cusătura în cruciulițe* sau *netedă*. Prin două metode se execută și dantela (horboțică): *cu sudelca* și *legată*.

În compoziția ornamentelor predomină motivele vegetale: buchete de flori, curpeni, cununa, gherghina, trandafirul, albăstrița, romanița, liliacul, macul, căpșuna. Se întâlnesc și motive zoomorfe: fluturi, cocoși, hulubi, gărlițe, pui etc.

Ștergarele din centru, numite în zonă și *prosoape*, se deosebesc având horboțică lată, în ornamentul căreia predomină *romburi*, *crini*, *meandre*, variate imagini ale *pomului vieții* și ale *zeiței-mamă*. Specifică zonei este atașarea horboțicăi din două-trei sau patru părți ale prosopului (prosopul de icoană, prosopul de acoperit zestre etc.) (Șofranksy, 2006, 104).

Ștergarele de înaltă calitate artistică sunt utilizate la împodobirea ungherului icoanei, interiorului (*casa mare*), cât și la decorarea bisericilor (Pașcani – Criuleni, Milești – Nisporeni).

În zona centrală, un număr impresionant de ștergare decorative sunt folosite la nuntă. Fără nici o exagerare se poate afirma că aici spectacolul nunții poate fi comparat cu o adevărată paradă a prosoapelor.

În linii mari, au fost prezentate ștergarele decorative moldovenești (de decor, de port, de cult, de rit, de sărbătoare etc.). Multe din astfel de ștergare (prosoape ș.a.) posedă decor țesut, cusut, împletit, creând piese de artă populară de cea mai înaltă calitate și bogată frumusețe, care au atras atenția nu numai a vizitatorilor, dar și a specialiștilor în domeniu, ocupând un loc de frunte în multe muzee, expoziții și colecții din Moldova, România, Rusia, Austria, Franța etc.

Trecând în revistă ștergarele decorative din Moldova, a fost constatat că cele mai desăvârșite sunt cele confecționate de pânză din in, bumbac, borangic, înzestrate cu decor bogat, executat prin țesut, cusut, împletit etc., cu culori potolite de *galben*, *verde*, *roșu*, *albastru*, *cafeniu*, *violet*, *negru*, aplicate pe pânză sub formă de ornamente vegetale (flori, frunze, crenguțe, fructe), zoomorfe (păsări, fluturi, animale, pești etc.), antropomorfe (chipuri de fete, de copii, de zeițăți, mâini etc.), geometrice (cerc, pătrat, romb, linii drepte, frânte, întrerupte, văluroase etc.), simbolice

(soarele, crucea, steaua ș.a.). Îmbinarea culorilor și a modurilor de decor contribuie la obținerea unor compoziții ornamentale superbe, exprimate printr-o armonie perfectă, ideală, cu înalte valori estetice, care pot fi numite opere de artă a creației țărănești.

Dintre ștergarele decorative, din Moldova pot fi numite: ștergarul de perete, de cui, de coardă, de icoană, de zestre etc. Ca ștergare de port, de sărbătoare menționăm *prosopul*, *năframa*, *mânăștergura*, *peșchirul* etc.

Zestrea fetelor de măritat conținea și multe ștergare decorative. Decorul multor piese din cele enumerate era la cel mai înalt nivel artistic, iar piesele constituiau în ansamblu valori estetice.

Portul popular de sărbătoare – îmbinarea frumosului cu gustul estetic al artei tradiționale

Portul popular s-a făurit și consolidat timp de veacuri, atingând un înalt nivel artistic, alături de alte ramuri ale artei populare: „Aspirațiile către frumos și armonie s-au reflectat din timpuri îndepărtate nu numai prin înfrumusețarea interiorului caselor, ci și prin tradiția împodobirii îmbrăcămintei, a costumului popular. Practicat aproape în fiecare sat și casă din Moldova, acest obicei de înfrumusețare a hainelor, a fețelor de masă și a țesăturilor rituale (prosoape) a fost secole de-a rândul o îndeletnicire pur feminină” (Stoica G., Postolachi E., 1998, 96).

Deosebit de bogat și de variat se înfrumusețau hainele de sărbătoare feminine, brodate sau țesute într-un sistem ornamental complex și divers colorat. Cunoscutul etnograf M. Bătcă caracterizează costumele femeiesc moldovenesc astfel: „De o mare distincție, originalitate și eleganță este costumele femeiesc moldovenesc” (Bătcă, 2006, 167; Bănățeanu, 1985, 89).

Mai mulți specialiști în domeniu au studiat portul popular moldovenesc. Din numeroasele lucrări consacrate acestei teme reținem doar câteva din ele: V. Zelenciuc ș.a., *Tipologia portului popular din Basarabia în contextul structurii costumului național românesc* (Șaranuța, 1984, 62); M. Bătcă, *Însemn și simbol în vestimentația țărănească* (Bătcă, 1997, 19); E. Postolachi, *Țesutul popular moldovenesc* (Postolachi, 1987, 15).

„Însoțind omul în toate împrejurările vieții sale, cotidiene sau festive, din copilărie și până la bătrânețe, costumele populare constituie nu numai un ansamblu material cu funcții practice, ci și un purtător de semne și simboluri, fiind mijlocul cel mai pregnant de comunicare în cadrul comunității rurale tradiționale, un limbaj vizual expresiv cu multe semnificații” (Bătcă, 1998, 137).

Costumul popular moldovenesc s-a consolidat

către secolele XV–XVI, fiind cunoscute toate componentele: cămașa, catrința și marama pentru portul popular femeiesc; cămașa, ițarii, pălăria pentru cel bărbătesc. Practic în toată Moldova era răspândit complexul de port, care este socotit patrimoniu național. Pentru femei – cămașă albă ornamentată, decorată cu ornament țesut, ales, cusut și împletit; peste cămașă se îmbracă fusta din țesătură de lână (fotă sau catrință) și un brâu de lână colorat. Capul se acoperea cu maramă sau năframă. Pentru bărbați era caracteristică cămașă lungă, pantaloni înguști (izmene sau ițari), brâu lat de lână mono- sau policolor ori de piele (chimir), care de asemeni avea ornament cromatic.

Iarna bărbații și femeile îmbrăcau pieptare (cheptare) sau cojoace. Portul femeilor era mai divers și se colora mai pitoresc. Pentru zona de nord a Moldovei era caracteristică cusătura, mai ales pe cămășile femeiești. Cămășile de sărbătoare (atât pentru femei, cât și pentru bărbați) aveau decor foarte bogat (cămașă de sărbătoare, cămașă de mireasă, cămașă de mire etc.)” (Grosul, 1977, 177).

„Aspirațiile către frumos și armonie s-au reflectat din timpuri îndepărtate nu numai prin înfrumusețarea interiorului caselor, ci și prin tradiția împodobirii îmbrăcămintei, a costumului popular. Practicat aproape în fiecare sat și casă din Moldova, acest obicei de înfrumusețare a hainelor, fețelor de masă, acoperitoarelor de pat și de zestre, cât și a țesăturilor rituale a fost secole de-a rândul o îndeletnicire pur feminină” (Stavilă ș.a., 1999, 96).

„Fiecare model de îmbrăcămintă avea denumirea sa și ornamentul specific cu care se decora (țesut, cusut, împletit, aplicat etc.). Ia, marama, catrința, brăul, fota alcătuiesc ansamblul portului feminin, pe care se aplicau motive geometrice, subordonate croielii în funcție de tradiție. Deosebit de bogat și de variat se înfrumusețau hainele de sărbătoare femeiești, brodate sau țesute într-un sistem ornamental complex și divers colorat. Caracteristică pentru portul popular este folosirea ornamentului geometric sau vegetal. De regulă, ultimul este supus unui accentuat proces de stilizare, predominante rămânând formele geometrice” (Zelenciuc ș.a., 1977, 99).

„Gama coloristică restrânsă – negru, roșu, mai rar verde, galben și albastru – dă îmbrăcămintei impresia de simplitate și austeritate, de eleganță, sugerând totodată o armonie interioară. Motivele ornamentale aplicate prin țesere sau brodare poartă cele mai diverse denumiri: răulețe, steluțe, coarnele berbecului, calea ciobanului, calea rătăcită etc. Semantica acestor motive, completată de simbolurile soarelui, imaginile rombului și spiralei, cât și denumirile arhaice ale obiectelor – ie, catrință, maramă, dispărute azi din uzul contemporan – vădesc vechimea exis-

tenței acestui domeniu al artei populare în Moldova” (Stavilă ș.a., 1999, 102).

„Completul principal de haină pentru femei consta din cămașă (ie) și fustă (catrință). Catrința prezintă o fâșie de țesătură de lână, cu care femeile se înfășoară în jurul corpului în așa fel ca o poală să se suprapună peste cealaltă. În timpul portului un colț al catrinței se anină de brâu.

Catrința se țesea pe stativ orizontale, din lână de cea mai bună calitate (perișor de lână). Catrințele de sărbătoare erau țesute în două-trei culori, iar ornamentul se aplica atât pe dungii orizontale sau verticale, cât și în formă de compoziții ornamentale complicate” (Grosul ș.a., 1977, 181).

Pe catrințele din nordul Moldovei se aplica decor în ițe, care reprezenta flori, trandafiri, ghirlande, cununi, executate cu fire roșii, albastre, galbene ș.a. Cele mai scumpe exemplare se coseau cu mărgeluțe multicolore, fire de aur și argint (Grosul ș.a., 1977, 182).

În zile de sărbătoare, femeile acopereau capul cu maramă sau năframă. Cu ele se învelea capul, iar capetele învelitoare se lăsau pe umeri sau pe spate. Năframele erau de o calitate mai superioară. Se țeseau din fire de bumbac sau de borangic, decorul îl constituiau firele de aur și argint, la care se adăugau compoziții complicate de decor țesut” (Grosul etc., 1977, 183).

Pe timp de iarnă, costumul popular era completat de pieptare și cojoace, care aveau decor țesut în câteva culori cu fire de lână sau irhă (dungulițe de piele colorată), cu diferite aplicații, mărgeluțe, paiete etc. Cele mai frumoase bundițe erau răspândite în nordul Moldovei, cât și în sudul Moldovei, în satele Manta, Crihana Veche ș.a. (Grosul etc., 1977, 181).

Portul popular de sărbătoare era folosit la nunți, la biserică, la sărbători, la joc etc.

După înfățișarea sa, costumul popular de sărbătoare, mai ales cel femeiesc, prezenta o operă de artă de cea mai înaltă calitate, care reflecta năzuința poporului pentru frumos, exprimând totodată rafinamentul estetic al artei tradiționale moldovenești.

Arta cusutului în Moldova

Broderia sau cusătura prezintă un mod de ornamentare a pieselor de port (ie, cămașă), a ștergarelor, fețelor de masă, cearșafurilor, perdelelor și altor obiecte decorative, îndeplinite de fete și femei și destinate împodobirii interioarelor țărănești sau a lăcașelor sfinte, utilizării pentru acoperit capul, pentru oficierea sărbătorilor familiale (nașterea–cumetria, nunta–cununia, moartea–înmormântarea, plecarea recruților în armată etc.).

În Basarabia se întâlnesc motive ornamentale creștine pe ștergarele de icoană, pe acoperemânturi

și pocrovețe, pe batistele de la candelabre sau pe prosoapele de la Poarta Sfântă și Locul Înalt: pomul vieții, coloana cerului, crucea, prescura, cununa, tri-foiul cu patru foi, prescura cu creștățele, prescura cu coarnele berbecului, prescura cu ochiuri ș.a. Semnul crucii este reprezentat în mai multe variante: cruce cu picioare, cruce aplecată, cruce bătută (în relief), cruciulițe cu stele, cruciulițe legate (troițe), cruciulițe încârligate, cruciulițele îngerilor etc.

Pentru realizarea broderiilor liturgice (bisericești) au fost folosite mai mult de douăzeci de feluri de puncte de brodat (cusut), executate cu fire de aur sau de argint, pe fond de mătase sau catifea. Pentru a se atenua strălucirea prea vie a metalului, se înfășura uneori un fir de mătase împrejurul firului de metal. Astfel se introducea puțină culoare în compoziție și se obținea o nuanță dulce de albastru, de verde sau de roșu.

Cusătura pe prosoapele de icoană și pe piesele decorative se făcea cu ață de bumbac sau fire de borangic de diferite culori.

În casele țărănești, fetele și femeile posedau tehnica cusăturii, pregătind piese de port, de împodobirea interioarelor, de sărbătoare etc., cum ar fi cămăși, ii, prosoape de cap sau de decor, fețe de masă, cearșafuri, pocrovețe, perdele și multe altele.

În secolele XIX–XX tehnica cusutului ocupa un loc tot mai important în împodobirea ștergarelor decorative (de nuntă, de port, de interior etc.). Conform obiceiurilor, trebuiau cusute neapărat: prosopul de icoană, prosopul de cununie, prosopul de sărbătoare etc., adică prosoapele, cămășile pentru sine și pentru viitorul soț, piese decorative pentru casa mare ș. a., toate acestea alcătuind zestrea pentru fata de măritat.

Din pânză se realizau și alte piese decorative pentru interior: fețe de masă, perdele, cuverturi etc.

După cum au menționat și cercetătorii (Malski, 1939, 489), (V. Zelenciuc 1968, 38), (Șaranuța, 1964, 62), (Teslenko, 1978, 51) ș.a., în Moldova tehnicile de cusătură sunt: pe fir, după ac, muscă, punct, mijește, lăntugel, cosiță, în scăriță, în cruciulițe, în mărgeluțe, cu paiete, găurică. Cele mai răspândite moduri de cusătură sunt: cusătură netedă (în scărițuri, pe coasta acului etc.) și în cruciuliță (adică cusătură pe fir). Motivele cusute au următoarele denumiri: râuri, pui, lăbuțe, furculițe, flori, fluturași, luceferi, coarnele berbecului, mure, clopoței, grebluțe, calea ciobanului, furnicuțe, mărunțica.

Culorile preferate pentru aplicarea decorului cusut sunt: albastru, verde, roșu, galben, negru cu multitudinea de nuanțe.

Apogeul frumosului, reprezentat de broderie – cusătură – îl găsim pe piesele portului popular femeiesc: ii, cămăși, maramă ș. a. În această privință, arta

decorativă moldovenească din arealul carpato-danubiano-pontic nu are asemănare nici la un alt popor.

Broderia cămășilor (iilor) femeiești era prezentată de o variată mulțime de motive geometrice, vegetale și zoomorfe. Dintre cele vegetale menționăm imaginile: flori, frunze, crenguțe, vița-de-vie, spicul de grâu ș. a. Imaginile ornamentale zoomorfe și antropomorfe, după părerea specialiștilor în domeniu, sunt cele mai vechi întâlnite pe teritoriul Moldovei.

Cămășile de sărbători din secolul al XVIII-lea aveau decor cusut nu numai la piept, dar și la spate. Cămășile din nordul Moldovei erau brodate pe toată partea de sus a piesei, inclusiv pe mâneci.

Cea mai răspândită cămașă națională este *cămașa încrețită*, care este cunoscută în toate zonele etnografice. Ornamentul acestei piese constă, de obicei, din motive alese și cusute.

Conform tehnicii de aplicare, cusătura moldovenească se împarte în două grupe: cusătură în cruciulițe și cusătură netedă (broderie albă sau broderie plină, în scărițuri și pe coasta acului). Primul mod de cusătură se aplică la elementele geometrice sau geometrizate, iar al doilea – la realizarea elementelor vegetale.

Accentul decorului pe cămășile femeiești de sărbătoare se pune pe umărul piesei în formă de pătrat sau dreptunghi. Un astfel de element decorativ se numește *altiță*, iar cămașa – *cămașă cu altiță*. Un decor bogat era aplicat și pe mâneci în jos (râuri), pe piept, uneori și pe spate (Grosul etc. 1977, 178).

Broderia o întâlnim și pe unele piese de port de sărbătoare confecționate din piele.

Pe cheptare (bundițe), pe unele cojoace ș.a., uneori se aplică o cusătură foarte frumoasă și multicoloră cu ață de lână, uneori și cu irhă – fâșii înguste de piele colorată. Același lucru îl vedem și pe chimire – brăuri late de piele, care în timpuri mai vechi erau caracteristice pentru ciobanii de la munte.

Din exemplele expuse mai sus concluzionăm că arta populară tradițională are multiple direcții de reprezentare a frumosului, a armoniei, a idealului, a sărbătoreșcului ș.a., încât ele pot atinge cotele superioare ale frumosului, devenind opere estetice cu diferite calități remarcabile, și putem să ne mândrim că arta decorativă specifică acestui teritoriu concurează cu artele frumoase ale multor altor popoare.

Literatura

Achim I. Achiței Gh., ș.a. Dicționar de estetică generală. București: E. P., 1972.

Bătcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București: Libra, 1998.

Bătcă M. Însemn și simbol în vestimentația țărănească. București: Albeona, 1997.

Chihaia L. Dicționarul enciclopedic ilustrat. București: Libra, 1999.

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

Macrea D. Dicționarul limbii române moderne. București: EARSR, 1958.

Malskl B. Viața moldovenilor de la Nistru. Olănești. Cetatea-Albă, Ținutul Nistru. Tipografia de pe lângă județul Cetatea-Albă, 1939.

Mardare M. Fascinația culorilor. Chișinău: Ruxanda, 2007.

Pascadi I. Idealul și valoarea estetică. București: EP, 1966.

Pastureau M. O istorie simbolică a Evului Mediu occidental. Chișinău: Cartier, 2004.

Postolachi E. Țesutul popular moldovenesc (sec. XIX – inc. sec. XX). Chișinău: Știința, 1987.

Sava A. Documente privitoare la târgul și Ținutul Lăpușna. București: Fundația Regele Carol I, 1937.

Smeu Gr. Sensuri ale frumosului în estetica românească. București: EARSR, 1969.

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

Stoica G., Postolachi E. De la fibră la covor. București: EFCR, 1998.

Teslenko Ia. Meșteșugurile artistice populare din Moldova. Chișinău: Cartea moldovenească, 1978.

Șaranuța S., Ornamente populare moldovenești. Chișinău: Timpul, 1984.

Șofransky Z. Ștergarul tradițional moldovenesc. București–Chișinău, Vavila Edinf SRL, 2002.

Șofransky Z. Coloranții vegetali în arta tradițională. Chișinău: Business-Elita, 2006.

Șofransky Z. Cromatica tradițională românească. București: Editura Etnologică, 2012.

Șerb I., Șerb F. Frumosul românesc în concepția și viața poporului. București: Editura Eminescu, 1977.

Zelenciuc V., Postolachi E. Covorul moldovenesc. Chișinău: Timpul, 1990.

Zelenciuc V., Popovici Iu., Loscutova L. Tradiții și contemporanitate. Chișinău: Cartea moldovenească, 1977.

Гоберман Д. Ковры Молдавии. Кишинэу: Карта молдовеняскэ, 1960.

Гросул Ю. С., Лазарев А. М., Зеленчук В. С. (Red.). Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинэу: Штиинца, 1977.

Гулага А. В. Принципы эстетики. Москва: Издательство политической литературы, 1987.

Маслова Т. С. Орнамент русской народной вышивки. Москва, 1978.

Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. Москва: ИИИ, 1983.

Разина Т. М. Русское народное творчество. Москва: ИИИ, 1970.

Зеленчук В., Лифшиц М., Хынку И. Народное декоративное искусство Молдавии. Кишинэу: Карта молдовеняскэ, 1968.

Rezumat

Tematica prezentată în acest articol va elucida categoriile principale ale artei frumosului din ramura confecționării covoarelor tradiționale moldovenești, prosoapelor, cusăturilor, portului popular. Cuvântul *frumos*, folosit în vorbire foarte des, reflectă însușirea omului de a simți emoții în fața frumuseții, trezește sentimente estetice de admirație, reflectă particularitățile generale și sensurile noțiunilor de artă, ideal, superb, încântător etc.

Cuvinte-cheie: estetic, armonios, frumos, artă, brodat, cusut, cămașă, cheptare, bundițe, ștergare, covoare, tradițional.

Резюме

В статье представлены основные категории искусства красоты в таких отраслях, как производство ковров, полотенец, вышивок, национальных костюмов. Слово *красивый*, часто используемое в речи, отражает свойство человека испытывать эмоции по от-

ношению к красоте, пробуждает эстетические чувства и восхищение, отражает общие черты и смысл таких понятий, как «искусство», «идеальный», «удивительный», «восхитительный».

Ключевые слова: эстетичный, гармоничный, красивый, искусство, вышивание, рубашка, безрукавка, полотенце, ковры, традиционный.

Summary

The paper deals with the main categories of the art of beauty, such as the production of carpets, towels, embroidery and traditional clothing. The word *beautiful*, often used in our speech, reflects human ability to have emotions towards beauty, it elicits aesthetic feelings and admiration, reflects general peculiarities of the notions of art, ideal, wonderful, admirable.

Key words: aesthetic, harmonious, beautiful, art, sewing, shirt, sleeveless shirt, towel, carpets, traditional.

Tatiana ZAICOVSCHI

IMAGINEA LUMII ȘI LUMEA IMAGINILOR: SIMBOLICA FOLCLORULUI RUS DIN REPUBLICA MOLDOVA

După cum se știe, fiecare cultură dispune de un anumit fond de simboluri care se referă la elementele sale cele mai stabile, jucând, într-un fel, rolul de memorie. Din cele mai vechi timpuri, simbolurile constituie o parte a vieții omului, o tentativă a sa de a înțelege lumea înconjurătoare și locul său în această lume. Din moși-strămoși, ele le-au permis oamenilor să exprime cele mai profunde gânduri despre ei înșiși și despre natură. Particularitatea simbolurilor constă în faptul că ele sunt exponente ale unei enorme cantități de informații, rămânând în același timp simple după forma lor. Astfel, pescuitul în Dunăre reprezintă simbolul căsătoriei (al iubirii), munții abrupti pot fi simbolul barierelor și al nostalgiei generate de ele, fata adapă (plimbă) calul voinicului – simbol al căsătoriei benevole care se îmbină cu motivul pierderii fecioriei (vântul „с головы цветочки рвет”¹, caii dau buzna „в зелен сад – зелен виноград”², „в сладко вишенъе – бабье кушанье”³), căsătoria poate simboliza acțiunile legate de dobândire și de procurare: motive ale vânătăriei, pescuitului etc. Multe dintre ele sunt înzestrate nu cu una, ci cu mai multe semnificații, deoarece conțin idei care sunt exponente ale diferitor sensuri. Acțiunile ritualice sunt și ele simbolice, de exemplu, acțiunile de distrugere și separare presupun ideea ruperii legăturii cu starea exterioară, trecerii de la o stare la alta, inițierii în altă

stare: motivele călcării ierbii, frângerii călinului, la acestea referindu-se și împărțirea pitei. Trecerea pe pod, zidărie, lemn, scânduri peste Dunăre (sau mare), de la un foișor la altul este parabola căsătoriei; Dunărea reprezintă imaginea mitologică a râului principal, imaginea vieții libere a fetei, unde fata înoată precum „вольная рыбка”⁴; scorușul este simbolul femeii melancolice, amărăciunea boabelor se asociază cu viața lipsită de bucurii; peștele prins în năvod simbolizează, în cântecele de nuntă, mireasa; foșnetul pădurii, al frunzelor copacului – semnificația simbolică a tristeții; pelinița – simbolul nenorocirii; ceața are și ea o conotație a nenorocirii, a tristeții; tabloul detaliat al semănatului și creșterii inului, macului, meiului, ovăzului reflectă legătura cu caracteristicile și regulile de conduită ale fetei de măritat.

Folclorul muzical se distinge printr-o simbolică bogată, al cărei studiu i-a atras întotdeauna pe savanți. Începând din secolul al XIX-lea, de studiul ei s-au ocupat, pe parcursul a aproximativ o jumătate de secol, mulți cercetători, precum A. A. Potebnea, A. N. Vasilevski, N. I. Kostomarov, N. P. Kolpakova, T. A. Akimova și S. G. Lazutin, N. I. Tolstoi ș.a., iar mai încoace – S. E. Nikitina, P. P. Cervinski, A. T. Hrolenko ș.a. Trebuie să menționăm totuși că atunci când comparăm rezultatele și concluziile la care ajung diverși savanți în domeniul examinat, apar dificultăți legate de fap-

tul că cercetătorii interpretează în mod diferit însăși noțiunea de „simbol”. Polisemantismul acestei noțiuni reprezintă o problemă nu numai pentru etnologie și folcloristică, ci și pentru multe alte discipline.

Examinând în amănunțime studiile problematice respective, devine limpede că savanții din trecut și din prezent precum A. A. Potebnea, I. A. Avtamonov, N. P. Kolpakova, V. I. Eriomina, A. V. Gura ș.a. nu doar propun diferite metode de studiere a simbolului, ci înțeleg în mod diferit esența și conținutul său. În acest caz, trebuie să recunoaștem că, în ciuda interesului cercetătorilor față de simbolurile folclorului și de cultura tradițională în general, nu există o interpretare a conținutului și a mecanismelor funcționării lor. În ultimul timp, se propun noi abordări pentru studierea simbolicii muzicale. De pildă, menționând dificultățile legate de ea, V. V. Pazânin propune propriul său punct de vedere. El afirmă că una din posibilitățile de a aborda în mod adecvat interpretarea o constituie analiza semanticii cuvântului folcloric: „Prin analiza semantică în cazul dat subînțelegem punerea în evidență, în primul rând, a sensurilor care determină natura artistică a cuvântului folcloric, care se suprapun semnificației nominative a lexemei graiului și nu face parte nemijlocit din ea. La atare sensuri mai atribuim sfera asociațiilor tradiționale stabile. E necesar să subliniem că acestea nu se rezumă nici la corespondențele alegorice ale paralelismului psihologic, nici la nuanța emoțională a chipului personajului” (Pazânin, 2005).

I. M. Lotman a definit la timpul său rolul simbolurilor în felul următor: „Grupul principal al simbolurilor [...] are o profundă natură arhaică și datează din epoca de dinaintea inventării scrisului, când anumite semne reprezentau programe mnemonice reduse de texte și subiecte care se păstrau în memoria orală a colectivului” (Lotman, 1987, 11). Toți cercetătorii împărtășesc opinia conform căreia cel mai vechi este simbolismul cântecelor de ritual (Anikin, 1971, 13-19).

Generalizarea ca principala trăsătură de stil a textului folcloric se bazează, în primul rând, pe doi factori: funcția socială a folclorului și conștiința folclorică, acestea fiind un mijloc specific de conceptualizare a realității. Lumea naturală care îl înconjoară pe om este o sursă a simbolurilor. Ce este totuși obiectul simbolizării? – se întreabă S. G. Lazutin. În opinia sa, aceste obiecte în cântecele lirice populare ruse sunt omul, oamenii, relațiile dintre ei și faptele lor, tot felul de idei, sentimente și dispoziții (vezi Lazutin, 1981).

Simbolurile creează un anumit colorit emoțional. Despre acest aspect scriu practic toți cercetătorii care se ocupă de problema în cauză. N. P. Kolpakova chiar a divizat, pe deplin justificat, cântecele populare ruse

în două categorii convenționale care reflectă simbolică fericirii și simbolică nenorocirii: „Două cicluri principale ale emoțiilor omenеști – bucuria și nenorocirea cu numeroasele lor subunități tematice – alcătuiesc conținutul principal al cântecelor lirice ruse” (Kolpakova, 1962, 207).

Nu doar obiectele, fenomenele naturii etc., ci și acțiunile, caracterul lor au un caracter simbolic. De obicei, însăși mișcarea este simbolică: mișcarea pe orizontală (a merge, a fugi, a înota, a alerga etc.) este simbolul sentimentului de dragoste, în timp ce lipsa mișcării sau mișcarea pe verticală (a sta, a ședea, a cădea, a se rostogoli, a se rupe etc.) este simbolul emoțiilor negative: nostalgie, tristețe, gelozie. Spre ilustrare, cităm un exemplu în care transpare simbolică sus-menționată:

Ходила-гуляла красна девочка по садочку,
Ох, наколола ноженьку на пенёчке,
Болит, болит ноженька, да не больно,
Любил меня миленький, да недолго.
Уехал мой миленький в городок,
А я за ним девица во следок,
Гналась, гналась девочка, не догнала,
Голосом кричала – не услышал, (2 раза)
Платочком махала – не увидел,
Тяжело вздохнула – оглянулся, (2 раза)
Оглянулся милый и вернулся.
(Богомольная, 1968, № 20)⁵

Meditând asupra surselor simbolismului poeziei populare, A. A. Potebnea l-a examinat sub aspectul unei „rămășițe a vechimei imemoriale” și, prin urmare, credea pe bună dreptate că „el poate fi întâlnit mai ales acolo unde se produce mai încet separarea gândirii de limbaj, unde noul pătrunde mai încet”. Apoi el cugetă despre simbolism în legătură cu particularitățile exponenților folclorului contemporan: „În general, gândirea bărbatului e mai largă, mai nobilă, mai schimbătoare în virtutea noilor stihii care intră în ea, decât gândirea femeii, închisă în cercul traiului casnic care se schimbă încet, fiind mai aproape de natură și de diversitatea nemișcată a fenomenelor ei. Femeia este mai cu seamă depozitara obiceiurilor și eresurilor păgânismului de mult anchilozat și deja neînțeles. De aceea, legătura cu limba și cu simbolismul, care caracterizează cântecele femeiești, se întâlnesc în cele bărbătești într-o măsură mai mică” (Potebnea, 1914, 5). Trebuie spus că și în zilele noastre principala exponentă a operelor poeziei populare rămâne în continuare femeia.

P. Cervinski explică, într-o oarecare măsură, mecanismul nașterii simbolurilor: „Constanța importanței folclorice dădea naștere tendinței de a considera cuvântul drept simbol al reprezentărilor

corespunzătoare. *Mlada de mesteacăn* – fata, tânărul început feminin. Același simbol era întruchipat prin *brad, pin, călin, tei, măr*. Mobilitatea nu permitea interpretarea semnificației în mod concret. Simbolul arăta ca o abstractizare a unor motive destul de generale și largi: tristețea, misterul, întunericul, destinul nefericit, suferința, fecioria, căsătoria. Generalul se manifesta doar în utilizări. Textele erau folosite pentru ilustrarea semnificației simbolului” (Cervinski, 1989, 6).

Tineretea, frumusețea, sănătatea se asociază cu soarele strălucitor, iarba verde, grădina în floare; despărțirea, dorul de cel drag, necazurile – cu vremea urâtă, ploaia, ceața, grădina uscată, florile ofilite. La baza simbolicii stau observațiile oamenilor referitoare la fenomenele naturii, obiceiuri, semne, caracteristice și proprietățile lucrurilor.

Cu toate acestea, la o lectură nemijlocită, multe elemente din cuprinsul cântecelor rămân neînțelese. Spre exemplu, în cântecul de nuntă se vorbește adeseori că voinicul a intrat călare în („зеленый сад/огород”⁶) a fetei, („потоптал все цветики/ всю травушку”⁷). Pentru a înțelege aceste parabole, nu trebuie să uităm că acesta nu e doar un cântec, ci o comunicare încifrată (vezi *infra*). Iată încă un exemplu, mai amplu (cântecul de horă, de joc era cântat în timpul sărbătorilor de Paști), în care nu este clar de ce („девушка”⁸) s-a comportat atât de crud cu („молодчик”⁹) – l-a tras de plete, i-a rupt cămașa de mătase, l-a călcat pe cizmele de saftian. O aluzie privind explicația poate fi găsită la A. A. Potebnea: „Căsătoria servește drept simbol al luptei și al morții” (Potebnea, 1914):

Что по травке-травычке, было по муравке,
Люли, люли, люли, по муравке.
По зелёной травычке молодец гуляет,
Люли, люли, люли, да гуляет.
Кличеть, выкликаеть красную девчонку.
Люли, люли, люли, да девчонку.
– Выйди, выйди, девушка, за новы ворота,
Люли, люли, люли, за ворота.
Девычка к молодчику она выходила,
Люли, люли, люли, выходила.
Девычка с молодчиком она говорила,
Люли, люли, люли, говорила.
Пуховую шляпычку с головычки сбила.
Люли, люли, люли, да и сбила.
Русья кудёрычки на им побурила,
Люли, люли, люли, побурила.
Шёлкову рубашечку на им по’бырвала,
Люли, люли, люли, по’бырвала.
Шелфяны сапожечки на им потыптала,
Люли, люли, люли, потыптала.
Пошёл той молодчик, пошёл ды й заплакыл,
Люли, люли, люли, да й заплакыл.
– Родимая маменька, на что народила?

Люли, люли, люли, народила.
Несчастною долюшкой ты мне наделила,
Люли, люли, люли, наделила.
(Савельева, 1998, № 34, Как по травке)¹⁰

Dacă am considera textul folcloric ca pe o comunicare încifrată (așa cum este, în fond), putem evidenția câteva niveluri de interpretare a sa. Înainte de toate, e înțelegerea la nivelul limbii, ceea ce presupune lectura nemijlocită a textului. Însă la nivelul respectiv apare neînțelegerea a foarte multe componente ale textului. Totodată, în acest caz nu e vorba de regionalisme și istorisme (semantica lor se poate preciza cu ajutorul dicționarilor respective). Neclare rămân *alogisme*, care se întâlnesc adeseori în textele creației poetice populare (de ce teiul înflorește cu „альными цветами”¹¹, cum poți pluti „вдоль по морю, морю синему”¹², cum poți „в чистом поле”¹³ „наломать изюму-винограду”¹⁴, cum pot găinile să cânte („вы, куры, куры, не пойте рано”¹⁵) etc.), cum te poți afla în același timp în codrul întunecat și în grădina verde. Să aducem câteva exemple:

Цвела, цвела липушка альными цветами, Люли да люлешеньки, альными цветами. Обсыпалась липушка утреми зырями. (Савельева, 1998, № 15, Цвела, цвела липушка) ¹⁶	Пойду с горя в чисто поле прогуляться, (2 раза) Наломая, (2 раза) Наломая я изюму-вино- граду. (2 раза) (Кульпекина В. Д., 1943 г.р., и др., с. Егоровка, 2012, Я посею василёчек) ¹⁷
--	---

Дочь у матери в гостях была,
Погостила да поехала,
Поехала – не простилася,
Среди леса становилася,
Серед леса, серед тёмного,
Среди садика зелёного,
Она к дубу приклонилася.
(Богомольная, 1968, № 50)¹⁸

Dincolo de înțelegerea adecvată rămân, de asemenea, multe *semnificații simbolice* ale cuvintelor și îmbinărilor de cuvinte care abundă în textul folcloric și pe care se întemeiază, într-o măsură considerabilă, poetica sa. Vom aduce un singur exemplu, întrucât în celelalte paragrafe ale capitoului respectiv va fi examinată, în detaliu, simbolica textelor folclorice. În cântecul de mai jos, la început, se spune direct că fetei Mașa i s-a interzis să se plimbe pe uliță și să se întâlnească cu „молодчик”¹⁹. Atunci când a încălcat interdicția, a fost pedepsită. În continuare însă, nu se poate înțelege dintr-o dată de ce tatăl o certa pe fată pentru că a mers în grădina verde și a găsit acolo argint și aur:

Не велят Маше по улице бродить, (2 раза)
 Не приказано мне молодчика любить. (2 раза)
 Парень молодой,
 Любитель дорогой. (2 раза)
 Только ж есть на свете любовь горяча,
 Вечор Машеньку прибили за тебя,
 За тебя, за вдалого молодца.
 Что за те побои
 Меня тятенька бранил, (2 раза)
 Что за те побои
 Три недели лежала. (2 раза)
 На четвертую неделю
Во зеленый сад пошла. (2 раза)
Много злата, много серебра нашла.
Что за то серебро
Меня тятенька бранил. (2 раза)

(Богомольная, 1968, № 32, Не велят Маше по улице бродить)²⁰

Punctând legitățile și interpretările textului, S. E. Nikitin subliniază, în primul rând, importanța, epitetelor constante, iar în al doilea rând, necesitatea trecerii de la lectura nemijlocită a textelor la lumea sensurilor, care presupune cunoașterea tabloului folcloric al lumii, a legilor ei și a celor mai importante proprietăți ale structurii semantice: „...În mod esențial, **lumea folclorică este lumea normei** (subl. aut.), lumea celor cuvenite și drepte, și această afirmație ne ajută să explicăm de ce fata hidoasă, plină de râie, rămâne frumoasă, de ce sabia ascuțită trebuie să mai fie *ascuțită*: aici avem de-a face cu epitete constante, iar funcția lor este a arăta de fiecare dată obiectul așa cum trebuie să fie după natura și menirea sa, adică corespunzând normei. Aceasta poate contrazice situația particulară care alcătuiește subiectul, dar deasupra a toate acestea și în toate este prezentă, în mod vizibil, lumea ideală și orânduită, înfățișată mai ales prin epitetele constante. Fata este întotdeauna frumoasă, sabia este întotdeauna ascuțită (altminteri nu e sabie), chiar și atunci când mai trebuie ascuțită. Este important, în mod principal, că **lumea folclorului este lumea simbolurilor** (subl. aut.). În general, cultura populară este profund semiotică și simbolică” (Nikitin, 1993, 66-67). La ele se referă, într-o oarecare măsură, și expresiile pleonastice cu reprezentarea excesivă a unui sau a altui semn (молодушка молодая, молодцы молодые, неженатые холостые, сад садить, зиму зимовать, ночь ночевать, мосты мостить, думу думать²¹ etc.).

De pildă, dacă am marca pe scurt simbolica cântecelor care însoțesc ritualul nupțial, trebuie, în primul rând, evidențiate acele simboluri nupțiale care oglindesc unitatea celor tineri: *rățoiul și rața, mlădițele viței-de-vie, strugurii și boabele, sobolul cu jderul, două mere* etc. Ideea privind pierderea „frumuseții feciorelnice”, înstrăinarea de surate și de distracțiile fetelor se

manifestă în următoarele simboluri ample: *a sparge paharul; a vărsa vinul; a rupe, a tăia mesteacănul; mărul; calul voinicului a călcat în picioare grădina; a călcat zarzavaturile; voinicul a ciufulit, a pieptănat gâța fetei; mărgăritarele s-au risipit* etc.

Simboluri ale căsătoriei înseși, ample și ele, sunt următoarele: *a pieptăna pleata voinicului; a trece fata peste râu pe pod, pe nuielușă, pe scânduri subțiri; tinerii să bea dintr-o ceașcă; a copleşii cu daruri* etc.

Cât privește cântecul citat mai sus „Не велят Маше по улице бродить”²², totul devine limpede dacă plecăm de la faptul că grădina verde, printre altele, este simbolul iubirii, aurul – simbolul frumuseții, iar argintul – simbolul lacrimilor. Tot astfel se explică partea a doua, încifrată, a cântecului. Deși fata a fost pedepsită pentru încălcarea interdicției, după ce a zăcut trei săptămâni, fata o încalcă din nou. De data asta însă, pe lângă iubire și frumusețe, găsește și lacrimile.

În acest context, în opinia noastră, putem înțelege multe fragmente cețoase, la prima vedere, de texte folclorice precum următorul:

Ночка тёмная, **роза синяя**,
 Головка ж моя распобедная.
 С кем же я буду ночку ночевать?

(Богомольная, 1968, № 29, Ночка темная, роза синяя)²³

Pe de o parte, câtă vreme lumea descrisă de exponenții folclorului rămâne în limitele normei, după cum am văzut, epitetele constante rămân, chiar dacă contextul general devine alogic. Pe de altă parte, dacă norma se încalcă, se pare că uneori se constată distrugerea epitetului constant, înlocuirea lui nu pur și simplu cu un alt adjectiv, ci cu unul neobișnuit pentru circumstanțele respective, care nu se potrivește cu realitatea: „inexactitatea” situației înseși atrage după sine utilizarea epitetului „inexact”.

O atare integritate a conștiinței, care se întemeiază pe sentiment/ reprezentare, s-a transformat în integritatea semnului folcloric, formând componentele sferei conceptuale a conștiinței folclorice, ceea ce condiționează structura complexă (nu ierarhică) a semnificațiilor conceptului folcloric (e logic a considera **conceptul folcloric** ca o realizare discursivă a **conceptului cultural general**).

V. V. Kolesov introduce termenul *sincretă* (de la lexemul *sincretic* – care îmbină elemente eterogene; indivizibil; inseparabil), indicând prin el „o noțiune complexă prezentată ca imagine și întruchipată în **simbol** (subl. aut.) (în semn lingvistic)” (Kolesov, 1991, 43), deoarece denotatul este prezentat în *sincretă* în integritatea sa, *sincretă* deosebindu-se prin aceasta de polisemantism. Savantul consideră că „oricâte semnificații contextuale ar exista, în *sincre-*

tă ele au o valoare egală, în timp ce polisemantismul presupune ierarhia semnificațiilor constante; *sincreta* nu admite conotații [...], în timp ce polisemantismul este construit pe mișcarea lor” (*ibidem*, 47).

Cuvântul folcloric are capacitatea de a reuni realitățile după diferite semne concrete, potrivit principiului metaforic (transferul semnificației după asemănare) și al metonimiei (transferul semnificației după contingență). În această ordine de idei, conceptul folcloric include toate conexiunile metaforice și metonimice ale obiectului, acțiunii, fenomenului etc.

Revenind la simbolica folclorică, urmează să subliniem încă un aspect – diversitatea ei: pentru exprimarea unui sens simbolic profund se pot folosi multe și diferite cuvinte simbol, și dimpotrivă – unul și același cuvânt poate fi un exponent al unor sensuri simbolice diferite. Suntem de acord cu S. E. Nikitina că acest lucru a fost demonstrat convingător de P. P. Cervinski în lucrarea sa „Limbajul semantic al tradiției folclorice” (Rostov, 1989). Totuși nu putem fi de acord cu partea a doua a afirmației sale – „deși el nu utilizează cuvântul *simbol*” (Nikitina, 1993, 67), cf., de pildă, următoarea sa afirmație din cartea citată de dumneaei: „Constanța semnificației folclorice a dat naștere tendinței de a considera cuvântul ca un *simbol* al reprezentărilor corespunzătoare. Mlada de mesteacă reprezintă fata, tânărul început feminin. De asemenea, deveneau *simboluri* bradul, pinul, călinul, teiul, mărul. Mobilitatea nu permitea a interpreta în mod concret semnificația. *Simbolul* apărea cu o abstractizare a unor motive suficient de generale și ample: tristețea, misterul, întunericul, destinul nefericit, suferința, fecioria, căsătoria (subl. aut.)” (Cervinski, 1989, 6).

Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că autorul sus-numit folosea, într-adevăr, în semnificația termenului *simbol* – cel mai consecvent – expresia *sens folcloric tradițional*. Astfel, ne putem convinge de aceasta, urmărind felul în care el demonstrează reflectarea semnificațiilor simbolice (sensurilor tradițional-folclorice) în unele sau în alte forme verosimile de întruchipare.

Dacă abordăm doar genul poeziei lirice – unul din cele mai răspândite în folclorul rus din Republica Moldova – e necesar, înainte de toate, să subliniem un șir de aspecte. În creația populară orală, poezia lirică, după cum se știe, se divizează tradițional în două cicluri mari: lirica ritualică și neritualică. Aceasta se împarte, la rândul ei, în: de dragoste, referitoare la familie și viața cotidiană, de recrutare, militară, haiducească etc. Separat se evidențiază strigătura ca un fenomen apărut mai târziu. Această clasificare își trage izvorul, înainte de toate, din sfera folosirii cântecelor în mediul popular. Cât privește particularitățile

liricii poetice orale, acestea sunt comune atât pentru lirica ritualică, cât și pentru cea neritualică. Principala trăsătură a limbajului figurat al cântecului popular este simbolica.

Începutul studierii expresivității simbolice a cântecului liric popular datează din secolul al XIX-lea. Primul preocupat de acest fenomen a fost N. Kostomarov, care a evidențiat trei genuri de imagini simbolice: 1) din domeniul naturii; 2) din domeniul reprezentărilor istorice; 3) simboluri întemeiate pe vechi legende și credințe mitice. E semnificativ faptul că N. Kostomarov raporta simbolica la domeniul conținutului, nu la forma pură. A. Afanasiev, A. Veselovski, A. Potebnea s-au ocupat și ei de descifrarea simbolicii liricii populare ruse („О некоторых символах в славянской народной поэзии”²⁴); în perioada sovietică – V. Adrianova-Peretz, S. Lazutin, V. Propp ș.a. Experiența sistematizării simbolicii în știința contemporană își are și istoria sa. În 1973 a apărut lucrarea colectivă „Поэт и слово. Опыт словаря”²⁵, în 1975. S. Nikitina a propus varianta sa de proiect al dicționarului folclorului muzical rus; asemenea proiecte au A. Hrolenko, V. Gațak, M. Kudreavțev. În 1993, S. Nikitina a prezentat următoarea schemă de clasificare a imaginilor-simboluri, în care principale sunt rubricile tematice: credința, universul, situația fizică a lumii, plantele, stihiiile și substanțele, omul, structura socială (familia, rolurile sociale) și economică, elemente ale culturii materiale, timpul.

De obicei, simbolurile în lirica populară rusă se divizează în câteva grupe, conform utilizării unor sau altor imagini ale naturii și vieții cotidiene. Astfel, N. Kostomarov evidențiază cinci grupe: 1) stihiiile și corpurile cerești; 2) simbolurile localității; 3) zăcămintele; 4) plantele; 5) animalele (Kostomarov, 1993, 201-256).

Se propun și alte clasificări, de exemplu, „Simbolica cântecului liric se divide în câteva câmpuri semantice: animalele, plantele, fenomenele naturii, obiectele vieții cotidiene și fenomenele culturii” (Pașănin, 2005).

Este interesantă clasificarea simbolurilor reprezentate în cupletele populare, clasificarea propusă de A. Kulaghina: a) plantele; b) fenomenele naturii (zăpada, vântul, ploaia, ceața, apa, focul, astrii); c) îmbrăcămintea, obiectele vieții cotidiene, animalele etc. (Kulaghina, 1981).

Referitor la cântecele lirice, mi se pare mai consecventă și logică divizarea amănunțită a simbolurilor în grupe și subgrupe, între care, în opinia noastră, un loc aparte trebuie să-l ocupe următoarele:

- a) timpul și componentele sale: ora, ziua/ lumina, noaptea/ întunericul, toamna etc.;
- b) spațiul și componentele sale: drumul,

câmpul, împrejurimile, râul etc.;

c) cerul și aștrii: soarele, luna, stelele;

d) stihia și condițiile meteorologice: vântul, ploaia, zăpada, ceața etc.;

e) lumea plantelor: pădurea, copacii, florile, fructele de pădure etc.;

f) lumea animalelor: păsările, calul, șarpele etc.;

g) lumea vieții cotidiene: casa, satul, luntrea, basmaua, panglica etc.

Care sunt funcțiile simbolurilor în cântecele lirice populare, în ce constă sensul folosirii lor? S. G. Lazutin, care a scris un șir de lucrări importante despre poetica folclorului rus, răspunde astfel la aceste întrebări: „Sensul utilizării simbolurilor constă în faptul că ele conferă cântecului expresivitate poetică, o ajută să exprime cu cea mai mare profunzime și putere diverse gânduri, sentimente și stări sufletești” (Lazutin, 1990, 54). În multe cazuri este mult mai dificil a răspunde la o altă întrebare: de ce, în calitate de simboluri, exponenți ai folclorului au fost alese tocmai datele și nu alte unități? În această problemă se constată, după părerea noastră, intersectarea unor categorii precum conștiința istorică, conștiința lingvistică, conștiința etnică: cercetătorii sfârșesc, în mod inevitabil, prin a examina aspecte precum sfera conceptuală și limbajul folclorului (caracterul și forma interacțiunii; conceptul folcloric ca o realizare discursivă a conceptului cultural general etc.).

Analizând simbolurile prezentate în diverse opere lirice ale creației populare poetice orale ruse, înregistrate în Republica Moldova, e important să luăm în calcul că, așa cum se subliniază în literatura de specialitate, imaginea folclorică artistică nu este un element izolat al culturii populare. Existența unor atare imagini este susținută de semantica formelor înrudite, păstrându-se legătura asociativă cu acestea în textul poetic. Ele se bazează pe percepția stereotipă a realităților de către exponenții culturii și se află în șirul formelor analogice de realizare a potențialului metaforic al cuvântului: frazeologia și simbolica lingvistică a atributelor ritualice (vezi, de ex.: Pazănin, 2005).

Se cuvine să menționăm încă două aspecte, în opinia noastră, substanțiale. Fiecare imagine folclorică (mai ales dacă ea se întâlnește în operele diferitor genuri) are cadrele sale temporale, în care ea s-a dezvoltat și în care s-a produs transformarea sa, uneori repetată. E un indiciu al modificărilor în percepția imaginii respective. În plus, datele folclorice despre imagine (se cuvine să subliniem iarăși că asta se referă mai ales la imaginile de genuri diferite) și informațiile etnografice se pot deosebi, uneori destul de substanțial, lucru care cere explicații.

Note

¹ Rupe florile din cap (din rusă) (N. trad.).

² În grădina verde – în via verde (din rusă) (N. trad.).

³ Vișina dulce – plăcerea muierii (din rusă) (N. trad.).

⁴ Peștele celliber (din rusă) (N. trad.).

⁵ [...] (rus.).

⁶ Livada/ grădina verde (din rusă) (N. trad.).

⁷ A călcat toate floricelele/ toată iarba (din rusă) (N. trad.).

⁸ Fata (din rusă) (N. trad.).

⁹ Voinicul (din rusă) (N. trad.).

¹⁰ [...] (din rusă).

¹¹ Flori roșu-aprins (din rusă) (N. trad.).

¹² De-a lungul mării, mării albastre (din rusă) (N. trad.).

¹³ În câmp deschis (din rusă) (N. trad.).

¹⁴ Să rupi un strugure stafidit (din rusă) (N. trad.).

¹⁵ Voi, găinilor, găinilor, nu cântați devreme (din rusă) (N. trad.).

¹⁶ [...] (din rusă).

¹⁷ [...] (din rusă).

¹⁸ [...] (din rusă).

¹⁹ Voinicul (din rusă) (N. trad.).

²⁰ [...] (din rusă).

²¹ Tinerică tânără, voinici voinici, burlaci necăsătoriți, a grădinii grădină, a ierna iarna, a înnopta noaptea, a podi poduri, a gândi un gând (din rusă) (N. trad.).

²² I-au poruncit Mașei să nu se plimbe pe uliță (din rusă) (N. trad.).

²³ [...] (din rusă).

²⁴ Despre unele simboluri în poezia populară slavă (din rusă) (N. trad.).

²⁵ „Poetul și cuvântul. Experiența dicționarului” (din rusă) (N. trad.).

Literatura

Аникин В. П. Генезис необрядовой лирики // Русский фольклор. Вып. 12. Л., 1971.

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

Колесов В. В. Семантический синкретизм как категория языка // Вестник ЛГУ. Сер. 3. Вып. 2 (№ 9). Л., 1991.

Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.–Л., 1962.

Костомаров Н. Слов'янська міфологія. Київ: Либідь, 1994.

Кулагина А. Параллелизм и символика в частушках // Фольклор как искусство слова. Вып. 5. МГУ, 1981.

Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Символ в системе культуры. Труды по знаковым системам. XXI. Тарту, 1987.

Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Пазынин В. В. Образы деревьев в русской народной лирике: К проблеме ассоциативного наполнения. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2005 // www.dissercat.com <...> (data accesării: 12.08.14)

Савельева Н. М. Народные песни русских посе-

лений Молдовы и Украины. Вып. I. Песни и хороводы села Егоровка // Русская традиционная культура, № 6-8. М.: Родник, 1998.

Червинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции. Тернополь, 1989.

Шабдарова Л. Е. Символика образов растительного мира в мари́йских народных песнях. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Йошкар-Ола, 2001 // www.disserscat.com/content/simvolika (data accesării: 27.07.14).

Rezumat

Folclorul muzical se distinge printr-o simbolică bogată al cărei studiu i-a atras întotdeauna pe savanți. Începând cu secolul al XIX-lea, mulți cercetători s-au ocupat, timp de aproape jumătate de secol, cu studierea ei. Însă, comparând rezultatele și concluziile la care ajung diverși savanți în domeniul examinat, apar dificultăți care constau în faptul că ei concep în mod diferit însăși noțiunea de „simbol”. Polisemantismul acestei noțiuni prezintă o problemă nu numai pentru etnologie și folcloristică, ci și pentru alte discipline. În articol sunt prezentate diverse clasificări ale simbolurilor cântecelor lirice, inclusiv a autorului. Analizând simbolurile prezentate în diverse opere lirice ale creației populare poetice orale ruse, înregistrate în Republica Moldova, am plecat de la faptul că imaginea folclorică artistică nu este un element izolat al culturii populare. Existența unor atare imagini este susținută de semantica formelor înrudite, păstrându-se legătura asociativă cu acestea în textul poetic. Ele se bazează pe percepția stereotipă a realităților de către exponenții culturii și se află în șirul formelor analogice de realizare a potențialului metaforic.

Cuvinte-cheie: folclor, etnologie, Republica Moldova, cântece lirice, simbolică, potențialul metaforic.

Резюме

Песенный фольклор отличается богатой символикой, чье исследование всегда привлекало ученых. Начиная еще с XIX в., ее изучением примерно на протяжении полутора веков занимались многие исследователи. Однако при сопоставлении результатов и выводов, к которым приходят в рассматриваемой области различные ученые, возникают затруднения,

состоящие в том, что нередко они по-разному видят само понятие символа. Многозначность этого понятия представляет проблему не только для этнологии и фольклористики, но и для других дисциплин. В статье приводятся различные классификации символов лирических песен, в том числе собственная. При анализе символов, представленных в различных фольклорных лирических произведениях, записанных в Республике Молдова, мы исходили из того, что художественный фольклорный образ не является изолированным элементом народной культуры. Существование таких образов поддерживается семантикой смежных форм, ассоциативная связь с которыми в поэтическом тексте сохраняется. Они базируются на стереотипном восприятии реалий носителями культуры и находятся в ряду аналогичных форм реализации метафорического потенциала.

Ключевые слова: фольклор, этнология, Республика Молдова, лирические песни, символика, метафорический потенциал.

Summary

Song folklore is rich in symbolism, the research of it has always attracted scholars. Since the XIXth century many researchers have studied it for about one and a half centuries. However, when comparing the results and the conclusions different scholars arrive at in this area, there appear difficulties concerning the fact that they often have different views on the notion of symbol. The ambiguity of this concept is a problem not only for ethnology and study of folklore, but also for other disciplines. The article presents different classifications of symbols in lyrical songs, including our own. In analyzing symbols in a variety of folk lyrical songs, recorded in the Republic of Moldova, we proceeded from the fact that folk art image is not an isolated element of popular culture. The existence of such images is supported by the semantics of related forms, an association with which is stored in a poetic text. They are based on stereotypical perceptions of the realities by bearers of culture and are among the similar forms of realization of a metaphorical potential.

Key words: folklore, ethnology, Republic of Moldova, lyrical songs, symbolism, metaphorical potential.

Виктория ДМИТРИЮК, Александр ПРИГАРИН

ФОТОГРАФИИ В САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДОМА: МАТЕРИАЛЫ ПРАВОСЛАВНЫХ-ИННОКЕНТЬЕВЦЕВ

Категория «сакральное» (*sacrum*) сегодня – одна из фундаментальных для социально-гуманитарного знания, через ее противопоставление с «профанным» продуктивно рассмотрен ряд важных комплексов человеческой культуры (Элиаде, 1994). Будучи эффективным предметом познавательных процедур, сами явления такого рода нередко находятся в синкретической среде повседневности. В таких случаях границы бинарной пары крайне подвижны и зависят от контекста больше, нежели от изначально заданных свойств. Такой парадокс ярко иллюстрируют примеры бытования фотографии в быту современного жителя: с одной стороны, они органично вошли в нашу обыденность, а с другой – насыщают ее ритуально-мировоззренческими знаками, семиотически маркируя пространственно-временные континуумы личности (Бойцова, 2013; Пригарин, 2011). Подобный феномен в самобытном варианте православного населения (так называемых «иннокентьевцев») и привлек наше внимание. Религиозная традиция позволила некоторым образом усилить наблюдения над характерными актуальными практиками.

Посещая дома представителей этого христианского движения с 2011 г., мы обратили внимание на обилие фотографического и полиграфического «самиздата». Не удивительно, что, находясь на периферии (а нередко – в обстоятельствах прямых репрессий), сторонники почитания «отца Иннокентия», всячески стремились воссоздать полноценные атрибуты православного мира. Укажем, что общие советские атеистические условия XX в. затрудняли и воспроизводство канонических практик, а уж маргинальное православие вынуждено было опираться на собственные силы верующих. Отсюда – предметы домашнего и кустарного производства (от образов до рукописных текстов).

Подобную картину мы наблюдали и в июле 2014 г., во время экспедиционных посещений приверженцев иннокентьевского течения на севере Одесской области. В эпицентре – местности бывшего подземного монастыря, так называемого «Нового рая» (на окраине Липецкого Куйбышевского сельсовета Котовского района), проводали одного из самых ярких апологетов этой «веры»: «матушку Серафиму» (в миру – Неонила Сафонова). Сама она себя величала игуменьей подземного

монастыря. Неподалеку от его остатков «матушка» создала часовню с криницей на своем огороде. Она любезно разрешила взглянуть на свое жилище, именуемое почему-то «богадельней». В нем наблюдался самобытный пример создания особой реальности в пространстве типичного дома с помощью фотографии. К сожалению, в скором времени после нашего посещения матушки Серафимы не стало. В силу этого данная работа стала попыткой описания и осмысления уже исчезнувшего феномена. Хотя и в других домах иннокентьевцев сохранялась схожая картина, но такого «ансамбля», видимо, уже нет. Объектом исследования выступила сама матушка как создатель особого уникального культурного пространства в рамках собственного жилища, а предметом – фотография, которую мы рассматриваем как инструмент для создания приватного сакрального пространства и собственной альтернативной реальности. В подобном контексте видим свою задачу не в изучении подобных вещей самих по себе (их истории, семантики), а в выяснении особенностей создания и взаимодействия профанного и сакрального в жилище. Наблюдения над конкретным его вариантом имеют все основания быть экстраполированными на типологический уровень, ведь такие отношения отдельного индивида лишь усиливают общие тенденции, основываясь на мистическом настрое данной личности. В конечном счете мы попытались найти ответы на вопросы: как личный жизненный опыт отразился на семиотизации пространства, почему фотографии не только стали неотъемлемыми знаками в интерьере данного жилища, но и сами превратились в инструмент сакрализации.

Антрополог Кристоф Вульф выделяет в культуре три типа образов: образ как магическое присутствие; образ как миметическая репрезентация (образы становятся репрезентацией чего-либо, чем сами не являются) и образ, как техническая симуляция (сегодня все имеет тенденцию становиться образом), между которыми существуют многократные пересечения (Вульф, 2008, 121-136). Подобная классификация видится адекватной для характеристики многообразия фоторяда, которым наполнена «обитель матушки». Сюжетно и семантически в данном пространстве фотография предстала перед нами в трех ипостасях:

1) личные фотографии Серафимы (собственные фото в разном возрасте, фотоотпечатки ее родственников); все они расположены в одном ряду с образами святых, что позволяет отнести их к миметическим репрезентациям, поскольку своим расположением они символизируют сопричастность к святости;

2) фотографические портреты Иннокентия, любительские фотографии апостолов и его последователей (их наличие говорит о магическом присутствии «святых» в пространстве дома, по словам матушки, через них происходит ее общение с ними);

3) репродукции, вырезки, неканонические изображения православных святых (по техническим характеристикам также относимые к фотографии, то есть по сути – техническая симуляция).

Наши наблюдения существенно дополняет историография, которую условно можно разделить на три блока: материалы, отражающие историю возникновения и существования «секты иннокентьевцев»; работы, рассматривающие функционирование фотографии в приватном пространстве жилища и практики сакрализации личного пространства в интерьере; а также теоретические вопросы изучения сакрального в современном мире.

Движение иннокентьевцев, с момента своего появления (начало XX в.), привлекло к себе внимание и церкви, и широких кругов современников. Священный Синод отнес его к еретическому и сектантскому (Сайт Балтской епархии украинской православной церкви). В советскую эпоху иеромонах Балтского монастыря Иннокентий окончательно был заклеен как «жулик и пройдоха». Особую роль, в навязывании такого образа, сыграл роман Леся Гомина «Голгофа» (Гомин, 1964), в котором в художественной форме описана жизнь и деятельность Ивана Левизора (Св. Иннокентия). В этом романе в атеистическом ключе, в рамках антирелигиозной пропаганды, Иоанн представлен как «аферист в рясе иеромонаха». Роман на долгие годы стал туристической визитной карточкой Балты, даже сегодня жители города с гордостью показывают эту книгу и рассказывают истории об Иннокентии и его подземном монастыре. В настоящее время нет единого мнения об этом движении, например, Богдан Сушинский (Сушинский, 2005) в своем историческом эссе, посвященном г. Балта, описывает биографию Иоанна Левизора и трактует его движение как секту, придерживаясь точки зрения советской историографии. На сайте г. Балта целый раздел отведен иннокентьевцам (Иеромонах Иннокентий: история «Балтского

психоза» / Балта. Неофициальный сайт // <http://baltatown.narod.ru/innokent.htm>), движение также рассматривается с точки зрения советской историографии. Официальная позиция православной церкви озвучена на сайте Балтской епархии украинской православной церкви (Осторожно! Секта иннокентьевцев! // Сайт Балтской епархии украинской православной церкви // <http://baltaeparhia.org.ua/ostorozhno-sekta-innokentievcev>), вероучение Иннокентия объявлено сектантским, а в Православной энциклопедии названо псевдоправославной сектой хлыстовского толка (Иннокентьевцы // Православная энциклопедия // <http://www.pravenc.ru/text/468809.html>).

Апологетом деятельности Иннокентия Балтского выступает архиепископ Иоанн (в миру Вениамин Бреславский), который на основе рукописи, оставленной одним из последователей иннокентьевского движения, написал книгу о жизненном пути Иннокентия и опубликовал его письма (Архиепископ Иоанн, 2002). Современные последователи «дела Иннокентия» проживают как в Балтском, так и в Котовском районах Одесской области, а также в ряде населенных пунктов Молдовы и Румынии. Многие из них собираются в «Новом раю» два раза в год – 19 января, на Крещение, и 2 августа, в день Св. Ильи. Они создали собственный сайт, «Райский сад» (Райский сад // <http://innokentievcy.jimdo.com>), основная цель которого – обнародовать и оправдать действия «Святого Иннокентия» и его паствы. Иннокентия считают «неординарной личностью, человеком, праведная жизнь которого протекла большей частью в темницах и страданиях, которым он подвергся за свою самоотверженную, просветительскую христианскую деятельность, за труды и подвиги, совершенные им на пользу и во спасение православного народа» (Бартенев, Батажкова, 2000; Беловинский, 2002).

Благодаря и апологетике, и жесткой критике хорошо изучена фактографическая составляющая биографии, а также судьба его последователей. Наиболее проблемными являются вопросы современного состояния общин и движения.

После работы А. К. Байбурина (Байбурин, 1983) семантика жилища стала хрестоматийной темой для этнологии, она активно рассматривалась в различных социальных и историко-культурных контекстах. Предметами внимания становились как традиционные пространства (Бартенев, Батажкова, 2000; Беловинский, 2002), так и их современные формы (Разумова, 2001; Слепцова, 2011; Морозов, Слепцова, 2013). В последнее десятилетие появились работы, посвященные

бытованию фотографии в интерьере (Бойцова, 2007; Петрова). В частности, описана роль фотографии в создании символики домашнего уюта и мифологизации предметов городского быта. Появилась характеристика сельской фотографии как культового предмета в рамках деревни, сопоставимого с фамильными иконами. В этом контексте доказывается, что фотографический портрет для деревенских жителей является своеобразной инкарнацией человека и напоминанием о нем (Петрова). Комплексное исследование Ольги Бойцовой рассматривает семиотические свойства фотографии. Автор считает, что, выставляя фотографии в интерьере, человек создает своеобразный текст, адресованный тем, кто может их увидеть (Бойцова, 2007, 87; Бойцова, 2013). Аналогичные процессы сакрализации фотографии и наделение ее функциями образов-икон наблюдались в советский период среди народов Юга Украины (Пригарин; Пригарин, 2011).

На протяжении всего XX в. целый ряд авторов обращался с разных позиций к анализу религиозного опыта. Некоторые специалисты заявляют о том, что современная культура характеризуется парадигмой «утраты сакрального», другие отмечают, что исчезли лишь прежние формы священного и практики сакрализации бытия человека, но появились новые. Например, румынский историк религии Мирча Элиаде утверждает, что сакральное, как социальный феномен, не исчезает из жизни современного человека, а трансформируется и смещается в иные сферы культуры. В своей концепции о иерофании (Элиаде, 1994), он говорит о проявлении священного в повседневном, «звене», связующем эти две сферы. Обыденный предмет оказывается наделенным сакральным значением именно благодаря тому, что является иерофанией, «отражает» нечто «совершенно иное».

При описании способов взаимодействия индивида с жилой средой чаще всего используются понятия *психологическое* и *социально-психологическое пространство* (Морозов, Слепцова, 2013, 166). Индивидуально-личностная подоплека трансформации социального пространства наиболее отчетливо проявляется в персонально маркированном пространстве дома (Морозов, Слепцова, 2013, 166). Эти предположения оказались крайне ценны при описании нашего феномена: Серафима была буквально погружена в мир фотографических образов, несмотря на то, что почти ослепла и к моменту нашего прихода практически ничего не видела, она отлично помнила, где, почему и какая расположена фотография и кто на ней запечатлен. Поскольку любой мистический опыт,

даже самый индивидуальный и трансцендентный, несет на себе печать конкретных исторических обстоятельств (Элиаде, 1994), необходимо сказать несколько слов о личности самой «матушки Серафимы», о ее мире. Эта личностная биография вполне естественно вписывается в историю иннокентьевцев.

Место, где жила игуменья, называют «Райским садом», «Новым Иерусалимом», «Голгофой». Именно здесь с 1913 по 1920 гг. находился специально построенный подземный монастырь: почти 100 тыс. кв. м. коммуникаций, сотни келий, три церкви. Над монастырем был разбит сад, располагались хозяйственные постройки, наземные часовни, кладбище. Монастырь был основан последователями Иннокентия (в миру Иоанна Левизора) для спасения праведников во время Страшного суда, согласно сформировавшейся религиозно-утопической легенде о Втором пришествии: «Здесь будет подлинный Рай, где спасутся праведники, когда настанет Судный День!»¹. Поэтому сторонниками Иннокентия монастырь был назван «Новым раем». Основателем секты иннокентьевцев является Иван Левизор (в монашестве Иеромонах Иннокентий – отсюда и название секты), родившийся в 1875 г. в селе Косоуцы Бессарабской губернии. В 1906 г. в Балте был открыт Феодосеевский монастырь в память священника Никольской церкви Феодосия Левицкого (о. Феодосия), умершего в 1845 г. и похороненного на местном кладбище. В 1908 г. Левизора пригласили в монастырь в Балту, где он принял постриг и стал иеромонахом Иннокентием. 21 апреля 1908 г. было получено высочайшее разрешение Синода о перенесении праха о. Феодосия в стены монастыря, во время церемонии Иннокентий инсценировал чудеса исцеления, после чего начал организационные работы по привлечению паствы и пропаганде своего учения (Макарова, 1997). Этот период у миссионеров получил название «балтского психоза». В 1909 г. в Балту прибыла специальная комиссия Св. Синода для расследования «балтского движения». В итоге было приказано перевести Иннокентия в Каменец-Подольский, а в 1912 г. – в Муромский монастырь.

В декабре 1917 г. Иннокентий появляется в Липецком и возвращается к активной проповеднической деятельности, а в 1919 г. погибает «в пьяной драке». После революции сектанты не признавали советскую власть и активно ей сопротивлялись. Большая часть секты постоянно находилась на подпольном положении и преследовалась властями (Иеромонах Иннокентий: история «Балтского психоза» / Балта. Неофициальный сайт // <http://baltatown.narod.ru/innokent>). Относи-

тельно разгрома монастыря большевиками у нас нет достоверных данных, некоторые источники называют 1921 г. (Иеромонах Иннокентий: история «Балтского психоза» / Балта. Неофициальный сайт // <http://baltatown.narod.ru/innokent.htm>) После этого движение не исчезло, руководители («татуни» и «мамуни») бродили по селам, организовывали тайные собрания приверженцев секты, проповедовали скорое наступление конца света и приближение Страшного суда, склоняли верующих к тому, чтобы те продавали свое имущество, покидали греховный мир, уходили в подземелья и готовили себя к великому дню (Осторожно! Секта иннокентиевцев! // Сайт Балтской епархии украинской православной церкви <http://baltaeparhia.org.ua/ostorozhno-sekta-innokentievsev>).

Необходимо также сказать несколько слов и о самом вероучении: «В целом, оно не представляет какого-либо самостоятельного религиозного течения, имеющего свои особые догматы и каноны. На первых порах приверженцы иеромонаха Иннокентия посещали православные церкви и тайные моления, справляли те же религиозные праздники и обряды, что и исповедующие православие. Лишь впоследствии в основу сектантского православия вплетаются отдельные догматы баптистов и пятидесятников, хлыстов и иоаннитов. Центральное место в вероучении занимает догмат о греховности людей и подготовке их к вечной загробной жизни. Иннокентьевцы верят, что в человека по велению Бога может воплотиться Дух Божий, избранник Всевышнего должен почитаться наравне со всеми святыми. Иеромонах Иннокентий в своих проповедях уверял верующих, что в него воплотился Святой Дух, что одновременно в него вселился дух пророка Иоанна Крестителя, посланного Богом учить народ. Впоследствии преемники Иннокентия также внушали верующим, что в них воплотился дух того или иного святого» (Проект: «мифология». Секта иннокентьевцев // <http://mythologic.ru/sekty/russkie-sekty>).

Иннокентьевцы держали постоянный пост. Они отрицали брак и семейную жизнь, запрещали в случае болезни прибегать к медицинской помощи, особо почитали Архангела Михаила. После своей смерти Иннокентий почитался как святой, вознесшийся на небо (Осторожно! Секта иннокентиевцев! // Сайт Балтской епархии украинской православной церкви <http://baltaeparhia.org.ua/ostorozhno-sekta-innokentievsev>). Несмотря на преследование со стороны властей, иннокентьевцы достаточно широко расселились по юго-западу СССР. Особой популярностью их вероучение пользовалось среди молдаван и заграничных ру-

мын. Их потаенный образ жизни, конспирация и кооперация способствовали выживанию даже в суровых советских условиях. Группы образовывали бригады, артели и совместно ездили на заработки по стройкам или работали в колхозах. Идеи почитания о. Иннокентия появлялись и в монашеской среде.

В 1980 г. Неонила Сафонова узнала об учении Иннокентия от одного такого монаха – отца Нектария («архимандрита» Никодима) и решила переехать в с. Липецкое, поближе к монастырю. С тех пор как она уверовала в учение Иннокентия, целью ее жизни стало стремление добиться у официальной РПЦ признания святости Иннокентия. «...Для религиозного человека подлинное существование начинается лишь тогда, когда он включается в исходную первичную историю и берет на себя ответственность за ее последствия», – писал М. Элиаде (Элиаде, 1996). Матушка верила в то, что подземный монастырь поможет людям спастись во время Страшного суда и Второго пришествия, и искренне пыталась донести эту идею до всех посетителей. Достаточно архетипична проповедь этого: «Первого человека Адама Бог создал на горе Голгофа, что на западной стороне, а Еву – в пещере на горе Сион, что на востоке. Вот эта гора, и сказала она, что будет это место забыто, а потом придут ее потомки и вернут горе былую славу. Здесь будет подлинный Рай, где спасутся праведники, когда настанет Судный День! Отец Иннокентий не по своей воле начал создавать этот монастырь, а выполнял наказанное свыше»². Игуменья вела уединенный образ жизни. По ее словам, она беседовала со святыми, ей даже являлся сам Иннокентий, а свой маленький дом она превратила фактически в музей, в котором внутренний мир матушки, ее ощущение сопричастности, избранности отразились на представленной нашему взгляду экспозиции.

В этом «храме-музее» присутствуют обычные вещи: скромная мебель, грубы, печи, утварь и т. д. Но все эти элементы профанного расценивались Серафимой как необходимая «бренная» форма к «божественному прологу», к иконостасу, восхвалению и почитанию Святого Отца. Видимо, ее отношение передается и гостям (профессиональный опыт изучения жилища отошел у нас на второй план в насыщенном образами и сакральными знаками доме). Это было типичное южноподольское жилище 6-камерной планировки (прихожая (тиндэ); жилая комната (каса), кухня, бытовое и складское помещение (кэмарэ); два парадных помещения (каса маре и зала)). Практически все стены и углы украшало бесчисленное множество

икон, репродукций, фотографий и т. п. Если в привычном жилище они сосредоточивались лишь в «красных углах» жилых и парадных комнат, то тут они бескрайне расположились по всему пространству. Инверсия: обыденные вещи у Серафимы были редки и «прятались» под семиотически насыщенным покровом всевозможных образов.

Уникальность этого объекта можно характеризовать в трех плоскостях. Первая из них – реальность матушки и пространства ее дома в высшей степени сакральны. Сам дом выступает как цельный единый объект, наделенный особыми мистическими свойствами. Вторая – внутренняя «начинка» дома, это редкий комплекс источников для изучения движения и верований «иннокентьевцев». И, наконец, третья – пример использования фотографии как сакрального образа, сосуществующего с иконами и во многом приравненного к ним.

Жилище матушки Серафимы является типичным для этого региона. Одна из комнат жилая, в ней спит матушка, другая предназначена для гостей. Как известно, для каждого православного дом – продолжение храма, поэтому его обязательным атрибутом являются иконы или домашний иконостас. Место, где размещались иконы, называли по-разному: передний угол, красный угол, святой угол, божица, киот или кивот. «В красном углу находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образа, библия, молитвенные книги, крест, свечи, и позже и фотографии умерших членов семьи» (Байбурин, 1983, 150). Особенностью дома матушки является то, что каждый угол в доме и даже стены (то есть все пространство), по сути, представляет такой иконостас, подобное сочетание позволяет нам говорить о существовании мегаиконостаса, коим является вся «богадельня».

Мегаиконостас матушки представляет материализованную историю личного жизненного опыта, возникшую в результате привычки фиксации эпизодов из собственной жизни и ключевых мировых событий. Как часть мегаиконостаса опишем одну из комнат. Возле входа, по левой стороне, находится стол, на нем лежит тетрадь со стихами и дневником матушки, личные записки, очки, хотя она практически слепа. Рядом ксероксные копии православной молитвы, изображений креста и святых, несколько фотографий Иннокентия в разном возрасте. Напротив стоит кровать матушки. Левый угол, возле окна, все же можно обозначить как главный локус, поскольку именно там находятся два огромных образа (больше, чем все остальные в доме): вполне каноничный

образ Девы Марии с младенцем и рядом рисованный портрет («икона») Иннокентия таких же размеров. Здесь преобладают образы православных святых, имеется также репродукция иконы императора Николая II. На стенах комнаты нет свободного пространства, один образ соседствует с другим, иногда один помещен внутри другого, например, портрет матушки в молодости, под стеклом на фоне этого портрета расположены пять фотографий матушки во время ее пребывания в Липецком в церковной одежде, а также два портрета Иннокентия. Подобное смешение и совмещение образов приводит к их уравниванию в сознании матушки, для нее они все бесценны, значимы и сакральны и свидетельствуют о принадлежности к определенной идеологической среде, выражают ее искренние убеждения и ценностные приоритеты.

Все эти отдельные семиотические локусы перетекают один в другой: четкие границы божицы и даже комнат стираются. В целом они не создают какой-либо продуманной структуры или ансамбля. Это своеобразное эклектическое соединение всех иконостасов в формальном беспорядке в единое пространство храма-богадельни. Пафос восприятия снижается таким нагромождением образов: они для этого пространства становятся привычными. А вот обыденная вещь вызывает удивление и умиление.

Уже на закрытом крыльце дома сталкиваешься с первым образом Иннокентия, входящего в набор вроде как случайных иконок и христианских атрибутов. Закрепление образа святого отца достигается тотальным присутствием его фотографий и неканоничных изображений. Внешне все они стремятся к иконографическим сюжетам, формально подражая хорошо известным христиану праробам: вот Иннокентий с крыльями архангела, вот ростовой облик, напоминающий Св. Николу Можайского, вот житийная икона, в которой в клеймах размещен весь земной путь монаха... На многих фотографиях технически добавлен нимб или титулатура. Изготовление полноценного деревянного образа – дело дорогостоящее и не всем доступное, поэтому среди верующих иконы тиражировались фотоспособом. Даже размещение простой фотографии о. Иннокентия в окладе вполне каноничной Богородицы или Спасителя воспринимается как сакрализация и приравнивается к «Символу веры» среди иннокентьевцев. Столкнулись мы и с иконографическими эвфемизмами. Например, в облике апостола Иоанна Богослова (внешне фабричном и соответствующем синодальной традиции) многие из наших собеседников склоны были видеть во-

площение балтского иеромонаха.

Все это представляет собой оригинальные источники не столько для документальных реконструкций, сколько для воссоздания ментальных предпочтений, характеристик особенностей мировоззрения. В этих апокрифах, а также многочисленных рукописных текстах не только осуществляется прославление о. Иннокентия, но и содержится ряд фактов реального прошлого группы. Как и в подобных общностях, специфическую функцию получает церковное предание (от устной коллективной памяти до кодирования событий путем изображений, рукописных фиксаций и т. д.). Показательно, что все жанровое многообразие вполне укладывается в современное понимание «фольклора». В связи с этим любая фотография – лишь повод (план-содержание) для разворачивания предания о деяниях и «чудесах» о. Иннокентия.

Самобытный рукописный акафист о. Иннокентию был составлен местной жительницей в 1980-е гг. Он во множестве вариантов бытует среди верующих. Однако основным источником знаний о нем оставались полулегендарные рассказы. Удивительно, но часть из них базировалась на документах официального церковного расследования о «балтском психозе» или художественном изложении событий Л. Гомина. Не удалось установить, когда эти устные нарративы прошли «канонизацию» в виде житийной иконы. Ее фоторепродукция в увеличенном масштабе располагается в сенях-коридоре, слева от входа. Композиция в лубочно-комиксном формате изображает весь жизненный путь Иннокентия, начиная с «озарения» и включая «вознесение». Этот образ может быть использован как наглядное пособие для изучения движения и точки зрения самих адептов Иннокентия.

На стенах присутствует и множество одиночных фотопортретов, а также фотографии совместно со сподвижниками, чаще всего встречаются фото Иннокентия с «апостолами», которые, по-видимому, символизируют Святую Троицу. На столе – дневники матушки, описывающие ее подвижническую деятельность и «разговоры» с самим Иннокентием. Кроме того имеется группа личных фотографий самой матушки на фоне монастырских сооружений. Есть также фотокопия плана подземного монастыря. Как и все, что касается о. Иннокентия, схема бывшей обители воспринимается не столько как документальный чертеж, сколько как предмет почитания.

Все эти фотографии выступают поводом для толкования. Участвуя в ежегодном собрании различных толков иннокентьевцев в день Св. Ильи

(2 августа), мы наблюдали, как подобные фотоиконки становились предметами религиозных полемик, аргументами в них и обязательно присутствовали в «богослужебных» практиках. Их внимательно изучают, пытаются восстановить как реальное прошлое, так и скрытый для непосвященных смысл. В условиях жесткого вытеснения из канонического церковного окормления иннокентьевцы использовали документальные свидетельства эпохи (фотографии) как наполненные сакральным смыслом тексты.

Антирелигиозная пропаганда приводила к постепенному вытеснению и исчезновению икон в пространстве дома советского человека. Как утверждают исследователи, первое, что стало появляться в деревенских избах на месте икон, – это портреты коммунистических вождей и знаменитостей. Еще одной заменой иконы становятся семейные фотографии (Мороз, 2013, 118). Сегодня во многих сельских домах соседствуют (даже в красном углу) все три формы: иконы, портреты вождей и семейные фотографии (Мороз, 2013, 118). Подобное органичное, но парадоксальное сочетание православных артефактов и личных реликвий наблюдали мы и в доме матушки. Кроме собственно икон, мы увидели огромное количество фотографий, репродукций, напечатанных типографским способом икон, открыток, вырезок из газет и журналов с портретами политиков, помещенных непосредственно рядом с иконами, – все вместе они создают особое сакральное пространство, заполняющее весь дом матушки, вытесняющее или маскирующее профанные предметы, буквально растворенные в этих сакральных образах.

Матушка Серафима сконструировала свою собственную реальность с помощью фотографических образов, наделяя каждый из них особым смыслом, несмотря на то, что, в отличие от иконы, фотография является изображением, запечатлевшим реальный конкретный момент земной жизни человека. В каноническом православии считается недопустимым использование фотографий. Но Серафима, вслед за незнакомым ей румынским историком религии Мирчей Элиаде, считает, что каждый образ божества отражает опыт священного и потому несет в себе понятия бытия, смысла, истины (Элиаде, 1994, 144). Любое отображение служит вместилищем для функционирования божественного духа (Бернштейн, 2002). Фотографии на стенах имеют высокую сакральную ценность, являясь для нее знаками-символами.

В сознании Серафимы (впрочем, как и других известных нам приверженцев иннокентьевского религиозного движения) фотография, несмотря

на использование современных технологий, проявляет традиционные свойства образов. Сложно понять, что сформировало такую убежденность: непосредственность свидетельства Святого отца, отсутствие или дефицит икон, синкретические представления о визуальной тождественности вне зависимости от техники исполнения и т. п.

В округе бывшего «Райского сада» находится храм, часовенка с колодцем, «купель» с поклонным крестом. Эти культовые для иннокентьевцев объекты наполнены памятью и преданием, связаны с деятельностью святого отца. Вполне каноничные формы этих «сектантских» сооружений сопряжены с «еретическим» содержанием. Обилие образов святого о. Феодосия соседствует с не меньшим количеством изображений (в том числе фотографических) о. Иннокентия. В равной мере это касается и всех домашних красных углов верующих. Один из монахов на вопрос о причинах такой популярности, лукаво и горько ухмыльнувшись, сказал: «А как мы его еще прославлять будем?! Как мы его сохраним для чад наших».

И уж совсем не ожидали мы столкнуться с фотографиями о. Иннокентия в официальных церквях Котловска и Балты. Их присутствие добропорядочный прихожанин оправдал таким образом: «Мы ж поминаем его как праведника и молитвенника, как всех иноков... гордимся им, а не возводим ересь, как сектанты...».

Однако это явление стремительного вхождения фотоотпечатков в качестве сакральных символов выходит за пределы данного течения. Аналогичные отношения широко распространены, хотя и не так масштабно, как у «матушки», среди носителей вполне канонического православия. В их иконостасе обязательно присутствуют фотографии церковных святынь, мест паломничества, иереев или архиереев и т. п. В условиях массовой культуры эти функции часто исполняют кустарные или заводские репродукции, но и они требуют индивидуализации: нередко в календаре, купленном в одном из храмов, присутствует любительская фотография посещения какой-либо из святынь, ныне здравствующего святого отца и т. д.

Проведя осмотр и фиксацию внутреннего убранства «богадельни», отметим существование уникального исторического памятника по соседству с подземным монастырем, которые нуждаются в защите государства. Специфика этого домика-музея состоит в особом типе сакрализации пространства, сочетании домашних святынь, к которым относятся как личные фотографии и дневники матушки, так и фотографии святого Иннокентия и его последователей. Из обычных

предметов с течением времени они превратились в реликвии и перешли в сознании матушки с профанного на сакральный уровень.

Подмена реальности визуальными образами, в основном фотографиями, их подборка свидетельствуют об особенностях мировоззренческих позиций личности матушки Серафимы, а они сами выступают как символы «истинных ценностей» адептов этого вероучения, являясь бесценным источником для изучения такого малоизвестного феномена, как «иннокентьевцы».

Несмотря на то, что прежние формы сакрального и практики сакрализации бытия человека утрачены, в современном мире существуют новые формы, которые еще предстоит исследовать и осознать. Наш случай позволяет лишь ставить вопрос о необходимости описывать и анализировать материалы по современным версиям семиотизации пространства с помощью фотографий. Для человека второй половины XX – начала XXI вв. они выступают своеобразными маркерами не только памяти, но и ритуальных практик. Показательно, что в условиях неканонических верований кустарные и любительские фотографии оказываются более востребованными, выполняя роль закодированного предания, объектов поклонения, предметов толкований и полемики.

Примечания

¹ Записано со слов матушки Серафимы.

² Записано со слов матушки Серафимы.

Литература

- Архиепископ Иоанн. Иоанн. Апостол огненного Христианства. М., 2002.
- Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Бартенев И. А., Батажкова В. Н. Русский интерьер XVIII–XIX веков. М., 2000.
- Беловинский Л. В. Изба и хоромы: Из истории русской повседневности. М., 2002.
- Берштейн Б. Пигмалион наизнанку: К истории становления мира искусства. М., 2002.
- Бойцова О. Любительские фото: визуальная культура повседневности. СПб., 2013а.
- Бойцова О. Изображение в домашнем интерьере // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. X. СПб., 2007, № 10.
- Вульф К. Homo pictor, или Возникновение человека из изображения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология» 2008, № 8.
- Гомин Л. Голгофа. Кишинев, 1964.
- Иеромонах Иннокентий: история «Балтского психоза» / Балта. Неофициальный сайт // <http://baltatown.narod.ru/innokent.htm>

Иннокентьевцы // Православная энциклопедия <http://www.pravenc.ru/text/468809.html>

Макарова Н. Тайные общества и секты: культовые убийцы, масоны, религиозные союзы и ордена, сатанисты и фанатики // http://www.e-reading.club/chapter.php/36361/98/Makarova_-_Taiinye_obshchestva_i_sekty_kul%27tovye_ubiiicy%2C_masonry%2C_religioznye_soyuzy_i_ordena%2C_satanisty_i_fanatiki.html

Мороз А. Б. Красный угол без иконы // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве. Сб. статей. М., 2013.

Морозов И. А., Слепцова И. С. Конструирование персонального пространства в контексте социальной реальности (на примере интерьера) // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XVI. СПб., 2013, 4 (69).

Нуркова В. В. Зеркало с памятью: феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006.

Осторожно! Секта иннокентиевцев! // Сайт Балтской епархии украинской православной церкви <http://baltaeparhia.org.ua/ostorozhno-sekta-innokentievcev/>

Петрова А. А. Фотографические практики северного села: изобразительный канон и коммуникативный потенциал // <http://cmb.rusuh.ru/article.html?id=254914>

Пригарин А. А. Фотографии как источник для изучения старообрядчества Измаильской епархии // http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=132&sid=83

Пригарин О. Фотографія в культурі: етнографічні аспекти феномену // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Чернівці, 29 квітня 2011 р. Чернівці; Вишніця: Черемош, 2011.

Полтавчук В. Г. «Котовск»: краеведческий очерк. Одесса, 1987.

Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Райский сад // <http://innokentievcy.jimdo.com/>

Слепцова И. С. «Живой» дом: отражение пространства личности в современном интерьере // Традиционная культура. М., 2011, № 2.

Сушинський Б. Балта: місто, освячене вічністю. Одеса, 2005.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде М. Трактат по истории религий, Т. 1. СПб., 1999.

Rezumat

Articolul a devenit o încercare a descrierii și înțelegerii fenomenului, deja dispărut, de creare a unei realități deosebite în spațiul casei obișnuite prin intermediul fo-

tografiilor egumenei Serafima de la mănăstirea rupestră a mișcării inochentiste. Fotografia este văzută ca un instrument de creare și simbolizare a acestor spații private sacre și proprii realități alternative. Chiar însăși spațiul este privit în trei dimensiuni. Prima din ele este chiar casa - fiind ca o entitate unitară, înzestrată cu proprietăți mistice specifice. A doua dimensiune este interiorul casei, rară sursă pentru studiul mișcării și credinței inochentiste. Iar a treia dimensiune este exemplul utilizării fotografiei ca un model sacru, asociat cu icoana și cu alte derivate ale ei.

Cuvinte-cheie: inochentiști, psihoza de la Balta, sacral și profan, semnificația spațiului, mega-iconostas.

Резюме

Статья стала попыткой описания и осмысления уже исчезнувшего феномена создания особой реальности в пространстве типичного дома с помощью фотографии игуменьи подземного монастыря иннокентьевского движения матушкой Серафимой. Фотография рассматривалась как инструмент для создания и семиотизации подобного приватного сакрального пространства и собственной альтернативной реальности, само же пространство представлено в трех плоскостях. Первая из них – сам дом, выступающий как цельный единый объект, наделенный особыми мистическими свойствами. Вторая – внутренняя «начинка» дома, редкий комплекс источников для изучения движения и верований «иннокентьевцев». И, наконец, третья – пример использования фотографии как сакрального образа, сосуществующего с иконами и во многом приравненного к ним.

Ключевые слова: иннокентьевцы, балтский психоз, сакральное и профанное, семиотизация пространства, мегаиконостас.

Summary

The article is an attempt to describe and understand the already disappeared phenomenon of creating peculiar reality in the space of a typical home using photography by Mother Seraphima, the abbess of the underground monastery of St. Innocent movement. Photography was viewed as a tool for creating and semiotization of private sacred space and private alternative reality. The space itself is considered in the three perspectives. The first of them is the house itself, acting as a single entity, endowed with special mystical properties. The second perspective is the inner "filling" of the house, a rare set of sources for the study of migration and beliefs of the followers of Inochentism. And finally, the third one is an example of the use of photography as the sacred image, coexisting with icons and largely equated with them.

Key words: Inochentism, Balt psychosis, sacral and profane, semiotization of space, mega-iconostasis.



Дом матушки Серафимы, с. Липецкое, июнь 2014 г.



Личные фотографии матушки



Домашний иконостас



Фотоколлаж



Портрет Иннокентия



Жизненный путь Иннокентия

Iulia BEJAN-VOLC

MODUL DE TRAI RURAL: MODEL DE RELAȚII GENDER

Am scris pentru a învăța
Din greșeala altuia,
Să nu poți a face rău
La străin, nici la al tău...

În prezent, ca niciodată, sunt actuale tezele savantului sociolog american Guy Corneau, care ne învață că „noua miză a intimității, în situația când ambele genuri au ajuns să-și revendice autonomia, se include în frazele: Să fie uniți chiar fiind doi indivizi diferiți și să fie diferiți fără a înceta de a fi uniți”. În această ordine de idei subliniem că *paradigma gender*

urmărește analiza unor concepte importante prezente în teoria și metodologia genurilor. Termenii de gen – gender sunt niște variabile în funcție de condițiile de trai, de relațiile între oameni, de formele comportamentale, orientările valorice ale femeilor și bărbaților, politica de egalitate de gen a statului etc.

Constituirea unui stat de drept, a unei societăți democratice și aderarea la Uniunea Europeană înseamnă și orientarea interesului științific al cercetărilor la studierea problematicei cu privire la modul de trai și bunăstarea genurilor. Această problemă în conformitate cu concepția actuală asupra egalității

de gen, tinde a ajuta la construirea unei noi civilizații de comun acord cu reformele intelectuale și morale a societăților contemporane, în scopul valorificării eficiente a potențialului intelectual – uman al femeilor și bărbaților din mediul rural.

Modul de viață rural constituie dimensiuni calitative, raporturi tradiționale, tipuri de distracții, organizarea timpului, moduri de consum, cerințe și posibilități, orientări valorice, comportamente diverse – toate bifocalizate într-o viață de femeie și bărbat. Prin urmare, relațiile gender rural înseamnă interacțiunea a două subsisteme sociale „femei și bărbați” din comunitățile rurale, condiția inegală a căreia se exprimă nu în superioritatea unora asupra altora, ci în inegalitatea șanselor de autorealizare și autoafirmare într-un sistem social și politic.

Astfel, în relațiile dintre genuri urmărim fenomenul de discriminare pe motive de gen și un tip grav de violență în familie, cel mai des provocat de acțiunea sărăciei și a alcoolului.

Materialele de teren argumentează teza, că fundamentul violenței rezidă prin faptul că trăim într-o societate, în care există inegalitatea și ierarhia: sunt diriguitori/diriguitoare și subordonați, bogați și săraci, puternici și slabi, maturi și copii etc.

În societatea moldovenească observăm că se folosește forța, împotriva celor slabi – există „dreptul” celui puternic (în familie împotriva copilului, femeii, omului vârstnic și neputincios), iar în ultima perioadă „acest drept” și-l asumă și unele femei.

Violența între genurile de orice vârstă a dat naștere stereotipurilor de gen și în acest context, în familie, suportul major al violenței îl dețin femeile și fetele.

Este cunoscut că puterea/autoritatea bărbatului o plasează pe femeie în dependență economică și emoțională, iar după formarea cuplului conjugal o transformă în proprietatea sa, a bărbatului (cu mici excepții pentru tineret).

Cu siguranță, este regretabil că în societatea rurală anume sexul (genul) este factorul care începe, chiar de la naștere, să determine viața de mai departe a ei sau a lui.

Astfel, stereotipurile de gen feminin și masculin țin de rolul sociosexual, ele formează anumite aptitudini psihologice, în baza cărora există și o ideologie a genurilor (fiind chiar inconștientă și neargumentată), ce îndreptățește existența rolurilor sociale și familiale, că există calități care sunt proprii numai femeilor sau numai bărbaților.

Poziția de dominare asupra femeii și a părinților asupra copiilor în familie vorbește de existența cultului bărbătesc și a celui puternic – acesta fiind rezultatul „normelor și valorilor etice tradiționale”, care

formează convingerile acestora în familie și societate.

În toate timpurile și până în prezent mai există tipul de „bărbat adevărat”, „bărbatul nu plânge”, „e bărbat nu e muier”, „bărbatul nu e fustă-n casă” etc.

De aici apare imaginarul rural de „chipul victimei fără conținut” (porecle diverse, umilire, presiune, violență verbală etc.) – aceasta și constituie un stereotip gender, un comportament agresiv pentru un sentiment de a fi (uneori și ea) primul și principalul, care dirijează situația.

Ca urmare, stresul cronic din cauza traiului într-o atmosferă insuportabilă conduce la dependență de alcool, droguri, de fumat etc. iar pe această cale i-au proporții bolile incurabile. Acesta este un punct de reper către divorț, criminalitate, boli psihice etc.

Cele relatate a mărit gradul de sărăcie materială și spirituală a familiei rurale și a intensificat procesul migrațional din țară și concomitent fenomenul traficului de ființe umane.

Constatăm, cu regret, că Republica Moldova este o țară-sursă a traficului de femei și de copii, una din țările cele mai sărace din Europa.

Conform investigațiilor efectuate în ultimele două decenii în diverse sate din zona de centru a țării, noțiunile de „fericire” și „sănătate” cuprind, aproximativ, aceleași răspunsuri – acestea fiind:

- Bunăstarea materială, la care aderă cca 82% de subiecți;
- Relațiile respectuoase între soți – menționează cca 72% de respondenți.
- Buna înțelegere între părinți și copii – răspund cca 65% din subiecții sociali.

Rezultatele investigațiilor de teren confirmă, că modul de trai rural, sărăcia, violența, lipsa locurilor de muncă, alcoolul, migrația sunt pentru 42% de investigați factorii decisivi, iar fiecare al doilea respondent subliniază că violența în familie are loc din cauza imposibilității de a se trata de boală și de a avea un loc de muncă stabil cu un salariu pe potrivă.

Subliniem, că procesul discriminării de gen are rădăcini adânci în modul de trai al strămoșilor noștri.

Menționăm, că în mediul rural întregul cod de maniere frumoase și urâte este cuprins în sintagmele „Gura lumii”, „Nu mă face de rușine” etc. – acestea fiind formule, care frecvent dirijează comportamentul oamenilor din localitățile sătești. Această „gură a lumii” este „o fobie socială”.

Analiza argumentelor în răspunsul subiecțiilor sociali și a experților în problemă este prezentată drept o tendință dorită de a ameliora relațiile de gen. Dacă în epoca modernă diferența de sexe se baza pe factorii biologici și pe utilitatea socială, apoi orientările în contemporanietate sunt în căutarea consensului și se bazează pe complementaritate și pe princi-

piul „egalității în diferență – „acestea constituind un model de educație, care ar crește tineri cu un caracter identitar puternic pronunțat”.

Astfel, egalitatea dintre femei și bărbați subînțelege egală vizibilitate, autonomie, responsabilitate și participare a ambelor genuri la / în toate sferele vieții publice și private.

Rezultatele sondajelor, testărilor, interviurilor și previziunile acestora asupra relațiilor dintre femei și bărbați, ca instrumente și tehnici de analiză, privind raporturile dintre acestea în materie de egalitate, demonstrează impactul asupra genului. Acesta își trage originea din sectorul mediului ambiant și este adoptat necesităților demersului integrat de egalitate, conștientizării și transmiterii legilor nescrise de la un om la altul. Caracteristica acestui fenomen concepe un program de obișnuințe, aptitudini, conduite – acestea constituind practici de abordare a egalității între genuri.

Aspectul acestei probleme ne apropie de cunoașterea conceptului, „noi despre noi înșine și despre alții” ce ne ajută la reflectarea veridică a realităților social-familiale, la evidențierea trăsăturilor comune și a diferențelor sociale. Astfel acestea *formează comportamente stereotipice, modele de raporturi, relații personale etc.*

O reflectare a modului de trai rural, care este un ansamblu de principii tradiționale, un sistem de reacții argumentează ipoteza științifică – pentru ca bucuria și armonia într-un cuplu să existe, este necesar ca cei doi (mamă, tată) se dea tonul, să cultive unul altuia bucuria profundă de a exista împreună.

Disconfortul familial, în răspunsurile tinerilor din localitățile rurale, începe de la: neajunsurile materiale, folosirea abuzivă a alcoolului, tendința de dominare a unuia față de altul etc. – aceasta provoacă violența fizică și verbală, deschid ușile casei părintești pentru „a intra disperarea, ura și înstrăinarea”:

- Eu îl iubesc pe tata, dar purtarea lui urâtă față de mama și de noi, tot mai mult ne îndepărtează de el;

- Tata este foarte încăpățânat și dacă se mai îmbată apoi „vai de capul nostru” – ne face de rușinea satului;

- Îmi vine să turb, când sunt prezentă la diverse scene de batjocură, umilință, violență... Lipsa de respect în familia mea vorbește despre doi oameni (mamă și tată), care au format o căsătorie întâmplătoare și aproape 20 de ani se chinuie în doi și nouă (mie și fratelui) ne otrăvesc viața. Îmi este jale de ei;

- Cât de fericiți am fi, dacă mama ar mai lăsa dintre ale ei: nu s-ar pune în poară cu tata, s-ar duce mai rar în beci, ar fi mai blândă și mai mângâioasă;

- Am plecat de atâtea ori de acasă și iar m-am întors, aveam gândul că se va schimba ceva dar... Mă simt străin și neputincios, sunt gata să-mi pun capăt zilelor. De ce, oare, nu mă înțeleg cei mai scumpi oameni – părinții;

Ne punem și noi întrebarea: Ce s-a întâmplat cu oamenii? Cât de scumpă este viața noastră și cât de ieftin o cheltuim.

La cele menționate mai sus enunțăm ideea că relațiile dintre genuri – comportamentul, acțiunile și reacția dintre noi și alții constituie criteriul fundamental de trai decent într-o familie, într-o comunitate, într-un stat.

În mediul rural „gura lumii”, din răspunsurile experților, presupune dorința de egalitate îndeosebi în sfera privată.

Studiile de caz, menționate anterior, sunt o construcție – stereotip de comportament rural deviant, conținutul căreia își are originea în aceleași maxime populare legate de sintagma „gura lumii”, prin conținutul căreia trec faptele bune și rele pe care le facem noi, oamenii: Este un barometru căreia trebuie să-i acordăm atenție, pentru a ne vedea greșelile și succesul, spre a ne revedea comportamentul și a ne cunoaște mai bine, pentru a nu ne lăsa intrați în „gura lumii” prin fapte urâte.

Deci, în context național, această „gură a lumii” nu este altceva decât „gura noastră” și înseamnă a te vedea pe tine, a trăi așa ca să încapi în „gura lumii” prin fapte bune.

Cele relatate în continuare dețin aspecte ale cunoașterii sociale și psihologice. Conținutul textului se dezvăluie în interiorul modelului de relații gender, care include viziuni personale, tendințe și performanțe, ce determină individualități socioculturale, modele de raporturi, stereotipuri de gândire, relații personale etc.

Rezultatele investigațiilor de teren, efectuate în ultimele două decenii, demonstrează sensuri existenționale, ce au capacitatea de a converti concretul în abstract și invers. Prin intermediul acestora se creează o viață de mari tensiuni filosofice. Răspunsurile tineretului studios (am păstrat aproape stilul de exprimare) argumentează că cu cât ne îndepărtăm mai mult de mamă și de tată, cu atât mai mult găsim în chipurile lor de fiecare dată asemănări și deosebiri, care ne apropie într-atât încât, unde n-am fi, îi căutăm mereu, chiar și prin memorie, dorindu-ne mult să-i auzim, să-i vedem și cu dragoste să le dezmiardăm obrăzii, pe care, de atâtea ori, parcă îi simțim umezi și reci. În acest context ne regăsim fiecare. Ce ar însemna aceasta?

Relațiile „mamă – fiică” – un ansamblu de principii tradiționale

Unicul meu prieten adevărat în viață îmi este mama. Ea mi-a dat viață, m-a crescut, m-a educat, mi-a dat tot ce a avut mai bun, refuzându-și poate, ce i-a fost mai drag. Mama pentru mine este totul, dacă n-ar fi fost ea, cred că aș fi murit demult. Dânsa a depus multe eforturi pentru a ne vedea mari, s-a stăruit să nu prea ducem lipsuri. Dacă n-ar fi fost mama, de-aș fi rămas numai cu tata, nu știu ce-ar fi fost cu mine. Ne-a educat prin „deși cineva îți face rău, tu răspunde-i cu binele”, că „cine-și face rău, lui își face”.

S-a străduit să-mi creeze condiții bune de viață, să nu duc lipsă de hrană și îmbrăcăminte. De fiecare dată înțeleg că se lipsește de tot ce-i place pentru a-mi îndeplini cerințele.

Mama îmi este o prietenă de suflet. Ei îi spun absolut totul, alte prietene nu am.

Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-a crescut sănătoși și ne-a educat așa ca să nu-i fie rușine. Mama ne-a dat tot ce a avut mai bun. Mai întâi – multă mângâiere și acea bucată de pâine împărțită cu multă căldură.

Este o ființă scumpă, ce se sacrifică pentru noi, copiii. Ne dă tot ce e mai gustos chiar dacă se scoală flămândă de la masă. Ea a trecut prin multe greutăți ca și multe femei de la sate.

Mama nu și-a cumpărat o haină scumpă și frumoasă, totul strângea pentru noi, copiii.

Dragostea de pământ și de neam o simțim prin poveștile mamei, acestea fiind fundamentul unei case părintești și onoarea familiei rurale.

Mămica a crescut la țară, într-o familie de țărani. Familia lor a trăit nu prea ușor, au îndurat multe greutăți. Mama este viața mea. Soarta de mamă, responsabilitatea, grija de copii, greutățile au încărunțit-o și au îmbătrânit-o tânără fiind. Ea tânără era foarte frumoasă, iar chinurile au urât-o. Când mă uit la ea mă cuprinde o jale mare, pentru că muncește foarte mult. Își face lucrul său și lucrul pe care trebuie să-l facă tatăl. Aș fi vrut s-o văd mai veselă, să se mai odihnească, câteodata să-și mai facă câte o sărbătoare.

Mă mir cum le dovedește pe toate acasă și face încă și serviciu. Îi place viața de la sat cu grijile și nevoile sale și niciodată nu-și va schimba locul de trai. Nicicând nu va pleca de lângă părinți, rude și sătenii săi. Mama iubește mult gospodăria, ține mult la familie și se străduie să le dovedească pe toate, face și lucrul tatei, pentru că el nu iubește lucrul casnic și nici animalele.

Nu știu dacă mai este vreo mamă care ar lucra mai mult ca mama mea – n-are nici o zi de odihnă, nici o zi mai liberă, nici o zi când ar avea grijă numai de sine. Găsește timp să se intereseze permanent de succesele noastre la învățătură, dar niciodată nu

ne-a forțat să învățăm – noi obținem succese pentru că dorim să fim oameni pregătiți în viață, specialiști buni, ca să facem bani și aici în țară.

Femeia româncă este o mamă universală. Este foarte pricepută în toate treburile casnice, în gospodărie, la serviciu – pe toate le dovedește să le facă, dar uită să aibă grijă de dânsa, de sănătate, de pasiunile ei etc.

Mama nu și-a permis niciodată să plece la odihnă undeva, n-a avut timp și nici finanțe.

O închinare mamei! Nu uitați că aceasta este o împlinire a noastră. Este o revenire la dragostea de mamă a fiecăruia din noi.

Pe mama o văd în cele mai vii culori. Cred că nu există o mamă mai bună decât a mea. Dacă toți copiii ar avea o mamă ca a mea, n-ar exista copii nefericiți. Mama mea n-are vicii sau poate că eu nu le observ, pentru că o iubesc orbește, însă cred că nu are vicii, ci poate face greșeli ca toți oamenii.

O iubesc mult și pentru aceasta pot renunța chiar și la dragostea mea față de fata, la care țin foarte mult, dacă aceasta ar face-o mai fericită – depinde ce-mi va dicta inima și conștiința mea de om. Ei i-a plăcut întotdeauna, să fie mândră și modestă, mult sufletistă. Mama în viziunea mea e ființa cea mai dragă din lume. Este bună, înțelegătoare și optimistă.

De-ar fi să-i pot da zile de la mine, i-aș prelungi viața atât cât și-ar dori-o dânsa.

Este o femeie de la care primești o satisfacție când stai de vorbă sau o vezi cum lucrează.

O bunătate de necuprins, o recunoștință bine-meritată, o responsabilitate înăscută – acestea sunt numai unele calități ce înfrumusețează o femeie de la sat.

Mama a crescut patru fete și un băiat. Am avut parte de multă căldură și dragoste din partea ei. Ne-a educat să fim respectuoși față de oameni. Mămica este o personalitate, o femeie foarte înțeleaptă.

Ea, măicuța mea, îmi alină întotdeauna durerile, chiar și la această vârstă. Mamei îi crește inima ca o pâine când ne vede sănătoși și veseli.

Mama este viața mea, pentru că eu sunt o parte din corpul ei și n-am dreptul să-i provoc neplăceri. Ea mă susține mereu spiritual. Se străduie să-mi dea sfaturi prețioase, să facă pentru mine mult mai mult decât mă aștept eu, ca să-mi arate cât de mult ține la mine. Dacă are ceva bani îmi cumpără mai întâi mie ceva frumos și apoi își cumpără și pentru dânsa ceva mult mai simplu. În așa fel se străduie să nu-mi lipsească necesarul și să mă simt fericită. Nu mi-a permis niciodată să mă joc cu copii, care vorbesc urât, sunt murdari și fac lucruri proaste. Eu mă supăram pe ea, că mereu venea la școală să controleze reușita mea la învățătură.

Căruntă ești, dar nu te dai, rămâi a fi o doamnă. Nu-ți vezi bărbatul sau nu-l ai...

Mama mea este „capul familiei” – duce toată povara familiei pe umerii săi. Se străduie să ne asigure un viitor mai bun: să avem o profesie pentru a putea exista. Noi, frații și surorile, nu suntem la fel de cumiți (ascultători), că proverbul vechi spune: „cinci degete-s la o mână, dar nu toate seamănă unul cu altul”, mama, însă, ne iubește la fel, deseori spunând: „Cum să n-o ajut și pe ea, doar este tot copilul meu”. Mama foarte mult re trăiește pentru fiecare din noi. Plecase cu frățiorul la spital și se întorsese încărunțită, cu toate că este încă tânără. Ea și-a distrus sistemul nervos și o parte de vină o purtăm și noi, copiii, iar o altă parte o poartă tata. Soarta de mamă – responsabilitatea, grija de copii, greutățile zilnice au încărunțit-o și au îmbătrânit-o tânără fiind.

Se întâmplă că mai ridică glasul la noi, dar trebuie s-o înțelegem – îi este foarte greu. Noi, însă, facem invers – ne supărăm. De ce? Suntem foarte încăpățânați.

Mama s-a ocupat totdeauna de bugetul familiei, de cheltuielile casei. Dacă ea ar fi trăit la oraș și ar fi avut alt soț, ar fi fost o primă doamnă în societate. Ea este lider în familie, conduce cu toate, cuvântul ei este lege pentru noi toți.

O, mamă, dulce mamă... Cine se gândește mai mult decât mine la viața ta. Te mângâi cum pot și aș vrea să-ți seamăn mult.

Mama este o persoană foarte înțeleghătoare, îmi este cea mai bună prietenă, îi spun totdeauna tot ce am pe suflet. Mă așteaptă cu drag ca să mă vadă și să mă ajute. Își poate permite să-mi spună ceva – acesta fiind un secret numai al nostru. Îmi place mult că atunci când avem puțin timp putem sta de vorbă ca două prietene credincioase, ba chiar ne place să dormim împreună. Ca mamă m-a învățat ce trebuie să știe o fată.

De la mama am învățat: bunătatea, stima și respectul, dragostea de oameni. Cel mai mult îmi place la ea că este foarte harnică și m-a educat și pe mine să fac lucruri bune cu deosebită străduință. Este pentru mine cea mai scumpă ființă pe pământ. Îmi este o prietenă care, sunt sigură că, nu mă va trăda niciodată.

Un nume frumos de mamă. Și câte de aceste mame sunt! Oare nu merită aceste ființe o viață mai bună? Ce faci tu personal pentru ea?

Mămica este o ființă foarte drăgălașă, cu un suflet mare și bun ca pâinea caldă. Mamei îi pot împărtăși toate bucuriile și necazurile, văd în ea mereu un sprijin în tot ce n-aș face.

Dispune de o răbdare ce n-o pot compara cu nimic. A avut multă voință și răbdare să crească și să educe patru copii și la toți ne-a „împărțit” mult din calitățile ei frumoase. Ea este o fire curajoasă și

mereu optimistă. Știe cum să aplaneze orice situație de conflict, fiind calmă și reținută. Poate că serviciul a făcut-o să fie așa, pentru că lucrează zilnic cu oameni, fiind șefa Oficiului Poștal. De multe ori a avut neplăceri la lucru însă acasă nu arată niciodată, nu-și varsă amarul pe noi și pe tata.

Mă neliniștește foarte tare că lucrează mult și n-are timp să-și vadă de sine. Pe mama grijile casei o țin mereu în tensiune, dar rabdă, nu-și iese din fire. Este o femeie liniștită, nu se ceartă cu nimeni. Se străduie să ne îmbuneze și pe noi, ca să ne împărțim cu ce avem, să nu fim zgârcite și rautăcioase.

Am o mamă deșteaptă, frumoasă, harnică și cu suflet mare, înțeleaptă și inteligentă, mângâioasă, oleacă capricioasă și foarte iubitoare de copii. Ne simte când avem ceva pe suflet și îndată nu se lasă până nu ne descoase, ca să știe ce s-a întâmplat și să ne ajute.

Cine știe ce probleme o frământă pe această mamă. Și dacă-i urmărim zâmbetul încă nu înseamnă că este fericită. Încearcă și întreab-o cum se simte, alint-o un pic, că are nevoie de aceasta. Doar e mama și soția ta.

Mama mea este o ființă blajină. Nu trece o zi fără mângâiere și fără cuvinte calde și duioase repetate de ea. Ea ține la noi toți și ne iubește mult. Are nespusă grijă de familie. Față de tatăl meu este puțin mai nervoasă, se supără repede, dar îi trece repede – uită supărarea și zâmbește. Este bună la suflet și tare mult suferă, dacă cu cineva dintre noi se întâmplă ceva rău.

Este fidelă, niciodată n-am auzit să fi avut vreun amant. Nu-mi pot permite să spun ceva rău de mama, ea îmi este idealul vieții mele. Ca fiică am greșit de multe ori, dar ea m-a iertat și a încercat să mă înțeleagă și să găsească o soluție în rezolvarea conflictului.

O iubesc foarte mult și mă rog Celui de Sus s-o țină mereu în paza lui.

Femeie-mamă, dă-mi mâna ta. Nu mă ține la distanță, că simt frigul și-mi este frică. Gândește-te, mamă, nici tu, nu te simți bine...

Mama știe să ne asculte, să ne înțeleagă, să ne mângâie, dar se întâmplă ceva ciudat. Deși sunt prietenă bună cu ea, dar nu pot discuta liber, deschis, nu-i pot spune orice și-mi este greu. De multe ori mă întreb „de ce?”, nu pot găsi răspunsul la această întrebare. O iubesc mult, dar mi-aș dori să fie altfel. Este foarte harnică, îngrijită, optimistă, dar sensibilă la toate situațiile și aceasta o afectează pe ea și pe noi, copiii.

Opriți-vă și meditați. Și voi puteți fi așa. Este nevoie de voință și voi o aveți. Nu ratați ocazia!

Mămica noastră este un exemplu în toate. Este o doamnă corpolentă, nu face abuz de mâncare și aceasta o „ține în formă”. De la natură este pictoriță,

dar nu i-a fost dat să se afirme – a rămas înfrățită cu pământul.

Ea este și o meșterită în modelarea îmbrăcămin-tei. Își coase singură multe haine și-mi coase și mie. Mă învață și pe mine această meserie. Mulți, și mai cu seamă fetele și femeile ne invidiază.

Exemplu de educație frumoasă a mamei eu îl observ în comportamentul fratelui meu – este foarte respectuos, nu obișnuiește niciodată fetele, nu fumează, nu folosește alcoolul, dar este nervos și încăpățânat peste măsură – aceste calități negative le-a moștenit de la mămică. Este o bună gospodină, iubește mult bucătăria, citește cu nesaț – este foarte pasionată de carte, este multilateral dezvoltată, are o memorie excelentă.

Mămică mea este singură o carte cu numele „Viața”, care stă mereu deschisă în fața mea și eu citesc din ea permanent. Ea este un model demn de urmat, este o ființă credincioasă, onestă și harnică, iubește adevărul, detestă minciuna. Doresc ca toți copiii să aibă o mămică ca a noastră.

Ce minunat este când doi oameni (mamă și tată) se potrivesc la caracter, când și ei singuri își doresc mult a fi asemănători.

Sunt fericită că am o mamă atât de dulce și gingașă, asemănătoare cu un ghiocel în primăvara. Îmi pare foarte rău că nu întotdeauna o pot ajuta. A avut noroc în viață – are un bărbat bun, frumos și deștept. Tata este foarte cuminte și harnic. Mama cu tata fac orice lucru împreună. Se înțeleg de minune. Eu primesc plăcere să-i privesc dintr-o parte. Și mama este atât de frumoasă, veselă și grijulie. Este cam severă mai cu seamă când e vorba de relațiile noastre de prietenie cu vreo fată sau băiat. Când greșim părinții ne ceartă, dar ne doresc binele – să nu repetăm greșelile lor și ale altora.

Lumina și căldura în casă este păstrată de femeie. O mamă bună emană liniște și dispoziție. Zâmbetul mamei tămăduie rana.

Mama este un om cu suflet bogat, cu o inimă mare în care încap fiecare din noi și aș dori mereu s-o văd alături de mine oriunde aș fi eu. Este o ființă gingașă, din ochii ei mereu izvorăște o lumină caldă și molipsitoare. Zâmbește mereu chiar dacă o apasă grijile. Este foarte darnică, chiar dacă are un singur măr sau altceva îl împarte la toți noi și își lasă pentru dansa cea mai mică părticică. Suntem nespuse de fericite, când simțim că mâna ei, ce miroase a injecții, se lasă ușor peste capușorul nostru (a doi copii), dezmiertându-ne cu căldura ei de mamă bună. Este o fire hotărâtă, bine calculată în acțiuni și foarte educată. Este cam severă, dar oricât nu ne-ar certa, ne ține în sufletul ei blând de mamă. Orice situație, cât n-ar fi de tensionată, o primește liniștit și o rezolvă foarte

calm și la rece. Mama este o fire ce știe să tămăduie orice rană sufletească. Știe să proiecteze viața familială. Este indulgentă față de cei ce o înconjoară. Mama iartă și uită obida și răsplătește răul numai cu bine. Este o fire blândă și se străduie să ne învețe și pe noi (cele trei fete) să facem lucruri numai bune. Eu toate necazurile mele le înving împreună cu prietena mea, cu mama. Ea mă învață cum să-mi aleg prietenul de viață, cum trebuie să-mi capăt o bucată de pâine etc. Este deșteaptă și știe ce vrea de la viață, cum trebuie să procedeze în diverse situații, este destul de abilă și se descurcă repede. Ne ascultă atent (pe mine și pe fratele meu) și mai apoi ia careva decizii.

Este o fire supărăcioasă, dar îi trece repede, – în unele ocazii suntem de acord cu ea, iar în altele este ea de acord cu noi, copiii.

Mama este o ființă de neînlocuit, chiar dacă ne mai citește morală, doar noi merităm aceasta. Niciodată nu ne refuză nimic, poate că nici noi nu cerem aceea ce ea nu ne poate da. Este o mamă bună și blajină la suflet. Îmi este o prietenă de viață și mă mândresc cu mama mea.

Menirea femeii pe pământ este de a naște copii și a răspunde de educația lor rămâne frecventă în viața și activitatea femeii de la țară. Femeia iubită și respectată în familie de soț și copii devine un exemplu de invidiat.

Am o mamă minunată. De când mă țin minte pe lume n-am văzut-o beată sau să facă lucruri urâte. Poate de atâta, că are un soț bun. Știu că în alte familii soții se ceartă, se bat, folosesc mult alcool – mai cu seamă bărbații sunt bătauși. La noi în familie, însă, așa ceva n-am văzut. Mama ne iubește la nebunie, numai știe ce să facă pentru noi – ne servește gustos, ne îmbracă la modă. Este o gospodină de neîntrecut, iubește curățenia și este foarte isteată – se pricepe la toate și acasă și la deal.

Suntem trei copii diferiți și cam greoi la caracter, dar mama ne iubește la nebunie, de parca așa ar trebui să fie. Ea nu ne bate, ne lasă să ne liniștim singuri, apoi când îi vine momentul „ne trage mâța pe spate” – are mare răbdare, este de invidiat. Sunt foarte norocoasă că am așa o mamă de bună. De mică mi se părea că o urăsc, dar am înțeles foarte repede, că fără ea n-aș fi cine sunt azi.

O văd mereu pe mama cum pleca dimineața la lucru și venea seara târziu, și, ca să nu facem șotii, ne înclua în casă. Poate că-i simțeam lipsa de aceea o uram și o brutalizam. Așa s-au scurs anii, alergând la deal și la vale, fiind mereu ocupată, zi și noapte fără odihnă, ca o mașină. Regret că noi, copiii, n-am ajutat-o și n-am înțeles-o atunci când avea, poate, mai multă nevoie de noi.

Acum o văd îmbătrânită și încărunită, dar ca și

mai înainte nu se plânge de soartă. O înțeleg cu întârziere că face totul pentru noi fiindcă ne iubește. În prezent noi, copiii, nu-i dăm voie să lucreze, dar n-o putem opri. Așa cu picioarele „umflate butuc” tot mai lucrează, n-are astâmpăr.

În prezent ea îmi este mamă, prietenă și soră. Îmi dau seama de greșelile pe care nu le pot îndrepta, căci e deja târziu și au trecut anii împreună cu durerile și necazurile mamei. De aceea acum le spun tuturor copiilor: – Păstrați mamele cât sunt tinere și sănătoase, că mai apoi va fi târziu și veți regreta mult.

Bat la ușă insistent și cu impunere cerințele timpului. Femeia de azi nu mai seamănă cu cea de ieri. Știe ce vrea și activează respectiv. Dorința și voința femeii de la sate îi ajută să se mențină la nivel.

De când mă țin minte mama mi-a fost și învățătoare și medic și cea mai bună prietenă. Este o femeie extraordinară. Nu uită niciodată că trebuie să arate bine. Necătând că o femeie de la țară are foarte mult de lucru, dânsa știe să găsească timp pentru ea personal. S-o vedeți cât de minuțios se pregătește când trebuie să plecăm în ospetie, la magazin sau în altă parte! Se îmbracă frumos și se fardează, că ne schimbă chiar și dispoziția la toți. Iar dacă are probleme, nimeni n-o pricepe, ba nici nu cred că ea poate avea probleme și neplăceri – în așa fel se străduie să arate. Ea ascunde durerea și zâmbește la toți cei care o înconjoară. Este foarte răbdătoare. Câteodată mă gândesc – de unde ia, mama mea, atâta voință, atâta putere ca să nu dea pe față necazurile, ba mai are și curaj să glumească.

Deja de 4-5 ani eu sunt unica persoană cu care mama poate discuta pe orice temă. Ea are mare încredere în mine. Mă așteaptă cu nerăbdare să mă întorc de la școală, ca să ne mai sfătuim referitor la problemele noastre.

Este o femeie deosebită și mi-aș dori să fiu măcar o părticică din această „piatră rară”.

Îmi este foarte scumpă, dar nu-mi doresc nici mie, nici copiilor mei aceeași soartă.

Mamele noastre sunt cele mai bune în lume. Școala lor este viața de azi și de mâine a fiecăruia din noi. Ele ne sunt mândria noastră și dacă suntem fericiți, apoi pentru că le simțim răsuflarea. Ele trăiesc în noi și în faptele noastre.

Mama este bună și foarte grijulie. Ea mi-a dat viața și a făcut totul pentru mine. Îi mulțumesc că m-a născut fără defecte fizice și mintale. Este harnică și foarte răbdătoare. Am învățat multe lucruri frumoase de la ea, mai cu seamă – a fi gospodină bună. Îmi este un exemplu extraordinar în viață în ceea ce privește relațiile mele de familie în viitor. Ea ține foarte mult la moda curentă și mă învață și pe mine să fiu modernă. Este o fire rapidă și isteată iar tatălui,

fiind încetinel, se lasă mereu în nădejdea ei.

Mama poate să nu mănânce pe săturate, să nu se îmbrace frumos, dar totul face pentru mine și frații mei. Am primit o educație bună și pe această cale îi mulțumesc mult. Întotdeauna, când tata strigă la noi, ne ceartă, mama ne ia apărarea, spunându-ne că vrea mult ca în relațiile cu copiii să nu semene cu mama sa (bunica). Când plec la școală mă petrece cu zâmbetul pe buze și mă povățuiește. Nu cred că este vreun copil la noi în sat care să nu-și iubească mama, acele mângâieri pe care le-a simțit nu se uită niciodată.

Mama este o simplă femeie în satul nostru, care ca multe altele, a fost deprinsă cu munca grea și cu neajunsurile vieții. Dar ea știe bine să conducă gospodăria și să-și iubească la nebunie copiii. Ea n-a avut parte de o căsătorie fericită, de un soț bun, dar în ciuda tuturor relelor a făcut față situațiilor. Numai datorită ei familia noastră s-a păstrat. Mereu apleca capul și tăcea, parcă chiar era vinovată în toate. Dorea mult să păstreze liniștea în casă atunci, când tata se purta ca o fiară sălbatică cu noi toți. Foarte rar am văzut-o plângând sau să se jeluie pe ceva sau pe cineva. Ea se mulțumea cu ceea ce primea de la Dumnezeu.

Îmi este foarte frică când mă gândesc că într-o bună zi o pot pierde pe mama pentru totdeauna.

Simt că odată cu aceasta va pleca ceva foarte necesar din sufletul meu. Mă strădui totdeauna s-o ascult și s-o ajut cu ce pot, s-o mângâi atunci când nu se simte bine.

Un bărbat este și un tată mai devreme sau mai târziu. Statutul de tată îl obligă să facă multe lucruri bune pentru copiii săi.

Tata exprimă o dragoste curată dar ascunsă. Am înțeles acest lucru nu prea demult. Îmi iubesc mult tatăl și le doresc la toți să aibă parte de un tată bun asemănător cu al meu. Curajul și bărbăția tatălui meu sunt de invidiat. Tata niciodată n-a arătat pe fața lui blajină că are acele sute de probleme care îl macină zilnic. Mult mă strădui să învăț de la el lucruri bune, care îmi vor prinde bine în viitor. Eu îndrăznesc să spun despre tata că este o persoană ideală. Dispune de răbdare nelimitată.

Tata a fost și este foarte-foarte sever. Cere o disciplină de fier, de aceea la noi în familie totul „merge pe strună” – tata nu slăbește frâul și noi toți ne-am deprins cu regimul acesta și ne simțim normal.

Tatălui cere cel mai mult de la mine rezultate bune la învățătură și să mă port destoinic. Totdeauna am avut o deosebită simpatie față de tatăl meu. Uitându-mă în ochii lui și privindu-i expresia feței, mă simt atât de protejată și atât de liberă – am impresia că nu mă poate urmări niciodată vre-un pericol.

Echitatea social-familială este o cerință permanentă a fiecărui părinte în relațiile cu copiii.

Lipsa sau neglijența acestui obiectiv stimulează fenomenul de înstrăinare.

Tata este cel care o susține mult pe mama. Sunt cu el în relații bune. Ne potrivim mult la caracter. Este un om calm. Se enervează foarte rar. Profesia de învățător l-a făcut să fie răbdător și binevoitor. Ceea ce nu mi-a plăcut la el a fost că pe când eram elevi, noi, copiii lui, eram mai des pedepsiți decât ceilalți elevi. Tata ne spunea adesea că: „pe cei care-i iubesc mai mult, îi pedepsesc mai des”. Problema care mă frământă mult este că tata nu-i prea sănătos.

Tatăl este un om bun din toate punctele de vedere. Este foarte grijuliu, este foarte darnic și bun la suflet. Nu mi-a interzis nicicând să-mi cumpăr ceva ce mi-a plăcut mult. Are o calitate minunată – nu alege copiii, ține la toți la fel de mult. Dacă ne îmbolnăvim vreo unul, apoi tata „nu-și găsește locul în casă”. El mult o respectă pe mama. N-am auzit ca să fi avut vreo amantă. În familia noastră se mai permit certuri, dar fără insulte și, doamne ferește, despre bătaii – nici vorbă.

Mângâierea și responsabilitatea sunt două deziderate, care se completează și semnifică cerințe umane, îmbracă caracterul omului într-o haină scumpă și durabilă.

Tatăl meu este o persoană comică. Din copilărie (eu fiind al treilea copil și cea mai mică) m-a alintat mult. În fiecare dimineață, înainte de a pleca la serviciu, îmi pune sub pernă câteva bomboane. El ținea foarte mult la mine. Stau de vorbă cu el pe orice temă. Mă învață cum trebuie să mă comport în diferite situații și, mai cu seamă, cu băieții. Eu țin mult la sfaturile lui. Îmi place mult că el este foarte curat, din tinerețe s-a deprins să îngrijească de sine – pune accentul pe curățenie, pe frumos și plăcut.

Tata niciodată nu ne-a certat fiind chiar mici și zbânțuiți. Dar nici nu este indiferent de aceea ce facem noi, unde ne ducem, când ne întoarcem, cu ce ne ocupăm. Nu i-am întors niciodată cuvântul, chiar dacă ceva nu ne-a plăcut.

În inima mea se păstrează un loc aparte pentru cel care mereu este în preajma noastră, mereu ne ocrotește și ne insuflă mai multă răbdare, ne învață ce e bine și ce e rău.

Un copil trebuie să crească cu mamă și tată. Un tânăr trebuie să merite părinți buni. Un tată cumsecade are multe de făcut și le face pe potriva domniei sale.

Tata este un om închis la suflet și puțin comunicabil. Muncește extrem de mult pentru a satisface necesitățile familiei. Este generos, cu suflet mare, un „luptător adevărat” pentru binele și demnitatea familiei. Tăticul este un om foarte cuminte – dacă-i dai o pace, îți dă două. El este un pilon în viața mea pe care

pot să mă bizui, mai cu seamă în ceea ce privește susținerea materială. El este „capul familiei” – un lider în toată organizarea noastră, dar totul face în comun acord cu mama.

Tata îmi este un părinte înțelegător, dar când eram obraznică, mă palmuia fără să-mi explice situația ca să n-o repet mai mult. El ține la mine și se înțelege (sfătuie) cu mama ce trebuie să întreprindă ca nouă, copiilor, să ne fie mai bine, să fim ascultători. Tata îmi permite să fac orice doresc, are încredere în mine, dar cu condiția – „să nu dau peste bară”. Dacă vine cinstit, își cere scuze și se culcă și doarme.

Nu știu ce aș fi făcut dacă nu-l aveam pe tata. El face totul ca noi să terminăm instituțiile superioare, ca să avem cunoștințe trainice.

Tatăl meu este un tată bun, pentru care îi mulțumesc lui Dumnezeu.

Prin voința sa omul ia de la viață ce-i place mai mult. Fă și tu acel bine, pe care ți l-ai dori ca să ți-l facă altul. Iubește-l pe el, așa cum a-i dori să te iubească și el. Urmează-i exemplul, că merită.

Tata este un bun-bun familist, un prieten adevărat al nostru. O ajută în toate celea pe mama. Mai rar bărbați fac așa ca tata: pregătește bucate, spală rufe, face piața, deridică prin casă, face curățenie în curte. El este acela care pregătește beciul pentru iarnă – îi face mereu surprize mamei.

Tata este mai timid și mai liniștit decât mama, este mai zgârcit sau poate aceasta este o formă de economisire – de a nu chiroși în dreapta și în stânga, de a acumula pentru zile negre.

Este un bun gospodar, harnic și iubitor de viață, foarte înțelept, destul de vesel – îți pare că niciodată n-are probleme. El pare o pasăre, un hulub al păcii, păstrează calmul și bunăvoința în casa noastră. Este ajutorul mamei, o susține în toate – de multe ori o lasă să-și spună părerile „ca să se răcorească”.

Tata este o fire calculată, echilibrată în orice situație ar nimeri. Niciodată nu-și varsă veninul asupra noastră, se liniștește singur cum poate, „fără consecințe”.

Este un om foarte bun și merită cele mai calde cuvinte din partea noastră, a familiei. Suntem foarte mândri de el, datorită lui avem o familie frumoasă și trainică.

La unii dragostea vine cu anii, la alții – cu clipele. Ia vezi unde ești acum și unde-ți este dragostea. Să faci așa cum ne-au învățat strămoșii. Ține dragostea aproape până te va molipsi și apoi împarte-te cu cei din jur, că este un lucru bun.

Tata este foarte autoritar în casă. Nu iubește să repete cuvântul de două ori. Nu știu dacă aceasta este bine, însă în familia mea eu n-aș vrea să fie tocmai așa. De când îmbătrânește se poartă cu noi mai lo-

ial ca altă dată - mai dorește să ne asculte și să ne înțeleagă. Tata nu bea și nu fumează. El este foarte „strângaci” și noi toți îl socoteam foarte zgârcit, dar am înțeles că dacă era așa darnic ca mama, noi n-am fi rezistat vremuri grele. Este un tip vesel și se străduie s-o mai bucure și pe mama, ca ea să uite de boală. Este un om prea cinstit pentru timpurile noastre.

Eu cu tata am fost în relații mult mai bune, însă în ultimul timp ne certăm – se întâmplă ceva între noi, cred că trebuie ca eu să cedez pentru a nu regreta într-un târziu.

El este foarte răbdător cu mama și prin aceasta o cucerește zi cu zi. Întotdeauna ne-a purtat de grijă. Mama fiind ocupată în gospodărie și la serviciu, el ne ajută să pregătim lecțiile, să îngrijim de haine și încălțăminte. Deseori discutăm pe diferite teme, apoi mai glumim, după ce el foarte serios se apucă de lucru și noi îl ajutam. Ne bucurăm mult că avem așa un tată.

Dragostea de mamă și de tată, de soră și de frațe – sunt „cei șapte ani de-acasă”. Apropie-te de ei, vino în întâmpinare, au nevoie de tine, te așteaptă, iar tu trebuie să treci peste „a nu vrea”, că totul în această viață se face cu bunăvoință.

Tata este sufletul meu: mă ajută, mă alintă și mă învață lucruri minunate. El ne bucură de fiecare dată cu ceva deosebit – ne face surprize nouă și mamei. Eu țin mult la părinții mei, poate de atâta mulți prieteni mă invidiază, dar și datoria lor este ca să-și iubească mult părinții, de altfel, ce prezintă ei fără dragoste de mamă și de tată.

Tata este un gospodar bun și toată viața aprovizionează material familia. El ține mult la cele două fiice, ne duce și ne aduce zilnic la școală și de la școală – nu ne permite să rămânem pe undeva, pentru ca să nu ne destrăbălăm.

El este un om bun, dar nu pot să mă apropiu de el pentru a discuta la egal problemele mele (a unui tânăr). Eu nu îndrăznesc sa-l întreb, iar el niciodată n-a încercat să mă apropie, să se intereseze. Îmi dă totul de ce am nevoie, câteodată singur îmi propune bani, dar eu am nevoie mai mult de altceva – de sfaturile lui, de experiența lui de viață, pentru că n-aș vrea să repet greșelile altora, dar nici să le fac pe ale mele.

Tatăl meu este un exemplu pentru mine în multe situații: este amabil și respectuos și aș dori ca aceste calități să le urmez și eu.

Ce strașnică este despărțirea. Cât de fierbinți sunt lacrimile mamelor și copiilor atunci, când pleacă pentru totdeauna din viață tata. Cât de mult înseamnă un tată bun într-o familie frumoasă!

Tata era tânăr încă când s-a stăns din viață. A fost un om cu suflet mare – foarte bun și cuminte. Ne iubea pe noi și pe mama nespuse de mult. Un așa tată blajin n-are nimenea în lume. De fiecare dată

ne-a satisfăcut dorințele noastre, a copiilor. Pe mama „o iubea la nebunie” – o pierdea din ochi, până n-o vedea, nu-i mergea nici lucrul – observam aceasta foarte des. Un asemenea tată trebuia să trăiască o sută de ani fără suferințe, dar Dumnezeu ni l-a luat foarte devreme. De ce, oare, se întâmplă, ca omul bun, dorit, iubit, pleacă „pe neprins de veste”? Noi am pierdut mângâierile unui tată și a unui soț minunat. Până vom pleca și noi în lumea celor drepti, îi vom fi recunoscători pentru tot ce a făcut pe acest pământ. Ne vom strădui să fim așa ca tata – acesta ar fi mesajul zilnic al nostru pentru el. Dormi în pace, bunul nostru tătic!

Este o caracteristică din care avem de învățat fiecare. Un bărbat înzestrat cu calități frumoase este o comoară fără de preț, este ziua de mâine a tineretului. Sunt soții, mame și bunici fericiți.

Tata este dascălul meu dintotdeauna. Mai harnic și mai dibaci decât tata nu mai găsești în lume. Veșnic meșterește ceva, inventează fel de fel de lucruri și situații. El totul face cu mama – ei se întrec în toate. Sunt doi oameni de invidiat.

Tăticul nostru în viața lui s-a străduit ca noi, copii, să-i urmăm exemplul, ca în casa noastră să predominie calmul, să nu fie ură și invidie. De la el am învățat să am curajul să recunosc greșeala, ca să nu mi fie rușine mai departe, să merg hotărât prin viață, cu capul sus și să înving greutățile bărbătește.

De multe ori îmi spun: Ce bine ar fi dacă soțul meu ar semăna cu tăticul și să vedeți de ce? Nu știe nici el și nici noi ce înseamnă „duhoarea” (mirosul) de țigări. Tata consumă băuturi alcoolice „ca o mireasă” în cantități mici și numai la sărbători (cu familia și rudele). Cel mai important este că el n-a obijduit-o pe mama niciodată, noi n-am observat aceasta. N-a pronunțat niciodată cuvinte vulgare, nu l-am auzit noi, copiii, și mama confirmă acest lucru. La noi a mai ridicat vocea, mai cu seamă când pregăteam lecțiile, dar ne-a învățat să lucrăm de sinestătător și să înțelegem de cuvânt. Ce minunat este tăticul nostru!

Suntem la noi acasă și simțim o datorie de a fi legați de acest pământ. Cu dăruire de sine ne facem datoria de tată – sunt fraze repetate de mulți bărbați intervievați. Este o mare plăcere să-i ascuți.

Tăticul meu este cel mai bun om din sat. Î-l respect și-l ador mult de tot. Posedă un spirit creativ – inventează mereu ceva frumos. Este puternic și poate depăși orice situație nepotrivită. Știe să conducă familia și să îngrijească de copii. Eu seamăn cu tata și mă bucur mult, chiar suntem și în aceeași zodie, de aceea ne împăcăm de minune.

Tata este un om foarte serios, are studii superioare. Ceea ce face, apoi face foarte serios, că „unde pune tata mâna, pune și Dumnezeu mila”. Este un om

harnic și gospodăros. El totdeauna ne spune că un specialist bun își găsește de lucru oricând – aceștia nu se pot pierde pe undeva, dar fac lucruri bune la ei acasă. Este un bun strateg și foarte punctual. Aceste calități i-au ajutat mult să-și facă carieră. El este foarte sociabil și erudit. Mulți oameni vin la el ca să ceară sfaturi. A avut grija să ne învețe cum trebuie să muncim în genere, spunându-ne că orice muncă este de cinste și cu folos, dacă depui suflet pentru a face un lucru bun.

Ce bine ar fi, dacă am avea mai mulți tați asemănători cu tatăl meu.

Dragostea de copii de multe ori este oarbă. Ești gata să faci totul ca fiii și fiicele să se simtă bine. Această bunătate și cumsecădenie constituie o continuitate în timp și spațiu. Este nevoie de o voință puternică într-o te înscrie în acest model de conduită pentru toată viața. Dar nu uitați că aveți nevoie și de papuci.

Tata este cam dur, dar ține mult la familie. Se străduie să ne protejeze și să ne ajute. Niciodată „n-a pus mâna pe mama”. Mai mult se contrau din cauza că nu puteau să termine construcția. Este un bărbat punctual, optimist, inteligent, se descurcă foarte bine la serviciu, de aceea este foarte stimat de consăteni. Este sociabil și ospitalier, dar cu multă rezervă.

El n-a fost indiferent în privința educației noastre. Când eram mici nu ne permitea să ne jucăm cu prietenii, care, după el, nu erau ascultători și aceasta mă enerva cel mai mult. El, la fel ca și mama, umblau cu papucii rupți, dar ne dădeau nouă banii ca să ne cumpărăm haine și încălțăminte. Acum tatăl este greu bolnav și-i plâng de milă, văzându-l cum se plimbă nopțile prin casă din cauza durerilor. Aș fi vrut să fac orice pentru tata, dar nu-l pot - îmi lipsesc banii. Ce să fac în acest caz cu iubirea mea față de tată, dacă suntem săraci și nu se știe încă ce va fi și mâine. Mă rog la unul Dumnezeu să-mi dea puteri ca să nu pornesc pe drumurile rele.

Un tată implicat în viața casnică, în situații netradiționale „este o icoană la care trebuie să te închini”, – scriu mai mulți tineri. Pe drept cuvânt, a-ți alege un tată e cu neputință, dar „cu adevărat a-l avea” este un mare noroc.

Tatăl meu, deși este de origine străină și nu-mi este tatăl meu adevărat, se comportă cu mine foarte frumos – de parcă i-aș fi o fiică adevărată, și mă crește de la un an de zile. El este foarte cuminte, amabil și politicos în toate. Ne iubește mult (pe mine și pe mama), o ajută și o protejează pe mămica oriunde.

Tata niciodată n-a răcnit la noi, n-a ridicat mâna, nu ne-a pedepsit așa cum fac alții fără milă, dar se străduie să comunice cu noi foarte des, să ne lămurească cum stau lucrurile.

Este foarte harnic și ajută și alți oameni. Are mâini de aur, poate face totul: și mâncare și curățenie... și lucrul bărbătesc și lucrul femeiesc. În sat îl invidiază mulți bărbați și femei. Este un soț, un om, un bărbat, dar de multe ori spune satul, că e mai bun decât o femeie, o mamă, o soție.

Tata este un om dulce, totdeauna umblă îngrijit și curat, este deștept și priceput în toate. Câteodată face lucrul mai bine decât mama. Este destul de sincer cu noi și cu alții. Pare o albinuță care zboară din floare în floare pentru a aduna nectar. Așa este tatăl meu.

Gluma și voia bună de totdeauna și-au găsit locul potrivit în viața omului de la țară – toate fac parte din zestrea spirituală a neamului. Fiicele și feciorii acestui plai mioritic cu adâncă recunoștință descriu portretul tatei.

Tata este „capul familiei”. Numai el aduce bani în casă, mama n-are serviciu. Este un bun gospodar, are grijă de animale, iar primăvara și toamna tot lucrul din grădină și din câmp este îndeosebi al lui. Îndeplinește cele mai grele lucruri în familie. Se împacă bine cu mama, amândoi își plănuiesc funcțiile. Este un „bun economist”, nu chirosește peste măsură bani, este un „bun strângaci” pentru zile negre. Când are dispoziție și timp, ne spune diferite „șotii” (năzdrăvăanii) de-a lui din copilărie, atenționându-ne că „poveștile” lui o să le ținem minte și după plecarea lui în lumea veșnică.

Tatăl este o persoană importantă în viața mea. Cu el găsesc mereu limbă comună și înțelegere. El muncește din greu atât la serviciu cât și acasă. Nu vrea să plece peste hotare, nu dorește să ne lase singuri, să lase grijile pe seama noastră și mai cu seamă pe umerii mamei. Îmi iubesc mult tatăl pentru că muncește cu sârguință. Deși sunt feciorul lui iubit și țin la el foarte mult, dar nu-i pot spune chiar tot ce mă doare, așa cum mă sfătui cu mama. Însă el ne este ocrotitorul familiei. Ne simțim ca după un zid chinezesc. Fără tata casa ar fi pustie. El este stâlful casei, fundamentul ei. Fără el casa s-ar risipi și noi toți am rămâne pe drumuri.

Trăsăturile frumoase ale unui bărbat ne amintesc de modelul - bărbat venit din strămoșie, care ține de mândria neamului, de întâlnirea trecutului cu prezentul.

Tăticul este o fire hotărâtă, foarte încrezut în sine, mult calculat și orice clipă o folosește pentru binele familiei. Este „cușmă în casă”, muncește mult – din zori și până-n noapte. Își dorește mult copii buni – să se mândrească cu noi. Nu pierde echilibrul sufletesc, se ține bine chiar și în situații critice. Este un adevărat bărbat al neamului, este foarte optimist.

Tăticul este mai sever decât mămica, dar cedează mai repede decât ea. El știe ce vrea să realizeze în

viața aceasta și consecvent merge spre acest scop.

El este un om cam dur la caracter, dar după posibilități ne ajută. Iubește mult ordinea și curățenia. Nu iubește să vorbească „verzi și uscate”, fără a cântări orice cuvânt și nu iubește așa ceva nici la semenii săi. Totdeauna „spune vorbe cu tâlc” și așa îl cunosc sătenii „așa le-a fost neamul”, – zice „gura lumii”.

El nu ne ține „chiar din strâns” cum o fac alți părinți. Ne amintește mereu, ca să avem cap pe umeri, pentru că cum îți vei așterne așa vei dormi. Este un om cu suflet mare, de aceea n-am văzut-o pe mămică niciodată să plângă din cauza lui. Îi aducem toate murțumirile unui tată minunat!

Ce bine-i să fii un bărbat „cu adevăratelea”. O familie fericită are numaidecât un tată minunat. Un astfel de model de tată găsim în orice sat, în multe familii cu copii fericiți.

Tata este un bun „psiholog”. Ne înțelege pe fiecare foarte bine. Și noi îi simțim prezența și absența de fiecare dată. Îl înțelegem după cătături – știe cum să arate și ce să facă ca noi, fără cuvinte, să-l înțelegem. Este un om hotărât și cu caracter. Are grijă de familie – de peste tot se întoarce cu ceva bun pentru familie, cu alte cuvinte nu se întoarce „cu mâinile goale”. Tata iubește mult animalele, crește multe animale și aceasta este o sursă materială de existență a familiei. Ne învață și pe noi cum trebuie să ne orientăm la situația din prezent.

Tata este impulsiv – „îi sare țandăra”, dar știe să se rețină și noi, deja, îl cunoaștem și „nu-i trecem pe dinainte”. El ne mai ocărăște, apoi ne „miluiește” și așa trec anii și ne trecem și noi...

Se spune că soarta și-o face omul. Să fie, oare, de data aceasta din nou o greșală...? Oprește-te și vezi ce faci, că mâine va fi deja târziu.

Părinții mei sunt absolut diferiți și incompatibili. Blestemată să fie ziua când s-au întâlnit acei doi tineri – mama și tata, căci toate sau sfârșit cum nu se poate de tragic.

Viața noastră după ce a decedat tata a devenit nedescris de grea – toate greutățile, grijile, nevoile au rămas până azi pe umerii mamei.

Certurile din familia mea m-au impus să ascult atâtea înjurături și cuvinte urâte, ca nu știu dacă le voi uita vreodată. O latură atât de neplăcută a bărbaților, îndeosebi, a tatei este că el nici nu-și dă seama ce spune și când spune. Mă neliniștesc foarte mult relațiile între mamă și tată și între părinți și copii.

Nu pot spune că părinții nu se iubesc, nu se respectă, dar de multe ori tata o ofensează pe mama, numind-o cu cuvinte urâte de parcă așa ar trebui să fie, nu-l mustrează deloc sovestea. În familia mea s-a creat, parcă, o atmosferă de trai satisfăcătoare, însă tata nu întotdeauna, dar „mai dă peste băț” – cu cuvântul,

prin aceasta o distruge moral pe mama și pe noi.

Oare unde vor duce aceste „contrării”? Cine este vinovatul? Cine trebuie să cedeze? Caut răspunsul, dar unde este el, oare?

Etapa de tranziție la relațiile de piață se caracterizează prin fenomenul de deformare a valorilor naționale:

- E mai mare scârba pentru bucuria altuia;
- Mai mult ne întristează succesele altora;
- Reacționăm agresiv la bucuria altuia etc.

În concluzie menționăm, că educația tradițională rurală suferă o stare patologică de neliniște și o frică obsedată din cauză obiectivă, făcându-ne mai repulsivi și mai antipatici unul față de altul – fenomen ce nu stimulează procesele de egalitate și respect între genuri.

În prezent trăim alte vremuri. Se schimbă mentalitatea, normele sociale și morale ale genurilor. Avem mari speranțe – sunt spusele oamenilor din mediul rural. Instituțiile statului își revăd programul de guvernare. Au loc unele schimbări. Se cere o schimbare radicală în teoria și practica de instruire și educare a genurilor, oferindu-le o egalitate de șanse, „libertate de facto”, care dă calitate vieții și valoare persoanei, iar știința genurilor (genderologia) este o cale obiectivă de schimbare a omului, societății, satului, familiei în contextul strategiilor europene.

Literatura

Bejan-Volc Iulia. Cine suntem noi? Ce știm noi unul despre altul? Chișinău: Centrul Editorial – poligrafic al USM, 2002.

Bejan-Volc Iulia. Relațiile gender rural: imperativ al timpului, Chișinău: Centrul Editorial – poligrafic al USM, 2004.

Bejan-Volc Iulia. Noi în oglinda celuilalt. Imaginar gender. Chișinău: „Notograf Prim”, 2014.

Gavriliuță Nicu. Antropologie socială și culturală. Iași: Polirom, 2009.

Кон И. С. Социология личности. Москва, 1967.

Materiale de teren – anii 2010, 2014.

Rezumat

Articolul este o sinteză a motivațiilor individuale, sociale și psihologice în relațiile gender bazate pe modul de trai rural. Aici se prezintă un sumar de modele de cunoaștere a problemelor de gender în familia rurală, ce contribuie la înțelegerea specificului în care genul ne modelează viața, ideile și comportamentul.

În articol se urmărește procesul de convingere a noastră că femeia și bărbatul, relațiile în familie și societate sunt măsura tuturor lucrurilor.

Cuvinte-cheie: relații gender, mod de trai, paradigma gender, comportament deviant, egalitate de gen, educație tradițională, cunoaștere gender, model de relații, violența domestică, stereotip de gen, relații familiale.

Резюме

Статья является синтезом индивидуальных, социальных и психологических мотиваций гендера, основанных на сельском образе жизни, на суммарных моделях «знания сельского семейного гендера» помогает понять специфику, в котором пол моделирует нашу жизнь и поведение каждого.

В статье отражена идея автора о том, что женщина и мужчина в семье и в обществе являются мерилем всего.

Ключевые слова: гендерные отношения, образ жизни, гендерная парадигма, традиционное воспитание, гендерное познание, модельные отношения, домашнее насилие, гендерный стереотип, семейные отношения.

Summary

The article is a synthesis of individual, social and psychological motivations in gender relations based on rural way of life. It reflects a number of models of „rural family gender studies”, contributes to the understanding of the specificity of the way gender shapes our lives, ideas and behavior. The aim is to demonstrate that a man and a woman in a family and society are the measure of everything.

Key words: gender relationship, way of live, gender paradigm, deviant behavior, gender equality, traditional education, gender studies, model of relations, domestic violence, gender stereotype.

Вячеслав СТЕПАНОВ, Светлана РОМАНОВА

ИСТОРИК И ЭТНОГРАФ XIX В. А. А. СКАЛЬКОВСКИЙ И ЕГО ВКЛАД В ИЗУЧЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ БЕССАРАБИИ

В середине XIX столетия в изучении Бессарабии немало было сделано известным историком, в то время статским советником, редактором главного статистического комитета Новороссийского края Императорского русского географического общества, Одесского общества любителей истории и древностей, членом ряда других общественных и государственных организаций Аполлоном Александровичем Скальковским (1808–1898).

Начав свою служебную деятельность при канцелярии Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора М. С. Воронцова, А. А. Скальковский дослужился до чина тайного советника (Боровой, 1960, 176). Много путешествовал, собирал и изучал архивные материалы, на основании некоторых из них им были написаны многочисленные труды по истории: «Хронологическое обозрение истории Новороссийского края» в 2-х тт. (Одесса, 1836; 1838), «Первое тридцатилетие Одессы» (Одесса, 1837), «Сношения Запорожья с Крымом. Материалы для истории Новороссийского края» (Одесса, 1844), «История Новой Сечи и последнего коша Запорожского», три издания (Одесса, 1842; 1846; 1885), «Наезды гайдамаков на Западную Украину в 1733–1768 годах» (Одесса, 1845), «Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском Крае» (Одесса, 1848), «Адмирал де-Рибас и завоевание Хаджибея» (Одесса, 1889). Перу Скальковского принадлежит также несколько статистических работ: «Опыт статистического описания Новороссийского края» в 2-х частях (Одесса, 1850;

1853) (данный труд был отмечен престижной Демидовской премией), «Историко-статистический опыт о торговых и промышленных силах г. Одессы» (Одесса, 1859) и многие другие исследования, касающиеся истории и этнографии населения юга России XIX в. (Марченко, 1959).

Во многом благодаря ему в Одессе был организован исторический архив. А. Скальковский является автором многочисленных трудов по истории, археологии и статистике края, ряд которых был посвящен изучению Бессарабии и населявших ее народов. К таким работам следует отнести двухтомное «Хронологическое обозрение истории Новороссийского края 1730–1823» (Скальковский, 1836, 1838), изданное Одесской городской типографией. В нем, в частности, уделено внимание заселению и освоению левого берега Днестра украинским и молдавским населением.

Большая работоспособность ученого привела к появлению в короткий срок крупного исследования «Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае». В этой статистической работе указывалась численность населения, проживавшего во всех болгарских колониях в 1846 г. (Скальковский, 1848, 100).

Используя сравнительный метод, автор подчеркнул схожесть в каркасно-плетневой технологии строительства жилищ украинцами и болгарями, что объяснялось, прежде всего, единым хозяйственно-культурным типом и отсутствием другого строительного материала.

	семей	душ обоего пола
болгар	11.461	73.230
молдаван	1.951	11.818
греков	55	825
арнаутов	160	1.092
малороссиян	188	862
цыган	13	67
Итого:	13.828	87.894

Безусловный интерес для краеведов представляет информация автора, описывающая населенные пункты юга Бессарабии (Комрат, Бешгиоз, Баурчи, Авдарма, Хайдар, Дезгинже, Кирсово, Измаил, Болград и др.) и нашедшая свое отражение в его книге (Скальковский, 1848, 86-91).

В научном анализе немалое значение имеет постоянство темы. Когда исследователь возвращается к рассмотрению одного и того же вопроса на протяжении определенного времени, у него появляется возможность выделить динамику протекающих процессов. Буквально спустя четыре года после выхода в свет монографии о болгарских колониях издается небольшая публикация автора, посвященная анализу состояния населения Новороссии и Бессарабского края (Скальковский, 1851, 1-10). Анализируя динамику статистических данных из различных официальных источников, он подробно останавливается на динамике численности населения в южной России, рождаемости и смертности. При этом самые высокие показатели численности населения в регионе уже тогда приходится на Бессарабию с Измаильским градоначальством – 473680 жителей (Скальковский, 1851, 2). В записке отмечается феномен долгожительства, автор подчеркивает, что для этого в крае наличествует все необходимое (Скальковский, 1851, 1-10).

Двухтомная работа «Опыт статистического описания Новороссийского края», отмеченная почетной Демидовской премией, представляла своего рода подведение итогов многолетних исследований ученого юга России¹.

Касаясь этнического состава Новороссии, А. А. Скальковский подчеркивал сравнительно недавнее появление там «собственно русских», констатируя в то же время длительность проживания украинцев на исследуемой территории. «За Днестром и около Днестра, особенно в северной Бессарабии, более 10.000 душ обоего пола малороссиян дополняли тогдашнее русское население всего Новороссийского края» (Скальковский, 1850, 211).

Здесь же была представлена судьба запорожского казачества, часть которого после разгона

Сечи в 1775 г. ушла в Турцию. «Из числа ушедших с 1806 по 1812 гг. возвратилось до 500 душ., поселившихся в Буджаке и теперь (сер. XIX в. – В. С.) известных под именем Дунайского казачьего войска» (Скальковский, 1850, 211)².

Касаясь миграции населения в новороссийские земли, в частности в Приднестровье, Скальковский отметил, что после Высочайшего разрешения 1792 г. молдавские бояре и чиновники в составе 26 человек основали в Тираспольском и Ананьевском уездах в течение девяти лет 20 деревень и несколько хуторов, «в которых более 4000 поселян, водворено большей частью русских, но часть была и молдаван» (Скальковский, 1850, 255). Здесь же был отмечен факт заселения молдаванами малолюдного Буджака, где с 1790 по 1820 гг. поселилось их до 9000, преимущественно в болгарских поселениях.

А. А. Скальковский не обошел своим вниманием и представителей еврейского населения, компактно проживавших в южной России, в черте так называемой оседлости (полное название – черта постоянной еврейской оседлости)³. К последней относилась и Бессарабия. Важно напомнить, что евреи в России пользовались правом оседлого жительства, то есть правом приписки, с которым связывались права гражданства и традиционной деятельности (не по всей территории государства, а только в западных и южных губерниях, а также в Царстве Польском)⁴.

Во втором томе были представлены сведения о хозяйстве, занятиях, пище бессарабцев. Главным занятием местных жителей Скальковский справедливо называл земледелие, указывая на то, что одной из основных сельскохозяйственных культур в северной Бессарабии была кукуруза: «...С самых древних времен разводилась она в значительных размерах, составляя главную пищу...». Более широкое распространение в губерниях Новороссийского края кукуруза получила за счет выходцев из Бессарабии, главным образом украинцев и молдаван (Скальковский, 1853, 87). У украинцев, по словам исследователя, кукуруза еще именовалась «пшеничка», что может свидетельствовать о той жизненно важной роли, которую она стала выполнять в питании населения Бессарабии.

Используя большое количество статистических данных, автор привел цифры, свидетельствующие о состоянии различных хозяйственно-экономических направлений (Скальковский, 1853, 328 и далее). Естественно, статистические сведения, представленные А. А. Скальковским, нужно принимать лишь как приблизительные, что отмечал и сам автор.

Вообще жизненный путь Аполлона Александровича поначалу был достаточно извилист. Как и многие его просвещенные современники, в годы своей молодости А. А. Скальковский увлекался либеральными идеями и даже подвергся преследованию со стороны спецслужб. Переведясь по настоянию отца в Москву, он порвал контакты с соратниками из Виленского университета, где ранее учился, и начал выстраивать уже устойчивую карьеру чиновника, важным этапом которой стала его деятельность при генерал-губернаторе Новороссии и полномочном наместнике Бессарабского края М. С. Воронцове (Ланда, 1962, 275).

Как подчеркивают современные исследователи, характеризуя вклад А. А. Скальковского в теорию экономического развития южных регионов России, «А. Скальковский пытался обосновать и оправдать принципы экономической политики высшей администрации Новороссии и наметить некоторые направления ее дальнейшего развития. Дело в том, что в противовес протекционизму царского правительства, новороссийские власти стояли на позициях фритредерства. Такая политика отвечала интересам крупных землевладельцев юга Украины, которые переходили к капиталистическим формам хозяйствования и были заинтересованы в максимальном увеличении экспорта. Кроме того, на Юге не было отраслей промышленности, которые бы нуждались в таможенной защите... А. Скальковский не выступал с прямым осуждением крепостничества и, в то же время, не был ярким противником его ликвидации. В решении аграрного вопроса он выступает как защитник крупного помещичьего землевладения. Основной проблемой, которая волновала помещиков Юга, было обеспечение помещичьего хозяйства рабочей силой. Именно под этим углом зрения помещики Юга рассматривали вопрос отмены крепостного права, наделения крестьян землей»⁵.

Исследования А. А. Скальковского не носили чисто этнографического характера. Они сочетали в себе различные исторические, географические, статистические и прочие сведения. Некоторые из них могут быть использованы при этнографических и этнодемографических исследованиях. Отсутствие этнографической проблематики как отдельного направления в работах ученого и большинства его современников характеризует, прежде всего, состояние этнографии, которая в первой половине XIX столетия только оформлялась в качестве самостоятельной научной дисциплины.

Во многом благодаря А. Скальковскому в Одессе был организован исторический архив (Морозан, <http://www.vestarchive.ru/2013-1/2582->

[popytki-sozdaniia-istoricheskogo-arhiva-v-odesse-aa-skalkovskim-vtoraia-polovina-xix-v.html](http://www.vestarchive.ru/2013-1/2582-popytki-sozdaniia-istoricheskogo-arhiva-v-odesse-aa-skalkovskim-vtoraia-polovina-xix-v.html)). Среди документальных находок исследователя были царские грамоты Федора Алексеевича и Петра I, указы Екатерины II за 1791–1793 гг., Павла I и Александра I за 1798–1803 гг., переписка губернаторов Г. А. Потемкина и П. А. Зубова и др., а также рескрипт Екатерины на имя правителя Екатеринославского наместничества В. В. Кохановского от 7 января 1792 г., написанный ею собственноручно (Морозан, <http://www.vestarchive.ru/2013-1/2582-popytki-sozdaniia-istoricheskogo-arhiva-v-odesse-aa-skalkovskim-vtoraia-polovina-xix-v.html>).

Как мог заметить читатель, творчество ученого в немалой степени сосредоточено на анализе состояния новороссийских земель. Земли Новороссии в то время были мало исследованы и не могли не вызывать интереса у царских властей. Серьезный политический контекст, который исторически заложен в понятие «Новороссия», безусловно, наличествовал и продолжает иметь определенное значение сегодня, когда Украина переживает далеко не простой период гражданского противостояния⁶. Интерес к изучению юга России, но уже в условиях современной Украины, естественно, сохранился в контексте формирования новой, собственно украинской историографии. При этом однозначно можно утверждать, что подробные сведения, представленные в творчестве А. А. Скальковского, продолжают сохранять научную востребованность.

А. Скальковского до сих пор относят к своим как украинские историки (Геродот Новороссийского края, 2008), так и их коллеги из российского исторического цеха. Объясняется это, прежде всего, наличием большого фактологического материала, благодаря которому его работы сохраняют свою актуальность для научного сообщества и сегодня, несмотря на влияние времени (оно не могло не отразиться в творчестве ученого).

В период жизни и творчества А. А. Скальковского этнографическая наука делала только первые шаги, и для ее развития были весьма важны научные центры, которые находились под патронатом коронованной семьи и в свое название включали слово «императорский». Одним из первых научных обществ, активно занимавшихся археологическими изысканиями, этнографией и региональной историей юга России, выступало Одесское Императорское общество истории и древностей, организованное в 1839 г. Благодаря деятельности данного общества, а позже Новороссийского университета (с 1865 г.) Одесса стала одним из крупнейших центров России, зани-

мающихся изучением археологии, истории и, в меньшей степени, этнографии юга России. Делу распространения знаний об истории и культуре региона, включая Бессарабию, способствовало периодическое издание указанного общества «Записки Императорского одесского общества истории и древностей».

А. А. Скальковский хорошо известен как постоянный автор «Записок», в которых он затрагивал, в том числе, исторические события, связанные с Бессарабией и сопредельными с ней территориями.

Когда мы говорим об авторах, писавших в иную эпоху, конечно, нужно учитывать «дыхание времени» и его влияние на взгляды, распространенные тогда. А. Скальковский отражал подходы официальной историографии императорской России. В связи с этим вполне объясним его критический подход к характеристике политики Румынского государства, который он представляет в своем исследовании под ироническим названием «Румынские доблести» (Скальковский, 1897).

Говоря о Румынском королевстве, автор подчеркивает, что оно «состоит из двух отдельных частей, родных по происхождению и языку народностей, но почти всегда враждебных друг другу: Валахии и Молдавии». «Часть последней, – продолжает ученый, – под именем Бессарабия с 1813 г. (точнее, с 1812 г. – прим. В. С., С. Р.) принадлежит России» (Скальковский, 1897, 28). Автор детально исследует историю политических взаимоотношений России и Турции в деле определения судьбы валашских княжеств. Речь идет о международных соглашениях, Кючук-Кайнарджийском мирном договоре 1774 г. и Ясском мире 1791 г. Особый интерес А. А. Скальковский проявил к взаимоотношениям церковей Румынии и России, что приобретает дополнительное звучание в контексте сложных процессов, переживаемых современной молдавской церковью, разделившейся на Бессарабскую митрополию (которая, в свою очередь, претерпевает дальнейшие трансформации) (Букарский, 2008а) и Московский патриархат (Букарский, 2008б).

В последнее время исследователи в области молдавской этнологии уделяют серьезное внимание анализу литературного наследия как дополнительному источнику в области изучения традиционно-бытовой культуры населения края⁷. Поэтому небезынтересно указать на ряд острозаметных художественных произведений А. Скальковского, отражающих картину жизни южной России XIX в.: «Кагальничанка», «Хрустальная балка», «Братья Искупители», «Мамай». В газете

«Одесские известия» справедливо подчеркивается, что эти беллетристические произведения «не принесли автору славы беллетриста и были забыты, хотя имеющиеся там этнографические описания интересны историкам и по сей день» (Тетенко, 2008).

Результаты жизни человека, помимо всего прочего, отражаются в том, кем выросли его дети. Сын Аполлона Александровича – Константин Аполлонович – был достоин своего отца и рекомендовал себя как яркая харизматическая личность. Будучи горным инженером, он немало сделал для развития отрасли. Его именем были названы шахты в Донбассе. Одновременно К. А. Скальковский считается признанным критиком балета (Скальковский, 2012). Не остался он в стороне и от приобретающей ныне серьезный интерес этнической психологии. Его перу принадлежит работа «Мнения русских о самих себе» (Скальковский, 2001), которая была переиздана уже в наше время. В ней на основе изучения русской литературы и собственных наблюдений автор осуществил глубокий анализ национальной психологии народа. Впрочем, это тема для отдельного разговора.

Примечания

¹ Издание могло быть еще более объемным, этому помешала начавшаяся Крымская война (См.: Боровой С. Я. Указ. раб. С. 179).

² С подробным освещением истории данного вопроса можно познакомиться в книге И. А. Анцупова о казачестве в Бессарабии и Днестровско-Бугском междуречье. См.: Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев, 2000. С. 37-55 и далее.

³ Описывая еврейские поселения, А. Скальковский остановил свое внимание не только на географии их расположения, но затронул и историю их появления, а также экономический уклад колоний. Следует отметить, что еврейскому населению посвящен целый блок работ автора. Его перу принадлежат также такие работы, как «Еврейский плен в Запорожье 1770–1772» («Киевская старина», 1884, № 1) и «Еврейские колонии на юге России в 1880 г.» («Одесский вестник», 1881). Евреям посвящено и несколько страниц в его «Опыте статистического описания Новороссийского края» (1850, ч. I)

⁴ Боршевский А. Защита прав еврейского населения Бессарабии во второй половине XIX века: мировой суд. Кишинев, 2011. С. 25. В своем исследовании А. Боршевский отмечает: «Термин "черта оседлости" появился в годы царствования Николая I. Черта оседлости была одним из главных инструментов российского правительства в проводимой им политике в отношении еврейского населения: с помощью черты оседлости пытались ограничить контакты еврейско-

го населения с христианами, не допустить евреев во внутренние губернии России, изолировать их от крестьян (в эксплуатации которых, по мнению российских властей, евреи были повинны)» (Боршевский А. Указ. раб. С. 26).

⁵ Подробнее см. <http://banauka.ru/1612.html> (дата обращения: 15.04.2015).

⁶ Речь идет о переходе Крыма в состав России в 2014 г. и разразившемся вслед за этим гражданском конфликте в восточных регионах Украины (Донецкая и Луганская области), сложной этнополитической и этноязыковой ситуации в Одессе и на прилегающих к Одесской области территориях.

⁷ См.: Степанов В. П. Украиноязычная пресса, литература и фольклор как рычаги мобилизации в полиэтническом обществе Молдовы / Украинцы Республики Молдова Влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев, 2005; Никогло Д. Е., Чимпоеш Л. С. О некоторых элементах этнической идентификации в гагаузской поэзии // <http://gagauzia.ucoz.com/forum/10-10-1> (дата обращения: 25.10.2010); Губогло М. Н. Антропология повседневности. М., 2013; Лукьянец О. С. Художественная литература как источник этнографических сведений (перв. пол. XX в.). С. 19–39; она же. Мемуарная литература как этнографический источник / Путешествие в этнологию. В 2-х ч. Ч. II. Кишинев, 2015. С. 39–69.

Литература и источники

Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев, 2000.

Боровой С. Я. А. Скальковский и его труды по истории Южной Украины // Записки Одесского археологического общества. Т. I. Одесса, 1960.

Боршевский А. Защита прав еврейского населения Бессарабии во второй половине XIX века: мировой суд. Кишинев, 2011.

Букарский В. (а) Бессарабская метрополия раскололась. 09.07.2008 // http://ruskline.ru/news_rl/2008/07/09/ (дата обращения: 21.04.2015).

Букарский В. (б) Конфликт цивилизаций в Молдавской Церкви // <http://www.pravoslavie.ru/analit/5182.htm> (дата обращения: 15.03.2015).

Геродот Новороссийского края // Порто-Франко, № 46 (942), 5.12.2008.

Губогло М. Н. Антропология повседневности. М., 2013.

Ланда С. С. Пушкин и Мицкевич в воспоминаниях А. А. Скальковского // Пушкин и его время. Вып. I. Ленинград, 1962.

Лукьянец О. С. Мемуарная литература как этнографический источник / Путешествие в этнологию. В 2-х ч. Ч. II. Кишинев, 2015.

Лукьянец О. С. Художественная литература как источник этнографических сведений (перв. пол. XX в.) / Путешествие в этнологию. В 2-х ч. Ч. II. Ки-

шинев, 2015.

Марченко М. И. Українська історіографія (з давніх часів до середини XIX ст.). Київ, 1959.

Морозан В. В. Попытки создания исторического архива в Одессе А. А. Скальковским. Вторая половина XIX в. // <http://www.vestarchive.ru/2013-1/2582-popytki-sozdaniia-istoricheskogo-arhiva-v-odesse-aaskalkovskim-vtoraia-polovina-xix-v.html> (дата обращения: 15.04.2015).

Никогло Д. Е., Чимпоеш Л. С. О некоторых элементах этнической идентификации в гагаузской поэзии // <http://gagauzia.ucoz.com/forum/10-10-1> (дата обращения: 25.10.2010).

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Статистический очерк. Одесса, 1848.

Скальковский А. А. Хронологическое обозрение истории Новороссийского края 1730–1823. Ч. 1. Одесса, 1836. 288 с.; Ч. 2. 1838.

Скальковский А. А. Еврейские колонии на юге России в 1880 г. // Одесский вестник, 1881.

Скальковский А. А. Еврейский плен в Запорожье 1770–1772 // Киевская старина, 1884, № 1.

Скальковский А. А. Население Новороссийского края и Бессарабии в 1851 г. Б. м. б. г. // <https://yadi.sk/d/ijPFVttALGrLS> (дата обращения: 25.04.2015).

Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Одесса. Ч. 1. 1850.

Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Одесса. Ч. 2. 1853.

Скальковский А. А. Румынские доблести // Записки императорского одесского общества истории и древностей. Одесса. Т. 20. 1897.

Скальковский К. А. Мнения русских о самих себе. М., 2001.

Скальковский К. А. Статьи о балете. 1868–1905. СПб., 2012.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова Влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев, 2005.

Тетенко М. Наше достояние. Первый биограф Одессы // Одесские известия, 17.01.2008.

<http://banauka.ru/1612.html> (дата обращения: 15.04.2015).

Rezumat

Articolul ia în discuție contribuția cunoscutului cercetător al sudului Rusiei din secolul al XIX-lea Apollo Alexandrovici Skalkovsky (1808–1898), care a lăsat o urmă luminoasă în cercetarea teritoriilor sudice și Basarabiei din timpul Rusiei țariste. Analiza istoriografică a lucrărilor autorului propune un spațiu larg de investigații, nu numai în domeniul patrimoniului istoric, dar, de asemenea, în demografie, statistică, precum și în etnografie, aflată în curs de dezvoltare, pentru care terenurile din sudul Rusiei prezintă un interes deosebit în cercetarea istoriografiei

oficiale a timpului.

Cuvinte-cheie: A. A. Skalkovsky, istoriografie, Novorossye, Basarabia, studii regionale.

Резюме

В статье рассматривается вклад известного исследователя юга России XIX в. Аполлона Александровича Скальковского, оставившего яркий след в деле изучения истории новороссийских земель и Бессарабии периода царской России. Историографический анализ трудов ученого представляет собой широкий спектр его наработок не только в области исторического наследия, но и в демографии, статистике, а также в зарождающейся этнографической науке, для которой земли южной России представляли особый интерес с точки зрения официальной историографии того времени.

Ключевые слова: А. А. Скальковский, историография, Новороссия, Бессарабия, краеведение.

Summary

The article deals with the contribution of Apollon Skalkovsky (1808–1898), the outstanding researcher of Southern Russia in the XIXth century, to historical studies of Novorossiia and Bessarabia in tsarist Russia. Historiographical analysis of this scholar's works represents groundwork in the field of historical heritage as well as demography, statistics and ethnography, a scientific direction that was making its first steps, the area of Southern Russia being of peculiar interest from the point of view of the official historiography.

Key words: A. Skalkovsky, historiography, Novorossiia, historiography, area studies.

Natalya GOLANT

MYTHOLOGICAL IDEAS OF VLACHS OF EASTERN SERBIA (BASED ON MATERIALS OF EXPEDITIONS OF 2013–2014)

This article is based on field materials collected in 2013–2014 in the area of Eastern Serbia, primarily in the community of Negotin (in the villages of Bukovče, Kobišnica, Raduevac, Slatina and the town of Prahovo) as well as in the village of Šipikovo of Zaječar community and the village of Grabovica of Kladovo community.

Two major dialects of the Romanian language are distributed among Vlachs of Eastern Serbia. According to the terminology used by Romanian researchers, Vlachs of Eastern Serbia are native speakers of Oltenia and Banat subdialects of the Romanian language (Nestorescu, Petrișor, 1969; Panea, Bălosu, Obrocea, 1996, 7–11). Residents of settlements discussed here are native speakers of Oltenia subdialect.

In this article we will talk about mythological ideas of the inhabitants of this region and the similarities and differences of these ideas compared to those recorded by the author during field investigations in 2006–2012 in the area of Romania, mainly in Oltenia, as the majority of the residents of the considered settlements are apparently descendants of immigrants from Oltenia.

Such an important for East Romanian mythology character as the living dead is designated by the term *morói* in this region. This term has analogies in a number of Slavic languages as well as in Albanian and modern Greek (compare with the serb.,

croat., slov., pol. *mora*, alb. *morë*, mod. Greek. *μόρα*) (Ciorănescu, 2007, 522). The use of this term to refer to the living dead is typical of the south-western regions of Romania, while in the east of Romania *morói* is commonly used to name a being, in which the soul of a deceased unbaptized baby has been embodied (Hedesan, 1998, 9–10; Ciorănescu, 2007, 522). The term *morói* in the meaning of the “living dead” was recorded by the author among the residents of the communes of Polovragi (Gorj district) and Ponoarele (Mehedinți district) in Oltenia. The reason for the transformation of a deceased person into the *morói*, as Vlachs of Eastern Serbia believe, is the fact that a cat “moved” through him (skipped over or passed under the table, on which the dead lay). To avoid this, the room with the dead man is zealously kept free of any cats or dogs (town of Prahovo). This idea of the causes of a deceased person's transformation into the living dead is widespread among Romanians: during the field research in Romania it was recorded in particular in the communes of Polovragi of Gorj district and Ponoarele of Mehedinți district in Oltenia (Голант, 2014, 191). In the village of Slatina of the community of Negotin in Eastern Serbia information was found, according to which, before burying a dead man, they could plunge a needle in his foot, so he could not come back from the cemetery. Similar “preventive measures” against the transfor-

mation of a deceased person into the “living dead” are also spread among Romanians in Oltenia. So, in the communes of Melaya (Vâlcea district) and Plovragi (Gorj district) in the recent past they pierced the heart of the dead, who, as was believed, could become a vampire before the funeral; in Malaia, in addition, they could put a needle or a branch of a thorn in the coffin (Голант, 2014, 130).

The demon devouring the moon is called here *vârcolác*, as in all the surveyed localities of Romania. *Vârcolác* – a term of the Slavic origin, initially associated with the word “wolf” (compare with the Bulgarian *върколак*, Serbo-Croat *vukodlak*, Czech *vlkodlak*, Polish *wilkolak*, Ukrainian *вовкулак*, Belarusian *воўколак*, and Russian *волколак*). Romanians in general typically use the lexeme *vârcolác* to mean “demon devouring the moon or the sun” (Credințe..., 2000, 290-291; Ghinoiu, 2001, 207; Ciorănescu, 2007, 838-839; Sărbători..., 2001, 1, 355-356; Sărbători..., 2003, 3, 390-391; Sărbători..., 2004, 4, 398; Sărbători..., 2009, 5, 377-378). Much more seldom Romanians (mainly in Transylvania) make use of the term in its original meaning of a “man-wolf” or in the meaning of a “vampire” typical of many of the Balkan Slavs and Greeks (Dicționarul explicativ..., 1998, 1152; Credințe..., 2000, 290-291; Sărbători..., 2003, 3, 390-391; Ciorănescu, 2007, 838-839). One of residents of the village of Kobišnica, named Spasoe Bulbić, explaining what *vârcolác* represents, said that it was the same as *ájdaia*. As for the question what *ájdaia* is, the informant said: “Sti Gheórghi a omorát-o pe *ájdaia*” (“St. George killed *ájdaia*”). For comparison we mention the fact that some of the informants from the communes of Malaia in Vâlcea district in Oltenia and Mânzelești in Buzău in Muntenia argued that the *vârcolác* looks like a snake. In the village of Bukovče of the same community of Negotin in Eastern Serbia at the time *vyrkolak* is eating the moon, one can see the “red water” flowing from the moon to the earth. According to the information from the villages of Bukovče and Raduevac, when the moon was covered by the clouds, people came out of their houses and rattled the metal utensils to drive away the *vârcolác*. According to an informant from Kobišnica, to this end they could come out into the streets, firing pistols. A custom, according to which they tried to get rid of the *vârcolác* by rattling metal utensils, was recorded by the author in the summer of 2012 in the commune of Tulnici of Vrancea district in Romanian Moldova, on the border with Muntenia.

Female mythological creatures similar to South Slavic *vila* and *samodiva* are called here *zâne(le)* (pl., sg. – *zână(-a)*). The term *zână*, according to some Romanian linguists, is derived from the name of the

goddess Diana (Dicționarul explicativ..., 1998, 1182). Also, the term has an analogy in the Albanian language (compare: Alb. *zanë*). As informants put it, they live in water and are active in summer. We came across the assertion that these are kind creatures, but what exactly they do could not be found out. The term *zână* is, as a rule, used in the singular and is also known to the residents of surveyed villages of Oltenia and Muntenia, but they use it in the sense of a “fairy, character of (literary) fairy tales”, while creatures similar to *vila* are designated by the terms *éle* (“they”), *ále sfinte* (“those saints”), *ále frumoáse* (“those beautiful”), etc. Any ideas of the traces left behind, where these creatures danced, could not be found in the surveyed villages of Eastern Serbia, while in all the surveyed localities of Oltenia and Muntenia there are such ideas (Голант, 2014, 132, 193-194).

The term *álă(-a)* recorded in the villages of Kobišnica and Bukovče and in the town of Prahovo of Negotin community can apparently be interpreted as a symbol of the demon of bad weather. In the Romanian language the word *álă*, or *hálă* (from Serbian and Bulgarian ((h)*ála*), may be used not only in the sense of a “monster, demon”, but also as a “storm” (Dicționarul explicativ..., 1998, 442). In Kobišnica and Bukovče there was recorded the phrase *ála pláiu-lui*, which can be translated as the “demon of the hill”. In the town of Prahovo of Negotin community a statement was written, that *ála* is a big snake. According to the information from Kobišnica and Bukovče, on the day of St. Toader, here referred to as *Sân-Toáder* or *Sân-Toáger*, *pomána álelor* (literally “(memorial) meal of demons”) is held. In the village of Kobišnica women leave food at the spring on this day, and in the village of Bukovče they boil corn and beans in the large boilers on the square in the center of each village area. This “meal”, according to informants, is arranged to protect the countryside, to prevent *ála* from bringing unhappiness. *Ála* was also mentioned in connection with the day of the Forty Martyrs. On this day they try to expel them, along with snakes (*șérpi*), from the gardens and courtyards, for this purpose making bonfires of corncobs (information from the village of Šipikovo, Zaječar community). Bonfires and fumigation smoke for protection against snakes, insects, or evil spirits, timed to the day of the Forty Martyrs, are spread among all Romanians (Sărbători..., 2001, 1, 271-272; Sărbători..., 2002, 2, 221-222; Sărbători..., 2003, 3, 285-286; Sărbători..., 2004, 4, 321-322; Sărbători..., 2009, 5, 286-287).

In this region there is also an idea of the serpent (*zmáu*) (compare with the Serb *zmaј*), who can engage in sexual relations with women. So, one of the residents of the village of Bukovče told the story

(which she, however, described as “what happened somewhere far away, among the Serbs”) about a girl who did not want to get married, because a serpent came to see her. The father of this girl once waylaid the serpent, and, when he disappeared into the hollow of a tree, set fire to the tree. A mountain of snake fat (*untură de zău*) remained at the site of the burned tree, which, according to the informant, is a medicine “for all diseases”. This text has some similarities with the text written by Romanians of Oltenia in the commune of Melaya, Vylča district, which refers to lumberjacks who burned a tree, in the hollow of which the serpent was hidden, and a mountain of snake fat also remained at the site of that tree. Informants from Melaya denoted this mythological creature with the Romanian term *zméu* (Голант, 2014, 133). This term appears to derive from the old Slavic змий (Dicționarul explicativ., 1998, 1189).

The demons of fate are identified in the surveyed Vlach settlements with the term *ursători(le)* (pl.). In the same vowels this term is found among the Romanians of Oltenia, in particular, in the communes of Malaia, Vâlcea district, and Polovradgi, Gorj district (see, for example: Голант, 2014, 134). In the literary Romanian language the demons of fate are called *ursitoare(le)* (pl., sg. – *ursitoare(a)*). A. Ciorănescu and the authors of the Explanatory Dictionary of the Romanian language connect the origin of the term derived from the verb *a urși* (*a urși*) – “intend for, predetermine” – with the modern Greek verb *ορίξω* – “define, limit” (Dicționarul explicativ., 1998, 1140-1141; Ciorănescu, 2007, 821). In this regard A. Ciorănescu also mentions the Bulgarian verb *orisvam* (Ciorănescu, 2007, 821). Vlachs of Eastern Serbia picture the demons of fate in the form of three women who come on the third night after the birth of a child (town of Prahovo, village of Slatina, community of Negotin). For them the table is laid, on which there are placed three small loaves with some sweets on them. This is done in order to make the demons prepare good fortune for the child. In the morning bread and sweets are given to three neighborhood children (village of Slatina). The idea of the fate demons as the three women who come on the third night after a baby is born is common among Romanians everywhere and recorded in all surveyed villages in Romania (see, for example, Голант, 2014, 134-135, 196-197). Leaving bread and sweets as treats for the demons of fate, followed by the distribution of them among three neighborhood children, similar to the described above regarding Vlachs, was recorded in the communes of Polovragi, Gorj district, and Ponoarele, Mehedinți district, in Oltenia. So, in Polovradgi the treat for the demons of fate was

specially baked bread sprinkled with sugar and wine; in Ponoarele – rolls and sweet water.

In the surveyed region we came across the idea of personalization of plague. Informants from the village of Bukovče, community of Negotin, mentioned a plague shirt (*cămășa ciúmii*), which was completely manufactured in one night. A resident of the village of Bukovče, Dara Ivanović, told a story, which allegedly had occurred many years ago, about how three old women in order to save a sick child manufactured a plague shirt in one night. After that one of them put this shirt on to make the plague leave the child and go after her. Shortly thereafter the child recovered, and the old woman who wore his plague shirt had a mental disorder, which remained for life. According to another informant from the same village of Bukovče, the shirt was manufactured in one night not by three, but by nine old women, and this shirt was small in size – it could only be put on a baby or a doll. Thus manufactured shirt was sold. The informant once bought such a shirt, because she could not get pregnant for a long time. In Romania information on a plague shirt could be recorded in the commune of Ponoarele, Mehedinți district (adjacent to Eastern Serbia). According to the legend existing in Ponoarele, the plague allegedly came to the house of a widow, whose child was sick, and asked her to sew a shirt. The plague promised to keep alive the son of the widow and generally leave the village, if she managed to sew the shirt in one night. The widow convened her female neighbors and together they spun, wove, cut and sewed all night, and by morning the shirt was ready. In Ponoarele there is a saying motivated by this legend: “To work like on a plague shirt” (*Lucrează ca la cămășa ciúmii*). It is used when talking about a person quickly performing a piece of work. Inhabitants of the commune of Ponoarele also link the celebration of the “Friday of plague” (*vîneria ciúmii*) with the events of this legend. Each village of the commune has its “Friday of plague” (they all fall on the period from the day of St. Elijah to the day of St. Paraskeva). The idea of the “plague shirt” exists not only in Oltenia, but also in Muntenia, Dobrogea, Transylvania, Maramuresh, and on Bukovina (Candrea, 1999, 166; Evseev, 2001, 31, 37; Ghinoiu, 2001, 49; Camilar, 2007). Production of this shirt was thought to be able to stop the epidemic of plague. The custom of making a shirt in one day (night, 24 hours) in the event of an epidemic is also spread among Bulgarians, Hungarians and Transylvanian Germans (Saxons) (Толстая, 2004, 487-489; Candrea, 1999, 167). Different Slavic peoples could have means against the epidemic, too: linen (Bulgarians and Macedonians) or a towel (Belarusians)

made in one night or one day (Толстая, 2004, 487-489). Returning to Serbian Vlachs, it should be noted that the term *ciúmă(-a)* (plague) can be apparently used by them to designate any disease. Thus, in the first example above the old woman, who has put on a “plague shirt”, received mental disorder, and in the second – the purchase of a “plague shirt” helped the infertile woman get pregnant.

The last subject that will be discussed in this article is ideas of the beings children are frightened with. The residents of two villages surveyed – Raduevac, community of Negotin, and Grabovica, community of Kladovo, – provided the information that a bogey for children is a character called *Joimărica*. The name is derived from *Jói Mári* (Maundy Thursday). In the village of Bukovče, community of Negotin, there was recorded a mentioning of such a character as *Bába Jóica*. This name is derived from the word *Jói* (Thursday), too. Older women in this village jokingly frightened their friends, who had not managed to finish spinning hemp before Maundy Thursday, saying: “*Bába Jóica* will burn you” (*Bába Jóica te opârléște*). Allusions to the character personification of Maundy Thursday were also found among the Romanians of Oltenia, who call this character *Joimărița*. Ideas about *Joimărița* being connected with the spinning are completely lost by the residents of the surveyed villages in Oltenia. One of the older female residents of the commune of Polovragi, Gorj district in Oltenia, said that in the days of her youth girls had been told that *Joimărița* looked in their homes, and if she saw that on “her” day – on Maundy Thursday – the house and the yard were not cleaned up, she would tell the boys that lazy girls lived in that house. In a further surveyed point of Oltenia – in the commune of Malaia, Vâlcea district, as well as in the village of Meledic, Mânzelești commune, Buzău district in Muntenia – *Joimărița*, like among the inhabitants of the Vlach villages of Raduevac and Grabovica in Eastern Serbia, is a character small children are frightened with (Голант, 2014, 104, 199). G. I. Kabakova considers *Joimărița* almost the only exclusively Romanian calendar character (Кабакова, 1989, 197-201). But, apparently, it can be concluded that the ideas of this character are now better preserved by Vlachs in Eastern Serbia than by Romanians on their main territory.

Vlachs in Eastern Serbia have a custom, according to which on Maundy Thursday children walk around the village, collect eggs from house to house and sing:

Chiți-chițú, Kits-kitsu,
Chiți-chițú, Kits-kitsu,
Căre dă două ouă, Who will give two eggs,
Să-i trăiască cloața pe ouă,

May his brood-hen on eggs long live,
Căre dă un ou, Who will give one egg,
Să-i moare un bôu. May his ox die.

(The text was written down in the village of Șipikovo, Zaječar community).

This walk around is also referred to as *Joimărica*, and its participants – *joimăricii*. The tradition of children or (more rarely) boys or girls walking around the village with *Joimărița*, collecting eggs on Maundy Thursday, is also spread on the territory of Romania. It is known that it was common particularly in the districts of Dolj, Vâlcea (Oltenia), and Teleorman (Muntenia). In some cases the participants of these walks around asked the hosts questions about whether flocks had been spun in this house, but their main goal was not scaring negligent spinners, but collecting as many eggs as possible (Кабакова, 1989, 200-201). According to the information from the former district of Romanac (South-Eastern Oltenia), the participants of the walks uttered good wishes (or curses) in regard to health and breeding of domestic animals, similar to those contained in the above text from the village of Șipikovo (Кабакова, 1989, 200-201). In such texts there was often the initial formula “Kits-kits” (it also exists in the text from Șipikovo), which, according to G. I. Kabakova, is an imitation of a mouse squeak and refers to the theriomorphic image of the spirit of spinning (Кабакова, 1989, 200-201). Children’s walks around the village and collecting eggs in the Holy Week also take place among Greeks in Northern Greece, but there they fall on Good Friday (Зайковская, Зайковский, 2001, 168).

In general, mythological ideas of the residents of the surveyed villages reaffirm their Oltenia origin.

Bibliography

Голант Н. Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: Очерки традиционной культуры. М.–СПб., 2014.

Гура А. В., Левкиевская Е. К. Волколак // Толстой Н. И. (ред.). Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 1. М., 1995.

Зайковская Т., Зайковский В. Лингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // Исследования по славянской диалектологии. М., 2001. Вып. 7 Славянская диалектная лексика и лингвогеография.

Зечевић С. Неготинска крајина. Београд, 1970.

Кабакова Г. И. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской: дисс. ... канд. филол. наук. М.: Институт славяноведения и балканистики, 1989.

Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

Сикимић Б. Обичај «кумачење» код Влаха и Срба

у североисточној Србији и јужном Банату (проблеми етнолингвистичких истраживања) // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.

Толстая С. М. Обыденные предметы // Толстой Н. И. (ред.). Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 3. М., 2004.

Camilar M. Cămașa ciumei // Crai Nou. Cotidian independent al județului Suceava. 19.11.2007. URL: http://www.crainou.ro/?module=displaystory&story_id=13029&format=html.

Candrea I. A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Iași, 1999.

Ciorănescu A. Dicționarul mitologic al limbii române. București, 2007.

Dicționarul explicativ al limbii române. București, 1998.

Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara, 2001.

Hedesan O. Șapte eseuri despre strigoi. Timișoara, 1998.

Ghinoiu I. Panteonul românesc. Dicționar. București, 2001.

Nestorescu V., Petrișor M. Graiul românilor din Bre-govo (regiunea Vidin, R. P. Bulgaria). Craiova, 1969.

Panea N., Bălosu C., Obrocea Gh. Folclorul românilor din Timocul bulgăresc. Craiova, 1996.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. București, 2001. Vol. I: Oltenia.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. București, 2003. Vol. III: Transilvania.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. București, 2004. Vol. IV: Moldova.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. București, 2009. Vol. V: Dobrogea, Muntenia.

Credințe și superstiții românești după Artur Gorovei și Gh. F. Ciușanu. București, 2000.

Rezumat

Acest articol este bazat pe materiale de teren culese în anii 2013–2014 pe teritoriul Serbiei de est, în satele vlahiști comunelor Negotin, Zaečar și Kladovo. Articolul povestește despre reprezentările mitologice ale vlahilor (românilor) care locuiesc pe acest teritoriu și le compară cu cele fixate de pe teritoriul României și mai ales al Olteniei, pentru că majoritatea locuitorilor satelor menționate sunt, probabil, urmașii migranților din Oltenia.

Cuvinte-cheie: reprezentări mitologice, ființe mitologice, vlahi, Serbia de est, Oltenia.

Резюме

Статья основана преимущественно на полевых материалах, собранных в 2013–2014 гг. на территории восточной Сербии, во влашских селах общин Неготин, Заечар и Кладово. В статье рассматриваются мифологические представления вlahов (румын), проживающих на этой территории, и проводится сопоставление этих представлений с теми, что были зафиксированы на территории Румынии, главным образом в Олтенции, поскольку жители рассматриваемых населенных пунктов в большинстве своем, по-видимому, являются потомками выходцев из Олтенции.

Ключевые слова: мифологические представления, мифологические существа, вlahи, восточная Сербия, Олтенция.

Summary

This article is based on the information collected in Vlach villages of the communities of Negotin, Zaečar and Kladovo (Eastern Serbia) in 2013–2014. The article deals with the mythological ideas of Vlachs (Romanians) living in this territory. The author compares them with the mythological ideas of Romanians from Romania and especially from Oltenia, because most locals are probably descendants of migrants from Oltenia.

Key words: mythological ideas, mythological creatures, Vlachs, Eastern Serbia, Oltenia.

OBSTETRICĂ ȘI GINECOLOGIE POPULARĂ

Poporul nostru a privit maternitatea ca pe cea mai prețuită stare a femeii, iar copii ca pe cel mai frumos dar de la Dumnezeu¹, de aceea grija pentru sănătatea viitoareii mame și copilului ce avea să vină pe lume a constituit una din laturile fundamentale ale medicinei populare. Cu toate că termenii „ginecologie” și „obstetrică” nu erau cunoscuți și utilizați de popor, i-am întrebuințat în acest articol pentru definirea sectorului terapeutic al etnoiatriei populare ce se ocupă de tratamentul „bolilor femeiești”² (inf. F. T.), prevenirea complicațiilor din timpul gravidității (lăuziei), nașterii propriu-zise dar și a postpartumului.

În acest articol se vor prezenta atât problemele de sănătate cu care se confruntă femeile până la naștere, cât și etapele experienței materne; mama implicată direct, într-o „trecere”³ (Van Gennep): din femeie ajunsă la vârsta maturității sexuale, devine **mamă**, cu o altă poziție în cadrul familiei și al comunității.

Din start ținem să evidențiem că nașterea nu era la fel de ritualizată public ca și căsătoria sau moartea, chiar dacă și ea reprezintă „o trecere” și „un element fundamental al vieții”. De aceea, sursele istorice prezintă mai puține informații despre naștere și ceremoniile asociate cu ea și cu integrarea nou-născutului în comunitate, decât despre nuntă sau înmormântare. Și călătorii străini sunt tăcuți la acest capitol și nu au pătruns atât de mult în intimitatea familiei pentru a putea oferi informații despre obiceiurile performate, în special, de femei, și necunoscute bărbaților din comunitate. Astfel, reconstituirea obiceiurilor legate de naștere e posibilă grație documentului de tip etnografic, accesibil din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În categoria acestora intră lucrările cunoscuților cercetători: S. F. Marian, A. Candrea, A. Gorovei, Ch. Lauger, E. Niculiță-Voronca.

S. Fl. Marian scria în lucrările sale că „una din dorințele cele dintâi ale noilor însurăței, și în special ale tinerei neveste e și aceea că prea bunul și prea puternicul Dumnezeu să-i binecuvânteze cu naștere de fii și fiice sau, cum se mai zice, cu gloată” (Marian, 1995, 7). De aceea dorința cuplurilor de a fi binecuvântați de Dumnezeu cu naștere de copii constituia o constantă în mediul rural tradițional⁴. Dacă femeia nu avea copii în primii ani de căsătorie, „începe mai întâi a se ruga din toată inima lui Dumnezeu, a umbla pe la mănăstiri și biserici” (Marian, 1995, 8).

Relatările făcute de S. F. Marian relevă importanța care i se acorda nașterii la acea etapă, dar și

percepția sa ca proces cultural și nu doar fiziologic, care genera un spectru larg de superstiții, interdicții, credințe, obiceiuri, practici magice de provocare sau, mai ales, de înlăturare. *Sterilitatea* este doar astăzi încadrată în termeni stricți medicali ca incapacitate de a procrea sau ca *disfuncționalitate fiziologică*, dar până la începutul secolului al XX-lea ea ca și nașterea era transpusă în plan cultural.

Cu mijloacele specifice epocii (magie, medicina tradițională), oamenii au încercat să găsească explicații și remedii pentru sterilitate, fenomen ce amenința viitorul unei familii sau al unei comunități mai largi prin incapacitatea de perpetuare, de regenerare prin urmași continuatori ai liniei de sânge, cei care ar trebui să preia și să ducă mai departe genele, averea, numele, tradițiile înaintașilor.

Astfel, ca și toate celelalte boli, sterilitatea era percepută ca un dezechilibru, o anomalie, ce se opune atât cerințelor modelului sacru, cât și modelului social. Ieșirea din normalitate la acest nivel era de rău augur, căci putea contamina vegetația, pământul, animalele, femeia sterilă fiind respinsă (sau îndepărtată) de familie, de întreaga comunitate, ca ceva rău (un semn rău). Interdicțiile ce i se impuneau erau numeroase, pentru a împiedica o contaminare cu infertilitatea ei a spațiilor cu care intră în contact. În unele basme (Năstoiu, 2006), sterilă este mama cea vitregă, rea, măcinată de invidie față de copiii din prima căsătorie ai soțului, țiganca uzurpatoare a statutului de soție a împăratului sau femeia care trăiește cu o rudă a sa. În aceste cazuri, sterilitatea vine ca o pedeapsă divină pentru păcatele femeii, în alte cazuri – ca o influență nefastă a unui răufăcător, care activa printr-o „babă”, sau a unor forțe malefice despre care vom vorbi mai târziu.

Remediile la care recurgeau femeile din comunitatea tradițională pentru a trata infertilitatea sunt, potrivit surselor istoriografice și etnografice, de câteva tipuri: rugăciuni, post, descântece, fitoterapie, iar potrivit textelor literare, mai ales în basme: obiectul magic fertilizator (bobul de piper sau peștele ingerat, floarea, icoana pusă în sân), modelarea din lut sau lemn a unui copil care prinde viață, și, în ultimă instanță, adopția. Și într-un caz și în altul, remediile aparțin unui plan magic, alături de planul religios, creștin și uneori celui terapeutic.

Dacă rugăciunile și închinările nu aveau rezultate, femeile recurgeau la tratamente naturiste, pe bază de plante. Foloseau pentru prepararea ceaiurilor, in-

fuziilor și decocturilor trandafirul și liliacul alb, ruja etc. Aceste plante se mai utilizau și în tratarea bolilor inflamatorii (femeiești): *poala albă* sau altfel spus – *leucoreea*.

Pentru tratarea infertilității, femeile mai foloseau unele remedii a căror eficiența nu a fost cercetată științific, dar care au căpătat valoare magică datorită semnelor pe care îl au unele plante sau animale, care la o anumită etapă acționează ca simboluri terapeutice. Exemplu elocvent în acest sens este „sămânță de iepure și iepuroaică”. Se prepara acest *medicament* în felul următor: se uscau *boașele* unui iepure și matca unei iepuroaice, se pisau până se transformau în pulbere și se amestecau cu rachieu, lăsându-se mai apoi 9 zile la măcerat. După a 9-a zi, bărbatul, bea sămânța de iepure, iar nevasta sămânța de iepuroaică (inf. C. P.).

Plantele care se foloseau pentru stimularea fertilității în caz de sterilitate, dar care nu înlocuiau procrearea natural și acționau pe același principiu – asemănătorul se vindecă prin asemănător – chiar dacă în postura de „asemănător” erau unele implicații onomastice. Este vorba de plantele care, datorită unor proprietăți ale lor (asemănarea petalelor cu organele genitale, asemănarea numelor), primise denumiri care prevedeau o finalitate terapeutică în cazul sterilității: Iarba dragostei (*Botrychum lunari*), Buruiana pentru Prunci (*Circaea lutetiana*) și Iarba de făcut copii (*Polygonum lapathifolium*).

Dacă totuși femeia rămânea însărcinată („*purcede grea*”)⁵, ea se afla în „starea binecuvântată” sau în „starea darului”. Ea își are divinitățile protectoare, dintre care cea mai importantă este Maica Precistă, ipostaza creștină a Zeiței Mame primordiale, a cărei oficianță este moașa, cea mai bătrână femeie din neamul bărbatului, care asistă mama înainte, în timpul și după naștere. În timpurile mai noi, moașa nu mai era neapărat rubedenia soțului, ci orice femeie pricepută din sat. Rolul său era crucial în lupta împotriva divinităților adverse, care pot provoca răul mamei sau al pruncului. *Zburătorul* este spiritul rău care intră noaptea, în formă de șarpe sau de flacăra, pe coșul casei pentru a chinui nu numai fetele mari, dar și femeile îngreunate și a le face să piardă copilul. *Samca* sau *Avestița*, *aripa Satanei*, este, după credința poporului, cel mai rău și mai periculos dintre toate duhurile necurate. Ea are 19 sau 24 de nume și poartă în sine tot atâtea răutăți. Ea se arată copiilor mici, dar mai ales femeilor însărcinate și mai cu seamă atunci când acestea se află pe patul nașterii. Influența răutăciosului spirit asupra lor este profund malefică, uneori ireversibilă: „nu numai că le înspăimântă, ci totodată le și frământă, le torturează și le smintește, așa că cele mai multe dintre dănsle sau mor îndată, mai înainte de ce ar fi apucat a naște, sau rămân pentru totdeauna

schimonosite și neputincioase” (Marian, 1995, 23). Pentru a le feri pe viitoarele mame de asemenea stricăciuni, moașa descântă și face farmece, iar femeia trebuie să se supună cu sfințenie autorității ei.

„Când *facerea* e apropiată, vecinele se adună în jurul gravidei și trimit după alte femei în vârstă, care se îndeletniceau cu moșitul” (Marian, 1995). La începutul secolului al XX-lea, când la câteva sate îi revenea câte o „moașă instruită”, adică „țărani puteau beneficia de ajutor profesionist”, sătenii continuau să invite moașa empirică, considerată ca moașă de drept, căci moașei i se atribuia o oarecare rudenie, iar meșteșugului de înrudire.

Moașele se bucurau de „multă trecere din partea părinților copilului, dar și din partea nepoților lor de buric”. Acest respect se putea observa chiar și prin intermediul pomelnicelor de la biserică, unde întâi erau înscrise nașii, apoi părinții și imediat moașa.

Pentru ușurarea nașterii, moașele practicau diferite metode, care din care mai ingenioase: puneau gravida să se plimbe prin casă, închizând ușile prin îmbrâncirea lor cu piciorul (informator), speriau gravida, iar în unele sate se afuma încăperea în care năștea femeia cu ardei pisat pentru a provoca lehuzei strănături energice și deci contracții (Candrea, Marian, Gorovei, Niculiță-Voronca). Dar grija pentru o naștere cât mai ușoară începea încă din primul trimestru de graviditate. Odată rămasă gravidă, femeia se încinge neconținut pe tot timpul sarcinii, unele femei încing un brâu strâns ca să nu crească copilul prea mare și expulzarea lui să se producă mai ușor. De asemenea, din momentul în care afla că a rămas însărcinată, femeia respecta toate restricțiile care îi sunt impuse potrivit acestui statut, cu scopul de a-și proteja viitorul copil, dar contunua să lucreze cot la cot cu soțul ei, crezând că astfel muncile nașterii vor fi mai ușoare (inf. C. P.).

În scopul ușurării nașterii se mai dădea gravidei să bea apă din pumnii soțului, în credința că gravida a turnat apă soțului său să se spele, și de aceea nu poate naște; apă cu noroi după roata carului, căci cum sare noroiul când merge roata așa să sară copilul în pântecul mamei⁶; apă cu care și-a spălat picioarele soțul, căci „cum nu stă omul de-atâta treburi, așa să nu stea copilul în pântecul mamei” (inf. B. N.) etc.

Dacă contracțiile uterine și durerile facerii erau slabe – se puneau lehuza să stea pe fundul unei căldări încălzite⁷, iar dacă durerile facerii erau mari, se descânta lehuzei de deochi sau de cuțit, sau se chema preotul să citească *Patima*.

De la primele semne ale nașterii propriu zise (s-a scurs lichidul amniotic), femeia se plimba prin casă – la început singură, apoi susținută de moașă de subsuori, ori i se făcea „abur”. Aburul se făcea prin

fierberea florii de fân într-o găleată, până ce dădea în clocot. După ce clocotea, se arunca în căldare câte o piatră înfierbântată în foc, care provoca vaporii în abundență. Gravida era așezată pe căldare, acoperindu-se cu ceva peste cap și depărtând picioarele, astfel ca aburii să încălzească atât organele genitale, cât și întreg corpul. Uneori, în loc de aburi, se dădea grădă să bea vin fier, care ca și aburii avea scopul de a încălzi corpul femeii. În unele regiuni, moașa pregătea leuzei doar o baie simplă sau o baie cu flori de fân pentru picioare (inf. C. E.).

Tot în scopul ușurării nașterii și intensificării contracțiilor se mai speria gravida prin împușcături peste casă sau prin alte moduri posibile, amintite mai sus.

Femeile nașteau rar în pat; cel mai des se nașteau jos pe vatra casei, pe un așternut cu paie sau fân, „asemenea celui pe care a născut Maica Domnului”. Unele nașteau în picioare, sprijinindu-se de bărbat, altele în genunchi, ținându-se de lanțurile de după coș, de care era atârnat ceanul pentru mămăligă. Această ultimă modalitate are la bază semantismul vetrei ca centru de echilibru și protecție a vieții domestic și se găsește deseori în practicile de ușurare a nașterii prin așezarea femeii pe vatră sau pe un așternut de paie din grâu. Dar avem tendința să presupunem, totuși, că amplasarea în preajma vetrei nu era întâmplătoare sau pur superstițioasă, mai degrabă fiindcă era cel mai cald loc din casă, cel mai mult luminat natural și cel care păstra căldura un timp îndelungat.

Foarte des se întâmpla ca femeile să nască în câmp, și atunci se recurgea la diferite ritualuri de aducere la ordine a cuvenită, adică ritualuri de restabilire, fiindcă nașterea petrecută în afara spațiului locuit se considera impură.

În timpul facerii, între dureri, femeile susțineau gravida de brațe și o plimbau prin casă, în timpul „muncilor” – susțineau perineul cu un ghem din cărpă.

Dacă copilul era așezat altfel decât în poziția normală, se recurgea la femeile meștere, care introduceau mâna înăuntru și întorceau copilul⁸; în unele regiuni gravida era ridicată cu picioarele în sus ca copilul să se tragă înapoi, să se așeze altfel.

Chirurgul german Lauger a relatat în lucrările sale date inedite referitoare la modul de extragere a copilului mort din uterul gravidei. Astfel, în cazurile în care femeile meștere se gândeau că copilul a murit și apăreau complicații, se opta pentru extracția lui cu ajutorul unui cârlig sau *cântar* – „pun femeii cântarul”, pentru a-i salva cel puțin femeii viața. Cântarul ce se întrebuițea în asemenea ocazii era cântarul vechi roman, asemănător cu balanța, cu deosebire că, în loc de talerul pe care se pun obiectele de cântărit, are două cârlige la extremități. Unul din acele cârlige

se introducea în vagin, înfingându-se în copil, apoi se trăgea de el pentru a face extracția. Uneori nu era suficientă o persoană și se mai chema cineva în ajutor.

Acest obiect se confecționa la indicația meșterii și se mai utiliza la facerea avorturilor, despre care nu se știe prea multe detalii, deoarece aceasta era o mare taină.

Gesturile rituale care se performează în momentele imediat următoare nașterii constau în anumite rituri de separație, devenite obligatorii în contextul trecerii din lumea necunoscută în lumea albă. Un rit fundamental ce marchează desprinderea de viața intrauterină se performează în momentul tăierii și înnodării buricului.

Tăierea cordonului se făcea de moașa de buric pe un obiect dur, de obicei pe o așchie *răsărită* – o așchie sărită din lemn când se tăia cu toporul – ca copilul să fie *răsărit*, sprinten și vioi și pentru ca copilul să nu se depărteze prea mult de părinții săi, precum nici așchia nu se depărtează prea mult de copac. Se mai tăia buricul pe coada toporului, ca să fie zdravăn ca toporul, pe speteaza (restelul) de la jug, ca copilul să fie voinic ca boul și iubitor de plug, pe furca de tors, ca fata să fie bună gospodină și meșteră iscusită, pe un ban găsit, ca să aibă copilul noroc la bani (inf. F. T.).

Pentru tăierea buricului, moașele întrebuițau o mulțime de instrumente, având fiecare semnificația lor. În genere, se utiliza un obiect tăietor, foarte uzat, care după aceea era îngropat cu toate necurățiile de sub lehză. Se întrebuițau lamele găsite (tășuri de cuțit, cuțite rudimentare), ca copilul să aibă noroc la găsit bani; o bucată de seceră sau coasă găsită, să aibă noroc la bucate, foarfece de tuns oile, ca să aibă noroc la oi, toporul, să fie tare ca toporul, un ciob de geam, un brici uzat sau găsit etc.

Legarea cordonului se făcea cu fire luate din cheotoarea cămășii tatălui și câteva fire de păr din capul lehuzei, răsucite împreună. Acest obicei general își are explicația în dorința ca copilul să țină deopotrivă și cu tatăl și cu mama. Legătura se făcea măsurând trei degete de la pântecul copilului și înnodând firul de trei ori. Un obicei, care se practica cu ocazia tăierii cordonului, era de a lua sânge din tăietură și de a unge copilul în gură și pe obraji, pentru ca copilul să nu iasă cu dinții mari și să nu se îmbolnăvească de falcăriță, ci dimpotrivă să fie roșu și frumos (informator)⁹.

La ceva timp după expulzarea fătului, era așteptată și expulzarea placentei¹⁰. Dacă placenta întârzia să iasă, moașa o pune pe lehză să sufle într-o sticlă, sau i se dădea pe dinainte cu ardei aprins ca să strănute (inf. B. N.). Dacă aceste metode nu-și aveau efectul așteptat, se pune pe abdomenul lehuzei o mătură, iar lehuza era cuprinsă pe la spate și zguduită până ce îi ieșea placenta.

Dacă se produceau hemoragii, lehuzei i se dădeai o lumânare aprinsă în mână, luată de la Bobotează și se credea că e lucrul Ielelor, sau e o patimă dată *de cele sfinte*. În asemenea cazuri se dădeau femeii să bea foarte des ceaiuri din plante medicinale cu efect hemostatic: Tătăneasă, Coada-calului, Coada-racului ș.a. ce puteau să oprească hemoragiile.

Placenta se îngropa în casă sub locul în care a născut, ca copilul să se țină de casă, mai des la rădăcina unui pom din colțul curții sau grădinii.

După naștere, bunica (moașa) îi „îndrepta și îi regula” pe femeie și copilul ei nou-născut. Baia pentru lăuză era făcută de către moașă în apa caldă, în care se puneau diferite plante: mărar, mentă, gălbenele. După ce aceasta ieșea din baie și se îmbrăca, ea era stropită de către moașă cu apă sfințită. După aceea, nepoata turna moașei apă să se spele și să se șteargă cu prosopul pe care i-l dădea după naștere, sau îi turna acesteia apă sfințită pe mâini. Acest gest semnifica spălarea mâinilor moașei de păcatele femeii care a născut.

După momentul nașterii și după așa-numita *slobozire* a casei, exista obiceiul ca tânăra mamă să primească vizite. Moașa îi lega mamei la gât un fir roșu, pentru a ține departe relele. Tot pentru a apăra copilul și pe mama lui de spiritele necurate, în Bucovina tradiția cerea ca, din ziua nașterii și până după botez, în fiecare noapte să ardă neîntrerupt o lumânare în casa unde s-a născut pruncul (Marian).

„În cele patruzeci de zile de dinaintea botezului, moașa nu îngrijește prin descânt doar copilul, ci și mama”. „Să știi ci eu răspundem de fiecare lăuză în fața la tăt satu. Sunt uneli care după ci nășteu li-apuca așa... o greați, o nebulie – parcă sî strîcau di cap. Nu vroiau să vadă copchilu. Fugeau! Nici cu barbat-su nu vroiau sî steie. Unele sî mai puneu capātu. Așa se-ntîmpla, dacă deschideau ușa casei după asfințitu soarelui – ferească Dumnezeu! Atuncea eu o descîntam și zăli întregi stătiam cu e di vorbi”, – așa povestea bunica mea Artina despre femeile ci aveau criză (inf. C. E.).

Existau însă în comunitatea tradițională și nașteri care nu erau dorite și așteptate. Informații despre aceste „nașteri nedorite” găsim la Ion Ghinoiu, care descrie modul în care era tratată **fata-mamă**, adică acea „tânără care a născut înainte de căsătorie”, deci s-a abătut de la norma socială, provocând astfel tulburări în cadrul comunității (Ghinoiu, 2008, 114-115). Fata „greșită”, sedusă, care nu a știut să-și păstreze puritatea, rămâne prinsă „între două lumi”, nici fată (pentru că nu mai e virgină, are un copil), dar nici nevastă, pentru că nu e căsătorită. Comunitatea sancționa drastic eșecul ei de a nu-și păstra virginitatea până la căsătorie. Aceasta era greu sau imposi-

bil de ascuns, existența copilului nu putea fi negată, cu excepția situațiilor în care era abandonat sau înstrăinat. Odată cu schimbarea ireversibilă a trupului, intervenea și schimbarea, degradarea statutului. Rușinea („e de răsul lumii”) se abătea asupra ei și a întregii ei familii, care n-a fost în stare să o educe, să o îndrume, să o supravegheze satisfăcător. Eșecul ei era și eșecul celor care o aveau în îngrijire, spre protecție, până la căsătorie, adică în special tatăl. Singurii bărbați la care ar mai fi putut avea acces erau cei pe care celelalte fete nu i-ar fi acceptat: văduvi, divorțați, vicioși, săraci. Feciorii o evitau, o umileau, o ridiculizau.

Din frica de a nu fi acceptate și batjocorite, multe din fetele care au greșit recurgeau la întreruperea sarcinii sau la infanticid. În satele basarabene au existat „babe știutoare” care știau cum să întrerupă o sarcină în diferite moduri. Dacă femeia se afla în primele luni de graviditate, sarcinile se întrerupeau prin intermediul plantelor medicinale, care puteau provoca hemoragii, sau celor cu un nivel relativ de toxicitate, dacă era deja „cu burta la gură”, se avorta copilul prin aceeași metodă prin care se scotea copilul mort în burta mamei (vezi mai sus).

În categoria „nenorocirilor” și a „molimelor femeiești” mai intrau și bolile organelor de reproducere, rezultate în urma expunerii la frig sau la munci grele, dar și bolile venerice, în special sifilisul. Asupra acestor boli se acționa prin intermediul preparatelor pe bază de plante pregătite de „babele lecuitoare” sau de bolnave conform indicațiilor primite de la „tămăduitori”. Existau și unele procedee magice, bazate pe magia contagioasă (Tocarev, Van Gennep), prin care se credea că se poate trata sifilisul: transmiterea bolii pământului, unui copac sau animal, transmiterea bolii unor oameni prin unele lucruri personale (năframe, cămăși, cel mai des monede) lăsate la răscruci de drumuri (inf. C. P.).

Bolile rezultate din munci grele sau din cauza expunerii la frig se tratau, de cele mai dese ori, prin intermediul metodelor fizioterapeutice: masaj și hidroterapie, băilor cu abur. În cazurile durerilor sau inflamațiilor ovariene se utilizau atât ceaiurile din plante medicinale, cât și compresele sau băile calde, care minimalizau durerile și îmbunătățeau situația bolnavei (inf. B. N.).

Toate aceste ritualuri de apărare, profilaxie și terapie descrise mai sus au fost în permanență însoțite de comunicarea simbolică a ființei și a comunității aflate în pragul unei schimbări existențiale. Această comunicare realizează translația de la individual la general, de la concret la abstract, de la magic la religios, construind, în cele din urmă, universul în care se situează ființa care învață să traverseze stări diferite de existență și care percepe că nu este abandonată în

această trecere destul de semnificativă și dureroasă. De aceea, la începutul secolului al XX-lea, oamenii de la sate încă nu aveau încredere în maternități și obstetricieni. Principalul motiv consta în simplitatea și anonimatul nașterii în spital. Din punctul de vedere al oamenilor care crescuse într-o familie tradițională, nașterile în maternități erau niște stereotipii lipsite de individualitate, de divin, or cel care a ajutat copilul să se nască, rămâne necunoscut – și acest lucru este total greșit potrivit mentalității tradiționale. Prin urmare, până la mijlocul secolului trecut, în sate se păstra încă modul tradițional de naștere, la domiciliu, recurgând la ajutorul moașei.

Articolul de față și-a propus să ilustreze, o dată în plus, importanța acestui patrimoniu imaterial, care aproape că s-a pierdut, dar fragmente din ele pot fi încă reconstituite, iar pe baza lor se mai pot defini elemente ale unei identități, păstrându-și, totuși, și caracterul comun cu alte popoare.

Note

¹ Însăși S. F. Marian relatează în trilogia sa că scopul căsătoriei „era de a avea urmași”, „ca să nu li se facă aruncare că numai degeaba s-au născut și au trăit în lumea aceasta, după cum prea adeseori se întâmplă că li se face celor ce rămân necăsătoriți” (Marian, *Nunta la români*, Ed. Grai și Suflet – Cultura națională, București, 1995).

² Termenul de „boli femeiești” era utilizat de popor în identificarea tuturor bolilor ginecologice și absolut toți informatorii interogați, dar și de cei citați în rapoartele doctoranzilor și studenții participanți la practica etnografică, organizată de Institutul de Etnografie și Folclor de atunci.

³ Van Gennep propunea următoarea clasificare a riturilor de trecere: rituri preliminare – riturile de separare de lumea anterioară, rituri liminare – riturile executate în timpul stadiului la limită, și rituri postliminare – riturile de agregare la lumea nouă [p. 29].

⁴ „Cel mai greu blestem este, evident, pentru orice femeie, să rămână *stearpă* vreme îndelungată sau pentru totdeauna, caz în care bărbatul are dreptul de a o muștra, numind-o *stârpitură* și chiar de a se lepăda de ea”.

⁵ S. F. Marian. Nașterea la români.

⁶ O informatoare ne relatează la acest subiect, fiind întrebată anterior dacă crede în corectitudinea acestor leacuri stranii, că chiar dacă noroiul nu ajută la ușurarea facerii direct, acționa indirect, provocându-i femeii opinteală (greața aducea la contracții ale uterului, astfel ușurând nașterea).

⁷ Această metodă avea ca scop reglarea fluxului de sânge către uter, și ca rezultat mărirea numărului de contracții. Aceasta este o dovadă clară că moașele aveau cunoștințe temeinice legate de naștere.

⁸ Se practică de către medici până astăzi în spitale în cazurile nașterilor cu grad de risc.

⁹ În baza celor expuse de informator relevăm încă o dată idealul de frumusețe la poporul nostru, precum și unul din sensurile simbolice ale culorii roșii – roșu – fru-

mos (posibil e un împrumut care își are originea în cultura slavă veche).

¹⁰ Al doilea travaliu.

Literatura

Buzilă V. Ziua moașei // Pyretus, Anuarul Muzeului de Istorie și Etnografie din Ungheni. Anul 1, nr. 1. Ungheni, 2001. P. 100-106.

Candrea I. Folclorul medical român comparat. Iași: Polirom, 1999. 487 p.

Gennep A. Riturile de trecere. Iași: Polirom, 1996. 200 p.

Ghinoiu I. Mică enciclopedie de tradiții. București: Agora, 2008.

Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român. București: Grai și suflet Cultura Națională, 2003.

Laugier Ch. Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei. Craiova: Scrisul Românesc, 1925 (2011), p. 80-100.

Marian S. Fl. Nașterea la români. București, 2000. 303 p.

Moisei A., Cehovski I. Apa în riturile magice ale românilor din zona Prutului de Sus // Glasul Bucovinei (Cernăuți – București). 2000. Nr. 4.

Năstoiu I. Sterilitatea și procreerea în basmele populare. http://www.medica.ro/reviste_med/download/rmr/2006.4/RMR_Nr-4_2006_Art-14.pdf. (vizitat 13 martie 2015)

Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Vol. I. Cernăuți: Isidor Wiegler, 1903.

Informatori

Fiodorova T. P., a. n. 1956, s. Stoicani, r-ul Soroca – Arhiva IPC.

Cătruc P., a. n. 1926, s. Stoicani, r-ul Soroca – Arhiva IPC.

Bejănari N. F., a. n. 1952, s. Hârbova, r-ul Ocnița – Arhiva IPC.

Chiaburu E., a. n. 1948, s. Recea, r-ul Râșcani.

Rezumat

Articolul prevede relatarea cutumelor ce țin de ciclul vieții și de cunoștințele populare legate de naștere, care sunt analizate în ordinea desfășurării fenomenului: sarcina, nașterea și perioada postnatală. Ciclul obiceiurilor legate de procreare include în sine metode magice, religioase, îmbinate armonios cu cunoștințe raționale despre procesele fiziologice umane. Practicile terapeutice, igienice și protectoare folosite în perioada gravidității, nașterii propriu-zise în Basarabia la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea pot fi comune tuturor popoarelor, dar relevă totuși o specificitate etnică, care își are originea în nevoia obiectivă de a se adapta și de a supraviețui în acel habitat sociocultural, și în credințele și ideile religioase ale poporului.

Cuvinte-cheie: medicină populară, ginecologie, naștere, practicile terapeutice.

Резюме

Статья предусматривает анализ традиционных обрядов, связанных с укладом жизни и традиционными медицинскими знаниями относительно родов, которые рассматриваются в порядке исполнения этого явления: беременность, роды и послеродовой период. Цикл родильных обрядов представлен обрядово-магической деятельностью, сочетавшейся с рациональными действиями, основанными на народном практическом опыте и народных знаниях. Терапевтические, гигиенические и оберегательные бессарабские практики, связанные с деторождением, едины для человечества, а создаваемая веками практика родовспоможения имеет этническую (а часто и социально-этническую) специфику, обусловленную как объективной необходимостью приспособления и выживания в определенной среде обитания, так и религиозными воззрениями общества.

Ключевые слова: народная медицина, гинекология, рождение, терапевтические практики.

Summary

The article provides the analysis of traditional customs related to the way of life and popular medical knowledge related to pregnancy, birth and postnatal period. The cycle of birth rites is represented by magical and ritual activities, harmoniously combined with rational knowledge about human physiological processes. Therapeutic, hygienic and protective practices connected to pregnancy and childbirth in Bessarabia in late XIXth – early XXth century may be common to all nations, but nevertheless reveal ethnic specificity, which originated in the objective need to adapt and survive in the socio-cultural environment as well as religious beliefs and ideas of the people.

Key words: popular medicine, gynecology, birth, therapeutic practices.

Татьяна ТИТОВА, Гузель САЙФУТДИНОВА

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ У ТАТАР (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЙ В ТАТАРСТАНЕ)

В настоящей статье рассматриваются обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей у татар в период в конце XIX – начале XXI вв. Настоящее исследование построено на сочетании количественных и качественных методов. Этносоциологические опросы проводились на территории Республики Татарстан, Приволжский Федеральный округ Российской Федерации, в период 1999–2012 гг. Всего было опрошено 300 семей. Было проведено 97 интервью среди респондентов-женщин 1940 г.р. и старше. В беседах с информаторами акцент делался, в первую очередь, на их собственном жизнеописании и личном опыте. Также был проведен ряд полевых, в том числе включенных, наблюдений и изучена соответствующая литература.

Вопросы выделения статуса этнографических групп татар, в том числе представленных в исследовании казанских татар и татар-мишарей, являлись предметом широкого обсуждения в научных кругах на протяжении более полувека (например: Воробьев, 1964, 46; Исхаков, 1993, 13, 15, 17, 28–29; Халиков, 2002, 206–208; атлас *Tartarica*, 2006, 620–630). В данном случае авторы следуют устоявшейся в этнографической науке традиции выделения казанских татар и татар-мишарей в качестве самостоятельных этнографических групп.

Традиционно семья у татар относилась к чис-

лу базовых ценностей. Основной целью брака было продолжение рода, а рождение и воспитание детей были важнейшими функциями семьи. Эта идея отражена в татарских пословицах: «Кырык туган булмасын, бер бала булсын» (дословно: лучше иметь одного ребенка, чем сорок родственников); «Балалы өй – базар, баласыз өй – мазар» (дословно: дом с детьми – базар, дом без детей – кладбище). Молодая женщина, вышедшая замуж, испытывала страх перед бесплодием, поскольку семейное счастье и благополучие всегда ассоциировалось с большим количеством детей, в первую очередь, сыновей. По народным представлениям, родительство было «угодно Богу», а потому бездетные семьи имели низкий статус в общине. Так женщину, не имевшую своих детей, называли «кысыр» (не имеющая продолжение), а мужчину – «чирле» (гнилой). Если женщина в течение 5–7 лет после замужества не имела детей, то ее положение резко менялось в худшую сторону. Бездетность, если такое случалось, становилась несчастьем всей семьи. Г. Ахмаров отмечает: «Часто муж сам возит бездетную жену по знахарям, а иногда родители жены принимают участие в изыскании средств для дочери» (Ахмаров, 1907, 34–35). Бездетность женщины была безусловным поводом для развода. Если муж приводил вторую жену, то бездетная

жена в полигамном браке старалась стать полезной в доме, проявляя о детях мужа не меньшую заботу, чем их собственная мать.

Многие свадебные обряды уже были направлены на деторождение: в доме жениха вокруг новобрачных разбрасывали конфеты, орехи, приглашали на постели новобрачных переночевать многодетную супружескую пару.

Первая беременность всегда была долгожданной. Когда молодая женщина понимала, что беременна, то не спешила поделиться этой новостью. Считалось, что, чем дольше окружающие не будут знать о ее беременности, тем больше вероятность ее благополучного исхода. Такого же мнения придерживаются и современные татарки. Особенно беременная женщина боялась сглаза, поэтому скрывала свое положение от окружающих как можно дольше. Согласно народным приметам, в период беременности можно было предсказать пол будущего ребенка. Считалось, если живот у женщины острый, то будет мальчик; а если круглый – девочка. Определяли пол ребенка и по первому шевелению плода: если женщина первое шевеление ощущала справа – мальчик, слева – девочка. До настоящего времени считается, что женщина, беременная мальчиком, легко переносит три первых месяца беременности; тогда как у беременной девочкой – первые месяцы самые тяжелые. Часто для определения пола будущего потомства привлекали детей: задавали наводящие вопросы и в соответствии с ответом малыша делали выводы. Вопрос мог иметь такую форму: «Выбери: ведро или игла?» и т. п. Будущей матери было безразлично, на кого будет похож ребенок. Казанские татарки хотели, чтобы сын был похож на отца, а дочь – на мать. Считалось, что такое сходство приносит счастье детям. У татар-мишарей – с точностью наоборот. До настоящего времени существуют приметы, связанные с приготовлением приданого для новорожденного. Считается, что, заготавливая приданое заранее до рождения ребенка, можно «сглазить» беременность. Как правило, все необходимые вещи для младенца в секрете готовит мать беременной.

Первым, кому женщина сообщала, что ждет ребенка, была свекровь. Иногда свекровь сама, заподозрив, что невестка беременна, спрашивала ее об этом, но всегда иносказательно. По мере изменения фигуры женщина старалась не попадать на глаза мужчинам. По словам респондентов, беременные своего положения очень стеснялись, старались поменьше выходить из дома и появляться в людных местах.

В этот период женщину тщательно охраняли

от «дурного глаза», влияния злых сил. Беременную не отпускали далеко от дома, однако трудовые обязанности женщин изменялись мало. Считалось, кто много работает, тот легко родит. Однако женщине в положении строго запрещалось поднимать тяжести – боялись выкидыша. Старались не делать резких движений, дабы ребенок не вернулся в утробе. Существовали определенные пищевые запреты: нельзя было есть спаренные ягоды или желтки яиц – боялись рождения близнецов. Женщина старалась не садиться на холодные камни и горячие места. Запрещалось смотреть на покойников – иначе ребенок родится глухонемым или безобразным. Нельзя было обижать кошек, собак, вообще никаких животных, ибо, по поверьям, они «могут обидеться и проклясть», что могло привести к рождению ребенка с уродствами. И, наоборот, рекомендовалось в этот период подкармливать кошек и собак, за что они «будут молиться о благополучном исходе беременности». Беременной категорически запрещалось грубить, лгать, воровать и т. п., что могло бы вызвать гнев, обиду, а возможно и проклятье со стороны пострадавшего. В то же время сама беременная женщина считалась «особенной» представительницей семьи. Ее желания беспрекословно исполнялись. Беременную женщину нельзя было обижать, это считалось страшным грехом. В противном случае обидчику грозили беды и несчастья. Беременная женщина, по поверью, не должна ограничивать себя в пище, иначе вожделенный продукт может появиться у ребенка на теле, или, что страшнее, на лице в виде родимого пятна. Многие информаторы рассказывали о подобных родимых пятнах, появившихся из-за того, что беременная не съела того, чего очень хотела.

Женщины-татарки рожали стоя, держась обеими руками за края полотенца. Полотенце подвешивалось к потолку, где была укреплена «элэге» (перекладина) (ПМА 1, Давлетшина). Методы родовспоможения у татар представляли собой сочетание как санитарно-гигиенических, так и религиозно-магических действий. К рациональным методам народной медицины можно отнести массаж поясницы, теплый компресс и правильное дыхание. При неправильном положении плода делали мыльный массаж, выправляли положение младенца в утробе. Для ускорения родов повитуха взваливала роженицу себе на спину (спина к спине) и носила ее по помещению, иногда встряхивая и заставляя тянуться.

Магической мерой родовспоможения является развязывание узлов. Непосредственно перед родами развязывали узлы, удерживающие занавес

си, узлы, удерживающие одежду, затем повитуха «распускала» свой подол, волосы роженицы и т.д. С роженицы снимались все украшения, кольца и т.д. Роженицу опрыскивали молитвенной водой. В емкость наливали воду и произносили над ней молитвы, затем давали эту воду роженице выпить, или же сжигали бумагу с написанной на ней молитвой, а пепел должна была съесть роженица. Иногда писали молитву на плоской посуде (обязательно новой), используя вместо чернил густую заварку, а затем написанное смывали водой и женщина выпивала эту жидкость. Тяжелые роды связывали с совершенным грехом. Чаще всего, если не было очевидных проступков перед другими односельчанами, то согрешившей роженица считалась перед мужем. В этом случае к роженице звали мужа, и он должен был ее «простить». Если видели грех рожавшей перед другим членом семьи, то призывали и его с просьбой «простить» роженицу. В ряде случаев женщина во время тяжелых родов просила прощения у всех поочередно в доме, включая детей (ПМА 1, Халикова). О тяжело рожавших женщинах пословицы гласили: «Бала тапканда хатынның житмеш тамыры өзелә» (досл.: при родах у женщины семьдесят суставов рвется); также татары говорили: «Жан әйтәди – мин чыгам, бала әйтәди – мин туам» (досл.: «Душа говорит – я улетаю, ребенок говорит – я рождаюсь»).

Затянувшиеся роды приписывали и вмешательству нечистой силы. Для защиты от нее использовали различные обереги: рядом с рожавшей клали нож или другие железные предметы, дольки чеснока, изречения из Корана. Чтобы роды прошли благополучно, давали различные обеты: о жертвоприношениях, о раздаче милостыни нуждающимся (чаще людям, страдающим психическими расстройствами, – незрячим или калекам) и т. п. Женщина, умершая во время родов или до истечения сорокового дня после родов, считалась «шәхит» (святой) и, по народным представлениям, попадала в рай. В народе бытовало поверье, что женщина, рожавшая семь и более раз, тоже становилась святой.

Существовали определенные ритуалы в отношении последа и пуповины. После завершения родов послед, предварительно вымыв в чистой воде, повитуха заворачивала в тряпку и закапывала под основанием дома или в подполье. Иногда плаценту и пуповину ребенка, за чью жизнь особенно переживали, бережно хранили в высушенном виде. Пуповину использовали как оберег в магических обрядах, способствующих жизнеустойчивости. Очевидно, что татарам была свойственна вера в симптоматическую связь плаценты и пуповины

с телом человека. Респонденты Арского района вспоминают, что зарывали послед под деревом, где не ходят люди (ПМА 2, Галлямова). Мишари высушивали послед и хранили в подвешенном состоянии на чердаке дома или в сундуке, а также использовали его в качестве оберега от сглаза – клали в мешочек и надевали на шею ребенку (ПМА 2, Шавалиева). Особенности обращения с последом в первом случае сходны с захоронением покойного. Так, заворачивание в тряпочку называлось «кәфенләү», то есть укутывание в саван, а традиция мыть послед схожа с обмыванием покойного перед погребением. Инновацией советского периода было существование одновременно нескольких способов захоронения последа. По воспоминаниям респондентов, вплоть до 1940-х гг. послед и пуповину зарывали под дерево (где люди не ходят). Туда же выливали и воду, использованную при обмывании новорожденного. Позже, в 1940–1960-е гг., появились новые способы обращения с последом и пуповиной, а именно, их хоронили у ограды кладбища, что являлось совершенно недопустимым по исламским канонам.

Как было показано выше, появление на свет ребенка сопровождалось многочисленными религиозно-магическими и санитарно-лечебными действиями, которые должны были способствовать здоровому деторождению. С момента рождения новорожденный подвергался различным обрядовым действиям. В послеродовой период, а именно, до истечения сорока дней, роженица и ребенок находились на особом положении. По народным представлениям, в этот период и матери и ребенку угрожает опасность. Сразу после родов проводилось обязательное ритуальное «очищение» роженицы и новорожденного. Первым делом после рождения ребенка проводили обряд его омовения (первого купания) – обряд «бәби мунчасы» – повитуха читала тексты благопожеланий, касающиеся жизненно-го и нравственного благополучия ребенка.

У казанских татар после купания повитуха заворачивала ребенка в рубашку отца, причем рубашка не должна быть новой и чистой – «смоется отцовская любовь». У татар-мишарей после первого купания свекровь заворачивала младенца в свою рубашку – «чтобы ей был близок» (ПМА 2, Шавалиева). Заворачивание в отцовскую рубашку символизирует, что связь существует не только между матерью и ребенком, но и отцом и ребенком (Байбури, 1992, 44). Повитуха – заметное лицо деревенской общины, чаще всего это женщина пожилого возраста, которая сама имела здоровых детей. Опытную повитуху очень ценили, и часто это занятие становилось профессией для женщины.

Именно повитуху первой оповещали о начале родов, и при любых обстоятельствах она спешила к роженице. С момента рождения ребенка повитуха получала в семье новорожденного статус уважаемой родственницы, а услуги ее щедро, но в меру состоятельности семьи, оплачивались. Принятый ею ребенок всю жизнь должен был заботиться о ней, не забывая по праздникам, делать подарки. Повитуха была обязательным гостем на свадьбе. А после ее смерти принятые ею дети заказывали о ней поминальные молитвы. Считалось, что о «кендек эби» (дословно: пупочная бабушка) нужно заботиться, так как она из тех, которым заранее уготовано место в раю. В каждой деревне имелась своя повитуха; в крупных населенных пунктах их было несколько. Например, в д. Сухие Курналы Алексеевского района вплоть до 1950-х гг. повитуха Канифа апа принимала роды, и «все проходило успешно» (ПМА 2, Гатауллиной). Аналогичная ситуация зафиксирована в д. Пижмара Балтасинского района, где повитуха Муслима апа также вплоть до 1960-х гг. оказывала женщинам помощь (ПМА 2, Шагеева).

Значительное место занимали обряды ритуального угощения от сородичей в честь рождения ребенка – бэби чэе, угощения матери и ребенку – бэбиашэкэртү. Считалось, что до истечения сорока дней роженица полностью освобождалась от предыдущих грехов, поэтому основные подарки ей старались сделать в течение этого срока, что приносило отпущение грехов и дарующему тоже (ПМА 2, Гатауллиной).

Центральным событием периода сорокодневья был обряд «исэм-кушу» (имянаречения). Имя старались дать новорожденному в первые три дня после родов или в первую пятницу после рождения. Иначе ребенка могли «подменить» или, если родители мешкали с имянаречением, то нечистый мог сам дать безымянному младенцу имя, и тогда ребенок скоро умирал. Обряд имянаречения носил религиозный характер и проводился муллой. После «исэм-кушу» родители ребенка устраивали небольшое чаепитие для всех присутствующих на обряде. Последним актом муллы была регистрация рождения ребенка в метрической книге. В разделе регистрации новорожденных указывался пол ребенка, имя, дата и место (губерния, уезд, аул) рождения, имя отца, его социальное положение (крестьянин, мещанин и т. д.), имя матери (ПМА 1, Насыбулла абый). Татары при имянаречении в основном пользовались мусульманским именником. Мальчикам давали имена с компонентами -улла (бог), -дин (вера), -абд (вера), -зан (душа). Девочек называли именами жен и дочерей Магомета. Иногда, если ребенок рождался слабым, давали

имя, основанное на магии слова: Гөмәржан (жизнестойкий), Тимербикэ или Тимергали (крепкий, как железо). Когда детей в семье становилось много (а многодетность, как и отсутствие детей, считалась бедствием) ребенку давали имя, которое, по поверьям, могло остановить деторождение, например, у мусульман – Туктабай, Туктабикэ (что в переводе дословно означает «остановись»). Или наоборот, назвав ребенка именем Ульмэсбикэ (не умирающая) или Төрсүн (пусть живет), пытались обеспечить ему безопасность и долголетие. Верили, что нечистую силу можно обмануть, например, дав ребенку имя Йөмгалак (потерянный), или утешить, назвав младенца Яман (страшный). Имя, данное при рождении, не всегда являлось единственным у человека. Известны случаи, когда ребенку меняли имя (например, при проведении обряда «бала сату» – продажи ребенка). Этот обряд проводили в том случае, если в семье уже умирали новорожденные. Сразу после рождения младенца отдавали на некоторое время соседям, а затем платили определенное количество денег за «купленного» младенца. По случаю проведения над ребенком этого обряда имя давали по аналогии: «Сатып алдым» (купленный), или имя «Сатый» (проданный) (ПМА 2, Гарипова). Функция таких имен заключалась в защите от злых духов. Считалось, что ребенок, в отношении которого был проведен обряд, доживал до старости. У татар известен другой похожий обряд, когда младенца, родившегося слабым и болезненным, из опасения за его жизнь, сразу после рождения протаскивали через окно в недостроенном бревенчатом доме – «бура» и потом «продавали». Это также мыслилось как временное возвращение в материнское лоно (иной мир). А. К. Байбурун считает, что подобные действия символизировали перерождение: «так больного ребенка доводили до необходимых физических кондиций» (Байбурун, 1992, 18-29). Обряд «покупки» ребенка давал также возможность создания дополнительных родственных связей с чужой семьей. «Купившие» ребенка принимались в семью как близкие родственники «якын кешебез» (близкий человек). Ребенка, умершего без имени (или мертворожденного) уже после смерти нарекали одним из имен Пророка – Габдуллой или, если девочка, то именем одной из дочерей Пророка – Фатимой или Галией, и хоронили с надлежащими церемониями.

В случае тяжелой болезни детей до шести лет проводили обряд «перепекания». У татар-мишарей при тяжелых болезнях малолетних детей этот обряд применялся как крайнее средство «чүлмэк пичкэ утырту» букв. – ставить горшок в печь).

Для проведения обряда приглашалась деревенская знахарка, которая раздевала ребенка, сажала его на хлебную лопату в определенной позе: если ребенок постарше, то сидя, а если младенец, то лежа на животе вперед головой, и отправляла его в теплую печь на пару минут. Все действие сопровождалось молитвами, которые читала знахарка в течение всего обряда (ПМА 2, Гатауллина). У казанских татар обряд проводился в том же порядке для детей, которых считали слабыми – «маймык». Наши респонденты вспоминали проведение вышеописанных обрядов в 1970–1980 гг., когда еще были живы знахари, умевшие проводить эти обряды в правильной последовательности.

Настороженно татары относились к сглазу. При первых признаках ухудшения здоровья ребенка причину искали в причинении «күз тигән» (сглаза). Самым распространенным методом предупреждения сглаза являлось ношение ребенком различных оберегов. От сглаза (помимо упомянутого выше мешочка с высушенной пуповиной) на запястье ребенку привязывали веточку можжевельника, рябины, вешали на шею мешочек с семенами чернавки; наносили на лицо пятно каким-либо красителем, чаще сажей. Современные родители-татары также продолжают верить в сглаз. На руку ребенка надевали и надевают яркие браслеты, имеющие значение амулетов. Очень популярны в качестве оберегов были и остаются выдержки из Корана – «бөти». Изречение пишется на бумаге, а затем зашивается в специальный холщовый мешочек и носится на длинной нитке через плечо. Обереги до наших дней – крайне популярная мера от «сглаза». Налажено их производство в пластиковом оформлении, «бөти» носят на шее и взрослые, и дети. Мулла (иногда знахарка) лечит «сглаз» написанием изречений из Корана на новой плоской посуде густо заваренным чаем: затем надпись смывают и поят жидкостью больного. Чудодейственным средством всегда считалась вода, привезенная из Аравии (Зәмзилә), ею также поят ребенка от сглаза. Эти способы лечения сглаза татары используют до настоящего времени.

Существовали и профилактические меры от «сглаза». В отношении младенцев принято несколько правил, которых придерживаются до настоящего времени: младенцу часто мажут лицо «зеленкой» или яркой губной помадой, матери уверены, что заметное пятно отвлекает на себя сглаз, никогда нельзя хвалить достоинства ребенка – красоту, здоровье, поведение. А если уж похвалили, то похвалившему нужно плюнуть трижды через плечо и сказать «күз тигәндән» (от сглаза). Респонденты обеих групп татар помнят случаи нанесения

«күзтию» (сглаза) намеренно, поэтому, во избежание подозрений в умышленном причинении «сглаза», гости сами стараются на новорожденного не смотреть. Также в целях профилактики «күз тию» (сглаза) после визита человека, о котором идет слава обладателя «дурного глаза», мыли водой окна и ручки дверей и окон и этой же водой умывали ребенка. Обряд сохранился в неизменном виде до наших дней. Татары верили, что полученный в раннем детстве «күз тию» (сглаз) с годами прогрессирует и неизбежно приведет к гибели ребенка. Поэтому лечению уделялось огромное значение. Такое лечение могло длиться годами. В народе о сглазе говорили: «Человеческий глаз может засушить молодое дерево» или «Сглаз человека до могилы довести может, а животное – до казана».

Иногда неожиданное недомогание у ребенка приписывали испугу. В основном проявление болезни выражалось в ночных кошмарах ребенка и его страхе перед темнотой, но могли быть и другие страхи. Тогда знахарка ставила ребенку диагноз «коты чиккан» – (душа покинула человека). «Кот» ранее у татар, также как у других тюрков, понимался как «душа». Для того чтобы водворить «кот» обратно, знахарка проделывала широко известный среди тюркских народов обряд «куркылык кую», то есть отливание «кот», или приглашение «кот» (Татары, 1967, 367). Действие происходило в следующей последовательности. Знахарка усаживала пострадавшего на стул в центре комнаты. Затем брала специально для этого заготовленный кусок свинца и, положив его в сосуд, держала над огнем до размягчения. Затем расплавленную массу свинца знахарка вылила в ковш с водой, который держала над головой больного. Данный обряд был зафиксирован нами в мае 1999 г.: его проводила в городе Казань практикующая знахарка 1913 г.р. Отлившаяся из свинца фигура якобы и указывала на то, чего испугался больной. Тут же знахарка сама решала, на кого похожа фигурка и комментировала, что именно стало причиной испуга. Затем фигурка подвешивалась на нитку и носилась на шее больного, пока не порвется нить, а сама фигурка не затеряется. Это и считалось избавлением от мучающего страха.

Среди обрядов, определяющих этапы взросления, особенно значимыми являлись обряды пострижения волос и «сөннәт» (обрезания). Считалось, что их несоблюдение приводило к всевозможным последствиям. Например, если оставить первородные волосы у новорожденного, это может привести к «сглазу». В связи с этим как первая, так и последующие стрижки обставлялись всевозможными предостережениями, а отрезанные пря-

ди хранились в тайном месте. Волосы, как и зубы, содержат, по поверьям, концентрированную жизненную силу, которая сохраняется даже в отрезанных волосах. Поэтому отрезанные волосы, как содержащие много легко улетучивающейся жизненной силы, старательно оберегались. Подобное отношение к стрижке рассматривалось как один из элементов перехода новорожденного («бәби, яңа туган бала») в следующую возрастную группу («сабый бала») – младенец; а после ритуальной стрижки ребенок считался более защищенным. Такие поверья в отношении волос у татар повсеместно сохраняются и в наши дни.

Обязательной обрядовой практикой у татар являлся и продолжает быть востребованным «сәннәт» (обрезание). В семье татар-мусульман при рождении мальчика на родителей возлагалась обязанность до совершеннолетия ребенка совершить над ним обряд «сәннәт». В дореволюционной литературе обряд «сәннәт» описан довольно подробно у А. Сухарева: «Обрезание совершают на первом году редко, жалеют детей, чаще (совершают – прим. авторов) – пятью–шестью годами, потому что осознает боль, лежит покойнее. Инструментом для операции служат деревянные или две металлические палочки и простой перочинный нож. Операция производится быстро, после чего края засыпают гнилушками. После этого болеют около недели» (Сухарев, 1904, 42). Для проведения обряда приглашали специалиста, называли их по-разному: баба, бабачә, сәннәтче. Р. Н. Мусина, пишет: «Этим промыслом, который передавался по наследству, занимались жители сел: Кошман Свияжского уезда и Масра Казанского уезда. Плата за „сәннәт“ была довольно высокой: в середине XIX века от 50 рублей и выше. Сәннәтче, или баба, наезжали в мусульманские деревни регулярно, к их приезду и приурочивали обрезание мальчиков соответствующего возраста. Непосредственно сразу после обряда забивали животное (элемент жертвоприношения), устраивали праздничную трапезу» (Мусина, 1990, 118). Если обряд по какой-либо причине не был проведен вовремя, тогда сам верующий может совершить его без возрастного ограничения в течение жизни. В настоящее время «сәннәт» является признаком как принадлежности к исламу, так и гигиенической традицией.

У татар существовала и продолжает действовать собственная возрастная периодизация детства. Так, только родившегося ребенка называли – «бәби», «яңа туган бала» (новорожденный, грудной ребенок); до 2–3-летнего возраста – «сабый бала» (младенец, маленький ребенок); 5–7-летнего ребенка – «яшь бала» (маленький, незрелый ребе-

нок); 7–13-летнего – «шук бала» (шустрый ребенок); 13–15-летнего – «яшь үсмер бала» (подросток); с 17–18 лет – «яшь кыз» (молодая девушка), «яшь егет» (молодой парень).

До пяти–семи лет особое внимание при воспитании детей уделяли коммуникативному развитию через физические игры, обучению речи и развитию памяти (заучивание песен, разгадывание загадок). Все это способствовало эффективному вхождению ребенка в окружающую среду. С 7–8-летнего возраста воспитание детей было дифференцировано по гендерному принципу. Воспитание мальчиков переходило к мужчинам, девочек же продолжали воспитывать женщины на женской половине дома. С учетом пола ребенка строилось и трудовое воспитание.

Большое внимание уделялось запретам. Так, нельзя было употреблять спиртные напитки, курить, играть в азартные игры и сквернословить. Одним из надежных и действенных способов соблюдения норм было воспитание детей в «страхе Божьем», в вере в небесную кару и возмездие. Детей рано приобщали к религии. Начиная с 3-летнего возраста ребенка приучали к ежедневной молитве. Ему прививались понятия о том, что грешно, за что налагается наказание, что такое зло. Респондент 1910 г.р. вспоминает: «Отец сажал нас, маленьких, рядом с собой и читал “Коран”, мы мало понимали, а он каждую страницу комментировал. Я помню, что он старался объяснить нам, детям, что после жизни будет смерть, а там (после смерти) придется отвечать за свои поступки. Страшил нас, объяснял, что в ад попадут столько же человек из живущих, сколько листьев по осени с деревьев осыпается. Далеко не все заслужат Божью милость, поэтому надо стараться» (ПИМА, 2 Сабитова).

Богобоязненность была важным сдерживающим фактором и средством сохранения порядка, дисциплины как в семье, так и в обществе. Особенно старались внушить чувство страха перед «небесами» девочкам. С 11–12 лет дети, а в особенности девочки, становились под особый контроль родителей; с этого возраста они должны были выполнять все законы мусульманской религии: чтение пятикратного «намаза», соблюдение поста «ураза» и др.

При проведении различных обрядовых действий и на праздниках произносились благопожелания подрастающему поколению, содержащие просьбу быть опорой для отца и матери, почитать их, оказывать им помощь в старости. С малых лет внушали детям, что почтение к отцу и матери является богоугодным делом. В народной культуре роль родителей нередко сравнивается с ролью

Господа: «Беренче Алла – икенче ата» (досл.: Первый – Аллах, а второй – Отец), или «Ата-ана – алтын канат» (досл.: отец и мать – золотые крылья) – гласит народная мудрость. Неуважение и непочитание родителей считалось самым безнравственным поступком и сурово осуждалось. Согласно традиционному мировоззрению такие люди не нравились Аллаху и их ждала неминуемая кара. Нами не выявлено ни одного случая, чтобы дети отказались содержать своих престарелых родителей. Воспитание глубокого осознания сыновнего долга являлось и залогом обеспеченной старости родителей.

В воспитательных целях детям внушали, что мать, родившая и давшая жизнь, считалась Божьей избранницей и вызывала огромное уважение со стороны родственников. В традиционном быту самым оскорбительным считалось ругательство, затрагивающее честь и достоинство матери. Большое значение придавалось материнскому благоговению. В народной традиции считалось, что оно приносит счастье, удачу: «Одна молитва матери возьмет вверх над семью проклятиями муллы» (Мушинский, 2007, 30). Такое отношение к матери было вполне естественным. Основным наставником и воспитателем детей обоего пола до 7–8-летнего возраста была исключительно мать, и, дабы добиться послушания, необходимо было создать соответствующий образ матери.

Татары считали, что благочестие приобреталось и через образование. Уровень и объем образования был адаптирован к нуждам социальной среды. «Мәктәбе» – религиозные школы низшего типа – существовали, главным образом, при мечетях или в домах мулл, где учащихся учили молиться пять раз в день «биш вакыт намаз», совершая перед молением омовение «таһарат», и грамоте. Девочки обучались у жен мулл «абыстай» на дому. Девочек, в отличие от мальчиков, не учили писать, поскольку одно из правил жизни мусульман гласит: «Женщина должна уметь читать, так как ей нужно читать священную книгу “Коран”, но она не должна уметь писать, ибо может написать любовную записку». За «науку» дети по очереди выполняли всю домашнюю работу в доме муллы (Бусыгин, Зорин, 1986:20).

Подводя итог, отметим, что рождение и забота о детях составляли важнейшую функцию татарской семьи; бездетность считалась несчастьем, подлежала лечению, а также была и поводом для развода. С рождением уже первого ребенка возрастал общественный авторитет отца и повышался семейный статус матери. Обычаи и обряды, связанные с воспитанием детей, ос-

новывались на нормах, которые формировали личность и адаптировали ее к конкретной социокультурной среде, что гарантировало рентабельность усилий родителей, семьи и социума в целом, когда социальные гарантии связаны исключительно с будущими поколениями. Важным был и факт проживания крестьянского татарского населения в конце XIX – начале XX вв. в этнически однородных пунктах, что замедляло «культурную ассимиляцию» татар и сохраняло некую «камерность» существования татарской деревни.

Основной комплекс обрядности, связанной с рождением детей у татар, продолжал сохраняться вплоть до 1950–1960-е гг. В этот период в стране произошел качественный скачок в социально-экономической сфере. На наш взгляд, он, прежде всего, был связан с развитием здравоохранения и повышением качества медицинского обслуживания (всеобщая вакцинация, потребление антибиотиков и т. д.). Это, в свою очередь, привело к утрате большей части традиционной детской обрядности. Почти исчезли обряды, связанные с родами, магические обряды с последом и пуповиной, ибо сами роды проходили чаще в стационаре. Постепенно перестал существовать институт повитух, их заменили медицинские работники. Однако обряды и обычаи, связанные с семейно-родственными отношениями и гигиеническими правилами ухода за младенцами, продолжали соблюдаться. В наше время в детской обрядности чаще востребованы первичные обряды детского цикла, они отправляются для сохранения здоровья матери и ребенка (приемы народной медицины), а также магические приемы, способствующие лечению «сглаза». Сохраняется символ ислама «сәннәт» (обрезание), который проводят хирургическим путем в стационаре по желанию родителей. Продолжает бытовать традиция приношения ритуального угощения от сородичей роженице – «бәби ашә кәртү», праздник в честь рождения ребенка «бәби чәе». Уделяется большое внимание ритуальному купанию ребенка сразу после выписки из роддома. При первом купании новорожденному читают благопожелания, помещают в воду золотые украшения и сыпят соль. Как раньше, так и сейчас, эти обряды имеют религиозное и охранительное значение, празднично оформляются. Появление нового члена семьи и хлопоты по уходу за ним стимулируют сближение молодых родителей со старшими родственниками (в основном с родителями супругов), что способствует выстраиванию вертикальной этнокультурной трансмиссии в современных татарских семьях.

Литература

Атлас Tartarica. История татар и народов Евразии. Республика Татарстан вчера и сегодня: справочно-энциклопедическое изд. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006.

Ахмаров Г. Н. Свадебные обряды казанских татар. ИОАИЭ. Казань: Имп. ун-т, 1907. Т. 23. Вып. 1.

Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб.: Наука, 1992.

Бусыгин Е. П. Сельская женщина в семейной и общественной жизни / Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, З. З. Мухина. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1986.

Воробьев Н. И. Этнические группы татар Среднего Поволжья и Приуралья // Итоговая сессия Казанского института языка, литературы и истории АН СССР за 1963. Казань, 1964.

Исхаков Д. М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. (Принципы выделения, формирования, расселения и демография). Казань, 1993.

Мусина Р. Н. Дети в татарской сельской семье // Историческая этнография татарского народа. Казань, 1990.

Мушинский А., Сафиуллин А. Устами татарского народа: Пословицы, поговорки, афоризмы, литературные миниатюры. Казань: Магариф, 2007.

ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Пижмара, Республика Татарстан, июнь 1999 г. (информант: Дания Давлетшина, 1934 г.р.).

ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Пижмара Республика Татарстан, июнь 1999 г. (информант: Насыбулла абый, 1934 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Карадугван, Республика Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Каримия Гарипова, 1932 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Алексеевском районе, д. Сухие Курнали, Республика Татарстан, июнь 2012 г. (информант: Гадания Гатауллина, 1912 г.р.).

ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Пижмара, Республика Татарстан, июнь 1999 г. (информант: Султанбикэ Халикова, 1928 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Пижмара, Республика Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Дания Шагеева, 1928 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Арском районе, д. Купербаш, Республика Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Сарижамал Галлямова, 1923 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Балтасинском районе, д. Пижмара Республика Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Сара Сабитова, 1910 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Алексеевском районе, д. Сухие Курнали, Республика Татарстан, июнь 2000 г. (информант: Наилия Шавалиева, 1932 г.р.).

Rezumat

Scopul acestei lucrări este observarea obiceiurilor și ritualurilor asociate nașterii și creșterii copiilor la tătari. Studiul a fost realizat în perioada 1999–2012, printre tătarii din Kazan și tătari mishari, care trăiesc în zonele rurale și urbane din Republica Tatarstan. Principalele surse ale articolului sunt materialele de teren ale autorului – rezultatele cercetărilor etnosociale, interviuri calitative și observații de teren. Limitele spațial geografice ale cercetării reprezintă limitele administrative actuale ale Republicii Tatarstan. Cadrul cronologic a studiului cuprinde sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XXI-lea, cu incursiuni în perioadele mai recente.

Cuvinte-cheie: obiceiuri, ritualuri, tătarii de pe Volga, tradiții etnice, practici de socializare, valori familiale, părintesc, transformare.

Резюме

Целью статьи является рассмотрение обычаев и обрядов, связанных с рождением и воспитанием детей у татар. Исследование проводилось в период 1999–2012 гг. среди казанских татар и татар-мишарей, проживающих как в сельских населенных пунктах, так и в городах Республики Татарстан. Основными источниками при написании статьи стали полевые материалы авторов – результаты этносоциологических исследований, глубинных интервью и полевых наблюдений. Пространственно-географические рамки исследования определены современными административно-территориальными границами Республики Татарстан. Хронологические рамки исследования: конец XIX – начало XXI вв., с необходимыми экскурсами в более ранние периоды.

Ключевые слова: обычаи, обряды, татары Поволжья, этнические традиции, практики социализации, семейные ценности, родительство, трансформации.

Summary

The purpose of this paper is considering customs and rituals associated with the birth and upbringing of children among Tatars. The study was conducted in 1999–2012 among the Kazan Tatars and Tatars Mishars living in rural areas and in the cities of the Republic of Tatarstan. The main sources for the article are authors' field materials – the results of ethnosociological researches, in-depth interviews and field observations. Spatial and geographical limits of the study are determined by modern administrative-territorial borders of the Republic of Tatarstan. Chronological framework of the study is from late XIXth to early XXIst centuries with the necessary background on earlier periods.

Key words: customs, rites, Volga Tatars, ethnic traditions, practices, socialization, family values, parenthood, transformations.

Ирина СУББОТИНА

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОЙ ЖЕНЫ (МУЖА) В ГАГАУЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ГАГАУЗСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Модели демографического, в том числе брачно-семейного поведения населения, представления о функциях семьи, семейных ролях, нормах семейной жизни, образах идеальных супругов формируются под воздействием множества факторов как социально-экономического, так и этнокультурного характера. Происходящие в мире процессы глобализации, политические, социально-экономические изменения предъявляют к мужчинам и женщинам требования, зачастую не соответствующие традиционным нормам и обычаям, ведут к проникновению черт, характеристик образа жизни и ценностей иной культуры, определенным образом сказываясь на течении демографических процессов, трансформируя демографическое поведение этносов. Вместе с тем, сложившийся, традиционный образ жизни, культурная специфика и особая система ценностей этносов, наличие глубоких связей со своей этнической культурой, в свою очередь, в немалой мере обуславливают определенную степень консервации их демографического поведения, брачных и семейных ролей, норм и представлений семейной жизни, создавая определенные «защитные механизмы» от деформирующих глобальных воздействий.

Главная цель нашего исследования – выявление изменений в брачно-семейном поведении, в частности, в формировании представлений об идеальном образе супруги(а) у гагаузской студенческой молодежи Молдовы, в сопоставлении с образами супругов в народных сказках и песнях гагаузов.

Основным методом этнодемографического исследования молодежи было проведение формализованных интервью по специально разработанной анкете, с помощью которой были опрошены студенты разных национальностей нескольких университетов Республики Молдова. Разработанная для этого анкета включала около двадцати открытых и закрытых вопросов. Выборка составила 250 человек, в том числе 110 гагаузов.

Брак сам по себе, вне зависимости от того, каков брачный партнер, какими качествами он обладает, был для гагаузов большой ценностью. Развитие брачных отношений у гагаузов после переселения их в Российскую империю было во многом обусловлено особенностями формиро-

вания населения Южной Бессарабии (его этническим составом, культурно-бытовыми традициями, социально-экономической спецификой). Полунатуральный характер крестьянского хозяйства в первые годы после переселения в этот регион в конце XVIII – начале XIX вв. обуславливал замкнутость и обособленность гагаузской семьи, сохранявшей патриархальные пережитки, поддерживавшей сложившиеся нормы, стереотипы брачного поведения гагаузов, в том числе те, которые касались ценности брака. По данным первой Всеобщей переписи населения России 1897 г., в конце XIX в. доля гагаузов, состоявших в браке, была наивысшей среди народов Бессарабии. Самый высокий в губернии уровень брачности был характерен как для гагаузских женщин, так и для гагаузских мужчин. Этнические различия в уровне брачности нельзя было объяснить только этнической дифференциацией уровня урбанизации этносов, проживавших в Бессарабии, ведь и среди сельского населения губернии у гагаузов показатели брачности были самыми высокими.

Одним из факторов, влиявших на сохраняющуюся традицию довольно раннего и более полного состояния в браке гагаузов, была существовавшая в их общественном мнении (которое имело, и имеет до сих пор, чрезвычайно сильное влияние на поведение каждого гагауза) ценность брака, семьи, о чем писал известный русский исследователь культуры и быта гагаузов В. А. Мошков. Существенное влияние на традиции ранней брачности у гагаузов имел и относительный недостаток женщин. «Очевидно, что у гагаузов нет такого огромного избытка женщин сравнительно с мужчинами, как у нас», – писал В. А. Мошков (Мошков, 2004, 129). И действительно, в силу ли того, что гагаузские мужчины на протяжении многих лет проживания в России на положении иностранных колонистов были освобождены от воинской повинности и мужской демографический потенциал был полнее, чем у других народов, или ценность жизни девочек у гагаузов была не столь высока, как мальчиков, или же особую роль играло тяжелое, приниженное положение женщины в гагаузском обществе, отражавшееся на женском здоровье и продолжительности жизни женщин, но, по данным переписи населения 1897 г., напри-

мер, на 100 мужчин-гагаузов Бессарабии приходилось лишь 93 женщины (а в отдельных гагаузских селах еще меньше: Джолтай, Томай – 86-88 женщин) (Населенные места..., 2005, 3-10). И это было самое низкое соотношение полов, в сравнении с другими народами губернии. У болгар, например, на 100 мужчин приходилось 95 женщин, а у молдаван – 96 (Первая Всеобщая перепись..., 1905, 98-99). Может быть, в этом скрывались истоки и наиболее часто встречающейся у гагаузов межэтнической брачности, в большей мере характерной для мужчин-гагаузов, в силу недостаточности однонационального рынка невест.

К середине XX в. соотношение мужчин и женщин в структуре гагаузского и соседнего болгарского населения Молдавии было очень схожим. Так, на 100 мужчин у болгар в среднем приходилось 108 женщин, а у гагаузов – 107. При сходных половозрастных структурах уровень брачности гагаузов и болгар существенно различался: если у болгар среди мужчин в возрасте 16 лет и старше на 1000 человек приходилось 778 состоящих в браке, а среди женщин – 662, то у гагаузов соответствующие показатели были заметно выше – 813 и 684 состоящих в браке. При этом особенно сильны были различия между этими этническими группами в самых младших возрастных когортах – 16–19 лет и 20–24 года. Среди 16–19-летних уровень брачности гагаузов превышал уровень брачности болгар у мужчин – в 1,6 раза, а у женщин – в 1,2 раза, то есть ранние браки гагаузских мужчин встречались гораздо чаще, чем у болгар и остального населения республики. Так, в среднем по Молдавии в когорте 16–19-летних мужчин из каждой тысячи человек 36 состояли в браке, тогда как у гагаузов 98 мужчин уже были женаты. В следующей возрастной группе (20–24-летние) в среднем по республике из каждой тысячи мужчин 367 состояли в браке, у болгар эти показатели были существенно выше – 497 мужчин из 1000, а у гагаузов превышали среднереспубликанские данные в 1,8 раза – 649 мужчин из 1000 были женаты. В то же время по женскому населению этнические различия в уровне брачности были не столь заметны: уровень брачности 20–24-летних гагаузок был лишь в 1,2 раза выше среднереспубликанских показателей и в 1,1 раза превышал уровень брачности болгарок.

Таким образом, сами по себе различия в половой, возрастной структуре гагаузского и болгарского населения Молдавии не были сколько-нибудь значимыми, но при этом уровень брачности гагаузов был существенно выше, нежели у болгар. Особенно сильные различия наблюдались в уров-

не брачности молодых (16–24 года) мужчин. Относительно раннее и более полное состояние в браке гагаузов вело к более высокому уровню рождаемости, детности, ибо абсолютное большинство рождений приходилось на рождения в браке.

И полвека спустя, к середине XX в., уровень брачности гагаузов оставался самым высоким среди этнических групп Молдавии, что в немалой степени было обусловлено стабильностью и консервативностью института брака у гагаузов, традиционно низким уровнем разводов, осуждавшихся гагаузским обществом.

Какими же были гагаузские жены и мужья? Наверное, разными. Но как у каждого народа, у гагаузов были свои традиционные, сложившиеся представления об идеальном образе жены (мужа), что нашло свое отражение в гагаузском фольклоре – сказках, легендах, преданиях, песнях и пр.

Сказки гагаузов, как и сказки других народов, затрагивают все стороны жизни этноса. В них находят свое отражение представления народа о жизни и смерти, о земле и небе, о добре и зле, о счастье и горе, о прекрасном и безобразном и, конечно же, о женщине и мужчине. Мы не вдавались в процесс изучения структурирования гагаузской сказки, не выделяли в ней сказок о животных, или зооморфных сказок, волшебных, религиозных, богатырских или бытовых сказок (что было прекрасно исполнено В. И. Сырфом – Сырф, 2009), ибо это не являлось целью нашего исследования. Скажем лишь, что из всего арсенала доступных нам гагаузских сказок — собранных В. А. Мошковым и опубликованных Радловым (Мошков, 1905), а также опубликованных П. Чеботарем, литературно обработанных Г. Гайдаржи, Н. Бабоглу, А. Тукан, Е. Колца, Л. Чимпоеш и другими гагаузскими писателями и филологами (Гагаузские народные сказки, 1998) – мы отобрали те, героями которых являются супруги, и те, в которых так или иначе раскрывается образ не просто гагаузской женщины или мужчины, а образ замужней женщины и женатого мужчины.

Как правило, сказка кончается свадьбой: прекрасный герой – сильный, мужественный, бесстрашный – женится на прекрасной героине – красивой, скромной, послушной. А что же дальше? Мы рассматривали гагаузскую сказку за гранью свадьбы, анализировали процесс семейной жизни, когда мужчина и женщина начинают играть иные социальные роли – не жениха и невесты, а мужа и жены.

Подобный ракурс анализа гагаузских сказок был обусловлен желанием сравнить традиционные, сказочные образы супругов, с присущими им

позитивными и негативными чертами, с теми идеальными образами жены и мужа, которые сформировались у современной гагаузской молодежи.

Гагаузские сказки в достаточной мере отображают многие нюансы семейных отношений и семейных ролей: муж работает вне дома – пашет, сеет, собирает урожай, охотится; жена ведет домашнее хозяйство. Иногда их семейные роли меняются («Муж на домашнем хозяйстве»), что приводит к негативным последствиям для всего хозяйства семьи.

Сказки представляют два типа взаимоотношений между мужем и женой: когда супруги живут в любви и согласии и когда в семье царит разлад. Любовь и согласие сопутствует тем семьям, где жена послушна и не перечит мужу, не осуждает действия и поступки своего супруга («Мужик и петух», «Лучше иметь хорошую жену, чем богатство»). Персонаж сказки, не сумевший стать настоящим главой семьи и подчинить себе супругу, муж-подкаблучник, народной моралью осуждается: у такого мужа и жена злая, непокорная, завистливая и жадная, что приносит в дом горе и несчастье («Мачеха, пожелавшая погубить падчерицу, но погубившая свою родную дочь», «Дочь старика и дочь старухи», «Брат и сестра», «Дети, оставленные отцом в лесу, мальчик обращается в бычка»). В рамках патриархальной традиции авторитаризм жены, нарушение традиционного гендерного сценария порицается.

Безусловно позитивным качеством и жены, и мужа в гагаузских сказках является трудолюбие («Кто не работает, пусть не ест»), высокая работоспособность и совершенство трудовых навыков.

Физическая красота является почти обязательным атрибутом положительной героини. В гагаузских сказках довольно часто отмечается красота жены («Милян и Милич», «Сын дэва»), а вот суждения об уме женщины довольно противоречивы. В одних сказках говорится об умных, мудрых женах, в других утверждается, что «у женщины волос длинен, а ум – короткий». И то и другое не является препятствием к счастливой семейной жизни («Сын дэва», «Ручная мельница», «Встречи с глупцами»). Иногда муж в сказке прямо заявляет, что жена не должна быть умнее, чем он («В чем счастье», «Боярин и девушка»), иначе они не смогут жить вместе.

Кроме красоты, для героини также важны такие качества, предписанные патриархальным стереотипом, как навыки ведения домашнего хозяйства. Во многих гагаузских сказках, где действующим лицом является жена, подчеркивается либо ее хозяйственность, умение выполнять до-

машнюю работу, либо (если образ жены отрицательный) ее никчемность, безалаберность, бесхозяйственность («Ленивая жена»).

Народная сказка осуждает битье мужем своей жены («Человек бьет Св. Петра»), что, как нам кажется, в общественном мнении гагаузов считалось вполне допустимым. Как отмечал В. А. Мошков, «битье мужем своей жены считается настолько обыкновенным, что практикуется не только с целью ее наказать или исправить, а даже без всякой вины с ее стороны, просто, как говорится, для порядка» (Мошков, 2004, 129).

Безусловно осуждаемой в гагаузских сказках является неверность жены («Человек, которого жена выгнала из хаты», «Любовник хозяйки и разбойник»).

Подводя итог краткому анализу гагаузских сказок, необходимо отметить, что в рамках традиционного патриархального стереотипа сказок жена должна быть красивой, доброй, послушной, зависимой, трудолюбивой, хозяйственной, верной. Положительный сказочный образ мужа, помимо трудолюбия, хозяйственности, главенства в семье, наделяется такими характеристиками, как сила, храбрость, бесстрашие, упорство, настойчивость и др.

Коротко остановим внимание читателей в этой статье и на песенном фольклоре гагаузов. Известная исследовательница духовной культуры гагаузов Е. Н. Квилинкова в одной из своих книг «Гагаузский песенный фольклор – „грамматика жизни“», проведя тщательный анализ гагаузских народных песен, пришла к выводу, что «в гагаузском сознании распространены патриархальные доминанты, которые обосновывают социальную дифференциацию полов. Ведущая роль в семье и обществе „по праву“ принадлежит мужчине, а женщине отводится подчиненная, пассивная роль. Благодаря четкому следованию традиционным установкам, в общественном сознании стереотипы мужского доминирования и женской подчиненности воспринимались как выражение „мужественности“ и „женственности“. Так, стереотип „женственности“ может быть выражен через черты, характеризующие образ женщины: она должна быть скромной, послушной, верной, хозяйственной, заботливой и др. <...> Мужчина наделялся такими качествами, как сила, власть, независимость в решениях и суждениях <...>, смелость, удаль, ревность» (Квилинкова, 2011, 113). Идеальная жена, по материалам песенного фольклора гагаузов, должна быть хозяйственной, приветливой, улыбчивой, не строптивой, уступчивой (Там же).

Что же происходит в настоящее время с брачно-семейными ценностями и гендерными стереотипами гагаузов? Традиционная ценностно-нормативная система любого народа испытывает сегодня мощное давление разнонаправленных факторов, обусловленных глобализационными процессами. В свою очередь, распространенные в разных этнических группах ценности, их сходство и различие, находят свое отражение в процессах адаптации этносов к новой реальности, влияют на интеграционные процессы в обществе. Переживаемый странами постсоветского пространства социально-экономический и духовный кризис, сильнейшее обнищание населения привели к тому, что адаптивные процессы затронули и мировоззренческую систему человека, нравственные основы личности, изменилась структура общественных жизненных ориентиров.

Какие жизненные ценности преобладают в сегодняшнем социуме? Что, по мнению гагаузов, означает сегодня «хорошо жить» и какое место занимают на шкале ценностей брак, дети, семья? Произошедшие в конце XX – начале XXI вв. изменения в структуре жизненных ценностей населения, с приоритетом материального достатка, перемещением материальных условий жизни на первое место на ценностной шкале, носили ситуативный характер, обусловленный резкими социально-экономическими трансформациями, повлекшими за собой массовое обнищание населения постсоветских стран. Стремительное падение уровня жизни людей выдвинуло на первый план для значительной части населения этих государств проблему простого физического выживания, отодвинув духовно-нравственные ценности «за кулисы». В таких условиях наиболее востребованной ценностью являются деньги. Именно в этот период зародилась тенденция прагматизации массового сознания людей. Произошедшие качественные сдвиги в ценностных ориентациях явились своеобразной адаптацией населения к новым условиям жизни: не имея возможности изменить мир вокруг себя, люди пытались изменить самих себя и свои представления о ценностях этого современного мира.

Подтверждением ситуативности изменений в структуре жизненных ценностей людей являются данные, полученные в ходе этносоциологического исследования в Молдове в 2007 г. и исследования среди студенческой молодежи республики (2011 г.). Как показали материалы, у всех национальностей страны, в том числе и у гагаузов, отмечено «возвращение» семьи на первое место в ценностной шкале населения. Материальный до-

статок занимает устойчивое второе место (Остапенко, Субботина, Нестерова, 2011, 283-284).

Рассмотрим, каково в настоящее время отношение гагаузов к браку, какие трансформации происходят с процессами брачности и разводимости у гагаузов. В последние десятилетия в брачно-семейной сфере у гагаузов произошли серьезные изменения. Статистика показывает, что в последнее пятилетие XX в. у гагаузских мужчин на 1000 браков приходилось 315 разводов, у женщин – 335. В начале XXI в. (2001–2005) в среднем в год на тысячу браков приходилось уже 668 разводов у мужчин-гагаузов и 715 разводов у гагаузских женщин, то есть относительное число разводов выросло более чем в 2 раза за короткий отрезок времени.

Материалы исследования 2011 г., проведенного среди гагаузской студенческой молодежи 18–29 лет, показали отношение современных молодых людей к браку: только 43% юношей и 54% девушек на вопрос: «Обязательно ли вступать в брак?» ответили: «Обязательно».

При вступлении в брак у гагаузов традиционно обязательным было согласие родителей на брак (данное положение действовало и в начале XX в.) (Квилинкова, 2007, 203). Современная гагаузская молодежь несколько иначе относится к этому положению. По данным опроса студенческой молодежи, треть респондентов ответила, что согласие родителей на брак нужно спрашивать «обязательно». Еще свыше половины интервьюируемых ответили, что такое родительское согласие «желательно». И лишь каждый десятый ответил, что согласие родителей на брак не обязательно и его даже вообще не нужно спрашивать. Для сравнения приведем ответы на этот же вопрос студентов других национальностей Молдовы: лишь 20% опрошенных русских заявили, что согласие родителей на брак нужно спрашивать «обязательно», у болгар эта категория молодых людей оказалась самой значительной – 44% респондентов посчитали обязательным получение согласия родителей на брак.

Новизна гендерных отношений проявилась в их новой организации, то есть в появлении альтернативных видов брака, в том числе так называемого гражданского брака (без официальной регистрации), который уже считается допустимым и в традиционной гагаузской среде. Так, на вопрос: «Обязательно ли регистрировать брак или можно жить в гражданском браке, без регистрации»? лишь немногим более половины опрошенных (51% гагаузских юношей и 56% девушек) ответили, что брак нужно обязательно регистрировать. Болгарские студенты дали аналогичные ответы. У

русской молодежи лишь 40% опрошенных выступили за обязательную регистрацию брака, причем различия между юношами и девушками были очень значительны – 14 и 55% соответственно.

На вопрос о том, когда нужно регистрировать брак, только треть опрошенных гагаузов (33%) ответила, что регистрировать брак нужно до того, как начинать жить вместе, что свидетельствует об очень небольшой доле молодежи, не допускающей добрачные сексуальные отношения. Правда, различия между юношами и девушками проявились в этом вопросе довольно резко: лишь 16% юношей придерживаются такого мнения, в то время как среди девушек подобный ответ дали свыше 40% опрошенных. У болгарских студентов 28% респондентов считают, что брак нужно регистрировать до того, как начинать жить вместе, и различия между юношами и девушками очень велики – 8 и 46%, соответственно. Примерно такая же картина наблюдается и среди русских студентов.

Внедрение новых, неофициальных видов брака существенно изменило отношение к разводам, которые воспринимаются гагаузской общественностью более толерантно: свыше 60% опрошенных гагаузских студентов считают, что семью, безусловно, не следует сохранять, если отношения между супругами не сложились или разладились.

Сильной традиционной установкой на неизбежность семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживается только 5% опрошенных гагаузских студентов.

Материалы опроса показали, что женщины, традиционно являющиеся хранительницами семьи, домашнего очага, в своих установках более радикальны, чем мужчины. 2/3 опрошенных гагаузок считают, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились, у мужчин такого мнения придерживается немногим более половины опрошенных.

Этнодемографическое исследование 2011 г. позволило выявить и отношение гагаузской молодежи к такому явлению, как рождение детей вне брака: недопустимым это признали лишь 7% опрошенных, нежелательным – 36%. Более половины респондентов (52%) посчитали, что женщина может быть свободна в своем решении рожать ребенка, не будучи замужем, причем среди девушек такого мнения придерживается почти в два раза больше опрошенных, чем среди гагаузских юношей (соответственно, 61 и 35%).

Но что же идеальные образы жены и мужа? Так ли подвижны, динамичны гендерные стереотипы, подобно иным стереотипам и нормам брачно-семейного поведения? Как показали ма-

териалы нашего исследования, идеальные представления о супруге у гагаузской молодежи оказались довольно традиционными. Молодое гагаузское поколение стойко воспроизводит гендерные стереотипы прошлого. Гагаузские юноши, рисуя идеальный образ жены, видят ее трудолюбивой, доброй, любящей, верной, понимающей, заботливой, красивой, хозяйственной, хранительницей очага. Но в ряду десятка привычных для жены качеств на 5-м месте в ответах гагаузских мужчин оказался «ум», что никак нельзя считать традиционной женской ценностью гагаузов.

Гагаузские девушки, которым тоже задавался вопрос об идеальном образе жены, были во многом солидарны с юношами. Набор характерных черт жены почти тот же – заботливая, трудолюбивая, любящая, хозяйственная, добрая, верная, умная, хорошая мать, понимающая, уважительная. Гагаузские девушки оказались более традиционны, нежели юноши, включив в десятку наиболее значимых характеристик образа идеальной жены такую черту, как «уважительность». Как известно, в нормах традиционного этикета гагаузов заложено психологическое подчинение женщины мужчине, выражавшееся в исполнении ею строго установленных повседневных обязанностей, с помощью которых необходимо было демонстрировать уважение и почитание мужа и его отца. Так, например, в течение всей своей жизни жена должна была мыть мужу и свекру голову и ноги, что являлось признанием их главенства и знаком уважения по отношению к ним. Данная традиция сохранялась во многих гагаузских селах до середины XX в. (Квилинкова, 2007, 195). Очевидно, «уважительность», понимаемая как покорность, подчинение, еще сохраняется до сих пор в нормах традиционного этикета гагаузов, если сегодняшняя студенческая молодежь вкладывает эту характеристику в современный образ идеальной супруги. Результаты нашего исследования свидетельствуют о том, что при оценке образа идеальной жены сами женщины руководствуются давно сложившимися гендерными стереотипами, традиционными ценностями и нормами.

Образ идеального мужа, нарисованный студентами-гагаузами, при значительном совпадении многих характеристик, тем не менее различен у девушек и юношей. Так, у юношей-гагаузов он достаточно традиционен, юноши демонстрируют большую консервативность, чем девушки. Они назвали в качестве основных характеристик идеального образа мужа следующие (по удельному весу той или иной характеристики в общем числе ответов) – трудолюбивый, ответственный, силь-

ный, кормилец семьи, добрый, умный, верный, любящий, смелый, настойчивый.

Образ идеального мужа у девушек-гагаузок существенно отличался от образа мужа, нарисованного юношами. Они называли в качестве основных характеристик идеального мужа такие черты: добрый, уважительный, любящий, трудолюбивый, ответственный, понимающий, заботливый, внимательный, верный, умный. Обращает на себя внимание то, что при довольно значительном совпадении набора качеств идеального мужа, названных юношами и девушками, в образе, нарисованном девушками, отсутствуют такие маскулинные характеристики как кормилец семьи, сильный, смелый, настойчивый. Как нам кажется, определенное влияние на динамику представлений об идеальном муже у гагаузских девушек оказали социальные трансформации в гагаузском обществе, связанные с международной трудовой миграцией, в значительной мере изменившей привычные гендерные роли в гагаузской семье.

Традиционной, устоявшейся ролью мужчины в гагаузской семье была роль кормильца, зарабатывающего деньги и обеспечивающего семью, а женщина выполняла репродуктивные функции, воспитывала детей и вела домашнее хозяйство. Принятые в традиционном гагаузском обществе социальные нормы и стереотипы поведения проецировались и на миграционное поведение: общественное мнение гагаузов негативно реагировало на независимые жизненные стратегии женщин. Поскольку гагаузские женщины привыкли руководствоваться сложившимися, устоявшимися общественными нормами и стереотипами в большей степени, чем индивидуальной мотивацией, в миграционном движении преимущественную роль играли мужчины. Женщины же выполняли в миграционных перемещениях несамостоятельные, пассивные роли, связанные, как правило, с процессами воссоединения семей, с миграциями мужей.

В настоящее время появляется все большее количество гагаузских женщин, вынужденных самостоятельно зарабатывать деньги и зачастую для этого участвовать в миграционном движении. Женщины-мигрантки, уезжающие на заработки, оставляют в Молдове своих малолетних детей, престарелых родителей, безработных мужей, взваливая на свои плечи непомерную ношу материального обеспечения оставшейся на родине семьи. Отъезд гагаузских семейных женщин на заработки кардинально меняет образ жизни, роли остающихся дома безработных мужей, утративших традиционный статус кормильца семьи, вынужденных заниматься детьми и домашним

хозяйством. Многолетние выезды женщин на заработки, длительное пребывание их вне дома, работа «на износ» подрывают здоровье женщин, рушат привычное мировоззрение, заставляют мириться с понижением своего социального статуса, меняют их моральные и этические установки и нормы поведения, трансформируют семейные роли, ценности, разрушают саму семью (Субботина, 2007, 133).

Успешное же осуществление гагаузскими мигрантками своих материальных, социально-профессиональных, предпринимательских, брачных стратегий, вместе с тем, требует от них отказа от множества привычных социальных ролей, в том числе семейных, этнических и культурных атрибутов, что, безусловно, приводит к переменам в этнической и социальной идентичности, меняет нормы, ценности, стереотипы поведения женщин, в том числе демографического, еще более усиливая трансформацию гендерных ролей в обществе как в странах приема мигрантов, так и в странах-донорах.

У современной студенческой молодежи, которая выросла в условиях массовой трудовой миграции из страны и прошла социализацию в семьях без матерей, традиционные представления о гендерных ролях, образах супругов претерпели определенные трансформации. Неизменным осталось, пожалуй, то, что одно из первых мест в характеристике идеальной жены (мужа) у гагаузской молодежи занимает трудолюбие. Любовь к труду как важная, стержневая черта гагаузского народа отмечена в многочисленных пословицах и поговорках, песнях и сказках гагаузов, о ней писал еще в начале XX в. известный русский гагаузовед В. А. Мошков. Уже в начале XXI в. М. Н. Губогло, анализируя феномен трудолюбия гагаузов, указывал в своей работе «Апология труда»: «Оказавшись наедине не с самыми благоприятными природно-климатическими условиями, гагаузы выработали мощную систему адаптационной жизнедеятельности, в которой принципиальное значение приобрели труд, хлеб и семья, не только как средство выживания, но и как морально-этические ценности» (Губогло, 2007, 91).

Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что большая часть ценностей, норм и стандартов брачно-семейного поведения у гагаузов, сложившихся в соответствии с традиционными нормами гагаузского общества, оказалась динамичной, подвижной, и под воздействием стремительно изменяющихся социальных и этнокультурных факторов, одним из которых является трудовая миграция, они довольно быстро утрачивают

свое значение, заменяются новыми для гагаузов демографическими феноменами, что отражается в общественном сознании гагаузского народа.

В условиях социальной трансформации общества довольно резко меняются сложившиеся в его сознании модели, стереотипы поведения мужчины и женщины, их роли, статусы, взаимоотношения. Но в гагаузском обществе, находящемся на этапе перехода от традиционного к современному типу, отношения между мужчиной и женщиной имеют глубокие корни в национальном характере и в традициях народа, что, как представляется, существенно тормозит процесс изменения гендерных стереотипов, динамика которых у любого этноса является показателем глубоких трансформаций культуры, этнического самосознания, ибо сфера семейно-брачных отношений в наибольшей мере подвержена регуляции традиционными нормами культуры.

Литература

Гагаузские народные сказки. Кишинев, 1998.

Губогло М. Н. Апология труда // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Адаптация культуры и культуры адаптации. М., 2007.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов. Этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «грамматика жизни». Кишинев, 2011.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. СПб., 1904.

Населенные места Российской империи. СПб., 1905.

Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии: двадцать лет спустя. М., 2011.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Т. 3. Бессарабская губерния. СПб., 1905.

Субботина И. А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.

Сырф В. И. Гагаузская народная сказка // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат, Кишинэу, 2006.

Rezumat

În articol, prin intermediul poveștilor găgăuzilor, cântecele și cercetările etno-demografice a studenților găgăuzi, se trasează dinamica reprezentării imaginii soției (soțului) ideal (e), și se analizează infidelitatea în comportamentul conjugal.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, tineri, cercetări etno-demografice, comportament conjugal, imaginea ideală a soțului și a soției, folclor, povești, cântece.

Резюме

В статье на материалах гагаузских сказок, песен и этнодемографического исследования гагаузской студенческой молодежи прослеживается динамика представлений гагаузов об идеальном образе жены (мужа), анализируются изменения в брачно-семейном поведении.

Ключевые слова: гагаузы, молодежь, этнодемографическое исследование, брачно-семейное поведение, идеальный образ жены (мужа), фольклор, сказки, песни.

Summary

The article, based on the materials of Gagauz fairy-tales, songs and the ethnodemographic study of Gagauz student youth, shows the dynamics of Gagauz perception of an ideal wife (husband), analyses the changes in marital behavior.

Key words: Gagauz, youth, ethnodemographic study, marital behavior, ideal wife (husband), folklore, fairy-tales, songs.

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ
СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЧИТАКОВ БОЛГАРИИ И ГАГАУЗОВ

Проблема этногенеза гагаузов не случайно была и остается на протяжении всего их научного изучения едва ли не наиболее актуальным вопросом в истории этого народа. Животрепещущий интерес вызывала и вызывает она и у широких слоев гагаузской общественности. Думается, что связано это с немногочисленностью гагаузов, их особым положением среди соседних этносов и, таким образом, с попыткой самих гагаузов, а также их соседей определить место этого народа в этнокультурном пространстве Западной Евразии.

С познавательной-обывательской точки зрения такое напряженное вглядывание в прошлое обусловлено поздним появлением в источниках этнонима *гагауз* – уже в буджакский период их истории, а также отсутствием надежной этимологии этого этнонима, которая могла бы, как некоторым кажется, определить «истинных предков» гагаузов.

К счастью, благодаря работам последних лет, общие представления об этнических компонентах гагаузского этноса и основных особенностях его становления достаточно устоялись в академической среде. Предельно кратко их можно сформулировать следующим образом. Гагаузы представляют собой амальгаму различных пришлых и автохтонных компонентов, консолидировавшихся в особую этническую группу на территории Северо-Восточной Болгарии в течение второй половины I – первой половины II тысячелетия новой эры: «северо-тюркских» дотурецких кочевых племен (от тюрко-болгар до куманов (половцев), и, возможно, сельджуков), а также местных оседло-земледельческих этнических групп славяно-болгар, восточных романцев, греков (Шабашов, 2002; Шабашов, 2006, 8-43). Особую роль в данном процессе сыграло доминирование в этой среде тюркских диалектов, а после османского завоевания – уже укоренившееся к тому времени православие.

Видимо, благодаря этому прогрессу проблема, вполне резонно, переместилась в плоскость осмысления динамики этнического самосознания гагаузов (Грек, 2007; Квилинкова, 2007, 375-396; Грек, 2011, 114-127). Впрочем, продолжается

и поиск «переходного звена» между дотурецким населением Северо-Восточной Болгарии (конец XIV в.) и буджакскими гагаузами (вторая половина XVIII – начало XIX вв.) – наиболее темным периодом в истории народа, а также его этнонима. В этой связи обсуждается «читакская проблема», которой и будет посвящено настоящее исследование.

Эта проблема заключается в том, являются ли читаки Болгарии (упомянутые в середине XVII в. среди других этнических групп на территории современной Болгарии известным турецким путешественником Эвлией Челеби), предшественниками современных гагаузов и, соответственно, является ли название *читак* предшественником, видимо, позднее укоренившегося этнонима *гагауз*?

Переходным звеном между дотурецкими предками гагаузов и буджакскими гагаузами многие стали считать читаков с легкой руки М. Н. Губогло. Особо отметим, что М. Н. Губогло постулировал совпадение языка современных гагаузов и читаков (Губогло, 1967, 9). Наиболее последовательно и развернуто эту идею развил И. Ф. Грек. Он, в частности, пишет: «Между исчезновением этнонимов *куманы* (*половцы*), *печенеги*, *огузы*, *тюрки-болгары* (после 1396 г.) и появлением прозвища *гагаузы* (XVIII в.) православное тюркское население Добруджи “чужие”, “другие” народы называли тюркским прозвищем *читаки*» (Грек, 2011, 122).

Хотя информация о читаках как этнической группе средневековой Болгарии очень фрагментарна, порой противоречива, и прийти к окончательным, однозначным выводам в отношении их этнокультурного облика и исторических судеб только на основе уже введенных в научный оборот источников, на мой взгляд, не представляется возможным, ниже предлагаю некоторые свои соображения в отношении данного вопроса. Они являются важными уже в связи с тем, что до сих пор не привлекали внимания и специально не анализировались другими авторами.

Эвлия Челеби – автор десяти томной «Книги путешествия» (другое название – «История путешественника») – одного из наиболее информатив-

ных источников по истории, географии, этнографии, лингвистике Османской империи и многих сопредельных стран в XVII в., который неизменно привлекал и привлекает внимание специалистов¹. Академик В. В. Бартольд в свое время так оценивал его значение: «...оригинальный географический труд на турецком языке – описание путешествий Эвлия Челеби – по обилию материала (географического, этнографического и лингвистического) далеко оставляющий за собой труды классических арабских географов, хотя, с другой стороны, заключающий в себе значительный элемент явного вымысла» (Бартольд, 1925, 114). Другой выдающийся востоковед, академик И. Ю. Крачковский, отмечал: «Произведение Эвлия Челеби <...> – один из важных документов современной ему эпохи характера мемуаров, первостепенный источник истории того времени, но в такой же мере это – описание виденных стран и людей, единственное в восточных литературах, неисчерпаемый рудник всевозможных культурно-исторических деталей» (Крачковский, 1957, 626).

Проезжая по территории Болгарии, Эвлия Челеби коротко описывает ее население. Он перечисляет встреченные им здесь этнические группы *болгар, турок, латинов, евреев, влахов, молдаван, черкесов, татар, греков, лазов, армян, юруков и читаков*. Описывая полиэтническое население Силистры, он подчеркивает, что большинство жителей города имеют «татарское происхождение», но также отмечает, что кроме них, здесь «есть добруджанские племена; это читаки, которые произошли от смешения татар, болгар, валахов и молдаван» (Челеби, 1909, 666)². Силистринские *читаки*, пишет он, отличаются тем, что «почитают всех своих гостей и приглашают их на угощение. Люди они кроткие, искренние, с добрым нравом и характером», а также утверждает, что весь «этот народ – обрезанный, мусульманский и регулярно молится» (Челеби, 1909, 666).

Что же касается населения Добрича (Хаджиоглу), то Эвлия Челеби подчеркивает: «...Райя этого города называется “добричскими читаками”. Не говоря об их языке, они образуют одно удивительное сообщество» (Челеби, 1909, 671). Далее он отмечает, что «во внутренней части Добруджи есть разбойники-читаки, но население очень гостеприимное» (Челеби, 1909, 674). Кроме того, Эвлия Челеби упоминает *читаков* Никополя: «райями [в Никополе] являются читаки, вlahи, молдаване и болгары» (Челеби, 1909, 658), а также Новой Загоры: «жители – румелийские читаки и юруки», а «райя – болгарская и греческая» (Челеби, 1909, 683).

Особо говорит Эвлия Челеби о «добруджанском или читакском» языке, характеризуя его следующим образом: «...Между собой употребляют особый диалект. Никто не может понять их язык... Подобных слов (о словах читакского языка, приводимых Эвлией Челеби, будет сказано ниже. – Ш. А.) они употребляют множество, и только они их понимают. При всем том, читаки используют и общеупотребительные слова. Добруджанцы и делиорманцы – отдельные племена, но они смелые и храбрые молодцы» (Челеби, 1909, 675).

При этом Эвлия Челеби приводит 29 слов и выражений читакского (добруджанского) языка. Проанализируем данный словарик, представленный мною в виде таблицы (см. таблицу), и попытаемся ответить на вопрос: может ли этот язык быть «предшественником» современного гагаузского языка?

Первый вопрос, который возникает при попытке анализа представленного словарика: насколько Эвлия Челеби искажил первоисточник и, соответственно, насколько достоверны эти данные по языку читаков? Общий взгляд позволяет утверждать, что произношение записанных слов и выражений зачастую сильно искажено, но оценить более точно, с какой-то статистической достоверностью степень искажения, конечно, сейчас вряд ли возможно. Для восстановления более достоверной картины необходимо обратиться к османскому первоисточнику сочинения Эвлии Челеби, провести дополнительный анализ имеющихся данных с привлечением большой группы сравнительных материалов. Однако позволю здесь сделать свои предварительные выводы по диагностике представленного турецким путешественником языка читаков.

1. Язык, слова из которого приводит Эвлия Челеби, несомненно, является тюркским. 2. Полностью он не соответствует ни одному из современных языков. 3. Возможно, он имел славянскую примесь, о чем говорит наличие в нем «женского рода»: лексема хешерка «арбуз», вероятно, образована от *хешер* «дыня», с помощью славянского аффикса женского рода -ка, а также лексема *дефке* «дочь рабыни» – из слав. Впрочем, последнее может носить единичный характер; следует отметить, что это же слово, с близким значением, зафиксировано Эвлией Челеби для крымскотатарского языка: *девке* «девушка» (ср. также там же *марья* «простая женщина») (Челеби, 2008, 142–143). 4. Он имеет смешанный характер, обладая чертами тюркских языков различных групп. Помимо огузских элементов, сближающих его с гагаузским и турецким языками, заметна и его кып-

Список слов и выражений читакского (добруджанского) языка³

№	Читакское слово	Перевод на русский (болгарский)	Комментарий
1.	<i>хешер</i>	дыня	В гагаузском языке данная лексема, по-видимому, отсутствует.
2.	<i>хешерка</i>	арбуз	Указывает на наличие в языке читаков, как и у гагаузов, «женского рода». См. предыдущее.
3.	<i>чогач</i>	солнце	Связано с тюрк. (с небольшими фонетическими вариантами: др.-уйг., крх.-уйг., ср.-кыпч., чаг., турк., кирг., алт., узб., уйг., сюг., тур. диал. – как глагольная основа) <i>ço:γ</i> «жар солнца, огня» (Сравнительно-историческая, 2001, 366-367). В гагаузском языке отсутствует.
4.	<i>калаик</i>	рабыня	Возможно, связано с тюрк. (орх., др.-кыпч., крх.-уйг., тур., аз., турк., ктат., кбалк., кум., ног., ккалп., каз., кирг., алт., узб., уйг. и др.) <i>qul ~ kul</i> «раб» (Сравнительно-историческая, 2001, 318). В гагаузском языке отсутствует.
5.	<i>кавра</i>	принеси	Гаг. <i>каврамаа</i> «похищать, уводить; взять (в руки)».
6.	<i>паитал</i>	жеребец	Гаг. диал. <i>байтал</i> «кобыла». Обращает внимание глухой гласный звук в начале слова – по кыпчакскому типу консонантизма.
7.	<i>паиталь акт</i>	напои жеребца	<i>Паиталь</i> – см. п. 6.
8.	<i>копашин</i>	язык твой	?
9.	<i>напоин</i>	что делаешь?	Гаг. <i>не йапэрсин?</i> «что делаешь?»
10.	<i>дефке</i>	дочь рабыни	Из рус. <i>девка</i> прост. «девушка».
11.	<i>чалма</i>	чалма	Тюрк. <i>чалма</i> , гаг. – то же (но в последнем – из рус.? – обратное заимствование?)
12.	<i>мечекли</i>	чума	Гаг. <i>мечикли</i> «некрасивый» (о детях)
13.	<i>бюрек</i>	калпак	Тюрк.-кыпч., например, тат. <i>bürək</i> «колпак». В гагаузском языке отсутствует.
14.	<i>о'к бени</i>	жди меня	Гаг., тур. <i>бени</i> «меня»
15.	<i>ауди вер</i>	скажи ему	Гаг., тур. <i>вер</i> «дай!», но общетюрк. <i>ber</i> .
16.	<i>очак</i>	огонь	Общетюрк., но в данном случае консонантизм не гагаузский, а кыпчакский; ср. гаг., тур. <i>ożak</i> , но крх.-уйг., ср.-уйг., ср.-кыпч., кум. <i>oçak</i> (Сравнительно-историческая, 2001, 358).
17.	<i>кьоин</i>	очаг («огниште»)	Ср. ст.-осм. <i>köy</i> «горящий», пратюрк., крх.-уйг. <i>kün</i> «жечь». В гагаузском языке отсутствует.
18.	<i>очак кавра</i>	принеси огонь	Гаг. «возьми (в руки) огонь». См. пп. 5 и 16.
19.	<i>керемек</i>	иликътъ ти (?)	?
20.	<i>ауди вереш</i>	да го кажа	См. п. 15.
21.	<i>селям аиндъмъ</i>	привет вам!	Гаг. и др. тюрк. <i>селям</i> «привет», <i>аиндъмъ</i> , возможно, из тур. <i>ajdun</i> «светлый».
22.	<i>чорбаджи не аяр аида</i>	кажи какво работят агите ти – скажи, что делают твои хозяева (?)	Гаг. <i>чорбаджи</i> «хозяин», <i>не аяр</i> = гаг. <i>не ишляр</i> «что делают» (?).
23.	<i>тахир ле</i>	съ отлагане (?)	?
24.	<i>ишкяст олдум</i>	разболелся	Гаг. <i>олдум</i> «что-то случилось».
25.	<i>юндум клону дъръ</i>	у моей кобылы имеется жеребенок	<i>-dyr</i> – турецкий аффикс.
26.	<i>уребъ</i>	конски мѣде	
27.	<i>паитал джави</i>	конска трѣстика	<i>Паитал</i> – см. п. 6.
28.	<i>чиди дъръ</i>	добро е	<i>-dyr</i> – турецкий аффикс.
29.	<i>кадемли морватъ</i>	имя человека	?

чакская (татарская) составляющая. 5. Его нельзя считать прямым предшественником современного гагаузского языка, хотя некоторые элементы и сближают эти языки.

Из других сведений, сообщаемых Эвлией Челеби о читаках, которые могут пролить свет на их связь с современными гагаузами, отмечу его указание относительно того, что они – мусульмане, «обрезанные и регулярно совершающие молитвы». Несмотря на то, что читаков Никополя и Добрича, в отличие от читаков Силистры и Новой Загоры (жителей), он относит к райе, считаем, что это не является прямым указанием на их принадлежность к православию (или другой немусульманской конфессии).

Дело в том, что турецкое понятие «райя» не является, как некоторые считают, синонимом понятия «христианин», «немусульманин». Это слово многозначное, главное его значение – «подданные», дословно – «паства». Первоначально им обозначали всех подданных в мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока; позднее – податное сословие (крестьяне и горожане). В райю входили и некоторые мусульмане, особенно крестьяне, ремесленники и прочие малоимущие и уязвимые слои средневекового населения Османской империи, в противовес более престижной социальной группе аскери – военных и правителей. Более узкий термин для покоренных христиан, живших в пределах империи, – *зимми*. Лишь с XVIII в. (то есть уже после путешествия Эвлии Челеби), когда термин получил наибольшее распространение, в райю обычно включались именно немусульманские подданные, независимо от своего социального статуса. Кроме того, райей могла называться также территория, отнятая у вассального правителя и напрямую подчиненная османской администрации (обычно в окрестностях крепости). Для выяснения, в каком значении употреблял это понятие Эвлия Челеби, требуются, таким образом, дополнительные исследования.

В связи с этим необходимо также отметить, что этнонимом *читак* обозначались различные тюркские (тюркоязычные) группы на разных территориях: части современного оседлого тюркоязычного населения Республики Македония (Паликрушева, 1986, 72; Иванов, 1986, 53), у того же Эвлии Челеби в Новой Загоре, где, как известно, гагаузы в других источниках никогда не фиксируются. Молдавский летописец Григоре Уреке в информации, относящейся к 1583 г., упоминал о некоем населении на Днестре, севернее Тигины (Бендеры), именуемом «турчъ чутачъ» (Дрон, 1992, 26).

Нельзя не замечать и прямого указания Эв-

лии Челеби на этническую принадлежность читаков: «После того как Баязид Илдырым овладел этой страной болгар, влахов и молдаван, он заселил здесь татарских и анатолийских воинов. От смешения воинов с влахами произошли читаки», в других местах он отмечает, что читаки «произошли от смешения татар, болгар, валахов и молдаван»; «матери их были болгарки, влахини и молдаванки и от их смешения произошло читакское племя» (Челеби, 1909, 666, 675).

Хорошо документировано широкое расселение в Восточной, в частности, в Северо-Восточной, Болгарии анатолийских турок, «татар» (то есть золотоордынское население – «монголо-татары», крымские татары, ногайцы), тюркских кочевников юруков (Антонов, 1994; Български диалектен атлас, 1966, 13; Грозданова, 1986, 20). Также хорошо известно, что среди переселенцев (тем более, при военной колонизации) обычно мужчины значительно преобладают над женщинами. Поэтому нет ничего удивительного, что тюркские переселенцы часто женились на местных жительницах и через несколько поколений образовали некую метисную группу. Этому могло способствовать также положительное отношение в исламе к бракам с христианками и более низкий социально-политический статус христиан в Османской империи (мусульмане в таких условиях могли легко «умыкнуть», купить, принудить к браку понравившуюся христианку – о чем может говорить и язык читаков, а именно славянское происхождение лексемы, обозначающей «дочь рабыни» – *дефке*).

Нельзя не обратить внимание и на то, что этнонимическое название *читаки* фиксируется и у современных гагаузов Буджака, но только для одной, четко локализованной этнотерриториальной группы, лишь для всех жителей с. Александровка (Саталык-Хаджи), а также, частично, с. Копчак (Татар-Копчак) и с. Червоноармейское (Кубей) (только в топонимии) – читакские махалы. Учитывая, что первое село – Саталык-Хаджи – первоначально располагалось на землях Копчака и лишь впоследствии его жители «по недостатку там земли» переселились на место современного села Александровка, а Копчак и Кубей – соседние села, а также то, что, кажется, среди других групп гагаузов такого названия больше нигде не встречается, можно смело утверждать, что гагаузы-читаки – единая по происхождению субэтническая (этнографическая) группа этого народа (Шабашов, 2002, 406-410). Естественно, что имеющаяся источниковедческая база не позволяет надежно установить связь между гагаузами-читаками и читаками, о которых говорит Эвлия Челеби. Это

слово могло произойти либо от одного прозвища, закрепившегося за разными, генетически не связанными этническими группами (сравни: читаки Македонии – читаки у Эвлии Челеби – гагаузы-читаки), либо из-за некоей связи (генетической, культурно-бытовой, территориальной) гагаузов-читаков и средневековых читаков Болгарии.

Примечания

¹ О нем и его труде см., например: Тверитинова, 1961, 6-15; Dankoff, 2006; Бахревский, 2008, 6-11.

² Здесь и далее – перевод автора данной статьи с болгарского перевода книги Эвлии Челеби, сделанного Д. Г. Гаджановым (Челеби, 1909).

³ По Эвлии Челеби, транскрипция и перевод на болгарский – Д. Г. Гаджанова, перевод с болгарского и комментарии – автора статьи.

Литература

Антонов С. Татарите в българската научна литература // Българите в Северното Причерноморие. Т. 3. Велико Търново, 1994.

Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России. Л., 1925.

Бахревский Е. В. Эвлия Челеби и его «Книга путешествия» // Эвлия Челеби. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. Симферополь, 2008.

Български диалектен атлас. Т. 2. Ч. 2. София, 1966.

Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (Этногенезис гагаузов в XIX – начале XX вв. в условиях Бессарабии) // Журнал этнологии и культурологии. Т. 2. Кишинев, 2007.

Грек И. Ф. Село Гайдар: очерки истории и культуры // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 5. Одесса, 2011.

Грозданова Е. Нови сведения за юруците в българските и някои от съседните им земи през XV–XVII в. // Етногенеза на юруците и нивното населуване на Балканот. Материјали од Тркалезната маса, одржана во Скопје на 17 и 18 ноември 1983 година. Скопје, 1986.

Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова: К вопросу о происхождении гагаузов. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1967.

Дрон И. В. Гагаузские географические названия (территория Прутто-Днестровского междуречья). Кишинев, 1992.

Иванов Й. Българите в Македония. София, 1986.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.–Л., 1957.

Паликрушева Г. Етнографските особености на македонските Јуруци // Етногенеза на јуруците и нивното населување на Балканот. Материјали од Тркалезната маса, одржана во Скопје на 17 и 18 ноември 1983 година. Скопје, 1986.

Сравнительно-историческая грамматика тюрк-

ских языков. Лексика. Изд. 2-е, доп. М., 2001.

Тверитинова А. С. Эвлия Челеби и его «Книга путешествия» // Эвлия Челеби. Книга путешествия. Вып. 1. Земли Молдавии и Украины. М., 1961.

Челеби Е. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. Пер. Д. Г. Гаджанова // Периодическо списание на българското книжовно дружество. Т. 70. Год. 21. София, 1909.

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

Шабашов А. В. Этногенез // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинев, 2006.

Эвлия Челеби. Книга путешествия. Вып. 1. Земли Молдавии и Украины. М., 1961.

Эвлия Челеби. Книга путешествия. Крым и сопредельные области. Симферополь, 2008.

Dankoff R. An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi. Revised Second Edition. (The Ottoman Empire and its Heritage volume 31). Leiden, 2006.

Список сокращений при языковых примерах:

аз. – азербайджанский; алт. – алтайский; гаг. – гагаузский; гаг. диал. – гагаузское диалектное; др.-кыпч. – древнекыпчакский; др.-уйг. – древнеуйгурский; каз. – казахский; кбалк. – карачаево-балкарский; кирг. – киргизский; ккалп. – каракалпакский; крх.-уйг. – караханидско-уйгурский; ктат. – крымскотатарский; кум. – кумыкский; молд. – молдавский; ног. – ногайский; орх. – орхонский; пратюрк. – пратюркский; рус. – русский; слав. – славянские (языки); ср.-кыпч. – среднекыпчакский; ср.-уйг. – среднеуйгурский; ст.-осм. – староосманский; сюг. – сюгурский; тат. – татарский; тур. – турецкий; тур. диал. – турецкое диалектное; турк. – туркменский; тюрк. – тюркские языки; тюрк.-кыпч. – тюркско-кыпчакские (языки); узб. – узбекский; уйг. – уйгурский; чаг. – чагатайский.

Rezumat

În articol se abordează problema succesiunii găgăuzilor moderni și cazacilor, menționată la mijlocul secolului al XVII-lea de Evliya Çelebi pe teritoriul Bulgariei. Analiza lucrării lui Evliya Çelebi, „dicționarul” limbii cazace, de asemenea a altor materiale, după părerea autorului, nu permite acceptarea ideii despre relația lor genetică strânsă cu găgăuzii. Probabil, Evliya Çelebi a stabilit cu exactitate, că această populație musulmană este un amalgam etnic dintre componenta etnică turcă și ne-turcă locală.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, limba găgăuză, cazaci, limba cazacă, Evliya Çelebi, etnogeneză, etnonim.

Резюме

В статье рассматривается проблема преемственности современных гагаузов и читаков, упоминающихся в середине XVII в. Эвлией Челеби на территории Болгарии. Анализ сочинения Эвлии Челеби, его «словаря» читакского языка, а также других материалов, по мнению автора, не позволяет согласиться с мнением об их непосредственной генетической связи с гагаузами. Вероятно, Эвлия Челеби достаточно точно определил, что это мусульманское население пред-

ставляет собой этническую амальгаму тюркского и местного нетюркского этнического компонента.

Ключевые слова: гагаузы, гагаузский язык, читак, язык читаков, Эвлия Челеби, этногенез, этноним.

Summary

The article deals with the problem of succession of modern Gagauz and Chitaks, mentioned in the middle of the XVIIIth century by Evliya Chelebi on the territory of

Bulgaria. The analysis of Evliya Chelebi's book, his «dictionary» of Chitak language as well as other materials, in the author's opinion, do not allow agreeing to their direct genetic connection with Gagauz. Probably, Evliya Chelebi was rather exact in determining that this Muslim population is an ethnic amalgam of Turk and local non-Turk ethnic components.

Key words: Gagauz, Gagauz language, Chitaks, Chitak language, Evliya Chelebi, ethnogenesis, ethnonym.

Oleg GALUȘCENCO

DIN TRECUTUL POPULAȚIEI POLONEZE ÎN RASS MOLDOVENEASCĂ

Problemele referitoare la componența etnică a populației din RASS Moldovenească suscită un interes deosebit din partea opiniei publice nu doar din republică noastră, ci și din alte state. Studiarea lor are o importanță majoră pentru cercetarea istoriei republicii autonome, deoarece numărul și componența națională a populației au influențat considerabil dinamica evenimentelor istorice.

Cu toate acestea, problemele în cauză n-au beneficiat de prea multă atenție din partea etnografilor și istoricilor. La acest compartiment se înscrie doar studiul semnat de V. S. Zelenciuc, în capitolul III al cărui sunt analizate modificările privind numărul și componența etnică a Moldovei în anii puterii sovietice (Зеленчук, 1973). Anumite cifre și fapte le putem depista din monografiile și articolele lui S. I. Afteniuc (Афтенюк, 1971), A. Grecul (Грекул, 1974), E. Negru (Negru, 2003), A. Repida (Репида, 1974), C. V. Stratievski (Стратиевский, 1988, 1995, 2001), A. V. Surilov (Сурилов, 1963), C. Ungureanu (Ungureanu, 2003, 2004) ș.a. Diferite informații au fost publicate în monografiile autorilor de peste hotare: Ch. King (King, 2002), W. Van Meurs (Meurs, 1994), în articolul lui C. Pântea (Pântea, Internet) etc.

Prezența polonezilor în partea stângă a Nistrului este datată încă din vechi timpuri. Conform tratatului din anul 1387, încheiat între domnul Moldovei, Petru I Mușat, și regele Poloniei, Wladislaw II Jagiello, spațiul pruto-nistean a fost confirmat în componența Țării Moldovei, iar partea stângă a Nistrului a intrat sub stăpânirea lui Jagiello. Mai târziu, în 1634, râul Iagorlâc marchează hotarul dintre Polonia și Hanatul Crimeii. Ulterior Poarta Otomană a pus stăpânire pe partea stângă a Nistrului și acest teritoriu a intrat sub administrarea domnitorului Moldovei, Gheorghe Duca. După anexarea la Imperiul Rus, aceste teritorii nu formau o unitate administrativ-teritorială comu-

nă, ci au intrat în componența guberniilor Podolia și Herson.

Statalitatea moldovenească a apărut în stânga Nistrului pe 12 octombrie 1924, atunci când în componența RSS Ucrainene a fost creată Republica Autonomă Moldovenească, iar Ucraina, la rândul său, intra în componența Uniunii Sovietice (Галушченко, 2014, 202-219).

La 4 februarie 1924, un grup format din 10 comuniști a expediat C.C. al P.C.(b) din Rusia și C.C. al PC(b) din Ucraina un „Memoriu cu privire la necesitatea creării Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești”. Printre autorii lui se numărau G. Kotovski, Al. Badulescu (G. Moskovici), P. Tkacenko (I. Antipov), Sol. Tinkelman (S. Timov), I. Dicescu-Dic (I. Canton) și alții. Prin acest document se argumenta raționalitatea creării Republicii Moldovenești pe malul stâng al Nistrului în scopul de a reîntoarce Basarabia. Membrii grupului de inițiativă menționau în mod special: „Republica Moldovenească va putea juca același rol de factor politico-propagandistic, pe care îl joacă Republica Bielorusă față de Polonia și cea Carelă – față de Finlanda. Ea va focaliza atenția și simpatia populației basarabene și va crea pretexte evidente pentru pretențiile alipirii Basarabiei la Republica Moldovenească. Din acest punct de vedere, devine imperioasă necesitatea de a se forma anume o republică socialistă și nu o regiune autonomă în cadrul URSS Unirea teritoriilor de pe ambele părți ale Nistrului va servi URSS drept breșă strategică față de Balcani (prin Dobrogea) și față de Europa centrală (prin Bucovina și Galiția), pe care URSS le va putea folosi drept cap de pod în scopuri militare și politice” (Cojocar, 2009, 93).

O cauză primordială care a contribuit la crearea RASS Moldovenești a constituit-o necesitatea de a realiza politica națională a puterii sovietice față de

populația moldovenească de pe malul stâng al Nistrului. În corespundere cu rezoluția Congresului al XII-lea al PC(b) din Rusia „Cu privire la problema națională”, adoptată în aprilie 1923, o mulțime de popoare ale Uniunii Sovietice au căpătat posibilități în ceea ce privește dezvoltarea limbii lor, culturii, pregătirea cadrelor naționale etc. Autorii Memoriului rugau să fie promovată o astfel de politică și în privința moldovenilor. Populația moldovenească, subliniau ei, situată în zona de frontieră, „...din considerente de ordin pur militar, se bucură de un tratament deosebit în ceea ce privește modul de organizare a vieții economice. Dacă mai adăugăm la aceasta interesele culturale specifice ale populației moldovenești, apoi pornind de la factorul etnografic, în baza politicii naționale sovietice, ar putea fi formată o entitate autonomă social-politică moldovenească în frontierele RSSU sau în cadrul URSS” (Cojocaru, 2009, 93).

Conducerea Ucrainei a luat o atitudine negativă față de ideea creării Republicii Moldovenești și a căzut de acord doar în ceea ce privește organizarea sovietelor naționale moldovenești (sătești, raionale și, în cazuri extreme, regionale). Poziția ei era motivată de insuficiența numerică a populației moldovenești. Autorii Memoriului afirmă că: „Pe malul stâng al Nistrului, în fostele gubernii Herson și Kamenet-Podolsk trăiesc compact nu mai puțin de 500000 – 800000 de moldoveni, iar conform afirmațiilor românilor – pînă la 2 000 000 de moldoveni, cu un mod de trai specific național și care vorbesc un dialect românesc – limba moldovenească”³.

Unul dintre cei mai influenți adepți ai creării RASS Moldovenești a fost M. V. Frunze. Străduindu-se să-l utilizeze în lupta împotriva lui L. D. Troțki, I. V. Stalin, L. B. Kamenev și alți politicieni l-au ajutat pe M. V. Frunze în această acțiune. La 29 iulie 1924, după nenumărate discuții, Biroul Politic al PC(b) din Rusia a hotărât: „Se consideră necesar, în primul rând din considerente politice, delimitarea populației moldovenești într-o Republică Autonomă specială în cadrul RSSU și se propune CC al PCU să dea directivele corespunzătoare organelor sovietice ucrainene” (Галущенко, 2013, 6, 7).

În noaptea de 11 spre 12 octombrie 1924 președintele Consiliului Comisarilor Poporului (CCP) al RSSU V. Ia. Ciubari a ținut un discurs în ședința sesiunii Comitetului Executiv Central din Ucraina, în care a menționat: „Vedeți, aici, pe hartă, granițele acestei regiuni, unde populația moldovenească constituie în medie 58% din numărul total de 400000 de locuitori, adică prezintă majoritatea absolută a populației”.

Problema în cauză a suscitat dificultăți de ordin administrativ: trebuia să rezolvăm chestiunea dacă face să fie stabilite hotarele noii regiuni astfel încât

în ea să nu intre nici un sat sau raion cu populație majoritară rusă și ucraineană. Am ajuns la concluzia că și aceste raioane și sate trebuie să fie parte componentă din noua Republică Autonomă Moldovenească în baza faptului că poporului muncitor moldovenesc trebuie să i se acorde posibilitatea să stabilească singur hotarele unității lui administrative astfel încât acestea să îi asigure o dezvoltare economică și culturală normală; am ajuns deci la concluzia că toate raioanele independente din punct de vedere economic să intre integral în componența acestei republici autonome.

„Politica noastră, din câte am arătat, a fost determinată de bine cunoscuta orientare proletară în politica națională” (Образование, 1984, 79, 80).

La 17 decembrie 1926 a avut loc Recensământul general al populației din URSS. Numărul total al populației RASS Moldovenești era de 572339 de locuitori. Dintre ei, 571500 au fost clasificați după naționalități. În numărul celor nerepartizați după criteriul etnic intrau persoanele acreditate ale statelor străine, precum și persoanele care au indicat greșit apartenența națională în listele de recensământ sau au indicat o naționalitate necunoscută statisticii sovietice. În republica autonomă se numărau 172419 moldoveni sau 30,17% din cei distribuiți după naționalități, ucraineni – 277515 (48,56%), ruși – 48868 (8,55%), evrei – 48564 (8,5%), nemți – 10739 (1,88%). Conform acestui recensământ, pe teritoriul RASS Moldovenești locuiau 4853 polonezi, ceea ce constituie 0,85% din numărul total al populației republicii. Dintre ei 2296 erau bărbați și 2557 femei. Majoritatea absolută a polonezilor (3556 persoane) locuiau în mediul rural, iar 1 297 – în mediul urban (Молдавия, 1928, 41). Cei mai mulți polonezi locuiau în raionul Râbnița – 1138 persoane; în raionul Camenca – 952, în raionul Balta – 838, în raionul Bîrzula – 710 etc. (Стратиевский, 1988, 43).

Autorii unui document, emis de Comitetul Regional Moldovenesc de Partid, menționau: „Identificarea polonezilor este foarte dificilă. Mulți dintre ei își ascund originea etnică. De exemplu, în Bîrzula feroviarilor nu-și declară naționalitatea poloneză, iar în Tiraspol și Râbnița – muncitorii. Acest fapt se explică prin unele amintiri neplăcute, precum evidența specială în timpul războiului polonez din anul 1920, deportarea unora dintre ei și din alte motive. În orașe, în mod special copiii își ascund naționalitatea și se declară drept ruși. De exemplu, în Tiraspol sunt 743 de polonezi, dar în școlile generale au fost înscrși doar 2 copii de această origine”. [Tovarășul] Spalinskyi, Șeful Secției Poloneze (formată la 16 ianuarie 1926) a Biroului Minorităților Naționale al Comitetului Regional de partid, cu ajutorul Sectorului de agitație și propagandă al Comitetului Regional de

Partid, Sectorului Minorităților Naționale al Comitetului executiv raional al sovietelor și Organizației Rationale a Comsomolului, în timp de 5 zile, a încercat să adune polonezii din Tiraspol, dar aceste încercări „...nu au dat nici un fel de rezultate. În ultima zi s-au prezentat nu mai mult de 15 polonezi. Se constată o tendință de ascundere a originii lor etnice”⁴.

Date curente au fost publicate în diferite culegeri statistice și alte ediții speciale. În corespundere cu ele, numărul populației RASS Moldovenești creștea permanent. În 1929 numărul populației a atins cifra de 595,8 mii de oameni, în 1930 – 603,4 mii, la începutul anului 1933 – 615,5 mii⁵. Aceste cifre stabilite se fundamentau pe analiza indicilor de natalitate și mortalitate din anii precedenți. Statisticile au încercat de asemenea să ia în considerare mișcarea migraționistă a populației.

În publicațiile oficiale numărul populației RASS Moldovenești la 1 ianuarie 1935 rămânea la nivelul anului 1933 – 615,5 mii de oameni. Statistica secretă dispunea de altă cifră, mai reală – numărul mediu anual al populației RASS Moldovenești era în 1934 de 547,9 mii de oameni, inclusiv 97,6 mii de orașeni și 450,3 mii de săteni. Diferența de 67,6 mii dintre statistica oficială și cea secretă poate fi acceptată în calitate de „preț” minimal calculabil (al colectivizării și al foametei, care indică pierderile directe și indirecte de populație moldovenească, incluzând aici și pe cei care au părăsit teritoriul ei și copiii nenăscuți din cauza nivelului de viață extrem de redus). Dacă e să adăugăm aici și indicii presupusei natalități din anii 1933 și 1934, atunci prețul ar fi cu mult mai mare⁶.

În anii '30, indicii creșterii firești a populației au scăzut considerabil din cauza colectivizării, industrializării, foametei organizate, represaliilor etc. Dar statistica își calcula pronosticurile în baza indicilor de creștere rapidă a natalității de după război, înregistrați de recensământul din 1926. I. V. Stalin a declarat la Congresul al XVII-lea al PC(b) din toată Uniunea Sovietică, că la sfârșitul anului 1933 numărul populației URSS a atins cifra de 168 mil. de cetățeni. Recensământul unional al populației, organizat la 6 ianuarie 1937, ar fi trebuit să prezinte indicii reali. Se aștepta ca populația țării să depășească cifra de 180 mil. de oameni. Însă aceste așteptări nu s-au îndreptățit. În Uniunea Sovietică au fost înregistrați în total 162 mil. de oameni. Recensământul a fost declarat nevalabil, organizatorii lui – represați, iar materialele recensământului – distruse⁷.

La 17 ianuarie 1939, pe întreg teritoriul Uniunii Sovietice, inclusiv în RASS Moldovenească, s-a organizat un nou recensământ al populației din toată Uniunea. În republică au fost înregistrați 599156 de locuitori, dintre ei 124012 erau orașeni și 475144

săteni. În RASSM locuiau 170982 (28,54%) de moldoveni, 303825 (50,71%) ucraineni, 61278 (10,23%) ruși, 37035 (6,18%), evrei, 11947 (1,99%) germani, 7355 (1,23%) bulgari, 3390 sau 0,57% polonezi. Astfel, numărul populației poloneze s-a redus la 1463 persoane. În mediul rural locuiau 2189 polonezi, iar în mediul urban – 1201. Conform datelor acestui recensământ în orașele republicii doar 167 de polonezi considerau limba poloneză ca limbă maternă, iar în mediul rural – 141. Astfel, numai 0,05% din populația RASS Moldovenești au numit limba poloneză ca limbă maternă⁸.

Note

¹ Republica Moldova. Ediție enciclopedică. Chișinău, 2009; Бабилунга Н. В., Бомешко Б. Г. Приднестровский конфликт: исторические, демографические, политические аспекты. Тирасполь, 1998; История Молдавской ССР. В 6-ти томах. Т. 1. Кишинев, 1987; Хайдарлы Д. И. Население Пруто-Днестровского междуречья и южных районов Левобережья Днестра в XVIII веке. Этнодемографические и исторические аспекты. Кишинев, 2008; ș.a.

² Potrivit datelor statistice din anul 1920, în gubernia Odesa locuiau 137856 moldoveni (66170 bărbați și 71686 femei), în gubernia Nikolaev – 16516 (8218 bărbați și 8292 femei), în gubernia Donețk – 10435. Cât privește gubernia Podolia, în care locuia o masă compactă de moldoveni, datele statistice nu au fost incluse, căci, la 1920, Podolia era sub polonezi. – Remarca autorilor Memoriului.

³ Cugetul. 1992. Nr. 5-6. P. 56.

⁴ Arhiva Organizațiilor Social-Politice din Republica Moldova. F. 49. Inv. 1. D. 66. F. 38; D. 831. F. 30; D. 852. F. 5. Conform datelor Recensământului din 1926 în Tiraspol au fost înregistrați doar 101 polonezi. Молдавия. Статистические материалы. С. 188; Laitin D. D. Identity in formation: the Russian-speaking population in the near abroad. Ithaca and London, 1998. P. 52, 53.

⁵ Матеріали до доповіді на V Всемолдавському з'їзді Рад про народно-господарчий план АМРСР на 1930 рік. Тираспіль, 1931. С. 36; УРСР в цифрах (Статистичний довідник). Харків, 1931. С. 521.

⁶ Народне господарство УСРР. Статистичний довідник. Київ, 1935. С. 53; Cașu I. Dușmanul de clasă. Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956. Chișinău, 2014.

⁷ Жиромская В.Б. Всесоюзные переписи населения 1926, 1937, 1939 гг.: История подготовки и проведения // История СССР. 1990. № 3; Цаплин В. В. Статистика жертв сталинизма в 30-е годы // Вопросы истории, 1989, № 44 ș. a.

⁸ Российский государственный архив экономики. F. 1562. Inv. 336. D. 374. F. 6.

Literatura

Clark C. U. Bessarabia: Russia and Romania on the Black Sea. New-York, 1927.

Cojocaru G. E. Cominternul și originile „moldovenismului”: Studiu și documente. Chișinău, 2009.

Galușcenco O. Crearea R.A.S.S.M. // *Revistă de istorie a Moldovei*, 1997, № 3-4.

Gribincea A., Gribincea M., Șișcanu I. Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească. Culegere de documente și materiale. Chișinău, 2004.

King Ch. Moldovenii: România, Rusia și politica culturală. Chișinău, 2002.

Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S.S. Moldovenească (1924–1940). Chișinău, 2003.

Nistor I. I. Românii Transnistrienii. Cernăuți, 1925.

O istorie a regiunii Transnistrene din cele mai vechi timpuri până în prezent. Chișinău, 2007.

Pântea C. The ethno-demographic evolution of Moldavian Autonomous Soviet Socialist Republic. http://atlas.usv.ro/www/codru_net/cc1409_ethnodemographic.pdf.

Smochină N. P. Republica Moldovenească a Sovietelor. București. F.d.

Ungureanu C. Populația RASS Moldovenești (1926–1940) // *Caiete de Istorie*, 2004, nr. 1.

Ungureanu C. Populația Transnistriei (1926–1989) // *Destin Românesc*, 2003, nr. 3-4.

Van Meurs W. The Bessarabian Question in Communist Historiography: Nationalist and Communist Politics and History-Writing. New York, 1994.

Афтенюк С. Я. Ленинская национальная политика Коммунистической партии и образование советской государственности молдавского народа. Кишинев, 1971.

Галущенко О. С. Год 1924: создание Молдавской АССР // *Науковий вісник міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія*. Одеса. 2013. № 5.

Галущенко О. С. Образование Молдавской АССР: современный взгляд историка // *Проблемы национальной стратегии*. М., 2014, № 5.

Грекул А. Расцвет молдавской социалистической нации. Кишинев, 1974.

Зеленчук В. С. Население Молдавии. Кишинев, 1973.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

Начало большого пути. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1964.

Образование Молдавской ССР и создание Коммунистической партии Молдавии. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1984.

Репида А. Образование Молдавской АССР. Кишинев, 1974.

Стратиевский К. В. Голод 1932–1933 гг. в Молдавской АССР. Кишинев, 2001.

Стратиевский К. В. Изменения в административно-территориальном делении и в составе населения Молдавской АССР // *Revista de istorie a Moldovei*, 1995, nr. 2.

Стратиевский К. В. Национальный состав МАССР // *Трибуна*, 1988, № 23.

Сурилов А. В. История государства и права Молдавской ССР (1917–1959). Кишинев, 1963.

Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987.

Rezumat

Articolul este dedicat populației poloneze din Republica Autonomă Moldovenească și a fost scris preponderent în baza izvoarelor statistice și de arhivă din perioada interbelică.

Cuvinte-cheie: polonezii, relațiile interetnice, RASS Moldovenească, Transnistria.

Резюме

Представленная статья посвящена исследованию польского населения Молдавской автономной республики. Она написана преимущественно на основе архивных и статистических источников межвоенного периода.

Ключевые слова: поляки, межэтнические отношения, Молдавская АССР, Приднестровье.

Summary

The article is devoted to the Polish population of the Moldavian Autonomous Republic. It is mostly based on the archival and statistical sources of the interwar period.

Key words: Poles, interethnic relations, Moldavian ASSR, Transnistria.

EMIGRANȚII BULGARI DIN BASARABIA LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XVIII-LEA – PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA (REPERE ISTORIOGRAFICE)

Colonizările bulgare pe teritoriul Basarabiei nu au trecut neobservate în lucrările istoricilor și etnografilor care au cercetat istoria ținutului. Aceste studii îmbină problemele discutabile, iar autorii într-un fel sau altul au cedat influențelor ideologice, sentimentelor și imaginației proprii. Totuși, istoriografia se dezvoltă progresiv, studiile istorice cu ajutorul materialelor de arhivă devin mai diversificate și pătrund adânc în tema de cercetare.

Prima lucrare în acest sens poate fi numită „O schiță scurtă istorico-bibliografică despre dezvoltarea studiilor etnografice în Bulgaria” a istoricului rus Nicolai Derjavin. Ea a fost inclusă în monografia sa „Coloniile bulgare în Rusia (Guberniile Tavrița, Herson și Basarabia)” editată în Sofia în 1914 (Державин, 1914). După aceasta au urmat lucrările cercetătorilor ucraineni (Larisa Demidenko, Iurii Rozumanko, Constantin Bakurov, Serghei Petkov, Vitalina Miheeva), moldoveni (Ivan Meșceriuc, Elena Capașina, Nicolai Cervencov), bulgari (Elena Hadjinikolova, Elka Drosneva, Stefan Doinov, Kalcio Kalcev) și ruși (Elena Belova) (Демиденко, 1970; Розуменко, 1986; Бакуров, Петков, 1993; Михеева, 1997; Мещеряк, 1965; Мещеряк, 1970; Капацина, 1993; Грек, Червенков, 1993; Хаджиниколова, 1992; Дроснева, 1992; Белова, 2004; Дойнов, 2005; Калчев, 2009). Trebuie de constatat că, în majoritatea cazurilor, cercetătorii au folosit metoda cronologică, adică au expus lucrările după anii editării lor, pe când în opinia noastră, în cazul subiectului dat este nevoie de a folosi metoda tematico-cronologică, deoarece ea ne permite să pătrundem adânc în analiza istoriografică a diferitor probleme ale unei sau altei teme.

Este important și rolul anumitor centre științifice în cercetarea istoriei bulgarilor basarabeni. În acest sens se menționează că, în secolul al XIX-lea, primul dintre aceste centre a fost cel din Odesa. Cu timpul, de subiectul respectiv au început să se preocupe savanții din Moscova și un șir de instituții ruse. În perioada interbelică s-a evidențiat Societatea Bulgarilor Basarabeni din Sofia, dar și organizațiile științifico-culturale din România. După cel de-al Doilea Război Mondial, un loc prioritar în cercetare l-a ocupat Institutul de Slavistică din Moscova; din anii '60 ai secolului al XX-lea, un centru important în acest sens devine Academia de Științe a Moldovei, unde inițial în cadrul Sectorului istoriilor țărilor europene, iar după 1989, în cadrul Sectorului de bulga-

ristică (actualmente Grupul „Etnologia bulgarilor” al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural) au fost cercetate diverse probleme ce țin de istoria dezvoltării comunității bulgare din sudul Basarabiei. Actualmente cercetările în acest domeniu sunt efectuate sub egida Societății Științifice a Bulgariștilor din Republica Moldova, sub conducerea dr. hab. Nicolai Cervencov (Думиника, 2014, 27). Bulgariștii moldoveni au acordat o atenție deosebită cercetării istoriei locale, drept dovadă fiind editarea monografiilor dedicate localităților Tvardița (autorii Constantin Poglubco și Ivan Zabunov) (Поглубко, Забунув, 1980), Corten/Chiriutnea (Savelii Novacov, Nicolai Gurgurov și Nicolai Cervencov) (Новаков, Червенков, 1980; Новаков, Гургуров, 1995), Giulmean/Iarovoe (Ivan Grec) (Грек, 2006), Taraclia (Nicolai Cervencov și Ivan Duminica) (Червенков, Думиника, 2013) ș.a. În același timp, școala ucraineană de bulgaristică s-a evidențiat în diverse domenii de cercetare: etnologie și lingvistică în Odesa, în Zaporojie cercetătorii își concentrează cercetările asupra istoriei emigrării și dezvoltării bulgarilor în regiunile Novoserbia și Slaveanoserbia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iar istoria modernă și contemporană a Bulgariei se investighează în mare parte în Harkov, este și firesc ca emigrările bulgarilor în regiunile Azov și Herson să fie cercetate în or. Melitopol. În Rusia Institutul de Studii Slave al Academiei de Științe, iar în Bulgaria – Universitatea din Veliko Târnovo „Sf. Chiril și Metodiu”, Universitatea din Sofia „Sf. Kliment Ohridski”, Institutul de Etnografie cu Muzeul Academiei de Științe continuă să aibă drept unul dintre obiectivele prioritare cercetarea diferitor probleme ale istoriei și culturii bulgarilor basarabeni.

Un subiect care este mereu actual în istoriografie este cel legat de „Discuții despre emigrările bulgarilor în Basarabia la sfârșitul sec. XVIII – mijlocul sec. XIX”. La momentul actual constatăm că în istoriografie pe larg sunt prezentate procesele de emigrare și reemigrare în perioada și după războaiele ruso-turce din anii 1768–1774, 1787–1891, 1806–1812 și 1828–1829. În elucidarea aspectelor specifice subiectului nostru, istoricii în general se bazează pe poziția intereselor naționale ale țărilor lor. Deosebit de controversat este subiectul *motivelor* și *premiselor* ce au dus la emigrarea populației de pe pământurile bulgare la nord de Dunăre, precum și evaluarea *rolului și poziției imperiilor Rus și Otoman, dar și a Prin-*

cipatelor Române și comunității bulgare în perioada desfășurării acestor procese.

Diversi cercetători văd diferit cauzele emigrării coloniștilor transdanubieni și stabilirii lor în Basarabia de Sud. Cercetătorii ruși Apolon Skalkovskii, Aleksandr Klaus, Aleksandr Zašciuk, Nikolai Derjavin, Gavriil Zanetov, Petar Atanasov, Nikolai Kazakov, Vera Mutaftchieva ș.a. determină poziția Rusiei drept una protectoare pentru popoarele slave înrobite, care i-a salvat pe bulgari de represiunile otomanilor și de răzmerițele bandelor cârjaliilor. La rândul lor, autorii sovietici, îndeosebi Samuil Bernștein, Ivan Meșceriuc, Vladimir Konobeev, Victor Graciov, moldoveni și unii bulgari Elka Drosneva, Vania Racheva, Gheorghii Kazandjiev, sunt unanimi în opinia că regimul țarist rus avea interesul de a-i atrage pe bulgari în scopul absorbției de terenuri noi dobândite. La rândul lor, reprezentanții istoriografiei române Ion Nistor, Alexandru Arbore, Alexandru Boldur, Petre Cazacu, Ion Chirtoagă, Dinu Poștarencu și alții percep acest proces de colonizare a Bugeacului cu elemente alogene drept una dintre cauzele de deznaționalizare a populației băștinașe. În lucrările sale Iov Titorov, Vladimir Diakovici, Constantin N. Velichi, Veselin Traikov, Nicolai Jecev, Ivan Grec, Nicolai Cervencov, Kalcio Kalcev, Stefan Doinov, Elena Hadjinocolova, Elena Belova ș.a. reflectă acest proces drept un set de cauze interne și externe care au cauzat depopularea terenurilor din Bulgaria (Vezi mai detaliat în: Думиника, 2014).

În literatura de specialitate sunt prezentate relativ complet regiunile de ieșire a emigranților bulgari. În acest sens, Ivan Meșceriuc chiar prezintă o hartă detaliată (Мещерюк, 1965). Se constată că anumite așezări din care provine majoritatea locuitorilor din coloniile bulgare în Basarabia încă nu au fost stabilite cu exactitate, nu este elucidat caracterul și ritmul migrației, nu sunt dezvăluite nici așezările lor temporare din Țara Românească și Țara Moldovei. O încercare a cercetătorului bulgar Ivan Dundarov de a identifica rădăcinile satelor bulgărești basarabene nu rezistă criticii, deoarece nu se bazează pe surse, iar concluziile autorului în multe cazuri nu sunt confirmate prin alte studii (Дундаров, 1990). În ultimul timp, unii cercetători ucraineni (Alexandr Gancev, Vladimir Milchev, Aleksandr Prigarin) (Ганчев, Мільчев, Пригарін, 2013) și bulgari (Maria Kirova) (Кирова, 2003) prin anchetarea oamenilor vârstnici și vizite efectuate în satele bulgărești încearcă să restabilească amintirile despre „marea emigrare” a strămoșilor lor, însă până în prezent nu au fost formulate concluzii concrete. Totuși, importanța cercetărilor respective este indiscutabilă, deoarece cercetătorii au confirmat că relațiile continuă și după emigrarea bulgarilor din

colonie și metropolă. Aceiași trei istorici ucraineni au încercat să rezolve problema originii celor mai vechi coloniști din sudul Basarabiei – Bugeac, așa-numiții „tucani”. Drept rezultat al cercetării cuprinzătoare efectuate de autori s-a dovedit că zona de proveniență a acestora este regiunea „Srēna Sredna Gora” din sudul Bulgariei (Ганчев, Мільчев, Пригарін, 2013).

În istoriografie au fost studiate suficient aspectele legate de orânduirea și dezvoltarea socioeconomică a coloniilor bulgare. Ele au fost investigate, în primul rând, în lucrările savanților Apolon Skalkovskii (Скальковский, 1848), Aleksandr Zashchuk (Защук, 1863), Aleksandr Klaus (Клаус, 1869), Nicolai Derjavin (Державин, 1914), Ivan Meșceriuc (Мещерюк, 1970). Ultimul în lucrarea sa fundamentală „Dezvoltarea social-economică a bulgarilor și găgăuzilor din sudul Basarabiei (1808–1856)” în baza materialelor de arhivă a reflectat dezvoltarea specifică a bulgarilor în domeniul economic, precum și în domeniul meșteșugurilor și al comerțului intern și extern. El susține în mod clar că, în faza inițială a activității lor, la bulgari a predominat creșterea animalelor. La rândul său, bulgaristul Saveli Novacov a relatat subiectul relațiilor economice ale coloniștilor bulgari și germani (Новаков, 2000). În lucrările autorilor sovietici Ivan Anțupov, Mihail Muntean, Iacim Grosul, Ilia Budac (Анцупов, 1970; Мунтян, 1971; Гросул, Будак, 1972) se afirmă că emigranții erau purtători ai elementelor dezvoltării capitaliste. Protestele și revendicările coloniștilor transdanubieni care luptau pentru drepturile și privilegiile care le-au fost promise de către autoritățile țariste au fost reflectate în lucrările lui Ivan Meșceriuc, Ivan Grec, L. Leasota, Serghei Petkov și Valentin Tomuleț (Мещерюк, 1967; Грек, 1988; Лясота, 1994; Петков, 1997; Томулет, 2007).

În istoriografie crește interesul pentru cercetarea personalităților de origine bulgară care au avut un aport însemnat la dezvoltarea Basarabiei. În acest sens sunt importante investigațiile despre familiile negustorilor și funcționarilor publici Mincov, Nicolau (Kalcio Kalcev, Ivan Duminica) (Калчев, 2006; Думиника, 2014), Cazanarschi (Iov Titorov) (Титоров, 1903), moșieri Țanco-Chilcic (Dinu Poștarencu, Stepan Bulgar) (Poștarencu, 2001; Булгар, 2014) și nobililor Glavce (Sergiu Bacalov) (Бакалов, 2014). Aceste cercetări au dovedit că bulgarii au atins un nivel avansat în dezvoltarea lor economică în Basarabia.

Din studierea literaturii derivă concluzia că în istoriografie se acordă o atenție deosebită numărului emigranților bulgari în Basarabia. O contribuție semnificativă la elucidarea acestui subiect o au cercetătorii ruși Piotr Keppen, Nicolai Derjavin, Lev Berg, sovietici – Vladimir Kabuzan, Ivan Meșceriuc,

bulgari – Vladimir Diacovici, Iov Titorov, Stefan Doinov, ucraineni – Vladimir Milcev, Mihail Stan-
cev, A. Șabașov, moldoveni – Ivan Grec, Nicolai Cer-
vencov, Dinu Poștarencu ș.a. (Vezi mai detaliat în:
Думиника, 2014). Deosebit de utile sunt cele mai
recente investigații ale cercetătorilor de la noi Ghe-
orghii Cășlali și Liana Reuleț. Analizând statisticile
din primele decenii ale secolului al XIX-lea, ele dez-
văluie existența a două liste de bulgari din Basara-
bia în 1816 și 1818. Până acum cercetătorii vorbeau
doar despre lista din 1818, fără a observa că ea, de
fapt, este amestecată cu datele din recensământul din
colonii efectuat în 1816 (Реулец, Кышлалы, 2013).
Cercetătorii români Gheorghe Munteanu-Murgoci,
Gheorghe Dragomir, Alexandru Arbore, Alexandru
Boldur, Gheorghe Brătianu, Ștefan Ciobanu, Theo-
dor Holban, Leon Boga, Ion Nistor încă în perioada
interbelică au publicat diferite documente statistice
la această temă, însă din motive diferite ele nu au
fost luate în considerare de bulgariștii contemporani.
Deși acești autori au avut drept scop principal de a
demonstra caracterul etnic românesc al teritoriului
dintre Prut și Nistru, în urma unei analize profunde
putem depista și informații utile referitoare la emi-
granții transdanubieni.

În istoriografie este reflectat și subiectul ce ține
de dezvoltarea culturală, educațională, spirituală și
politică a bulgarilor basarabeni în prima jumătate a
secolului al XIX-lea. Deși datele sunt sumare, este
de remarcat faptul că acestea au o valoare deosebită.
Trebuie de menționat, că subiectul *dezvoltării spiritu-
ale a bulgarilor basarabeni* în ultima perioada a deve-
nit foarte actual. Aceasta se datorează în mare parte
accesului liber la materialele bisericești („Registrele
metricale ale parohiilor”, „Formularele de serviciu ale
clericilor” [Klirovie vedomosti], registrele de mărtu-
risire [Ispovednie vedomosti] ș.a.), care se păstrează
în arhivă.

Primul care a investigat în context religios starea
spirituală a bulgarilor în coloniile din Basarabia a fost
preotul Nikolai Stoikov (Стойков, 1910). Autorul a
colectat și sistematizat un bogat material istoric și
etnografic referitor la biserici, tradițiile spirituale și
superstițiile în sate (Tvardița, Cioc-Maidan, Zaduna-
evca). În ultimul timp, mai mulți cercetători au acor-
dat o atenție deosebită studierii dezvoltării spirituale
a bulgarilor în unele colonii. Ecaterina Celac a scris
despre biserica din colonia Tvardița, Saveli Novacov
și Nicolai Gurgurov – despre biserica din Corten, Ni-
colai Cervencov – Ciișia, Ivan Duminica – Chirsovo,
Ivan Grec – Giulmean, Igor Pușkov – Bolgrad (Vezi
mai detaliat în: Думиника, 2013). Actualmente în
știința națională istorică se simte necesitatea de a stu-
dia noi aspecte ale vieții bisericești a coloniștilor bul-

gari din Basarabia. Cercetările în acest domeniu ar
putea să ofere date noi cu privire la unele aspecte ale
educației spirituale a coloniștilor în prima jumătate
a secolului al XIX-lea. În zilele noastre se intensifică
cercetările legate de învățământul din coloniile bul-
gare. Acestui subiect și-au dedicat articolele Rumiana
Radkova (Радкова, 1978), Ogneana Majdrakova-Ci-
avdarova (Маждракова-Чавдарова, 1992), mono-
grafiile Constantin Poglubko (Поглубко, 1978), Ivan
Grec (Грек, 1993), Ecaterina Celac (Челак, 1999). În
premiera, autorii au menționat că despre existența
școlilor în coloniile transdanubienilor putem vorbi
încă din anii '30 ai secolului al XIX-lea (cu zece ani
înainte de deschiderea lor oficială). Atunci, la iniția-
tiva unor persoane particulare, se invitau învățători
care predau pentru copiii coloniștilor. Această temă
este dezvoltată și în lucrările de istorie locală a așe-
zărilor bulgare. Sunt reflectate discuțiile istoricilor
asupra subiectului elaborării planului de deschidere
a Școlii Centrale din Bolgrad etc.

O atenție deosebită se acordă mișcărilor politice
de eliberare națională în care au participat masiv bul-
garii basarabeni. Direcțiile de participare au fost dife-
rite. Prezintă interes lucrările ce au abordat subiectul
încadrării voluntarilor bulgari în diferite detașamen-
te militare ruse alături de care au luptat în războa-
iele ruso-turce. În acest sens au valoare științifică
lucrările semnate de Vladimir Konobeev, Vladimir
Milcev, Ivan Tiutiundjiev, Viktoria Hevrolina, Tati-
ana Kandaurova, Anatoli Bacinski, Elena Bacinskaia,
Iia Semenova, Stefan Doinov, Ivan Grec ș.a. Autorii
au prezentat și diferite exemple de cooperare milita-
ră frățască dintre bulgari și moldoveni. Autori pre-
cum Stoian Romanski, Mihail Arnaudov, Constantin
N. Velichi, Stefan Doinov, Kirila Văzvăzova-Karateo-
dorova au atras atenția asupra personalităților mișcă-
rii de eliberare națională, cum ar fi de exemplu căpita-
nul Gheorghii Mamarcev, care a format detașamentul
de voluntari în București și a luptat în războaiele ru-
so-turce din 1806–1812 și 1828–1829. În baza arhive-
lor din Chișinău, Ivan Grek a relatat soarta unor vo-
luntari ai detașamentului de după război. Este foarte
important că în lucrările bulgariștilor se prezintă pe
larg problema luptei politice a bulgarilor. În istorio-
grafie este elucidată activitatea politică a episcopului
Sofronie Vracianski, a unui mare patriot bulgar Ivan
Seliminski. Ambii au dorit ca bulgarii cu sprijinul Im-
periului Rus să primească un fel de autonomie la nord
de Dunăre. Aceste subiecte au fost discutate pe larg de
către Stoian Romanski, Vasil Zlatarski, Vladimir Ko-
nobeev, Elena Șatohina, Țvetan Kristanov, Stefan Mas-
lev, Ivan Penakov, Vera Mutafchieva, Veselin Traikov,
Stefan Doinov, Igor Dameanov, Plamen Mitev, Vanea
Raceva ș.a. (Vezi mai detaliat în: Думиника, 2014).

Au fost cercetate și tulburările bulgarilor în Brăila în perioada 1841–1843, cu scopul de a trece Dunărea și a declanșa o revoltă generală pe pământurile bulgărești. Deși subiectul iese din cadrul de spațiu teritorial al Basarabiei, această temă este importantă, deoarece bulgarii basarabeni în frunte cu Petar Gancev aflându-se în orașul Reni, au fost organizatorii principali ai complotului nereușit din 1842. Acest subiect l-au abordat Ioan Filitti, Stoian Romanski, Vladimir Niakii, Constantin N. Velichi, Veselin Traikov (Filitti, 1912; Романски, 1915; Ниякий, 1959; Велики, 1968; Трайков, 1974). La rândul său, bulgariștii de la noi Ivan Grec, Ivan Zabunov și Nicolai Cervencov au publicat documente rare despre soarta conducătorilor mișcărilor – Petar Gancev și Vasil Hadjivalkov (Грек, Забунов, 1974; Грек, Червенков, 2007). Sunt importante materialele lui Mihail Dihan, Iono Mitev, Konstantin Kosev, Stefka Slavova și Boris Nedkov (Дихан, Митев, 1964; Косев, 1968; Славова, 1968; Недков, 1974), care deschid pagini noi necunoscute ale acestor evenimente substanțiale în istoria mișcărilor de luptă pentru eliberarea națională a poporului bulgar.

Literatura

- Arbore Al. Informațiuni etnografice și mișcări de populație în Basarabia sudică și în Dobrodjea în veac. XVIII – XIX cu specială privire la coloniile din aceste regiuni. Cernăuți, 1929.
- Boldur A. Istoria Basarabiei. București, 1992.
- Cazacu P. Moldova dintre Prut și Nistru 1812–1918. Chișinău, 1992.
- Chiroagă I. Din istoria Moldovei de Sud-Est: Până în anii '30 ai sec. al XIX-lea. Chișinău, 1999.
- Duminica I. Un mare negustor bulgar din Basarabia secolului al XIX-lea: Chiril Mincov // Studii de arhondologie și genealogie. Vol. I. Chișinău, 2014.
- Filitti I. Turburări revoluționare în Țara Românească între anii 1840–1843 // Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice. T. XXXIV. București, 1912.
- Nistor I. Așezările bulgare și găgăuze din Basarabia (Extras din „Analele Academiei Române, memoriile secțiunii istorice”. Seria 3, tomul 26, meni.13). București, 1944.
- Poștarencu D. Istoria satului Sadăc. Chișinău, 2001.
- Tomuleț V. Cronica protestelor și revendicărilor populației din Basarabia (1812–1828) (În baza documentelor depozitate în Fondul 2 „Cancelaria guvernatorului Basarabiei”). Vol. II. Chișinău, 2007.
- Velichi C. Emigrări la nord și la sud de Dunăre în perioada 1828–1834 // Romanoslavica. Vol. XI. București, 1965.
- Анцупов И. Изменения соотношения земледелия и животноводства на юге Бессарабии в дореформенный период // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1965 г. Москва, 1970.
- Атанасов П. Преселения на българите след падане на Второто Българско царство до 1856 г. // Отец
- Паисий. София, 1937, № 10.
- Бакалов С. Главче: молдавский боярский и бессарабский дворянский род болгарского происхождения // Бессарабските българи: история, култура и език. Кишинев, 2014
- Бакуров К., Петков С. Болгарские колонисты юга Украины (историографический обзор) // Болгарские населения Півдня України: дослідження и документи. Вип. I. Запоріжжя, 1993.
- Белова Е. Миграционная политика на юге Российской империи и переселение болгар в Новороссийский край и Бессарабию (1751–1871). Москва, 2004.
- Бернштейн С. Основные этапы переселения болгар в Россию в XVIII–XIX вв. // Советское славяноведение. Москва, 1980, № 1.
- Булгар С. Представители колонистской элиты среди крупных бессарабских землевладельцев XIX – начало XX века: Григорий Иванович Цанко-Кылчик (1852–1924 гг.) // Studii de arhondologie și genealogie. Vol. I. Chișinău, 2014.
- Велики К. Браилските бунтове 1841–1843. София, 1968.
- Ганчев О., Мильчев О., Пригарин О. «Туканци»: питання формування однієї субетнічної групи болгар України // З любов'ю до народів: ювілейний збірник на пошану члена-кореспондента НАН України Всеволода Івановича Наулка з нагоди 80-річчя від дня народження. Київ, 2013.
- Грачев В. П. Към въпроса за преселването на българи в Русия в началото на XIX в. (1800–1806 гг.) // Българското Възраждане и Русия. София, 1981.
- Грек И. Гюлмян–Дюльмен–Яровое (очерки истории болгарского села в Бессарабии). Кишинев, 2006.
- Грек И. Общественное движение и классовая борьба болгар юга России в конце 20-х – середине 50-х гг. XIX в. Кишинев, 1988.
- Грек И. Школа в болгарских и гагаузских поселениях юга Российской Империи в первой половине XIX века. Кишинев, 1993.
- Грек И., Забунов И. Новые документы о движении бессарабских болгар в поддержку второго браильского бунта 1842 г. // Известия АН МССР. Серия общественных наук. Кишинев, 1974, № 1.
- Грек И., Червенков Н. Биография Петра Ганчева: неизвестные страницы // Дунав-Днестър. Т. I. Кишинев, 2007.
- Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София, 1993.
- Гросул Я., Будак И. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1812–1861). Кишинев, 1972.
- Демиденко Л. Культура и быт болгарского населения УССР (на материалах колхозов Болградского района Одесской области). Киев, 1970.
- Державин Н. Болгарскія колоніи въ Росіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Матеріали по славянської етнографії. Сборник за народни умотворения. Кн. XXIX. София, 1914.
- Дихан М., Митев Й. Ценни документи в Одеския архив за Браилските бунтове 1841–1842 г. // Известия

на Института за история при БАН. Т. XIV-XV. София, 1964.

Дойнов Ст. Българите в Украйна и Молдова през възраждането (1751–1878). София, 2005.

Дроснева Е. Аполон Александрович Скалковски и българите (предварителни бележки) // Българите в Северното Причерноморие. Том първи. Велико Търново, 1992.

Думиника Ив. Българските преселници в Бесарабия в края на XVIII – първата половина на XIX век в историографията. Автореф. на дисертац. за присъжд. на научн. и образов. степенен „доктор”. Велико Търново, 2014.

Думиника Ив. Историография церковной жизни бессарабских болгар в первой половине XIX века // Biserica Ortodoxă din interfluviul pruto-nistean (1813–2013). Simpozion științific internațional 14-15 octombrie 2013. Chișinău, 2013.

Дундаров И. Живите трофеи или откъде се взеха в Русия толкова много българи. Български колонии в Съветския Съюз и родствените им метрополии в България // Отечество. София, 1990, бр. 10-13.

Дякович В. Българска Бесарабия. София, 1918.

Занетов Г. Българските колонии в Русия // Периодическо списание на Българското книжовно дружество. Средец, 1891, № 37-38.

Зашук А. Этнография Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V. Одесса, 1863.

Казаков Н. И. Из истории русско-болгарских связей в период войны с Турцией (1806–1812) // Вопросы истории. Москва, 1955, № 6.

Казанджиев Г. Преселение на българи в Бесарабия. 1765–1878 г. Добрич, 2011.

Калчев К. Българската етническа общност в Бесарабия (XIX-XX в.). Възникване, развитие, принос в общонационалните процеси. Велико Търново, 2009.

Калчев К. Доктор Анастасия Головина – една забравена българка. Велико Търново, 1996.

Капачина Е. Этнографическое изучение болгарского населения южных губерний Российской Империи XIX – начала XX в. // Проблемы языка, истории и культуры болгарской диаспоры в Молдове и Украине. Кишинев, 1993.

Кирова М. „Голямото преселение” от Сливенско през 1830 година – някои исторически проекции // Българската емиграция през Възраждането. Сливен, 2003.

Клаус А. Наши колонии. Материалы по истории и статистики иностранной колонизации в России. Вып. I, СПб., 1869.

Конобеев В. Българското националноосвободително движение. Идеология, програма, развитие. София, 1972.

Косев К. Документи в съветските държавни архиви за Браилския бунт от 1842 г. // Г. С. Раковски. Възгледи, дейност и живот. Т. 2. Документални материали. София, 1968.

Лясота Л. Етапи формування правового статусу

болгарських колоністів на півдні Бесарабії на початку XIX ст. // Історичне краєзнавство Одещини. Вип. 5. Одеса, 1994.

Маждракова-Чавдарова О. Градиво за историята на Болградската гимназия и за българи – учители и учаци се в Южна Русия (60-е–70-е гг. на XIX в.) // Известия на държавните архиви. Кн. 64. София, 1992.

Мільчев В. Болгарські переселенці на півдні України. 1724–1800 рр. Київ-Запоріжжя, 2001.

Міхеєва В. Българи півдня України і Молдови в історико-етнографічній літературі кінця XVIII – XX ст.: Автореф. дис. канд. іст.наук. Дніпропетровськ, 1997.

Мещерюк И. И. Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар Бессарабии в 1812–1820 гг. Кишинев, 1957.

Мещерюк И. Переселение болгар в Южную Бессарабию 1828–1834 гг. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Кишинев, 1965.

Мещерюк И. И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856 гг.). Кишинев, 1970.

Мунтян М. Экономическое развитие дореформенной Бессарабии // Ученые записки Кишиневского государственного университета. Серия историческая. Том 117. Кишинев, 1971.

Мутафчиева В. Кърджалийско време. София, 1993.

Недков Б. Браилските бунтове (1841–1842) (турски документи) // В памет на академик Михаил Димитров. Изследвания върхо Българското възраждане. София, 1974.

Ниякий В. Заговор болгар в Дунайских княжествах и на Юге России в 1841–1842 годах // Научные доклады Высшей школы. Исторические науки. Москва, 1959, № 2.

Новаков С. З. Контакты и взаимозаимствования в сфере крестьянского материального производства среди колонистов болгарского и немецкого водворения на юге Бессарабии в XIX–начале XX в. // Ежегодник Института Межэтнических Исследований. Том I. Кишинэу, 2000.

Новаков С., Гургуров Н. Страницы истории с. Кортен (1830–1995). Кишинэу, 1995.

Новаков С., Червенков Н. Прошлое и настоящее села Кирютня. Кишинев, 1980.

Петков С. Болгарская диаспора в Украине: правовое положение (XVII–XIX вв.). Запорожье, 1997.

Поглубко К. Весна освобождения. Кишинев, 1978.

Поглубко К., Забунов И. Обновленная Твардица. Кишинев, 1980.

Радкова Р. Нови данни за просветно-църковното състояние на българските колонии в Новорусийския край и Бесарабия през първата половина на XIX в. // Известия на българското историческо дружество. София, 1978, № 32.

Рачева В. Руската преселническа политика, българите и Одринският мир от 2 септември 1829 г. // Годишник на Софийския университет. Исторически факултет. Т. 100. София, 2012.

Реулец Л., Кышлалы Г. Первая перепись задунайских переселенцев в Бессарабии как исторический источник // Бългрия: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишнината на д.и.н. Николай Червенков. Кишинев, 2013.

Розуменко Ю. Этнографическое изучение населения Юга Украины в XIX – начале XX века. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Минск, 1986.

Романски Ст. Браилски историйки. 1841–1845. Студии и документи. София, 1915.

Скальковский А. Болгарскія колоніи в Бессарабіи и Новороссійскомъ крае. СПб, 1848.

Славова С. Участие на преселници българи в Бессарабия и Южна Русия в борбата за освобождението на българиите от турско иго (1841–1876) // Известия на държавните архиви. Кн 15. София, 1968.

Стойков Н. Религиозно-нравственое состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1910, № 36-42; 1911, № 1-4.

Титоров Й. Българите в Бесарабия. София, 1903.

Трайков В. Георги Стойков Раковски. Биография. София, 1974.

Трайков В., Жечев Н. Българската емиграция в Румъния XIV в. – 1878. София, 1986.

Хаджиниколова Е. Проблеми и постижения в изучаването на българското население в Южна Русия (1856–1876) // Българите в Северното Причерноморие. Том първи. Велико Търново, 1992.

Челак Е. Училищното дело и културно-просветният живот на българските переселенци в Бесарабия (1856–1878). София, 1999.

Червенков Н. Изучение истории болгар Молдовы и Украины: основные этапы // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995.

Червенков Н., Думиника И. Тараклии – 200 лет. Том I (1813–1940). Кишинев, 2013.

Шабашов А. К вопросу о переселении болгар и гагаузов в Российскую Империю и Бессарабию // Бългрия: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишнината на д.и.н. Николай Червенков. Кишинев, 2013.

Rezumat

Lucrarea reflectă dezbaterile principale în istoriografie despre locul și rolul coloniștilor bulgari la dezvoltarea Basarabiei. Este analizată istoriografia bulgară, rusă, ucraineană, moldovenească și română, care scot în evidență probleme ce țin de procesele etnice și demografice care au avut loc pe teritoriul Basarabiei. Au fost prezentate pe larg principalele realizări ale oamenilor de știință și cercetătorilor de istorie locală care, în activitatea lor de cercetare științifică, au investigat istoria bulgarilor basarabeni.

Cuvinte-cheie: bulgarii basarabeni, Basarabia, istoriografia bulgară, rusă, ucraineană, moldovenească și română.

Резюме

В статье отражены ключевые историографические дискуссии о месте и роли болгарских колонистов в развитии Бессарабии. Анализируется болгарская, русская, украинская, молдавская и румынская историография, где освещался вопрос об этнических и демографических процессах, произошедших на территории Бессарабии. Комплексно представлены основные заслуги ученых и краеведов, которые в своих научных разработках исследовали историю бессарабских болгар.

Ключевые слова: бессарабские болгары, Бессарабия, болгарская, русская, украинская, молдавская и румынская историография.

Summary

The article shows fundamental historiographical debates on the place and role of the Bulgarian colonists in the development of Bessarabia. Bulgarian, Russian, Ukrainian, Moldavian and Romanian historiography is analyzed, ethnic and demographic processes, which have taken place on the territory of Bessarabia, being elucidated. The author studies in details the activity of scientists and ethnographers, whose research interests and achievements determine the main research trends in the study of Bessarabian Bulgarians.

Key words: Bessarabian Bulgarians, Bessarabia, Bulgarian, Russian, Ukrainian, Moldavian and Romanian historiography.

ISTORIOGRAFIA ȘI METODOLOGIA STUDIERII EMIGRAȚIUNII RUSE ÎN BASARABIA INTERBELICĂ

Cercul de publicații la tema noastră e destul de restrâns și este incomparabil cu istoriografia emigrației ruse din alte state. E cercetată emigrațiunea primului val în Franța, Cehoslovacia, Germania, Bulgaria, Cehia. Începând cu 1990, tematica emigrației se cercetează în Țările Baltice. Această disproporție, în afară de tendința principală de tabuizare a temei „emigrației albe” în istoriografia sovietică, se explică și prin împrejurări specifice locale. Perioada de aflare a Basarabiei în componența României Regale a fost un timp îndelungat sub interdicție ascunsă, cu excepția cercetărilor luptei de clasă și a ilegalității comuniste.

Menționi despre activiștii creativi din anii interbelici putem afla doar în lucrările generale de studiere a artelor¹. Excepție constituie monografia lui S. C. Briseakin „Cultura Basarabiei. 1918–1940” (Культура Бессарабии. 1918–1940), în care figurează nu puține nume de oameni, stabiliți în Chișinău în urma evenimentelor Revoluției din Octombrie, dar, din cauze cunoscute, această circumstanță nu se accentua. Atitudinea de clasă care domina în știința istoriografică sovietică a fost ilustrată grăitor de autor, care prețuia negativ activitatea „albgardiștilor”-literați și jurnaliști exclusiv în calitate de propagandiști antisovietici, promotori ai „politicii cercurilor guvernante din România burghezo-moșierească în domeniul culturii din Basarabia ocupată”.

Printr-o încercare de depășire a prețuirii odioase ideologice se distinge compartimentul consacrat perioadei cercetate din monografia muzicianului E. S. Golubeva „Din istoria baletului în Moldova” (Из истории балета в Молдавии). Pentru prima dată în literatura științifică din Moldova e abordată teza legăturii procesului cultural cu „afluxul intelectualității creatoare din Rusia revoluționară”, cu turneele emigranților ruși. La începutul anilor 1990, E. Golubeva a atras atenția asupra emigrației, publicând din materialele presei basarabene de limbă rusă o serie de articole despre Dobronravov, Avercenko, Teffi, Șaleapin.

Restructurarea schimbă prioritățile cercetărilor științifice. Sunt completate „petele albe” ale istoriei, inclusiv cele ale istoriei deceniilor din Basarabia interbelică. Literatura istorică din Moldova încă nu dispune de o cercetare a emigrației ruse, dar spre finele anilor 1990 în lucrări consacrate diferitor laturi

ale activității vitale a rușilor apare sporadic și problematica emigrației.

Probleme complicate privind efectivul, situația socială și de drept a emigranților din Rusia revoluționară sunt atinse în monografia A. Skvorțova „Rușii din Basarabia. Experiența de viață în diasporă (1918–1940)” (Русские Бессарабии. Опыт жизни в диаспоре). Numărul lor autorul îl apreciază sub aspectul statutului juridic, menționând: „Emigranți propriu-ziși, care nu puteau pretinde la cetățenie română, în România în genere și în Basarabia în particular, nu erau mulți” (Skvorțova, 2002, 140). (Vom observa de asemenea că cetățenie română obțineau și din acei care nu aveau pentru aceasta temeiuri legitime, iar printre posesorii de pașapoarte Nansen găsim și basarabeni „băștinași”, care preferau supușenia rusă). Printre altele, o mare parte dintre emigranți, ca urmare a cataclismelor revoluționare, o alcătuiau băștinașii plaiului și cei aflați cu aceștia în legături de rudenie. Acest specific „basarabean” al migrației ruse trebuie luat în considerare când evaluăm viața culturală și obștească din anii 1920–1930². În paragraful respectiv al cărții „Rușii în Basarabia...” e reflectată activitatea diversă a intelectualității de emigranți în domeniul presei periodice, literaturii și artei. Cu toate acestea, obolul emigranților în cultura rusă din anii interbelici rămâne în afara cercetării. Păstrarea limbii ruse și a formelor tradiționale de cultură rusă, după opinia autorului, condiționau doar „nivelul înalt de dezvoltare și arealul lor larg de răspândire în Basarabia pe parcursul centenarului premergător, care a format în rândurile populației respectivele orientări și necesități” (Tot acolo, 270).

Atare discrepanțe între conținut și concluzii aflăm și în paginile cărții istoricului P. Șornikov „Frontul basarabean. 1918–1940” (Бессарабский фронт. 1918–1940). „La începutul anilor ’20, în România au venit 45 mii de emigranți din Rusia. Acești oameni, trecuți prin revoluție și război civil, nu de puține ori cu studii, puteau să joace un rol important în apărarea intereselor populației ruse din Basarabia. Dar politica Bucureștiului era îndreptată spre constrângerea rușilor și a altor minorități din țară, starea economică a României era grea și majoritatea emigranților s-au transferat în alte țări, scrie, cu referire la cercetarea A. Skvorțova, autorul, conchizând într-o formă categorică: „Mulți emigranți trăiau în Basa-

rabia. Ei, desigur, vorbeau rusește, unii predau lecții particulare de limba rusă, participau în activități culturale ale organizațiilor rusești, dar antrenați în lupta pentru existență, puțin legați cu basarabenii devotați Rusiei, independent de „regimul” stabilit acolo, în viața obștească aproape că nu participau (Șornikov, 2011, 99-100). Dar aceste concluzii, în esență, sunt respinse de textul în care în mod deosebit sunt scoși în evidență de autor în calitate de activiști obștești stabiliți în Basarabia după 1917 (E. Leontovici, M. Bialkovski, V. Demcenco, V. Poleakov ș. a.

Majoritatea dintre cei nominalizați în lucrările istorice indicate, reprezentanți ai obștimii și ai culturii ruse, țin ori de repatriați, ori de emigranți, în orice caz, aceștia sunt cei siliți să părăsească Rusia Sovietică, adesea – din motive politice.

Contradicțiile pe care le-am indicat se explică nu numai prin greutatea de separare a „rușilor originali” și a emigranților ce s-au alipit la ei, dar și prin problema terminologică, care constă în tratările neunivoce de determinare „emigrant” aplicată la realitățile basarabene.

În lucrările istoricilor, cultura Basarabiei interbelice continuă a fi considerată parte integrantă a luptei cu românizarea. Accentuarea caracterului protestatar al activității basarabenilor îngreuează conștientizarea nepărtinitoare a vieții culturale, de eliminare, obștești – în care participarea emigranților a fost ponderabilă. E natural că, în cazul determinării rigide a parametrilor ideologici, oamenii cu destinele lor, real, rămân în afara viziunii istoricilor.

Cheia spre înțelegerea particularităților asociației ruse basarabene interbelice, după opinia noastră, se află în biografiile care reflectă diferite laturi ale vieții emigrației. Restabilirea biografiei oamenilor, dintre care majoritatea au fost dați uitării, este o acțiune migăloasă și voluminoasă, informația despre dânsii aflându-se cu precădere în fondurile arhivistice. Procedul antropologic permite să vedem în numărul de emigranți ce trăiesc în Basarabia un fenomen socio-cultural multilateral.

Ca și în multe țări cu diseminare rusă, în Basarabia un procent mare al emigranților îl alcătuia intelectualitatea. Faptul că cei plecați în emigrație, reprezentând profesii libere în viața culturală, a jucat un rol vizibil îl confirmă un șir de publicații din anii 1990–2000, ei completând lacune ale biografiilor omenești și de creație ale persoanelor cunoscute și mai puțin cunoscute: Colesnic, Dănilă, Stavilă, Pinzaru, Pojar, Șișkan. E simptomatic faptul că activitatea lor este percepută ca parte a culturii basarabene. Componenta importantă a emigrației în mod obișnuit nu este accentuată și analizată. Ca număr de publicații prevalează L. M. Dobronravov, căruia îi sunt

consacrate articole, schițe, teze de doctorat, sunt tipărite scrierile lui. La ziua de azi, personalitatea scriitorului, dramaturgului și publicistului este prezentată în culegerea lui de schițe, piese, publicistică, precum și în amintirile despre dânsul ale contemporanilor „Leon Donici. Marele Archimedes”. Nu se diminuează interesul pentru activiștii artelor legați într-un anumit fel cu Basarabia: Aleksandr Vertinski, Petr Leșcenco, Lidia Lipkovski, Igor Severeanin...

În ultimul deceniu, emigrația constituie o temă aparte și este studiată de oameni de artă, filologi, culturologi ai AȘM (Garusova, Goreanskaia, Ijboldina), parțial de Universitatea Slavonă (Boiko) și alte instituții de învățământ (Stoianova). În centrul atenției sunt literații, muzicanții, actorii ce trăiesc în Basarabia și cei veniți în turnee. Interesul precumpănitor față de oamenii de literatură și artă e determinat de obolul lor în cultură. Exemple concrete și numeroase vorbesc despre contribuția importantă a emigranților, a oamenilor de cultură și artă din emigrația rusă în ce privește dezvoltarea culturii ruse în deceniile interbelice.

Emigrația rusă din Basarabia și România, în linii mari, până nu demult nu a constituit un obiect special al atenției cercetătorilor de peste hotare. În presa emigrantă a timpului rar apăreau materiale despre compatrioții basarabeni. Autoritara revista literară, social-politică a emigrației „Современные записки”, în 20 ani de existență, a publicat două articole despre rușii din Basarabia (Sotov, Vișneak). Nu demult au fost retipărite schițele lui Pilski despre aflarea sa în Basarabia, ce caracterizau situația emigranților.

În lucrările generalizatoare ale lui P. Kovalevski – emigrant din primul val, și ale M. Raeva – din a doua generație de emigranți de după revoluție pentru prima dată se furnizează date despre numărul emigranților și se analizează situația lor din Basarabia. Actualmente unele concluzii ale primilor istorici ai emigrației apar ca discutabile, provocând la o cercetare mai detaliată a temei.

În perioada postsovietică a apărut o lucrare fundamentală a istoricului sârb M. Iovanovici „Emigrația rusă la Balcani: 1920–1940”, în care viața diasporei ruse este privită în aspect istoric, culturologic și etnologic. Sunt arătate procesele comune pentru țările balcanice, dar României i s-a acordat puțin spațiu și doar pe un timp scurt al anilor ‘20.

Situația se schimbă în anul 2006, când savanții ruși și români au început lucrul asupra proiectului științific comun al Institutului de Slavistică al AȘR și al Institutului de Cercetare a Europei Sud-Estice. Materialele a trei conferințe internaționale din cadrul acestui proiect au fost publicate în culegeri, în care un șir de articole au fost consacrate Basarabiei

și României. În prima dintre acestea, „În căutarea unui destin mai bun. Emigrația rusă în țările Europei Centrale și Sud-Estice. A doua jumătate a sec. XIX – prima jumătate a sec. XX” (В поисках лучшей доли. Русская эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Первая половина XIX – вторая половина XX в.), sunt incluse două articole legate de problematica adaptării emigrației postrevoluționare în România și unul – în Basarabia (Iordan, Pokivailova, Skvorțova).

În mod deosebit trebuie evidențiată cercetarea savantului literar D. Balan, care primul în istoriografia românească a abordat problema emigrației culturale ruse în România. În articolul „Emigranții ruși și România sec. XX (anii '20–'30)” el investighează diferite laturi ale activității emigranților: presa, literatura, arta, turnee și aflarea în București și Chișinău a cunoscuților activiști ai emigrației din străinătate: Avercenko, Vertinski, Severeanin, Plevițkaia, Leșcenko, Dobronravov și alții. În continuarea temei, D. Balan, în următoarea culegere a proiectului comun, publică articolul „Problemele emigrației ruse în paginile presei românești de limbă rusă”, care denotă o cercetare scrupuloasă a fondului de ziare din anii '20–'30. „Latura raporturilor româno-ruse prin exemplul receptării emigrației ruse de către societatea românească este largă și până acum, trebuie s-o spunem deschis, e cercetată puțin și una dintre sarcinile primordiale este includerea în circuitul accesibil pentru toți a diferitor texte ale emigranților ruși și ale numeroaselor ecouri despre ei, precum și determinarea rolului lor în dezvoltarea istoriei, culturii, literaturii și artei ruse și a celei românești, exact determină cercetătorul român situația. În orice caz, chestiunea emigrației ruse în România a fost neomonogenă, complicată, fenomen singular în felul său în istoria sec. XX” (Balan, 2010, 176).

La publicațiile științifice enumerate trebuie adăugată lista literaturii informative. Dicționarele apărute în Rusia, ghidurile, enciclopediile conțin anumite informații biografice despre unii emigranți trăitori în Basarabia: „Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века”, „Писатели русского зарубежья”, „Художники русского зарубежья” ș.a. O anumită informație, de regulă despre trecutul de până la revoluție al unor persoane cunoscute, putem extrage din sursele de pe Internet.

În interconexiune cu istoriografia se află problema metodologiei adecvate materialului cercetat și e firesc să ne adresăm mai întâi cercetătorilor ruși la începutul anilor 1990 care au studiat intens emigrația primului val ca fenomen istoric și sociocultural. Istoria emigrației ruse o aflăm actualmente în sute de publicații, care includ monografii, culegeri de mate-

riale, documente de arhivă, materiale ale conferințelor, disertații, cărți retipărite ale emigranților. Bogăția de lucrări și deplasarea calitativă de la nivelul empiric la cel teoretic de înțelegere a permis să se vorbească de o nouă disciplină științifică – știința despre emigrație (Pronin).

Orientarea interdisciplinară a temei presupune un diapazon destul de larg al accepțiilor metodologice, alegerea cărora este dictată de necesitatea socială și științifică. Actualmente e mai indicată metoda culturologică și cea apropiată ei – în interpretarea „antropologiei social-culturale” – metoda etnologică. Interesul investigativ față de emigrația rusă ca grup aparte etnocultural e legat de actualitatea problemei adaptării emigranților (migranților) la circumstanțele istorice concrete ale diferitor țări, în noile condiții social-economice și politice ale existenței și păstrarea identității naționale.

Noi tratăm ramura basarabeană în principalele ei trăsături ca parte componentă a emigrației ruse. Cu „Rusia în disimilare” basarabenii (nu numai rușii etnici) au fost legați prin diverse modalități. Pe emigranții împrăștiați în diferite țări i-a unit și populația de limbă rusă a fostelor gubernii ruse, care ținea de aceeași cultură. În fiecare țară emigrația avea particularitățile ei, deosebirile ei geografice și regionale. „Specificul unor centre aparte ale diasporei ruse în cel mai general plan îl determină doi factori principali: componența populației ruse și particularitatea anturajului, a situației locale” (Isakov, 2011, 37).

O anumită implicație metodologică apare la studierea situației emigranților din România. Trebuie elaborate procedee fundamentate științific în studierea coloniei rusești în Vechiul Regat și a emigranților în Basarabia, pe teritoriul căreia, după intrarea în componența României, mii de ruși au primit statutul de minoritate națională. Cum o demonstrează lucrările cercetătorilor baltici, principiile de cercetare a vieții și activității emigranților în țările Europei și în fostele gubernii ruse (limitrofe) sunt diferite. Formarea diasporei ruse în țările limitrofe a avut particularități esențiale în comparație cu procesele disimilate analogice în alte țări, precum și viața minorității naționale în teritoriile limitrofe se deosebea de viața naționalilor în Balcani și în țările Europei Centrale.

La rezolvarea problemei metodologice date contribuie metoda comparativ-tipologică, care permite să analizezi situația și specificul emigrației ruse în Basarabia și în Vechiul Regat în contextul istoric al străinătății ruse după caracteristicile generale componenționale (studii, biserică, școală, teatru, presă, organizații obștești ș. a.). Un astfel de racurs investigativ „evită” paralel politizarea la modă astăzi a perioadei interbelice.

O componentă importantă a științei despre emigrație a devenit istoria vieții cotidiene, problemele mentalității, ale identității naționale și culturale. În studierea acestor aspecte e fertilă recurgerea la metodele acceptate în etnologie de evidențiere a practicilor diferite socioculturale în baza materialului cotidian (obișnuit și cultural), a vieții și a traiului. Strâns legate cu cotidianul, cu orientările vitale, închipuirile și concepțiile care determină conștiința și comportamentul omului, se explică și particularitățile adaptării culturale a emigranților la noul pentru dânsii mediu basarabean. În același timp, studierea mentalității omului, a istoriei cotidiene condiționează atenția față de individ la nivelul microistoriei. Și aici apare importanta problemă istoriografică a stării bazei de surse și posibilitatea lărgirii ei.

Pe lângă cele publicate, trebuie să apelăm la sursele prime – documente de arhivă, periodică, memorii. Insuficient, după opinia noastră, sunt cercetate și evaluate documentele de proveniență personală, posibil de aceea că acest cerc de surse necesită aplicarea metodicii diferitor ramuri de cunoștințe umanitare: psihologie, știință literară, sociologie.

Pentru tema legată de studierea mentalității, a vieții obștești și culturale, a traiului cotidian al emigranților ruși, mărturiile „subiective” ale contemporanilor despre Basarabia din anii postbelici reprezintă un interes aparte. Memoriile și amintirile, schițele autobiografice și textele artistice oferă posibilitatea reconstruirii vieții oamenilor unei alte epoci, percepții lor, a comportamentului și sistemului de valori. Însemnătatea excepțională pe care noi o acordăm surselor date e condiționată, atât de penuria publicațiilor contemporane la tema noastră, cât și de interpretarea de către unii autori a unor documente de arhivă fără a lua în calcul întreaga totalitate de fapte.

În fondurile Arhivei Naționale a Republicii Moldova se păstrează materiale, al căror potențialul nu e sondat pe deplin, inclusiv al celor ce intră în circuitul științific și celor folosite de istorici din fondurile diferitor instituții administrative. Nici pe departe nu sunt solicitate în măsură deplină fondurile de proveniență personală, care conțin informație diferită despre viața cotidiană a rușilor, inclusiv a emigranților. Materiale prețioase și amintiri nepublicate ale contemporanilor se află în fondurile ce aparțin următorilor: G. Bezviconi, A. Balier, D. Dailis, V. Ivanov, B. Kotlearov, B. Nesvedov...

Este evident că o reflectare multilaterală a emigrației ruse – situația ei juridică și economică, activitatea socială și culturală, contribuția în artă și în sfera învățământului, în literatură, jurnalistică necesită participarea specialiștilor din diferite domenii. Istoriografia emigrației ruse în Basarabia e specifică,

pe de o parte, tema e „dizolvată” în lucrări istorice, pe de alta – tinde spre personalizare, cu prevalare interesului pentru activiștii cunoscuți ai străinătății ruse, biografiile cărora sunt legate într-o anumită măsură cu Basarabia. În totalitate, publicațiile științifice și științifico-populare ne edifică asupra contribuției emigranților în cultura anilor interbelici. Cu tot fragmentarismul și selectivitatea subiectelor, cu izbucnirile sporadice ale interesului pentru tematica emigrațională, se poate spune că a fost traversată etapa de însușire și au fost trasate perspectivele studierii ei de mai departe.

Note

¹ Vezi: Арабаджиу Р. Очарованная песней. Кишинев, 1977, Судьба примадонны. Кишинев, 1989; Котляров Б. Из истории музыкальных связей Молдавии, Украины, России. Кишинев, 1966; Анохин И. М. Пьесы советских драматургов на бессарабской сцене // Театр Советской Молдавии. Страницы истории. Кишинев, 1987.

² Numărul mare de etnici basarabeni printre emigranți creează o anumită confuzie statistică. Încă ceva: în statistica oficială se lua în considerare cetățenia și nu naționalitatea. În anii '30 erau considerați emigranți trăitorii permanenți din Basarabia, posesori ai pașaportului Nansen, eliberat celor care-și păstrau cetățenia rusă.

Literatura

Colesnic Iu. Basarabia neconoscută. Vol. I. Ch., 1993.
Dănilă A. Opera basarabeană. Ch., 1995; Опера Молдовы. XX век. К., 2008.

Leon Donici. Marele Archimedes. București, 1997.

Plămădeală N. Leon Donici – o conștiință antiutopică // Limba Română. 2002. № 4-6.

Porubin L. Taina Marelui Archimedes: eseu despre proza lui Leon Donici. Ch., 2009.

Stavilă T. Auguste Bailleyere. Ch., 2004.

Балан Д. Русские эмигранты и Румыния XX века (20–30 годы) // Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est de l'Europe du XVIII-e au XX-e. Бухарест, 2011; Проблемы русской эмиграции на страницах румынской русскоязычной печати // Миграция и эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в XVIII–XX вв. Сохранение национальной идентичности и историко-культурного наследия. СПб., 2011.

Бойко С. М. Русская литература на страницах румынской периодической печати // Вестник Славянского университета. Кишинев, 2003, № 1.

Брысякин С. К. Культура Бессарабии 1918–1940. Кишинев, 1978.

В поисках лучшей доли. Российская эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Вторая половина XIX – первая половина XX в. Москва, 2009.

*** \Вишняк М.\ Из бессарабских впечатлений // Современные записки. Париж, 1927.

Гарусова О. Русская эмиграция в Бессарабии. К постановке проблемы // «Revista de etnologie și culturologie». Vol. 3. 2009; Русские актеры в Румынии межвоенных лет. К проблеме межкультурного диалога // *Diversitatea culturală și dialogul intercultural în procesul de comunicare. Materialele conferinței științifice internaționale*. Ch., 22-23 octombrie 2010; Бессарабская пресса как источник изучения русской эмиграции // *Revista de etnologie și culturologie*. 2011. Vol. XI-XII; Спасти прошлое от «гроба беспамятства» (Русская эмиграция на страницах журнала «Золотой петушок») // Вестник Славянского университета. Культурология. Вып. 21. Кишинэу, 2013; Василий Вронский (1883–1952) – актер, антрепренер, режиссер // *Analecta catholica*, 2014, № 7-8. и др.

Голубева Э. С. Из истории балета в Молдавии. К., 1979.

Голубева Э. Русский Марк Твен (Аркадий Аверченко в Бессарабии) // *Славянский вестник*. К., 1990, № 14; И вновь о «без вести пропавшем писателе» (О жизни и творчестве Л. Добронравова) // *Молодежь Молдавии*. 1990, 30 июня и др.

Горянская О. И в распыленном состоянии – неразложимое, свое. Представители русской музыкальной культуры в Бессарабии в 1910–1920-е гг. // *Вне России*. Кишинев, 1997; Русские гастролеры в Бессарабии в 1920–1930-е гг. // *Ежегодник Института межэтнических исследований*. Т. 1. Кишинев, 2000; Н. В. Плевицкая в Бессарабии // *Русский альбом*. Вып. 2. Кишинев, 2001.

Ижболдина И. Бессарабский мечтатель Леон Доич-Добронравов // *Русин*. 2008, № 1-2; «Бессарабское Слово» в русской словесности (Некоторые аспекты периодической печати Бессарабии межвоенного периода) // *Русский язык и литература во времени и пространстве*. Том IV. Сборник материалов XII Конгресса МАПРЯЛ, 2011; Социальное пространство путевых очерков Леонида Добронравова «Из Петрограда в Бессарабию» // *Revista de etnologie și culturologie*. 2012. Vol. XI-XII.

Иордан К. Румыния и армия барона Врангеля // В поисках лучшей доли...

Исаков С. Г. Культура русской эмиграции в Эстонии. 1918–1940. Статьи. Очерки. Архивные публикации. Таллинн, 2011.

Иованович М. Русская эмиграция на Балканах 1920–1940. Москва, 2005.

Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия: История и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Париж, 1971.

Литературная энциклопедия Русского зарубежья (1918–1940). Т. I. Писатели русского зарубежья. М., 1997.

Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях. Биобиблиографический словарь-справочник. Кишинев. Т. 2, 2010. Составители К. Шишкан, С. Пожар.

Пильский П. «Затаенный мечтатель. Памяти Леонида Добронравова», «Бессарабия» // Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике. Т. V. Рига. 1999. Первопубликация в газете «Последние новости» 1923 г.

Покивайлова Т. «Проблемы адаптации русской белой эмиграции в Румынии. Виктор Богомолец – агент румынских секретных служб» // В поисках лучшей доли...

Пронин А. А. Российская эмиграция в отечественных диссертационных исследованиях. 1980–2005. Библиометрический анализ. Екатеринбург, 2009.

Пынзару С. Петроградская бессарабка в Бухаресте // *Славянские чтения*. Кишинев, 2005, вып. 3.

Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции, 1919–1939. М., 1994.

Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М., 1997.

Скворцова А. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре. К., 2002; Роль миграции в изменении количественных качественных характеристик русского наследия Бессарабии в межвоенный период // В поисках лучшей доли...

Сотов Л. Бессарабия и Россия (Письмо из Бессарабии) // *Современные записки*. 1921. Кн. V.

Художники русского зарубежья. Санкт-Петербург, 2002.

Шорников П. М. Бессарабский фронт (1918–1940). Тирасполь, 2011.

Rezumat

Articolul tratează aspecte istoriografice și metodologice de studiere a emigrației ruse din Basarabia de după revoluție. Este abordată problema rolului refugiaților în viața socială și culturală din anii interbelici.

Cuvinte-cheie: istoriografia, metodologia, emigrația rusă în Basarabia.

Резюме

В статье рассматриваются историографические и методологические аспекты изучения русской пореволюционной эмиграции в Бессарабии. Затрагивается проблема роли беженцев в культурной и общественной жизни межвоенных лет.

Ключевые слова: историография, методология, русская эмиграция в Бессарабии.

Summary

The article is devoted to historical and methodological aspects of the phenomenon of Russian emigration in Bessarabia after the revolution of 1917. The problem of the role of refugees in the social and cultural life of the interwar period is touched upon.

Key words: historiography, methodology, Russian emigration in Bessarabia.

POLITICA STATULUI SOVIETIC PRIVIND COMPONENTA NAȚIONALĂ A CORPULUI DIDACTICO-ȘTIINȚIFIC ȘI STUDENȚESC LA FACULTĂȚILE DE ISTORIE DIN RSSM (1944–1965)

Pentru a implementa proiectele politice în teritoriul ocupat, puterea sovietică, instaurată de bolșevici pe teritoriul Basarabiei în anul 1940 și reînstituită în 1944, avea nevoie de cadre pro-marxiste. Lozinca stalinistă „cadrele asigură succesul”, implementată pe larg în Uniunea Sovietică în procesul de pregătire a cadrelor marxiste calificate în toate sferile economiei și culturii, a devenit o politică oficială și în RSS Moldovenească. În domeniul învățământului și științei istorice, regimul avea drept scop să educe, în conformitate cu ideologia marxist-leninistă și politica oficială, o nouă generație de istorici. Istoricii nou-formați trebuiau să argumenteze „științific” și să legitimizeze existența poporului moldovenesc, separat de cel român, prietenia popoarelor, rolul fratelui mai mare (cel rus) etc. Politica de cadre în acest context era esențială la facultățile de istorie din RSSM, la care, conform obiectivelor urmărite de regim, nu puteau fi angajate cadre nemarxiste.

În prezentul articol, preponderent în baza documentelor de arhivă, vom elucida politica statului sovietic privind componența națională a corpului didactico-științific și studențesc la facultățile de istorie din RSSM în anii 1944–1965 ca parte componentă a politicii naționale promovate în RSSM.

Documentele de arhivă depistate – cereri de angajare ale specialiștilor, rapoartele instituțiilor de învățământ superior privind componența corpului didactic – ne demonstrează că în primul deceniu postbelic, în RSSM, criteriile de care se ținea cont la angajarea specialiștilor la serviciu în instituțiile de învățământ superior erau următoarele: deținerea diplomei de studii superioare (preferabil de studii postuniversitare, de candidat sau doctor în științe), apartenența națională și de partid, localitatea unde s-a născut persoana respectivă și de unde a venit, dacă nu era local, și cel mai important în primii ani postbelici era dacă specialistul în timpul „ocupației” a fost sau nu pe teritoriul dintre Prut și Nistru¹. În urma analizei documentelor, observăm faptul că majoritatea specialiștilor angajați la instituțiile de învățământ superior din RSSM în anii 1944–1946, în timpul „ocupației” (1941–1944) au locuit în evacuare în orașul Buguruslan, s-au aflat în diverse regiuni ale Uniunii Sovietice, și puține dintre persoanele angajate s-au aflat în Basarabia în această perioadă.

În ce privește componența națională, observăm, de asemenea, că nu a fost angajată nici o persoană de naționalitate română, deși în republică erau specialiști care-și făcuseră studiile în perioada interbelică la instituții de învățământ din România. Persoanele care nu au fost în evacuare în perioada 1941–1944 sau și-au făcut studiile în România erau considerate persoane periculoase pentru statul sovietic, întrucât erau considerate că au fost supuse ideologiei burgheze, fasciste etc.

Încă din anul 1944 asupra instituțiilor de învățământ superior a fost stabilit un control riguros. În conformitate cu Hotărârea nr. 378 din 19 august 1944 a Comitetului Unional pentru Școala Superioară de pe lângă Sovietul Comisarilor Norodnici din URSS *În legătură cu lipsa măsurilor necesare pentru crearea corpului profesoral-didactic*, se institua un control dur al cadrelor didactico-științifice din partea comisariatelor pentru învățământ și directorii instituțiilor de învățământ superior. Astfel, comisariatele pentru învățământ și directorii institutelor trebuiau să efectueze controlul (din punct de vedere politic) și evidența cadrelor, să organizeze concursuri pentru ocuparea funcțiilor, să interzică transferul cadrelor dintr-o instituție în alta, de asemenea să efectueze un șir de acțiuni menite să asigure buna activitate și controlul exigent asupra lucrului didactico-științific și propagandistic din instituțiile de învățământ superior. Iar rezultatele să fie raportate la Comisariatul Învățământului Superior din URSS². Acțiunile întreprinse aveau scopul să identifice cadrele didactico-științifice din republică care au pierdut legătura cu instituțiile de învățământ superior în legătură cu evacuarea Institutului Pedagogic în Buguruslan, să atragă altele noi, și în urma unui control riguros să le păstreze în cadrul institutelor, întrucât numărul cadrelor calificate în RSSM în anul 1944 era foarte mic.

La Chișinău, Institutul Pedagogic s-a reîntors cu 20 de cadre didactico-științifice și 160 de studenți, urmând ca Sovietul Comisarilor Norodnici din RSSM să ofere spațiu de studiu și toate cele necesare desfășurării procesului didactic al unei instituții de învățământ superior³. La începutul anului de studii 1944/45, institutul dispunea de 38 cadre didactico-științifice, dintre care doar cinci activau la Facultatea de Istorie (Ia. S. Grosul, P. A. Amosov, N. V. Koroliov,

I. I. Meșceriuc, L. B. Șteiman), printre aceștia 2 ruși, 1 moldovean, 1 bulgar, 1 evreu.

Către începutul anului de studii 1944/45, Institutul de Învățători din Tiraspol, restabilit după întoarcerea din evacuare, avea 22 cadre didactice, dintre care doar 3 profesori asigurau activitatea Catedrei de Istorie: Raisa Abramovna Dubinskaia (preda cursul *Istoria URSS*), Nadejda Iacovlevna Nazarova (*Istoria universală*), Ilia Borisovici Koifman (*Bazele marxism-leninismului, Istoria PC(b) din toată Uniunea*). I. B. Koifman a exercitat funcția de șef al Catedrei de Istorie până în 1954, când secția istorie a fost transferată la Institutul Pedagogic din Chișinău. În ce privește componența națională a cadrelor, la Catedra de Istorie erau 2 evrei și 1 rus⁴. Peste doi ani, la 1 septembrie 1947, la Institutul de Învățători din Tiraspol activau 22 de cadre didactice. Dintre acestia: 9 – moldoveni; 8 – evrei; 7 – ruși. Iar după apartenența politică – 9 membri ai PC, 3 candidați în membri, 12 persoane fără bilet de partid⁵.

La Institutul de Învățători din orașul Bălți, conform listei corpului profesoral-didactic pe anul de studii 1945/46 activau 21 de specialiști. Din a doua jumătate a anului de studii, după organizarea Catedrei *Bazele marxism-leninismului și Istorie*, în componența acesteia au intrat 4 persoane: I. I. Bolșakov (asigura predarea cursului *Bazele Marxism-Leninismului* pentru toate specialitățile, exercita funcția de șef de catedră), C. F. Chirstea (preda cursul *Istoria Moldovei*), M. I. Rivilis (cursul *Istoria universală*), D. E. Poplavskaia (cursul *Istoria URSS*). După apartenența națională erau: 1 rus, 1 moldovean și, respectiv, 2 evrei⁶.

În anul 1946 are loc separarea Catedrei *Bazele Marxism-Leninismului și Istorie* în Catedra de Istorie și catedra *Bazele Marxism-Leninismului*. La Catedra de Istorie activau 3 lectori superiori: D. E. Poplavskaia, S. I. Rivilis, H. S. Stoliar⁷. Șef interimar al Catedrei de Istorie în anii 1946–1947 a fost D. E. Poplavskaia.

La Catedra *Bazele Marxism-Leninismului* a aceleiași instituții activau 3 lectori superiori: I. I. Bolșakov, șef interimar al catedrei; V. I. Karpenko; V. N. Kaidalov⁸. Pe parcursul anului de studii 1947/48, I. I. Bolșakov a fost concediat și șef interimar al catedrei a fost numit N. I. Konev, lector superior. Iar catedra, în anii 1948–50, avea 3 lectori: N. I. Konev, M. S. Titov, V. I. Karpenko⁹. În anul de studii 1951/52 erau deja 5 lectori: A. P. Gozun, șef al catedrei (transferat de la IPC), V.BV. Sâci; P. P. Eremenko; K. A. Drozdov; V. C. Karpenko. După componența națională erau 2 moldoveni și 3 ruși¹⁰.

În anii 1948–50, la Catedra de Istorie erau 4 lectori, șeful catedrei din anul 1949 Gheoghi Sergheievici Grosul, Ana Izrailevna Stoliar, Pantelei Gavrilovici

Bogatâi, Dora Emanuilovna Poplavskaia¹¹ (în anul 1948/49, pentru câteva luni funcția de șef catedră a fost exercitată de A. I. Stoliar și D. E. Poplavskaia)¹².

În anul 1949, din totalul de 32 de profesori la Institutul de Învățători din Bălți, doar 10 erau moldoveni și aceasta era considerat de unii demnitari de partid ca naționalism local¹³. Din aceste considerente, numărul specialiștilor autohtoni în primul deceniu postbelic a continuat să fie redus.

Componența corpului profesoral al Catedrei de Istorie în anul 1951 se modifică categoric: D. I. Bakerman șef catedră, M. A. Medvedev; E. A. Smolinkina, N. N. Bazarenko, M. M. Frolova. După componența națională erau 2 evrei, 2 ruși, 1 moldovean¹⁴. Iar în anul de studii 1953/54 la Catedra de Istorie erau patru lectori superiori. Toți membrii catedrei erau profesori tineri, ce activau la institut nu mai mult de doi ani și nu aveau grade științifice: V. A. Radul exercita funcția de șef interimar al Catedrei de Istorie (1952–1954); L. V. Feider predă *Istoria modernă, Metodica predării istoriei și constituției*; E. E. Certan a activat la institut din anul 1952, predă cursurile *Istoria antică, Istoria Moldovei* la Secția de Limbă și Literatură; P. L. Râbalko predă cursul *Istoria URSS și Istoria evoluției medii*¹⁵.

La Secția Istorie și Filologie a Institutului de Învățători din Bălți observăm schimbarea frecventă a cadrelor din cauza necorespunderii acestora pentru învățământul superior. Un număr de specialiști erau delegați pentru studii postuniversitare în universități din URSS, dar care nu se mai întorceau înapoi, iar o parte din cadre, în urma criticilor aduse de către inspectorii *Secției școli și instituții de învățământ superior a CC a PC(b)M*, erau concediați, astfel majoritatea cadrelor ce au activat în perioada 1945–1954 la Secția Istorie și Filologie erau persoane ce nu aveau experiență de lucru în învățământul superior.

Catedra de Istorie din cadrul Secției Istorie și Filologie a Institutului de Învățători din Soroca¹⁶ avea în componența sa un singur lector titular – K. B. Șuliman. Tot el exercita funcția de șef al catedrei¹⁷. La catedră mai activau periodic profesori invitați de la Institutul de Învățători din Bălți și de la Institutul Pedagogic din Chișinău.

Catedra *Bazele Marxism-Leninismului* îl avea în frunte pe F. F. Țurcan, care asigura predarea disciplinelor ideologice la toate specialitățile, întrucât la institut erau în total patru grupe de studenți, câte două grupe în fiecare secție: *Istorie și Filologie și Științe ale Naturii și Geografie*¹⁸.

Lipsa cadrelor didactico-științifice de înaltă calificare era problema principală pentru toate facultățile și secțiile de istorie ale instituțiilor de învățământ superior din RSSM, ceea ce diminuă calitatea proce-

sului instructiv-educativ. Astfel, conform unei informații privind susținerea tezelor de candidat în științe a cadrelor din instituțiile de învățământ superior din RSSM în perioada 1945–1949: niciun colaborator al institutelor de învățatori de la nici o facultate nu a susținut teza de candidat în științe¹⁹, deși și-au făcut studiile în aspirantură.

Situația la Institutul Pedagogic din Chișinău nu se deosebea cu mult de cea de la institutele de învățatori. La Catedra Istoria URSS, în anul de studii 1951/52 activau 6 cadre didactice titulare: S. Afteniuc, A. Repida, N. Kiricenکو, N. Roitman, R. Dubinskaia, Ch. Stratievski²⁰. Dintre specialiștii ce lucrau la catedră doar S. Aftenic și A. Repida dețineau titlul de doctor în istorie. La catedră mai cumula V. Senkevici și A. Esaulenko²¹.

La Catedra Istoria Universală, corpul profesoral-didactic nu a cunoscut schimbări esențiale din anul 1945. Ea avea în componența sa în anul 1951/52 3 lectori titulari: N. V. Koroliov, șef catedră în anii 1945–1955, I. M. Șlaen, I. S. Krociak. Niciun membru al catedrei nu deținea grad științific și titlu didactic²². În anul de studii 1952/53, corpul profesoral al Catedrei Istorie Universală este completat cu două cadre tinere, absolvenți ai institutului – Constantin Drahenberg și Vladimir Potlog (Rusnac, 2006, 228-230).

Din anul 1955 până în anul 1960, la Catedra de Istorie a Institutului Pedagogic din Chișinău activau 9 specialiști: N. Kiricenکو, N. D. Roitman, A. V. Repida, I. B. Coifman, C. M. Drahenberg, V. I. Potlog, I. M. Șlaen, G. V. Sinița, N. S. Chicighina²³.

Catedra universitară Istoria PCUS, în anul 1956, avea în componența sa 5 membri: S. I. Galușenko, T. A. Karpenko, S. S. Guțul, G. M. Kornilov, I. N. Savocikin²⁴. În anul 1958, șef al catedrei devine A. V. Grecul, catedra fiind completată cu încă 3 specialiști – E. P. Racikova, V. C. Barbulat, V. G. Savina²⁵. Componența Facultății de Istorie și Filologie a rămas aceeași până în anul 1960.

Catedra de Istorie Universală a Universității de Stat din Chișinău a fost inaugurată odată cu înființarea Facultății de Istorie și Filologie. Inițial, catedra dispunea de numai doi colaboratori – N. Mohov și M. Muntean, ultimul transferându-se mai târziu la Catedra de Istorie a URSS. În 1947–1948, catedra se completează cu noi specialiști: lectorii superiori R. Enghelgardt și N. Koroliov, lectorii G. Smirnov și V. Totrov. Mai târziu, membri titulari ai catedrei devin A. Mirkind, B. Model, V. Antonova, V. Starojuk. În 1951, la catedră, în postul vacant de lector superior, a fost angajată absolventa aspiranturii Universității „M. V. Lomonosov” din Moscova N. Bregovskaia (Попружная, 1971, 231).

Primul șef al catedrei a fost Nikolai Mohov

(1946–1952), pe care l-a urmat conferențiarul Valentina Antonova (1952–1954). Din 1954 și până în 1969, când catedra a fost restructurată, în fruntea ei s-a aflat doctorul în istorie, conferențiar R. Enghelgardt (Попружная, 1971, 231).

Catedra de Istorie a URSS era considerată una dintre catedrele principale ale Facultății de Istorie a USM. Despre importanța mare ce i se acorda acestei catedre în pregătirea viitorilor istorici ne vorbește elocvent creșterea continuă a numărului colaboratorilor ei. Dacă în primul an de studii, 1946/47, catedra și-a început activitatea având în componență doi conferențieri (Ia. Grosul, I. Meșceriuk), mai târziu numărul cadrelor s-a mărit (Попружная, 1971, 111). În 1960, în legătură cu comasarea Institutului Pedagogic cu Universitatea de Stat, Catedra de Istorie a URSS se completează cu noi cadre didactico-științifice – doctorii în istorie, conferențierii N. Kiricenکو, A. Repida, I. Coifman, lectorii superiori N. Chicighina, N. Roitman, E. Kiseliوa ș.a. De la Școala Superioară de Partid, desființată în același an 1960, au trecut la catedră doctorul în istorie, conferențiarul I. Budak și lectorul Z. Fedico. În 1963, prin concurs, la catedră se angajează conferențierii E. Verbički și I. Tarasov. În anii '60, în activitatea catedrei se încadrează absolvenții Facultății de Istorie a USM: A. Lisečki, M. Sătnic, Ș. Panfilov, C. Sămboteanu. În anii 1960–1969, șef al catedrei a fost doctorul habilitat profesorul I. Budak, mai târziu director al Institutului de Istorie, membru titular al Academiei de Științe a Moldovei (Попружная, 1971, 111).

Pentru pregătirea istoricilor marxiști, instituțiile de învățământ superior din RSSM aveau nevoie de cadre marxiste calificate. Întrucât populația autohtonă fusese supusă „ideologiei burgheze, fasciste”, ele nu inspirau încredere puterii sovietice, astfel că majoritatea cadrelor universitare în primii ani postbelici erau aduse din alte regiuni ale URSS, fapt demonstrat de componența corpului profesoral al instituțiilor de învățământ superior. Abia după absolvirea de către primele promoții de istorici marxiști, pregătite în condițiile regimului totalitar de comandă, în strictă corespundere cu ideologia marxist-leninistă, corpul profesoral al facultăților de istorie din RSSM a început să fie completat cu cadre locale. În ceea ce privește componența corpului studentesc, de asemenea, cea mai mare parte a numărului de studenți în primii ani postbelici o constituia populația alogenă. Această stare de lucruri era determinată de politica statului sovietic privind componența și dinamica contingentului studentesc de la facultățile (secțiile) de istorie din RSS Moldovenească, ca parte componentă a politicii în domeniul învățământului istoric superior.

Dinamica contingentului de studenți în institu-

țiile de învățământ superior din RSSM a fost determinată atât de necesitatea de cadre pentru instituțiile de învățământ preuniversitar din republică, cât și de politicile statului sovietic de propagandă a ideologiei marxist-leniniste și de completare a organizațiilor de partid cu cadre marxiste, de realitățile politice ale perioadei.

În RSS Moldovenească, conform raportului șefului Secției Cadre a Comisariatului Învățământului din 19 octombrie 1944, nu ajungeau la zi 627 profesori pentru școlile medii²⁶. Această în condițiile în care încă nu toate școlile medii își reluaseră activitatea. În asemenea condiții, rolul principal în pregătirea cadrelor pentru învățământul preuniversitar îi aparținea Institutului Pedagogic din Chișinău și institutelor de învățători.

În anul de studii 1944/45, la Facultatea de Istorie de la Institutul Pedagogic din Chișinău își făceau studiile 84 de studenți (36 la anul I, 10 la anul II, 20 la anul III, 18 studenți la anul IV) din totalul de 384 de studenți. Ponderea Facultății de Istorie o constituia 21,8%²⁷. Dintre aceștia – 35 evrei, 25 ruși, 16 ucraineni, 8 moldoveni²⁸.

La Facultatea de Istorie de la Institutul de Învățători din Tiraspol, în anul de studii 1944/45 își făceau studiile 41 de studenți înmatriculați la anul I, întrucât a fost restabilit din evacuare cu statut de institut de învățători cu doi ani de studii, studenți la anul doi nu avea. Din 41 de studenți, 18 erau moldoveni, 18 – ucraineni, 5 – ruși. Studiile se desfășurau în două limbi – „moldovenească” și rusă. În grupa cu studii în limba moldovenească erau 18 studenți, în cea cu studii în limba rusă – 23 studenți²⁹.

La Institutul de Învățători din Bălți, planul de admitere în anul de studii 1945/46 era de 120 de persoane, la Secția de Istorie și Filologie au fost înmatriculați 57 de studenți³⁰. Pe parcursul anului, la această secție au mai fost înmatriculați 8 studenți, astfel către finele anului de studii 1945/46 la Secția Istorie și Filologie erau 65 de studenți la anul I, 35 de studenți în grupa cu predare în limba moldovenească și 30 de studenți în grupa cu predare în limba rusă. În total institutul avea 125 de studenți³¹.

În primul an după restabilirea Institutului Pedagogic din Chișinău, a Institutului de Învățători din Tiraspol (1944–1945) și crearea Institutului de Învățători din Bălți (1945–1946), la facultățile de istorie din RSSM își făceau studiile mai mulți studenți de origine alogenă decât moldoveni. Dar luând în considerare faptul că școli medii în republică cu predare în limba moldovenească erau mai multe decât cu predare în limba rusă, la nivelul Comitetului Central al PC(b)M și Ministerului Învățământului s-a pus problema pregătirii cadrelor autohtone, vorbitoare

de limba moldovenească. Astfel, în conformitate cu Hotărârea nr. 110 a Consiliului de Miniștri și a CC al PC(b)M din 1946 *Cu privire la acțiunile de consolidare a activității Institutului Pedagogic din Chișinău*, se prevedea ca în anul de studii 1946/47 să se acorde o mai mare atenție la înmatricularea tinerilor de naționalitate autohtonă³². Una dintre cauzele că studenții moldoveni erau mai puțini decât de altă naționalitate (ruși, ucraineni și evrei) era situația materială proastă a populației autohtone ce nu le permitea tinerilor să se întrețină, să studieze și să achite taxa pentru studii introdusă în anul 1940 și anulată abia în anul 1954 (Москва, 1943, 236–237). În vederea atragerii populației autohtone la studii, prin Hotărârea Consiliului de Miniștri și a CC al PC(b)M se prevedea ca studenților să li se acorde condiții normale de studii: amenajarea sălilor de studii și a căminelor studențești, asigurarea cantinei cu utilajul necesar, oferirea unor sume de bani în vederea asigurării activității normale a institutului. Se prevedea ca institutului să i se ofere 250 paturi de dormit, 20000 m de țesătură de bumbac pentru haine și lenjerie de pat, 200 paltoane pentru bărbați și 200 pentru femei, 300 perechi de pantofi pentru bărbați, 100 pentru femei³³.

În pofida faptului că se luase anumite măsuri de îmbunătățire a condițiilor materiale ale studenților, creșterea numărului studenților băștinași nu s-a produs imediat. Intențiile de pregătire a cadrelor în instituțiile de învățământ superior din rândul moldovenilor au întâlnit rezistență printre minoritățile naționale, care ocupau o poziție dominantă în aparatul de partid și de stat. Acțiunile de a facilita înmatricularea moldovenilor la studii au fost calificate, în contextul realităților politice ale perioadei staliniste târzii, drept naționalism local³⁴.

În aceste condiții, chiar și după inaugurarea Universității de Stat din Chișinău, despre care se menționa că ar fi națională, și după transferarea în anul 1946 a studenților anului doi de la facultățile de istorie, limbă și literatură, fizică și matematică de la Institutul Pedagogic din Chișinău la Universitate³⁵, în rândul studenților universității dominau reprezentanții minorităților etnice. La 1 noiembrie 1946, la Secția de Istorie a Facultății de Istorie și Filologie a Universității de Stat din Chișinău erau 59 de studenți, dintre care 33 ruși, 8 moldoveni, 8 ucraineni, 6 evrei, 4 studenți de alte naționalități. Din numărul total de studenți ai secției – 12 studenți erau membri ai PC și 32 erau membri ai organizației comsomoliste³⁶.

Începând cu anul 1948, admiterea la studii în instituțiile de învățământ superior din URSS se desfășura în conformitate cu Ordinul Ministrului Învățământului Superior din URSS, S. Kaftanov, *Cu privire la desfășurarea examenelor de admitere în instituțiile*

de învățământ superior din URSS, în care se menționa că examenele trebuie să se desfășoare strict în conformitate cu regulamentul aprobat de minister și publicat în Buletinul ministerului pentru anul 1948. La disciplina *istoria*, de la candidați („abiturienți”) trebuia să se ceară cunoștințe ce n-ar fi depășit programa școlii medii, dar urma să se acorde o mai mare atenție *Istoriei statului sovietic și a Marelui Război pentru Apărarea Patriei*. Examinatorii trebuiau să ceară de la candidații la studii să efectueze, de asemenea, aprecieri ale proceselor economice, sociale și politice din diferite perioade prin prisma ideologiei marxiste, în special a mișcărilor revoluționare³⁷.

La Institutul Pedagogic din Chișinău, în anul 1948, au absolvit Facultatea de Istorie 23 de persoane³⁸, însă au fost înmatriculați 21 de studenți, deși planul de admitere prevedea 25 de locuri³⁹. La sfârșitul anului de studii 1948/49, la facultate erau în total 80 de studenți (la anul I de studii – 20; II – 25; III – 19; IV – 16 studenți)⁴⁰.

Ministerul Învățământului Superior din URSS a sesizat micșorarea numărului de studenți în instituțiile de învățământ superior și, în special, la facultățile de istorie. Pentru a mări numărul de studenți la mai multe facultăți, *a apropiat învățământul superior de viață*, a acoperi insuficiența de cadre marxiste, Ministerul Învățământului Superior, în persoana viceministrului A. Samarin, a emis la 26 mai 1950 ordinul de deschidere a secțiilor serale de studii la un șir de instituții de învățământ superior din URSS și la Institutul Pedagogic din Chișinău⁴¹. Astfel, luându-se în considerare prevederile ordinului menționat mai sus, Ministerul Învățământului Public din RSSM prevedea pentru anul de studii 1950/51 la facultățile și secțiile de istorie ale institutelor de învățatori cu doi ani de studii 100 de locuri cu studii la zi și 125 de locuri cu studii fără frecvență, iar pentru Secția de Istorie a Facultății de Istorie și Filologie de la Institutul Pedagogic din Chișinău – 25 locuri cu studii la zi, 25 – la secția serală, 50 – la secția fără frecvență⁴².

Conform Ordinului Ministerului Învățământului Superior din URSS *Cu privire la măsurile de ajutor pentru Universitatea de Stat din Chișinău*, planul de înmatriculare la universitate la specialitatea *Istorie* era de 25 de persoane. În total, la universitate în anul de studii 1950/51 își făceau studiile 1435 de studenți, dintre care ruși – 638, evrei – 316, moldoveni – 284, ucraineni – 158, alte naționalități – 41 (Rusnac, 2005, 46).

Conform planului de admitere la Institutul Pedagogic din Bălți în anul 1953/54, la Secția de Istorie erau 25 de persoane⁴³. În total, după înmatriculare, la Secția de Istorie (în anul 1953) erau 60 de studenți, dintre care 41 moldoveni, 13 – ucraineni, 10 – evrei,

3 – ruși. După apartenența politică, 1 membru al Partidului Comunist, 53 comsomoliști, 6 fără apartenență politică⁴⁴.

Lipsa cadrelor de înaltă calificare, precum și numărul relativ mic al studenților de la facultățile de istorie a Institutului Pedagogic din Tiraspol și a celui din Bălți (în anul de studii 1949/50 au fost planificate 50 de locuri la Facultatea de Istorie a Institutului Pedagogic din Tiraspol, dar abia de s-au putut acumula 20 de studenți)⁴⁵. Pe la mijlocul anilor '50 s-au început mari schimbări în pregătirea profesorilor de istorie pentru școlile republicii.

În anul de studii 1953/54, până la transferarea facultăților (secțiilor) de istorie la Institutul Pedagogic din Chișinău, contingentul de studenți la institutele de învățatori și pedagogice din RSSM era următorul: Institutul Pedagogic din Chișinău – 119 studenți; Institutul Pedagogic din Tiraspol (cu doi ani de studii) – 50; Institutul Pedagogic din Bălți (cu doi ani de studii) – 60; Institutul de Învățatori din Soroca – 75⁴⁶. În anul 1956/57, la Facultatea de Istorie și Filologie a Institutului Pedagogic din Chișinău erau 642 de studenți⁴⁷; la Facultatea de Istorie și Filologie de la Universitatea de Stat din Chișinău în același an de studii 1956/57 erau 192 de studenți⁴⁸. Numărul studenților la Secția de Istorie a Facultății de Istorie și Filologie de la Institutul Pedagogic din Chișinău a crescut considerabil pe seama studenților transferați de la institutele din Tiraspol și Bălți. Aceștia nu puteau fi transferați și la Universitatea de Stat din Chișinău, întrucât studiau după programele institutelor de învățatori cu doi ani de studii, iar programa de studii de la universitate era prevăzută pentru cinci ani.

Această schimbare a jucat un anumit rol în ridicarea calității de pregătire a profesorilor de istorie. Schimbări și mai însemnate în pregătirea acestor specialiști au avut loc în legătură cu trecerea la pregătirea unor cadre didactice de profil larg, cu durata studiilor de cinci ani. Din anul de studii 1956/57, Institutul Pedagogic din Chișinău a început să pregătească profesori la specialitatea *Istoria, limba și literatura moldovenească*, numai la specialitatea *Istoria* n-a rămas nici o grupă academică. Totodată, majoritatea studenților, iar ulterior și a profesorilor, se considerau ei înșiși că sunt, în primul rând, specialiști în istorie, iar studiile filologice le considerau drept o specialitate suplimentară. În același timp, la secția fără frecvență s-a păstrat o singură specialitate – *Istoria* (Chișinău, 2000, 45).

Un an înaintea comasării Institutului Pedagogic cu Universitatea de Stat, în anul 1959, la Universitatea de Stat din Moldova erau 112 studenți la secția *Istorie*, la Institutul Pedagogic din Chișinău la specialitatea *Istorie și limba, și literatura moldovenească* – 249 de studenți cu studii la zi și 396 cu studii la secția

fără frecvență la specialitatea *Istorie*⁴⁹.

Fuzionarea facultăților de istorie și filologie ale ambelor instituții de învățământ superior din RSSM a dus la o creștere considerabilă a numărului de studenți la Facultatea de Istorie și Filologie a Universității de Stat. În anul 1960, la facultatea vizată își făceau studiile 646 studenți, dintre care la specialitatea *Istorie* cu frecvență la zi – 186, la specialitatea *Limba și literatura moldovenească* – 180, la specialitatea *Limba și literatura rusă* – 280, la secția fără frecvență la specialitatea *Istorie* își făceau studiile 409 studenți⁵⁰. În total, la facultate în anul 1960 erau 1055 de studenți. Către 1 iulie 1962, numărul acestora a crescut la 1215. Facultatea de Drept avea doar 72 studenți, ulterior Facultatea de Istorie și Filologie și Facultatea de Drept s-au reorganizat în Facultatea de Istorie și Drept, cu două secții – de istorie și de drept, și Facultatea de Filologie (Cozma, 1998, 108). Numărul studenților a continuat să crească și în cadrul Facultății de Istorie și Drept reorganizate. Aceasta s-a datorat faptului că planul de admitere a studenților la Facultatea de Istorie și Drept, la specialitatea *Istorie* și la specialitatea *Drept*, în baza Ordinului ministrului învățământului public al RSSM din 6 martie 1963 *Cu privire la aprobarea planului de admitere a studenților la Universitatea de Stat din Moldova în anul de învățământ 1963/64* a fost stabilit un număr de 475 de persoane, dintre care 175 la secția de zi și 300 la secția fără frecvență. A fost stabilit să fie completate cinci grupe cu studierea în limba moldovenească și două – în limba rusă (Cozma, 1998, 108).

Creșterea numărului de studenți nu era întâmplătoare, deoarece admiterea la studii superioare în RSSM era strict dirijată de Ministerul Învățământului Public. Anual se fixa numărul studenților ce urmau să fie înmatriculați la studii la fiecare specialitate. În conformitate cu Planul de admitere pentru anii 1960–1965, la specialitatea *Istorie* la Universitatea de Stat din Moldova (singura instituție din 1960 care pregătea istorici marxiști) se planifica a fi înmatriculați după cum urmează: 1960 – 120 de studenți; 1961 – 550 (350 la zi/200 la f/f); 1962 – 200 (100/100); 1963 – 200 (100/100); 1964 – 225 (125/100); 1965 – 325 (200/125)⁵¹.

Documentele și datele statistice analizate ne demonstrează că în primii ani postbelici majoritatea studenților care-și făceau studiile în instituțiile de învățământ superior erau de origine străină. Politica statului în această perioadă nu era loială față de creșterea numărului acestora. Abia la începutul anilor '50 numărul studenților autohtoni a început să crească și în legătură cu creșterea bunăstării populației, ameliorarea situației economice. Facultățile de istorie au fost permanente în vizorul organelor de stat, numărul

de studenți fiind regulat în funcție de numărul de cadre marxiste necesare la moment. Deși neuniform, dar numărul lor a crescut, ce demonstrează că necesitatea de cadre pentru lucrul în organele de partid și de stat a crescut și ea.

Un criteriu important la angajarea cadrelor calificate în primul deceniu postbelic în RSSM, pe lângă deținerea diplomei de studii, apartenența națională și de partid, originea geografică era și faptul dacă specialistul în timpul războiului a fost sau nu pe teritoriul dintre Prut și Nistru. Adică dacă a fost supus influenței „ideologiei burgheze, moșierești, fasciste etc.”.

Majoritatea specialiștilor angajați în învățământul superior din RSSM în anii 1944–1946 au locuit în anii 1941–1944 în orașul Buguruslan, sau în alte regiuni ale URSS, și puțini dintre angajați s-au aflat în Basarabia în această perioadă. Specialiștii care n-au fost în evacuare în anii 1941–1944 sau și-au făcut studiile în România erau considerați periculoși pentru statul sovietic, deoarece se considera că au fost supuși ideologiei burgheze, fasciste etc.

Lipsa cadrelor didactico-științifice de înaltă calificare era problema principală pentru toate facultățile și secțiile de istorie ale instituțiilor de învățământ superior din RSSM, ceea ce diminua calitatea procesului instructiv-educativ. Pentru pregătirea istoricilor marxiști, instituțiile de învățământ superior din RSSM aveau nevoie de cadre marxiste calificate. Întrucât populația autohtonă a fost supusă „ideologiei burgheze, fasciste” și nu inspira încredere puterii sovietice, majoritatea cadrelor în primii ani postbelici erau aduse din alte regiuni ale URSS. Abia după primele promoții de istorici marxiști, pregătiți în condițiile regimului totalitar, în strictă corespundere cu ideologia marxist-leninistă, corpul profesoral al facultăților de istorie din RSSM a început să fie completat cu cadre locale.

Note

- 1 AOSP RM, F. 51, inv. 2, d. 147, f. 55-57.
- 2 AOSP RM, F. 51, inv. 2, d. 1150, f. 17-18.
- 3 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 6, f. 76.
- 4 AOSP RM, F. 51, inv. 3, d. 267, f. 1-2.
- 5 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 16, f. 1-15.
- 6 AN RM, F. 3143, inv. 1, d. 1, f. 53-verso.
- 7 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 16, f. 1-15.
- 8 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 16, f. 1-15.
- 9 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 26, f. 170.
- 10 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 57, f. 2.
- 11 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 26, f. 170-172.
- 12 AN RM, F. 3143, inv. 1, d. 7, f. 2-3.
- 13 AOSP RM, F. 51, inv. 9, d. 314, f. 6.
- 14 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 57, f. 3.
- 15 AN RM. F. 2991, inv. 5, d. 94, f. 53.
- 16 *Institutul de Învățători din Soroca*, cu doi ani de studii, a fost organizat în anul 1949. El nu avea o organiza-

re pe facultăți, dar pe secții și pregătea profesori de diferite specialități, inclusiv de „istorie și geografie”, pentru asigurarea claselor V–VII ale școlilor medii din republică cu profesori. În anul 1954, Secția Istorie a *Institutului de Învățători din Soroca* a fost transferată la Institutul Pedagogic din Chișinău (vezi AN RM, F.2991, inv. 9a, d. 87, f. 9-10).

- 17 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 148, f. 13, 16.
- 18 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 148, f. 13, 16.
- 19 AOSP RM, F. 51, inv. 8, d. 38, f. 20-27.
- 20 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 128, f. 9-10, 25.
- 21 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 128, f. 9-10.
- 22 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 128, f. 26.
- 23 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 181, f. 22.
- 24 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 181, f. 12.
- 25 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 106, f. 142.
- 26 AOSP RM, F. 51, inv. 2, d. 147, f. 30.
- 27 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 6, f. 37.
- 28 AOSP RM, F. 51, inv. 3, d. 267, f. 27.
- 29 AOSP RM, F. 51, inv. 3, d. 267, f. 29.
- 30 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 3, f. 1-2.
- 31 AN RM, F. 3143, inv. 1, d. 2, f. 13.
- 32 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 15, f. 120.
- 33 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 15, f. 120.
- 34 AOSP RM, F. 51, inv. 9, d. 314, f. 6.
- 35 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 26, f. 71.
- 36 AOSP RM, F. 51, inv. 4, d. 330, f. 32.
- 37 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 23, f. 41-verso, 42.
- 38 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 26, f. 70.
- 39 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 26, f. 65.
- 40 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 26, f. 69.
- 41 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 9, f. 9.
- 42 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 9, f. 8.
- 43 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 94, f. 9.
- 44 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 94, f. 10.
- 45 AN RM, F. 1961, inv. 1, d. 787, f. 123.
- 46 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 141, f. 6-18.
- 47 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 181, f. 4.
- 48 AN RM, F. 2991, inv. 5, d. 181, f. 5.
- 49 AN RM, F. 2991, inv. 9a, d. 87, f. 16.
- 50 AN RM, F. 2991, inv. 9a, d. 87, f. 1-3.
- 51 AN RM, F. 2991, inv. 9a, d. 87, f. 59.

Literatura

Cozma V. Învățământul universitar în sistemul științific și educațional din Republica Moldova. 1946–1996. Teză de doctor habilitat în științe istorice. Cu titlu de manuscris. Chișinău, 1998.

Rusnac Gh., Cozma V. Rectorii Universității de Stat din Moldova (1946–1993). Chișinău: CEP USM, 2005.

Rusnac Gh., Cozma V. Universitatea de Stat din Moldova (1996–2006). Vol. II. Chișinău: CEP USM, 2006.

Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău (1940–2000). Chișinău: Tipografia Universității Pedagogice de Stat „Ion Creangă”, 2000.

Попружная П. И. Кишиневский государственный университет (Исторический очерк). Кишинев: Штиинца, 1971.

Постановление № 638. „Об установлении платности обучения в старших классах средних школ и в высших учебных заведениях СССР и об изменении порядка назначений стипендий”. În: Собрание постановлений и распоряжений Правительства Союза Советских Социалистических Республик. С приложением алфавитно-предметного указателя, № 1–14. Москва, 1943.

Rezumat

Prezentul articol elucidează politica statului sovietic privind componența națională a corpului didactico-științific și studentesc la facultățile de istorie din RSSM în anii 1944–1965. Este demonstrat că în primii ani postbelici majoritatea studenților care-și făceau studiile în instituțiile de învățământ superior erau de origine străină. Politica statului în această perioadă nu era loială față de creșterea numărului de studenți autohtoni. Abia la începutul anilor '50 numărul studenților și al profesorilor autohtoni a început să crească. Facultățile de istorie au fost permanente în vizorul organelor de stat și de partid.

Cuvinte-cheie: Stat sovietic, politică, învățământ, istorie, facultate, student, profesor, Partid Comunist.

Резюме

В данной статье освещена политика советского государства в отношении национального состава студенческого и научно-дидактического корпуса исторических факультетов МССР в 1944–1991 гг. Доказано, что в первые послевоенные годы большинство студентов, которые учились в высших учебных заведениях, были иностранного происхождения. Государственная политика в этот период не была лояльна к увеличению числа местных студентов. Только в начале 50-х гг. количество местных студентов и преподавателей начало расти. Факультеты истории были постоянно под контролем государственных и партийных органов.

Ключевые слова: Советское государство, политика, образование, история, факультет, студент, преподаватель, Коммунистическая партия.

Summary

This article highlights the Soviet state policy on the ethnic composition of the scientific-didactic and student body at faculties of history in the MSSR in 1944–1965. It is shown that in the early post-war years the majority of the students who were studying in higher education institutions were of foreign origin. In this period state policy was not loyal to increasing the number of local students. Only at the beginning of the 50s the number of local students and teachers began to rise. Faculties of history were always under control of the governmental and party organs.

Key words: Soviet State, politics, education, history, faculty, student, teacher, Communist Party.

RELATIILE INTERETNICE ÎN REPUBLICA MOLDOVA: ASPECTUL CULTURAL-VALORIC

Studiul proceselor relațiilor interetnice, în perioada de tranziție a societății, reprezintă una dintre prioritățile de bază ce asigură înțelegerea vectorului dezvoltării sociale și în același timp perceperea stării psihologice trăite de grupele etnice. Valorificarea grupelor etnice reprezintă o importantă resursă socială și interculturală a Republicii Moldova.

Scopul investigației noastre a fost cercetarea relațiilor interetnice la etapa de tranziție a societății. Procesul analizei empirice a materialului ce a vizat relațiile interetnice a presupus analiza comparativă a rezultatelor obținute. Grupul țintă a fost reprezentat de tinerii diverselor etnii studiați în anii 2006, 2013, constituind o sursă considerabilă în determinarea orientării și dinamicii relațiilor interetnice la etapa actuală. Articolul dat conține latura aspectului cultural-valoric a relațiilor interetnice.

Eșantionul de cercetare a fost reprezentat de 200 de respondenți (câte 40 subiecți din fiecare grupă etnică). *Vârsta și statutul:* studenți, 18, 19–25 ani. *Regiunile:* Chișinău, Comrat (Găgăuz Yri), Taraclia. *Grupurile etnice:* etnia titulară (moldovenii), rușii, găgăuzii, ucrainenii, bulgarii. *Perioada cercetării:* 2006, 2013.

Pe parcursul studiului a fost utilizată metoda „Diferențierile cultural-valorice”, autor G. U Soldatova (Soldatova, 1998). Tehnica aplicată are ca scop de bază cercetarea orientativ-valorică a grupelor etnice în limitele universaliiilor psihologice „individualism-colectivism”.

În studiul nostru ne-am bazat pe ipoteza că universaliiile psihologice reprezintă o formă de cristalizare a tradiției cultural-psihologice a societății exprimate prin orientări valorice (Soldatova, 1996, 324). În procesul elaborării metodicii, G. U. Soldatova evidențiază patru universalii psihologice esențiale: „individualism-colectivism”, „autoritarismul”, „control social puternic-control social slab”, „deschidere față de schimbări-opunere față de schimbări”, „orientare spre colaborare refuzul de a colabora”. Cultura grupurilor etnice din regiunea noastră posedă un caracter colectivist. Din acest motiv ne-am propus să studiem diferențele dintre culturile colectiviste și particularitățile acestora. În cursul studiului tendința noastră a fost să răspundem și la întrebarea: „Cum reacționează membrii grupurilor la nedeterminarea, incertitudinea de lungă durată?”. Rezultatele cercetărilor empirice a valorilor culturale obținute în urma cercetării tinerilor din diverse grupuri etnice.

Moldovenii

În urma comparării rezultatelor obținute la ambele eșantioane (2006, 2013), tinerii moldoveni, în conjunctura orientării valorice, după factorul universaliiului psihologic „individualism-colectivism”, au obținut următoarele rezultate:

➤ *Tinerii sunt orientați cu fermitate spre grupul lor etnică.* Calitățile stereotipice care posedă un nivel înalt și stabil sunt: ajutorul reciproc, fidelitatea, devotamentul față de tradiții. Cu toate acestea, calitatea „devotamentul față de tradiții” a suferit unele modificări coborând de la 90% (2006) până la 62,5% (2013).

➤ *Subordonarea și independența la ambele grupe de respondenți ocupă aceeași poziție.* Nu sunt remarcate schimbări esențiale în sfera orientărilor valorice raportate propriei grupe.

Se poate afirma că tinerii moldoveni dețin o orientare stabilă către propria grupă etnică, particularitate prezentă culturilor colectiviste.

În lucrările sale, psihologul social T. G. Stefanenco, precizează că *valorile* de bază ale culturilor colectiviste sunt reflectate prin: respectarea tradițiilor, subordonare, manifestarea simțului datoriei. Aceste aspecte contribuie la păstrarea identității de grupă, a independenței și a relațiilor armonioase dintre membrii ei (Stefanenco 2014, 190).

Indiferent de faptul că sfera „deschiderea (flexibilitatea) față de schimbări” ocupă o poziție dominantă, ea a suferit unele modificări coborând de la 59% în 2006 la 40% în 2013, însă, consemnăm faptul că a crescut indicele ce reprezintă „rezistența față de schimbări” (41% în 2013, 31% în 2006). Dacă tinerii cercetați în 2006 au tendința bine determinată spre limita „orientării spre schimbare”, atunci cei din 2013 au o „orientare spre schimbări” multivectorială. Raportați la sfera schimbărilor, tinerii moldoveni se poziționează la un nivel mediu, motiv pentru care este necesară o atenție deosebită.

În procesul de percepere a propriului grup caracteristicile stereotipe sunt: riscul, tendința spre viitor și prudența. Rezultatele obținute în urma cercetării tinerilor din 2013, la sfera schimbărilor, raportată la propriul grup, reflectă un caracter difuz, nedeterminat.

— În sfera relațiilor interpersonale au fost constatate modificări. Tinerii percep propria grupă ca fiind mult mai sensibilă (mai inimoasă). Indicii care măsoară concurența sunt în creștere, dar s-a observat micșorarea indicelui care denotă cedarea.

– În sfera relațiilor cu autoritățile s-a majorat tendința spre extremitatea controlului social scăzut în comparație cu diapazonul dat al respondenților din 2006. Altfel spus, avem o creștere a orientării valorice cum ar fi independența.

Este remarcată o poziție stabilă a calităților: respectarea legislației, neîncrederea și nivelul scăzut al stimei față de autorități, anarhia. Caracteristicile orientării valorice a tinerilor moldoveni evidențiate în urma investigațiilor necesită o atenție sporită în procesul elaborării programelor social-economice. Potențialul etnocultural reprezintă o tendință a tinerilor spre independență, o axare determinată pe respectarea de legi.

Rușii

În perceperea propriului grup, în structura orientărilor de bază, la tinerii ruși cercetați în 2013 prevalează tendința spre „controlul social slab”, în comparație cu rezultatele obținute în 2006 care remarcă un „control social puternic”. Altfel spus, tendința orientărilor valorice la tinerii ruși este raportată la un control social spre o independență majoră. Acest moment se reflectă prin indicatorii mari obținuți la calitățile: independența (samovolnicia) (55%), scăderea stimei față de autorități (52%, 40%).

Tinerii ruși respectă legislația (deși urmărim un mic regres la acest indiciu) dar, ca și în cazul grupei etniei titulare, nu au încredere în autorități.

În sfera schimbărilor tinerii investigați denotă flexibilitate și deschidere spre schimbare. Orientarea dată are un caracter stabil fiind reflectată de importanța trăsăturilor atribuite propriului grup la calitățile: deschidere (flexibilitate) (82%, 75%), risc (75%, 65%), tendința spre viitor (62,5%, 60%). Surprinzător este faptul că la caracteristica „tendința spre trecut” au obținut nivelul minim pe toate scalele.

La sfera relațiilor interpersonale tinerii ruși demonstrează „orientare spre colaborare” deși putem observa un regres a orientării date (59%, 46%). Caracter stereotip îl au calitățile: sensibilitate (85%, 75%), concurența (62,5%, 60%). Caracteristicile care au fost negate în perceperea propriului grup sunt: cedarea(renunțarea) și rigiditatea.

Astfel, tinerii ruși sunt deschiși spre schimbare, sunt direcționați spre colaborare, orientați spre un control social scăzut ce reprezintă independența acțiunilor sale, spre propria grupă etnică. Putem remarca, în linii generale, că valorile tinerilor ruși sunt stabile, posedând unele variații. În acest context sunt actuale afirmațiile lui Stefanenco prin care vorbește despre faptul că tipologizarea culturilor reprezintă simplificarea excesivă. Colectivismul și individualismul pot exista, manifesta în dependență de situație, de scopurile condiționării reciproce etc. (Stefanenco 2014, 193).

Dacă după criteriul autodeterminării, cu certitudine pot fi clasificați la polul colectivismului, atunci, după criteriul ce reprezintă orientarea spre autorități, atitudinea față de schimbări, ei tind spre extremitatea ce indică individualismul. În comparație cu alte grupuri etnice, tinerii ruși se deosebesc prin rezultatele crescute la indicatorul „inconstanță”(cel mai ridicat nivel la sfera „orientarea spre colaborare” – 20%). Admitem în mod prealabil că această grupă etnică trece prin procesele latente de transformare a valorilor culturale ce vor determina situația social-politică din regiune.

Ucrainenii

Imagina de noi, la tinerii ucraineni însumă următoarele calități stereotipe: ajutorul reciproc (90%, 64%), fidelitatea (92%, 82,5%) (scala „orientarea față de grup – orientarea față de sine”). La respondenții din 2006, scala „orientarea spre grup” a obținut cotele cele mai înalte. În același timp, grupa celor care „oscilează” este suficient de importantă (21%, 25%), reprezentând indiciul cel mai înalt, la această sferă, în comparație cu celelalte grupe etnice.

Perceperea grupului propriu în structura relațiilor cu autoritățile la tinerii ucraineni cercetați în 2006, prevalează orientarea spre „controlul social puternic”, iar la respondenții din 2013 ambele tendințe, practic sunt identice. Orientarea valorică la sferele „respectarea legislației” (75%, 52%), disciplina (60%, 42%) au căpătat un nivel mai scăzut. Așadar, tinerii ucraineni respectă legislația după felul cum sunt disciplinați, sunt dependenți și nu au încredere în autorități. Presupunem că asupra orientării valorice a tinerilor ucraineni în sfera relațiilor cu autoritățile, un rol deosebit aparține situației sociale, *un vector etnocultural al comunității*.

Rezultatele obținute în sfera schimbărilor poartă un caracter stabil la tinerii ucraineni. Acest moment este reflectat la caracteristicile, deschidere (flexibilitate) (70%, 65%), tendința spre viitor (65%, 61%). Prudența și riscul ocupă aceeași poziție la ambele grupe. Tinerii ucraineni tind spre viitor, sunt deschiși spre schimbare, acceptă cu prudență riscul.

În sfera relațiilor interpersonale tinerii ucraineni demonstrează „predispoziție spre colaborare”. Calitățile stereotipe sunt: sensibilitatea (90%, 72,5%), spiritul pașnic (57,5%, 52,5%). În scădere este indiciul „orientarea spre concurență”(55%, 42,5%).

Găgăuzii

Imagina de noi, la tinerii găgăuzi este caracterizată de următoarele calități: ajutor reciproc (90%), fidelitate (92,5%, 90%) (după scala „orientarea spre grupă-orientarea spre sine”). Din toate grupele investigate, tinerii găgăuzi indică cea mai stabilă orientare spre propria grupă.

Calitatea „independență” capătă o importanță mai mare crescând considerabil.

La ambele eșantioane, sfera percepției propriului grup, în structura *relațiilor cu autoritățile*, este dominată de orientarea spre „controlul social puternic”. Această tendință reflectă un caracter stabil. Calitatea stereotipă cu un nivel înalt reprezintă „respectarea legislației” (75%).

Tinerii găgăuzi respectă legea, nu au încredere în autorități. Nivelul disciplinei este în scădere în același timp independența, (samovolnicia) este în creștere. În *sfera schimbărilor*, găgăuzii sunt deschiși (flexibili) spre modificări. Acest aspect este reflectat în valorile obținute la calitățile: deschidere (flexibilitate) (70%, 77,5%), tendința spre viitor (65%, 62,5%). Găgăuzii tind spre viitor, sunt deschiși spre schimbări, ca și ucrainenii, sunt gata de a risca cu prudență.

În sfera relațiilor interpersonale, tinerii găgăuzi manifestă „direcționare spre colaborare”. Sensibilitatea, calitate stereotipă (90%, 82%) ea capătă valori ridicate prin negarea rigidității. Motivația spre succes (colaborare) este stabilă și predominantă. Așadar, tinerii găgăuzi sunt orientați spre propria grupă etnică, sunt deschiși schimbărilor, direcționați spre colaborare, orientați spre un control social puternic. Structura orientărilor valorice a tinerilor găgăuzi reprezintă capitalul important socio-cultural al regiunii noastre.

Bulgarii

Calitățile stereotipe a imaginii de noi sunt: ajutorul reciproc (85%, 75%), fidelitatea (92,5%, 80%), independența (80%) (după scala „orientarea spre grupă – orientarea spre sine”). La tinerii bulgari ca și la cei găgăuzi orientarea spre propria etnie este stabilă.

Moment important în studiile noastre este scăderea indicilor la orientările valorice: independența (samovolnicia) (80%, 52%), deși această valoare prevalează asupra caracteristicii „supunere” (15%, 35%). În perceperea propriei grupe, în structura relațiilor cu autoritățile, deși există o scădere importantă (66%, 52%), tinerii bulgari sunt orientați spre „controlul social puternic”. Rezultatele anului 2006 evidențiază schimbări la însușiri precum disciplina și independența (samovolnicie). Dacă în 2006, la tinerii bulgari, predomina, ca orientare valorică, disciplina, atunci în 2013 aceste două valori ocupă aceeași poziție. Un caracter stabil, ca și la alte grupe etnice, reprezintă neîncrederea în autorități. Calitățile stereotipe rămân a fi disciplina (70%, 57%) și respectarea legislației (82,5%, 75%).

Prin urmare, în urma investigațiilor putem concluziona că tinerii bulgari sunt orientați spre controlul social puternic, deși nu au încredere în autorități, tind spre independență dar respectă legislația și discipli-

na. În sfera schimbărilor demonstrează flexibilitate și deschidere. Fenomenul dat este înregistrat prin valorile obținute la calitățile considerate importante pentru propriul grup: deschidere (75%, 65%), tendința spre viitor (75%, 77,5%). Calități ca riscul, izolarea, tendința spre trecut sunt considerate mai puțin importante, fiind plasate pe o poziție mai joasă. Tinerii bulgari tind spre viitor, sunt deschiși față de schimbări sunt prudenți. În sfera relațiilor interpersonale, bulgarii demonstrează orientare spre colaborare.

Calitatea stereotipă – sensibilitatea (72,5%, 75%), capătă o poziție mai înaltă datorită negării calității–rigiditatea. Motivația spre succes și cedarea sunt reflectate în aceeași măsură. Ca și la toate grupurile etnice, prevalează spiritul pașnic. Așadar, tinerii bulgari sunt orientați spre colaborare, motivați spre succes. Respondenții grupei date consideră la fel de importante calitățile cedarea și sensibilitatea.

Concluzii

➤ Deși cultura tuturor grupurilor etnice cercetate au un caracter colectivist, în interiorul fiecărei grupe sunt variații ce ocupă poziția lor în diapazonul „individualism-colectivism”. Acest factor important este necesar a fi luat în considerație în procesul elaborării atât a programelor economice, cât și instructive.

➤ Tinerii grupurilor etnice și a ambelor eșantioane sunt orientați stabil spre propria grupă. Nivelul cel mai înalt îl avem la bulgari și găgăuzi.

➤ Tinerii tuturor grupelor etnice sunt deschiși spre schimbare. În acest context, pe primele poziții sunt rușii, găgăuzii și ucrainenii. Un mod neașteptat s-a descoperit la grupa etniei titulare, caracteristici scăzute la indicii sferei „deschiderea spre schimbare” (59%, 44%).

➤ Toate grupurile etnice neagă anarhia, prioritate având respectarea legislației. Indicatorul „neîncrederea în autorități” ocupă același loc stabil – moment ce poate cauza dificultăți în cadrul desfășurării reformelor economice și sociale.

➤ Analizând rezultatele, constatăm că la toate grupurile etnice prevalează orientările valorice caracteristice culturii collectiviste, însă fiecare grupă își are orientarea sa culturală în diapazonul colectivismului. Indicii cei mai ridicați la această sferă sunt la bulgari și găgăuzi. A doua grupă, după nivelul indicilor, e reprezentată de ruși și ucrainenii. Din a treia grupă fac parte tinerii etniei titulare – moldovenii, unicii din eșantionul 2013 care sunt orientați la un control social scăzut și, în același timp, mai puțin deschiși spre schimbare.

Cercetările empirice realizate de noi reflectă dinamica transformării valorilor culturale a tinerilor din diverse grupe etnice. Acest monitoring își are as-

tăzi valoarea sa prin faptul că ne permite să înțelegem vectorul etnocultural de dezvoltare a societății.

În această incursiune de idei suntem de acord cu sociologul francez Le Coadic care afirmă că, nici o cultură nu este înghețată în imobilitatea ei, iar lumea noastră modernă nu doar înnoiește în permanență caracteristicile prin care se deosebesc, dar și crează altele noi. Globalizarea slăbește puterea statelor naționale care-și pierd abilitatea de unificare a identității, contribuind astfel la dezvoltarea migrației care inedit abordează problema identității (Le Coadic, 2005, 129). Iar noi, în acest context adăugăm, că și altfel se abordează problema dezvoltării dinamice a relațiilor interetnice.

Bibliografie

Ле Коадик. Мультикультуризм // Диалоги об идентичности и мультикультуризме / Под ред. Е. Филипповой и Р. Ле Коадика. М.: Наука, 2005.

Солдатова Г. У. Психология межэтнических отношений. М.: Смысл, 1998.

Солдатова Г. У. Этническая идентичность и этнополитическая мобилизация // Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: Учебник для студентов вузов / Т. Г. Стефаненко. М.: ЗАО Изд-во «Аспект Пресс», 2014.

Rezumat

În articol sunt prezentate rezultatele studiului empiric al relațiilor interetnice, aspectul lor cultural-valoric. Au fost cercetate valorile culturale ale tinerilor moldoveni, ruși, găgăuzi, ucrainenii, bulgari. S-a constatat faptul că toate culturile studiate sunt colectiviste, totuși grupurile se caracterizează prin variabilitate. Cel mai colectivist este grupul găgăuzilor, apoi grupul rușilor și a ucrainenilor. Cel

mai puțin colectivist este grupul constituit din tinerii moldoveni. Ei se caracterizează printr-un control social slab, sunt mai puțin deschiși la schimbare.

Cuvinte-cheie: valori culturale, grup etnic, universalii psihologice „collectivism-individualism”, relații interetnice.

Резюме

В статье представлены результаты эмпирического исследования межэтнических отношений, их культурно-ценностный аспект. Исследовались культурные ценности молодежи молдаван, русских, гагаузов, украинцев, болгар. В результате исследования было выявлено, что хотя все культуры исследуемых этнических групп являются коллективистическими, однако группы характеризуются вариативностью. Наиболее коллективистической является группа гагаузов, затем группа русских, украинцев. И наименее коллективистической группой является группа молодежи молдаван. Они ориентированы на слабый социальный контроль, менее открыты переменам.

Ключевые слова: культурные ценности, этническая группа, психологические универсалии «коллективизм-индивидуализм», межэтнические отношения.

Summary

The article presents the results of the empirical research of interethnic relations, the aspect of cultural values. We studied the cultural values of Moldovan, Russian, Gagauz, Ukrainian and Bulgarian young people. The research results showed that, although cultures of all the groups are collectivist, the groups themselves can be characterized by variability. The most collectivist group is that of Gagauz, followed by Russians and Ukrainians. Moldovans are the least collectivist, being oriented to a weak social control, less open to changes.

Key words: cultural values, ethnic group, psychological universals „collectivism-individualism”, interethnic relations.

Evdochia SOROCEANU, Irina RIȘILEAN

DICTIONAR-ÎNDRUMAR DE TERMENI LINGVISTICI GĂGĂUZ-RUS-ROMÂN CA FORMĂ DE UNIFICARE ȘI STANDARDIZARE A TERMINOLOGIEI LINGVISTICE ÎN LIMBA GĂGĂUZĂ¹

În acest an a fost editat *Dicționarul trilingv de termeni lingvistici* (LTDS, 2015). Acesta include termeni lingvistici din limbile găgăuză, rusă și română. Dicționarul este alcătuit din trei părți, fiecare dintre care este, de fapt, un glosar de termeni lingvistici din limbă-sursă, la care se dau echivalentele terminologice din alte două limbi sau traducerea. O astfel de

structură a fost predeterminată de apartenența limbilor găgăuză, rusă și română la diferite grupuri tipologice (aglutinantă, flexibilă, analitico-sintetică). Deși stratul de bază al lexicului terminologic are paralele în toate din aceste limbi, fiecare dintre ele are propriul fond terminologic, reflectând particularitățile sistemului fiecărei limbi.

Dicționarul este alcătuit în baza principiului de structurare a dicționarilor ideografice (tematice) și poate fi considerat ca un îndreptar prin intermediul terminologiei căruia este prezentat sistemul acestor limbi, de la fonetică până la stil și cultura exprimării. Această abordare permite crearea unei „imagini sumare” a limbajului, a sistemului limbii. În plus, utilizatorul este capabil să compare sistemul gramatical al celor trei limbi care diferă, din punct de vedere tipologic, între ele.

Sistemele terminologice în limbile rusă și română sunt elaborate și detaliat descrise în dicționarele corespunzătoare (Ахманова, 1969; Розенталь, 1976; ЛЭС, 1990; DTL, 1998; DEX-online; DRR, 1992). În schimb, sistemul terminologic lingvistic din limba găgăuză se găsește în fază incipientă, care are nevoie de sistematizare și unificare.

Dacă vorbim despre etapa actuală de dezvoltare a limbii găgăuze, constatăm că ea se caracterizează prin codificarea normelor limbii literare, crearea limbajelor terminologice, fără de care este imposibilă funcționarea limbii în diverse domenii și la diferite niveluri.

Astăzi sistemul terminologic lingvistic evoluează. Evoluarea sa a început cu introducerea scrisului și cu apariția primelor manuale în limba găgăuză. Un aport considerabil l-au avut lingviștii D. Tanasoglu, N. Baboglo și L. Picrovscaia, care și-a adus aportul la formarea corpului principal de termeni gramaticali (mai mult de 80%) și a unui vocabular științific ce descrie sistemul limbii găgăuze, necesare pentru predarea limbii găgăuze în școală. În acest scop s-au folosit atât resursele interne, cât și cele externe ale limbii găgăuze (Гайдаржи, 1988, 302-305). Mai târziu, acest sistem terminologic a fost îmbogățit de așa savanți și autori de manuale ca: Gaidarji G., Colța E., Baboglo I., Vasilioglu C. ș. a. Un rol considerabil l-a jucat și *Dicționarul comparativ de termeni lingvistici al limbilor turcice* (Türk dünyası, 1997), coordonator al compartimentului limbii găgăuze – Gaidarji G. Ulterior, lista de termeni din acest dicționar devine sursă de bază, recomandată autorilor de manuale în limba găgăuză (Gaydarci, 1997, 97-102).

Un studiu al bazei de date a vocabularului arată că procesul de formare și dezvoltare a sistemului terminologic lingvistic al limbii găgăuze s-a desfășurat pe următoarele direcții:

1) utilizarea cu sens terminologic nou a cuvintelor deja existente în limbă pentru exprimarea conceptelor gramaticale (*ses* – ‘sunet’, *zaman* – ‘timp’, *sayı* – ‘număr’, *uz* – ‘persoană’) ori schimbarea valorii anterioare (*kısım* – ‘silabă’, sens direct – ‘parte’, ‘segment’; *temel* – ‘temă’, sens direct – ‘fundament’);

2) crearea termenilor folosind mijloacele de formare a cuvintelor în limba găgăuză: *adlık* – sub-

stantiv (*ad* – nume, denumire, *-lık* – afix cu valoare abstractă), analogic se formează și termenul *işlik*, *nışannık* – adjectiv (*nisan* – semn, etichetă, *nık* – afix cu valoare abstractă) și o serie de alți termeni;

3) împrumutul cuvintelor din limbile rusă (*bukva* ‘literă’, *azbuka* ‘abecedar’, *zalog* ‘diateză’), română (*subyekt* ‘subiect’, *predikat* ‘predicat’) și parțial din limba turcă (*cümlä* ‘propoziție’, *hal* ‘caz’, *nokta* ‘punct’). Rusa și româna au fost limbi intermediare, prin care limba găgăuză a înșușit un număr mare de termeni internaționali: *fonetika*, *vokal*, *konson*, *morfologiya*, *afiks*, *sintaksis* etc;

4) interpretarea sensului și calchierile din alte limbi: *senselä laflar* ‘cuvinte înrudite’, *kendibaşına söz payları* ‘părți de vorbire independente’, *çoktan geçmiş zaman* ‘mai mult ca perfectul’, *forma diştirän afikslär* ‘afixe formative’, *çokluk afiksi* ‘afixul pluralității’, *aderlik* ‘pronume’, *izmetçi adlar* ‘nume de servicii’ (Сорочяну, 2012, 74) etc.

Astăzi putem spune că sistemul terminologic lingvistic al limbii moderne găgăuze funcționează și evoluează în sistemul de educație școlar și universitar. Cu toate acestea, în manualele de ultimă generație s-au înregistrat o multitudine de fapte lingvistice care fac dificilă munca cu astfel de manuale. Situația creată în sistemul terminologic al limbii găgăuze este o consecință a lipsei unei politici consecvente și permanente. Evident, este necesar de a studia sistemul de termeni lingvistici al limbii găgăuze în vederea armonizării, unificării și uniformizării. Scopul final al unificării, standardizării terminologice este constituirea, crearea unui sistem de termeni, optim și util, din diverse perspective” (Апресян, 1962, 54).

Dicționarul-îndrumar de termeni lingvistici al limbii găgăuze este rezultatul studiului nostru. După cum se știe, dicționarele de termeni lingvistici contribuie la unificarea limbii literare, per ansamblu, și a terminologiei acesteia, în special.

Lucrările au fost realizate în mai multe direcții, și anume: inventarierea, sistematizarea și unificarea (raționalizarea, standardizarea și armonizarea) termenilor.

Etapă preliminară ține de inventarierea termenilor. Termenii au fost extrași din toate manualele de limba găgăuză (din anul 1962 până în prezent), curriculumuri, precum și din dicționarele limbii găgăuze existente (Сорочяну, 2011, 195). O atenție deosebită i s-a acordat *Dicționarului comparativ de termeni lingvistici al limbilor turcice* (Türk dünyası, 1997).

Pentru a crea o terminologie ordonată a fost nevoie, în primul rând, de sistematizarea termenilor lingvistici în limbă, astfel încât toți termenii și combinațiile terminologice au fost atribuite unui compartiment al lingvisticii, începând cu fonetica și

finalizând cu sintaxa și stilistica. Unde a fost necesar – sistemul a fost completat cu termeni ce lipseau. Autorii au fost extrem de atenți în selectarea termenilor pentru a fi incluși în dicționar. Au fost respectate criteriile normative de bază, și anume: consecvența, independența față de context, coerența, utilitatea, actualitatea, plasarea în plan internațional, eufonia. Plasarea termenului în dicționar se caracterizează prin convenționalitatea și utilitatea acestuia. Acest criteriu de selectare este important, deoarece termenii bine stabiliți, chiar și cei mai puțin motivați, sunt foarte dificil de substituit. În cazul acestui dicționar, astfel de substituții sunt unice.

Activitățile de unificare s-au desfășurat la toate nivelurile – semnificativă, logică și lingvistică. În același timp, s-au luat în considerare atât normele generale și legile de bază ale limbii găgăuze, cât și momente specifice, reflectate în continuare. Autorii au semnalat faptul că norma în terminologia lingvistică ar trebui să fie norma limbii literare și să îndeplinească cerințele speciale care se aplică termenului. Astfel, am realizat activitatea de normare direcționată în sistemul lingvistic al limbii moderne găgăuze.

Ultima etapă este unificarea și codificarea terminologiei lingvistice, adică alcătuirea dicționarului normativ. Publicarea dicționarului trilingv va deveni bază principală în codificarea termenilor lingvistici a limbii găgăuze. Dar aceasta se va întâmpla atunci când în Găgăuzia va funcționa Centrul de Terminologie sau va fi instituită Comisia de Terminologie, împuternicită cu drepturi de codificare a vocabularului terminologic al limbii găgăuze.

În cadrul întâlnirilor cu profesorii pe teren, s-a vorbit despre faptul că, după un an, pe baza acestui dicționar-standard să se alcătuiască un dicționar de termeni lingvistici în limba găgăuză pentru sistemul de învățământ preuniversitar. Dar, la moment, sperăm că dicționarul va deveni un instrument practic atât pentru profesorii și elevii din gimnazii și licee, cât și pentru profesorii și studenții de la colegiu și universitate.

În dicționar, după cum s-a observat, sunt incluși termeni ce reflectă concepte de bază din Curricula liceală și universitară, precum și termeni care descriu sistemul lingvistic la nivel academic. Acest lucru se explică, în special, prin numărul mare de dublete pentru numirea unui concept lingvistic.

Prezența dubletelor (variantelor) în sistemul terminologic al limbii găgăuze nu este trăsătura ei distinctivă. Astăzi, putem vorbi despre un fel de „explozie”, sinonimie terminologică datorită dezvoltării accelerate a științei, aprofundarea cunoștințelor științifice, apariția unor noi paradigme științifice (Ляптев, 2000, 70).

Până nu demult, sinonimiei terminologice i-a fost refuzat dreptul de a exista: identitatea semantică a unităților terminologice era considerată un fel de corelații semantice (în limba rusă: *genitiv* – cazul genitiv, *diftong* – diftong vocalic, *imperativul* – funcția imperativă, *polisemie* – multiplă) (Иванова, 2001, 199-203). Pentru a identifica o astfel de identitate semantică s-a utilizat un termen special – dubletul terminologic (Ахманова, 2004, 13). În prezent, conceptele de *dublet terminologic* și *sinonimie terminologică* nu se deosebesc.

În sistemul terminologic al limbii găgăuze se observă un număr mare de termeni dubleți (tripleți, tetrapleți etc.). Abundența lor se explică prin particularitățile terminologiei găgăuze. Dezvoltarea și actualizarea aparatelor terminologice ale limbii găgăuze se datorează în principal împrumuturilor, care fie sunt structural la fel ca prototipurile limbilor străine, transmise prin mijloace fonematice fără să fie modificată adecvat structura lor, fie se formează cu mijloace morfologice din limba găgăuză, menținând, în același timp, integritatea conceptuală și adecvarea semantică similară terminologiei din limbajul-sursă.

În terminologia găgăuză favorizează crearea dubletelor utilizarea, în paralel, a termenilor nativi și a celor împrumutați din limba străină cu alte caracteristici decât cele genetice: *lingvistika* – *dilbilimi*; *kommunikatiya* – *bildirışmāk*; *polisemiya* – *çokmaanalık*; *artikulațiya* – *sölenti*; *labializațiya* – *dudak toplanması*; *epenteza* – *vokal takması*; *mektup* – *özel kıyat*; *koordinativ baalayıcılar* – *denkleştirän baalayıcılar*; *pauza* – *duruklanmak*; *sintaksis* – *sözdizimi* – *cümläbilgisi*; *infinitiv* – *işliin bellisiz forması*; *iştennik* – *partiçipiu*; *katlı zaman forması* – *analitik zaman forması*, *geçimnik* – *tranzitivlik*, *substantiv* – *adlık*, *intensiv afiks* – *peklik afiksi*, *uzun çizgi* – *tire*, *abzağ* – *sırabaşı*, *geçimnik* – *tranzitivlik*, *adlık* – *substantiv*, *özel kıyat* – *mektup*, *vokal takması* – *epenteza* etc.

Pe lângă caracteristicile genetice, dubletii - lingvistici se deosebesc prin:

a) caracteristicile sintagmatice (incluse în combinația de varii terminologii): *dilbilimi lingvistika* (*genel dilbilimi* – *psiholingvistika*); *orfoepiya* – *sölenti* (*orfoepiya norması* – *doorusölenti*) etc.;

b) potențe derivaționale: *afiks* – *formant* – *ek* (derivate pe termen afix forme *afikssiz*, *afikslän*, care intră în diverse îmbinări terminologice, în lipsa formării derivatelor din termenul dublet);

c) orientarea stilistică (zona de utilizare a termenilor): *işliin bellisiz forması* și *infinitiv*, *abzağ* și *sırabaşı*, *iştennik* și *partiçipiu* etc.;

d) caracteristici structurale (termeni monolexicali și polilexicali): *sonor* – *engelsiz konson*, *afereza* – *öndeki sesin düşmesi*, *topika* – *cümlädä laf sırası*,

adresant – haberleyän kişi etc.

Din dubletele terminologice mai fac parte și sin-tagmele în care numai un component intră în relație de sinonime, de exemplu: *laf kuran afiks – laf düzän afiks*; *komunikațiya proşesin elementleri – sözleşmāk proşesin elementleri*; *tekstin strukturası – tekstin düzeni – tekstin yapısı*; *olayın gelişmesi – olayın ilerlemesi*; *kuran temel – motivat edän temel*; *laf kuran morfema – laf kuran afix* și altele.

Dubleții (tripleții etc.) trebuie distinși de alte variante de termeni fonetici, ortografici, morfologici, precum: *alfavit – alfabet*, *epik – epika*, *morfologiya* și *morfolojik* etc.

Prin variantă terminologică înțelegem opțiuni formale de modificare a unui și aceluiași lexem (termen), sub aspect terminologic și gramatical. În opinia lexicografului rus Ahmanova O., identitatea structurii morfologico-derivative nu este necesară în calitate de opțiune terminologică ce ar permite recunoașterea existenței variantelor de formare a termenului (Ахманова, 2004, 16). În limba găgăuză, variante de relații derivative alcătuiesc următorii termeni lingvistici: *danışmak – danışlık*, *sesleyän – sesleyici*, *tekrar – tekrarlamak*; *diftonglaşmak – diftongizațiya*, *işliklerin kuruluşu – işliklerin kurulması*, *adlıkların kuruluşu – adlıkların kurulması*, *afikslemāk – afiksațiya* etc. Cauza variațiilor fonetice și gramaticale în metalimbajul lingvisticii sunt modelele istorice de sunet și structura gramaticală a limbii găgăuze, caracterul adaptării termenilor împrumutați, găgăuzificarea inegală.

Evoluarea sistemului terminologic determină diferite forme de variații ale termenilor lingvistici. Această diversitate permite vorbitorilor nativi de a alege dintr-o serie de sinonime existente forma optimă a termenului. Este nevoie de timp pentru ca în limbă să se stabilească anumite forme de termeni, de a se reduce numărul de dublete, de a efectua o selecție naturală a lexemului. Autorii au fost atenți în alegerea termenilor pentru includerea lor în dicționar. În cazuri de inconsecvență în scrierea termenilor, preferința s-a acordat celor mai frecvente cuvinte răspândite în literatura lingvistică (*hal iştennii – halıştennii*, *laf birleşmesi – lafbirleşmesi*, *çok maanali – çokmaanali*, *bir baş paylı – birbaşpaylı*, *dooru yazmak – dooruyazmak*).

Publicarea *Dicționarului-îndrumar de termeni lingvistici* oferă savanților o bază terminologică solidă a limbii găgăuze pentru o viitoare codificare. În prezent, autorii speră că acest Dicționar va deveni o bază normativă pentru lingviști în pregătirea dicționarelor, manualelor, lucrărilor științifice etc. și, de asemenea, un instrument practic pentru profesori, studenți, elevi.

Un obiectiv important care a stat în fața autorilor acestui Dicționar-îndrumar a fost și armonizarea (asigurarea comparabilității) terminologiei lingvistice din limba găgăuză cu terminologia limbilor rusă și română. În opinia noastră, armonizarea comparabilă a termenilor va asigura studierea mai profundă și mai ușoară a limbii oficiale – limba română și a limbii de predare – limba rusă.

Notă

¹ Evdochia Soroceanu este unul dintre autorii *Dicționarului-îndrumar de termeni lingvistici găgăuz-rus-român*, Irina Rîșilean – redactorul lexicului în limba găgăuză.

Literatura

DTL – Dicționar de termeni lingvistici. Constantinescu-Dobridor Gheorghe. București, 1998.

DEX-online – Dicționarul Explicativ al Limbii Române.

DRR – Dicționar rus-român. București, 1992.

Gaydarci G. Gagauzların Gramatika Terminleri / Türk dünyası gramer terimleri kılavuzu. Ankara, 1997.

LTDS – Lingvistika Terminleri Danışma Sözlüğü: gagauzça-rusça-romınca/Русско-гагаузско-румынский Словарь-справочник лингвистических терминов/Dicționar-îndrumar de termeni lingvistici: român-rus-găgăuz. Evdokiya Soroceanu, Tatiyana Șarșov. Chișinău, 2015.

Türk dünyası gramer terimleri kılavuzu. Ankara, 1997.

Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. Изд. 2-е. М., 2004.

Апресян Ю. Д. Дистрибутивный анализ значений и структурные семантические поля / Лексикографический сборник. М., 1962, № 5.

Гайдаржи Г. А. Становление гагаузской лингвистической терминологии / Тюркология – 88: Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (Фрунзе, 7-9.IX. 1988г.). Фрунзе, 1988.

Иванова Г. А. Синонимы в терминологической системе метаязыка лингвистики // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2001, № 6 (2).

Лаптев В. Д., Татаринов В. А. Новые пути описания терминологии // Терминологический вестник. М., 2000, № 1.

ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. Гл. ред. В. Н. Ярцева. М., 1990.

Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 1976.

Сорочану Е. Истоки формирования и основные этапы развития лингвистической терминосистемы гагаузского языка // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 9-10, Ch., 2011.

Сорочану Е. С. Становление и развитие лингвистической терминологии гагаузского языка // Revista de etnologie și culturologie. Vol. XI-XII. Ch., 2012.

Rezumat

Dicționarul-îndrumar de termeni lingvistici al limbii găgăuze prezintă o experiență de sistematizare și unificare (în vederea armonizării, ordonării și uniformizării) a sistemului de termeni lingvistici al limbii găgăuze contemporane. Activitățile de unificare s-au desfășurat la toate nivelurile – semnificativă, logică și lingvistică. A fost creat un sistem de termeni și locuțiuni terminologice, optim și util, din diverse perspective. Terminologia lingvistică din limba găgăuză se compară cu terminologia limbilor rusă și română. Dicționarul este alcătuit în baza principiului de structurare a dicționarelor ideografice (tematice) și poate fi considerat ca un îndreptar, prin intermediul terminologiei căruia este prezentat sistemul acestor limbi, de la fonetică până la stil și cultura exprimării. Această abordare permite crearea unei *imagini sumare* a limbajului, a sistemului limbii. În plus, utilizatorul este capabil să compare sistemul gramatical al celor trei limbi care diferă, din punct de vedere tipologic, între ele.

Cuvinte-cheie: termen, terminologia lingvistică, limba găgăuză, dicționar de termeni lingvistici al limbii găgăuze.

Резюме

Словарь лингвистических терминов гагаузского языка является опытом систематизации и унификации (упорядочения, стандартизации и гармонизации) терминов современного гагаузского языка. Унификация проводилась на всех уровнях – содержательном, логическом, лингвистическом. Построена оптимальная система наиболее удобных с разных точек зрения терминов и терминологических сочетаний. Гагаузские термины даны в сопоставлении с терминами русского

и румынского языков. Словарь построен по принципу идеографических (тематических) словарей, в нем посредством терминов представлена система указанных языков, начиная с фонетики и заканчивая стилистикой и культурой речи. Такой подход позволяет создать «совокупный образ» языка, показать его систему в целом. Кроме того, читатель получает возможность сопоставить грамматические системы трех типологически разных языков.

Ключевые слова: термин, лингвистическая терминология, гагаузский язык, словарь лингвистических терминов гагаузского языка.

Summary

The Dictionary of linguistic expressions of the Gagauz language is an experience of systematization and unification (streamlining, standardization and harmonization) of expressions of modern Gagauz language. Unification was held at all levels – semantic, logical, linguistic. The optimal system of the most suitable from different points of view terms and terminological combinations was built. Gagauz expressions are given in relation to the terms of Russian and Romanian languages. The Dictionary is built on the principle of ideographic (topical) dictionaries, it means the system is represented by the terms of these languages, starting with phonetics and ending with stylistics and the culture of speech. This approach allows creating a „general image” of the language, showing its whole system. In addition, the reader is able to compare the grammatical system of three typologically different languages.

Key words: term, linguistic terminology, Gagauz language, dictionary of linguistic expressions of the Gagauz language.

Irina CAUNENCO, Nina IVANOVA

THE PERCEPTION OF ETHNIC AND CULTURAL TRANSFORMATIONS IN THE MOLDOVAN SOCIETY AMONG YOUNG PEOPLE

The research of ethnic self-determination of young people and studying their ideas about the country and its symbolic space offer a possibility to understand peculiar aspects of their perception of the ethnocultural transformations in the society.

Our research was based on the following idea: in the dialectics of nature and socially constructed world human organism goes through transformations as well. An individual creates reality and thus creates himself or herself (Береп, Лукман, 2005, 296). We also used a statement of P. Sorokin about the three aspects of structure of sociocultural interaction: 1) personality as a subject of interaction; 2)

society as a total of interacting individuals with their sociocultural relations and processes; 3) culture as a total of meanings, values and norms of interacting individuals. No part of this undividable triad (personality, society, culture) can exist without other two (Сорокин, 1992, 218).

Social perception analysis and the process of ethnic self-determination are based on the study of stereotypes, in our case – of ethnic ones. In 2013 an empirical research of ethnic self-determination was carried out among young people of different ethnic groups. Its results will be compared with an analogous research from 2006 (Кауненко, 2007, 123-151).

The sample in general comprised 200 respondents. Age and educational status: students, 18–25 years old. Regions: Chisinau, Comrat (Gagauz Eri), Taraclia. Ethnic groups: titular ethnic group (Moldovans), Russians, Gagauz, Ukrainians, Bulgarians.

Let us see the results and analyze them according to the ethnic groups.

The empirical data on the group of Ukrainians showed significant changes in the ethnic stereotype orientation. In comparison with the 2006 sample, Ukrainian young people demonstrated the importance of ethnic component on the level of personality (comparing of „I”-image with autostereotype); proximity with the group of Russians on the level of personality (comparing of „I”-image with the heterostereotype of Russians) and group (comparing of auto- and heterostereotypes). These results allow arguing that their identification with the group of Russians intensifies.

Ethnic stereotype orientation of Bulgarians underwent some changes as well. In comparison with the 2006 sample, the one from 2013 revealed the relevance of ethnic component on the level of personality – it is a tendency to hyper-identity. Proximity with Russians on the group level remains stable.

In the group of Russian young people the research revealed differences between the „I”-image and autostereotype, whereas in 2006 the ethnic component was significant on the level of personality. The Russian youth supposedly slowly integrates into Moldovan society.

No differences in the ethnic stereotypes orientation were found in the groups of Moldovans and Gagauz. Both groups demonstrated proximity with the Russians on the group level. Moldovans showed diffusion of their own group image and of the Other. The same data was got in 2006.

Thus, studying ethnic stereotypes of the young people in Moldova elicited the strengthening of identification of Ukrainians and Bulgarians with the group of Russians; lowering of the ethnic compound on the level of personality in the group of Russians, which is the evidence of normal ethnic identity formation; the groups of Moldovans and Gagauz showed stable ethnic stereotypes orientation.

According to the analysis of ethnic stereotypes content, the general features of autostereotypes in all ethnic groups are sociability and activity. *We argue that namely the sphere of communication enables optimization of both interethnic relations and intercultural dialogue. This is the most expressed characteristic of all ethnic groups.* The widening of semantic space among different ethnic groups is possible namely through communication.

The most expressed feature in the groups of Moldovans, Russians and Gagauz is „pride”, and it means striving to be a group member. Russians, Bulgarians and Gagauz have more expressed features in comparison with Moldovans and Ukrainians, who have most characteristics on the „medium” level of expression.

At the same time, the closest stereotypes regarding the content were revealed in the groups of Russians and Ukrainians. The young people from these groups perceive themselves as active, sociable, persistent and witty. Russians also distinguish diplomacy (they are, by the way, the only group to make it a priority) in themselves, and Ukrainians – stubbornness. The stereotypes’ content is close in the groups of Russians, Ukrainians, Gagauz and Bulgarians. For Bulgarians the feature of thrift is significant, for Gagauz – stubbornness. For Moldovans the most significant features are sociability and pride. Thus, the content of autostereotypes is close in the groups of ethnic minorities. However, according to priority, some features are significant in all the groups, including the group of Moldovans, and these are – sociability, wit-tiness, activity.

In order to reconstruct social representations about the country and its symbols an empirical research was carried out among the students of different ethnic origin (Moldovans, Russians, Ukrainians, Gagauz and Bulgarians), in general 225 respondents. The questionnaire included direct and associative questions targeted at the ideas about Moldova and its symbolic space.

The first thing to draw attention is the predominance of negative associations with the country. It is a quite alarming symptom, for it shows a continuous stability of a negative social environment transmitted by the adults. Other groups of associations are used with a big numerical difference. For example, associations with patriotism took the second place in the rating of Moldovans, although with a relatively low percentage of reference (9%). Other groups expressed their patriotic feelings even weaker. In general, all the groups used few associations of the country with its culture, history or any other objective features. It could be explained, on the one hand, by inadequate competency; on the other hand, by a low motivation to get it and by insufficient functionality of communication medium. The binding of Moldova with the state is also quite weak, and it can indicate a low level of civil identity development among the young people. This problem is as well expressed by the fact of total absence of linking Moldova with its history.

Comparison of the images of Moldova and motherland showed a conflict between them: moth-

erland is a positive image related to home and family, Moldova is a relatively negative image, not related to home, family or some other fixed characteristics. The state in such a case encounters the problem of unpatriotically raised generation with an underdeveloped civil identity, eager to go abroad. On the other hand, this conflict between the images may be explained by the fact that the state image is still being formed: this process has not been finished yet. The reasons are a relatively young age of the state, as well as the factionalism of the elite, which should form this image. A negative inner image of the country hinders the formation of civil identity of the young generation, their patriotic feelings. This kind of problems may be typical for the countries going through the period of transformation of their economic and political systems. An important potential in developing a positive image of the country is a common matrix of the image of motherland, which in time and through a wise domestic policy may be applied to the image of the home country.

Since the research results show the compressing of the image of motherland to a very narrow personal space, it is an evidence of existing shortage in "we-forming" symbols. Investigation of symbols showed, first of all, disproportion in general number of responses between the group of Moldovans (105) and other ethnic groups (45-79). By all appearances, ethnic minorities demonstrate reduced interest in the symbols. One of the reasons may be the perception of the symbols of Moldova as exclusively ethnic-Moldovan, lacking cultural and historical links with other ethnic groups (also manifested in the schoolbooks on history). This phenomenon hinders the integration of the Moldovan society. Besides, there is one more fact that draws attention – dominating of state symbols in all the groups and insignificance of other categories of symbols – a sign of disunity of symbolic field and the lack of a unified symbolic construct.

The research, thus, revealed the topicality of the problem of common symbols (events, personalities, cultural phenomena, holidays, significant for the whole society), which could become the consolidating force and form a united socio-political actor. Their current substantial absence affirms that the common symbolic space of Moldova is in the process of formation, what is typical for a young state as it is.

Thus, the main results of the empirical research are as follows:

1) The study of ethnic stereotypes among the young people from Moldova of different ethnic origin showed intensified identification of Ukrainians and Bulgarians with the group of Russians; lowering

of the ethnic compound on the personal level among Russians, and this means normal ethnic identity formation; stability of ethnic stereotype orientation in the groups of Gagauz and Moldovans.

2) The empirical research in general showed a relatively low level of knowing the symbolic sphere. The results demonstrated the existence of a fragmentary society with low motivation and knowledge of historical past, lacking ethnocultural competency concerning other ethnic groups living in Moldova. This results from the predominance of state symbols in all the groups and poor expression of other categories of symbols, for example, cultural or historic ones. Moreover, state symbols and their components remain unclear for a certain number of respondents and this fact decreases their integrative functionality.

In order to understand peculiar features of the way young people understand social transformations and the ethnocultural aspect of this process one should take into consideration national archetypes, particular characteristics of different ethnic cultures and of the region as a whole. This is the only basis for intercultural dialogue and social consolidation towards implementation of the social, economic and educational reforms.

Bibliography

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

Кауненко И. И. К проблеме этнической идентичности или свой путь // Перекрёстки. Журнал исследований восточно-европейского Пограничья, 2007, № 3-4. С. 123-151.

Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / Под ред. А. Ю. Согомонова. М.: Политиздат, 1992. С. 218.

Rezumat

Articolul de față prezintă rezultatele unui studiu empiric al identității etnice, realizat în rândul studenților – reprezentanților ai diferitor grupuri etnice (moldoveni, ruși, găgăuzi, bulgari, ucraineni etc.). Toate grupurile minoritare au demonstrat auto-identificare pozitivă și biethnicitate cu grupul rușilor. Pentru toate grupurile etnice ale tinerilor respondenți sunt caracteristice următoarele calități: sociabilitate, activitate, mândrie etc. Prin rândul acestora, pe continuum „individualitate-colectivism” cei mai comuni sunt bulgari și găgăuzi. Un alt studiu empiric despre sistemul simbolurilor și perceperea țării a demonstrat că respondenții au cunoștințe insuficiente despre acest subiect. Aceasta este o dovadă certă a procesului continuu de formare a construcției țării la populația sa.

Cuvinte-cheie: identitatea etnică, stereotip etnic, perceperea socială, imaginea țării, simboluri.

Резюме

В статье освещены результаты исследования этнической идентичности, проведенного среди студентов – представителей разных этнических групп (молдаване, русские, гагаузы, украинцы, болгары). У всех групп меньшинств положительная самоидентификация и биэтничность с группой русских. Общей семантической зоной для всех этнических групп молодежи являются такие качества, как общительность, активность, гордость. На континууме «индивидуализм-коллективизм» наиболее коллективистическими являются группы болгар и гагаузов. Другое эмпирическое исследование символической сферы и представлений о стране продемонстрировало недостаточное знание респондентов о предмете, что является доказательством продолжающегося процесса формирования конструкта страны у его населения.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнический стереотип, социальная перцепция, образ страны, символы.

Summary

The article shows the results of the ethnic identity research held among the young people of different ethnic origins – Moldovans, Russians, Gagauz, Ukrainians and Bulgarians. All the minority ethnic groups have positive self-identification and bi-ethnicity with the group of Russians. The common semantic area for all the ethnic groups in this study are the qualities of sociality, activeness and self-esteem. On the „collectivism – individualism” continuum the most collectivist groups are Bulgarians and Gagauz. Another comparative empiric research on the symbolic sphere and ideas about the country demonstrated respondents' insufficient knowledge of the subject – an evidence of continuous formation of the construct of the country.

Key words: ethnic identity, ethnic stereotype, social perception, image of the country, symbols.

Dareg A. ZABARAH

SECULAR, RELIGIOUS AND ETHNIC NATIONALISMS IN COMPARISON: THE CASES OF RUSSIA, THE ARAB STATES AND ISRAEL

1. Introduction

The role of religion and ethnicity in shaping national identities continues to attract researchers. Defining such identities is not possible without looking at how the religious and ethnic discourse contributed to the delimitation of group boundaries. These discourses influenced political decision makers in creating their respective (national) concepts, which they ultimately implemented in the respective polity. In the current paper I shall compare three regions in which both ethnic and religious belonging had a peculiar effect on the development of the national discourses.

The study sets the role of religion and ethnicity as salient categories in defining national ideology in a comparative perspective. The paper shall look into the dialectic relationship between ethno-national and religious-national discourses in multi-ethnic and multi-religious polities that underwent significant ideological turmoil and witnessed violent conflicts. The paper deliberately chose regions in which ethnic and religious discourses represent a strong antipode to the secular discourse common in so called 'western' societies: the Arab World with Israel and Russia. By discerning the patterns of national discourses in these regions, the paper shall answer the following questions: How did the elites use religion and ethnicity differently in constructing national discourses? What

were the contradictions between these discourses, how did the elites react to these contradictions? Did these strategies differ, or were there similarities?

2. Theory

While the relationship between ethnicity¹ and nationalism is well reflected in the primordialist and constructivist debate², the interconnection between religion and nationalism is still under theorised.

According to R. Brubaker, there are four ways of studying the relation between religion³ and nationalism. First: to treat religion and nationalism as analogous phenomena. According to this approach, religion and nationalism both encompass modes of identification, social organization and a way of framing political claims. Second: to treat religion as a cause or an explanation of nationalism. Here R. Brubaker proposes the examination of parallel discursive patterns between religion and nationalism in a certain institutional context where the former influenced the latter and had an effect on designing its political implications. Third: by treating religion as interconnected with nationalism where the boundaries of the nation are those of the religious group or where the necessary symbols for nationhood are supplied by religion. Fourth: by analysing religious nationalism as a distinctive form of nationalism in which the content

of a specific nationalism is defined by religion. This goes beyond the provision of symbols but rather involves the provision of distinctive ways on how to join state territory and culture⁴.

Nationhood is strongly correlated with statehood. As E. Gellner noted: „Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent” (Gellner, 1983, 1). Although it is acknowledged that states are rather the result of historical circumstances such as wars and treaties (Tilly, 1990), their existence is often justified as the realisation of the nation self-determination right by achieving its own statehood. States often justify their existence as the result of the nation's struggle that finally culminated in the establishment of an independent state, in which the nation can realise its zenith.

The definition on how a state ought to be designed remains a contested concept. Processes aiming at eliminating existing cultural, linguistic, ethnic, religious or other differences are often called nation building, whereas opponents of such processes would label them simply as repressions. A distinction between those states following an oppressive nation building and those choosing a more liberal approach has been made by applying the category ethnic to the former and civic to the latter. This distinction has been strongly criticized by T. Kuzio, who states two main reasons why their application is of limited use. First, the divide between civic and ethnic has been wrongly used to delimitate nation building policies in the West from those in the East, using the term ‘ethnic’ for the latter. Second, no state in the world (even in the so called ‘West’) has so far applied a purely civic concept. States usually combine civic as well as ethnic-cultural factors in their polity, and therefore it would be impossible to call any state civic (Kuzio, 2001, 135).

In his later works R. Brubaker distances himself from the usefulness of the civic/ethnic opposition as analytical category. By building on the insights of T. Kuzio, he discards the use of both terms as being too ambiguous to function as an analytical category. Especially when culture is taken into consideration and seen as civic, such culture can also be exclusivist and equally repressive. On the other hand, if culture is seen as part of the ethnic conception, then there is nothing much left to be defined as civic, which would result in the term ‘civic’ becoming an empty concept. Instead R. Brubaker proposes the notions of state-framed and counter-state understandings of nationalism. Whereas in the former the state and nation are equivalent, in the latter the nation is imagined as distinct or even opposite to it (Brubaker, 2006, 132-146). In the case of state-framed nationalism, the state is the main actor in shaping and framing the nation. In such cases the

state's integrity tends to be the main goal followed by adherers of this concept. Counter-state nationalism in turn allows a decoupling of state and nation. The existence of a state is not a precondition and might even be seen as a handicap in forming the nation. Adherers to this form of nationalism aim at building a state along the nation's line which can lead to favouring separatism, irredentism or the annexation of other territories.

Nevertheless, a state-framed nationalism cannot exist in a vacuum. It is necessary to have a certain mental predisposition of the protagonists to accept it. There must be a unifying factor – other than ethnicity or religion – that would bind together those people living in the common state; an identity that would function as the coherent factor for the people in that state. This common identity can be a common space. According to this identity concept there may still be cleavages along ethnic, religious or other lines. However, these cleavages are weaker than the general understanding of a shared common destiny within the common space. M. Juergensmeier dubbed this common space identity secular nationalism. Although secular nationalism encompasses all members of the polity, regardless of their ethnic or religious affiliation, it is not free of ideological connotations as it equally requires loyalty to the polity and insists on the ultimate moral legitimacy of the community and its leadership (Juergensmeyer, 1993, 14-18). Unlike religion, secular nationalism does not relate to a supernatural spirituality or exclusive claims based on ethnicity, but is also not devoid of emotional terms and equally implies an exclusivity claim.

This research argues that the mutual insemination of secular, religious and ethnic nationalisms led to significant changes in the way people interpret and practice their identity. This in turn leads to political claims that are based on these interpretations and practices. Such developments are significant and still ongoing. They continue to lead to a further alteration and formation of political claims by national communities.

The study is interested in the mobilisation of religious, secular and ethnic identity by political elites. Following the constructivist stream it argues that the mobilising capacity of the secular, religious and ethnic elements in society is embedded in complicated socio-political contexts, resulting out of different group building processes and their dynamics. Group building processes are socially constructed by human interaction in a society. With the change of interactions, conceptions of identity evolve as well⁵.

3. From the Soviet Man doctrine back to the Slavic Orthodox Civilization

Due to the autocephalous structure of the Orthodox Church, the Russian Orthodox Church tradition-

ally had strong ties with the tsarist regime⁶. Interpretations of the nation were largely convergent between the Church and the state during the tsarist period. The nation was seen as the *narod*, the peasantry. Since the ruling elites viewed Russia as an empire in dynastic terms, its borders were legitimised through wars and treaties and not through the nation's will to self-determination. Group rights were mainly granted on the basis of religious belonging. National categories were structured in a much wider sense and seen mostly in cultural-Orthodox terms. Once a person was in command of the Russian language, baptized as an Orthodox Christian, and assimilated into the dominant Russian culture, he or she was seen as a Russian – regardless of his or her descent. Since the 1830s this was especially true for the Ukrainians and Belarusians, who were not only seen as part of the Russian nation, but were actually forced to integrate and assimilate. Other Orthodox believers, such as the Moldovan/Romanian speakers of Bessarabia, Greek and Bulgarian colonists, Armenians, Georgians, baptized Muslims and baptized Siberian Animists were also seen as Russians in a wider sense. This concept, however, did not apply to the Poles, who were not perceived as Russians and could not become Russian by virtue of their linguistic and religious differences; to a certain extent, the concept did not apply to the Lithuanians either (Kappeler, 2001, 228).

The outbreak of the October Revolution interrupted these processes. Russian Bolsheviks developed a concept of nation and state different from the existing tsarist and clerical world view. In their approach they combined the rights of self-determination with a strong socialist content and hoped that the latter would make the former obsolete and theoretical (Walker, 2003, 23). By adhering to the formula „national in form – socialist in content”, their initial aim was to move from a pre-national dynastic order directly to a post-national, proletarian-internationalist one and thus effectively skip the nation-state phase (Kappeler, 2001, 301). This concept, however, was never put into practice. Stalin, whose thoughts on the national question served as a template for forming all subsequent world views on the subject throughout Soviet history, departed from the postulate that a nation can be formed on the basis of a common destiny and argued, that the nation is defined by certain „objective” characteristics. He conceptualized the nation as a „historically developed and stable community of language, territory, economic life and psychological predisposition manifesting itself in the community of culture. [...] the absence of at least one of these attributes is enough for a nation not to be a nation” (Stalin, 1934, 6).

However, striking contradiction existed between the officially sanctioned definition of a nation and the ideological socialist doctrine of creating an interna-

tional of workers and toiling people, devoid of cleavages along national lines and united through the class struggle. Soviet historians faced a dilemma due to the incompatibility between the Marxist theory, which sees class as the main actor in human society, and a nationalist-patriotic interpretation that instead views the nation as the main actor. Depending on their own worldviews, historians would stress one element over the other, often failing to make clear distinctions between the two ideologies. This tendency often produced blurred and contradictory interpretations (van Meurs, 1994, 153). Soviet politicians and historians often used the two narratives simultaneously and interchangeably in order to suit their particular purposes. This was largely possible because of the polysemy of the word *narod*, which could be interpreted as meaning both „nation” in an ethno-national sense and „people” in the Marxist class sense. In accordance with the socialist doctrine of a class-based rather than a nation-based society, the party and political leadership – especially in the late Brezhnev era – were interested in achieving a so-called „merger of the nations” into one Soviet nation. The Soviet rulers never elaborated on the concept of a Soviet nation. The doctrines of „new historical communities” in the 1960s and 1970s were explicitly conceived as supranational rather than national. This identity was distinguished from the sub-state nationhood based on ethnicity (i. e. nationality) along the criteria set forth by Stalin.

What was problematic about the notion of Sovietness, was not so much its failure to take root among the population – indeed many people did identify as Soviets – but the existence of this concept exclusively within the totalitarian framework⁷. Thus, when the dominant ideology began to crumble, supranational identities pertaining to Sovietness were discredited, as they could not exist outside the ethnic framework. Furthermore, the cultural legacy of Russianness and its significant overlap with Sovietness can be considered another factor for the reluctance of non-Russian speaking nations to identify with the Soviet identity. It was, in fact, not perceived as truly supranational, but rather as associated with Russian cultural hegemony.

When communism collapsed in the late 1980s, the aforementioned contradiction between class and nation in the interpretative framework of Soviet historiography also fell by the wayside. At this point, the nation superseded class as the main focus of action. This facilitated an interpretation of history based exclusively on ethnic nationalism. While the Soviet core was associated with communist ideology, counter-elites began to emerge on the level of the constituent republics of the former Soviet Union. Thus, the struggle against the communist regime took place in ethno-national terms. The failure of the centre to pro-

vide legitimate structures facilitated the emergence of exclusive ethnic nationalisms as the most dynamic force in politics. The reference to ethnic nationalism was very appealing, as it provided the elites within the constituent republics with both legitimacy against the centre (in referring to rights of self-determination) and a possibility to use the institutionally available (national) resources.

The ROC in turn was able to attract both Russian nationalists as well as those who saw themselves as Soviets, even if they did not necessarily adhere to communist values. This was mainly because the Church filled the ideological gap left by the demise of communism with Orthodox values. Since it viewed the *narod* in a wider imperial sense, it did not need to resolve the problematic cultural overlap between Russianness and Sovietness. It carried on these notions by simply replacing the Soviet man doctrine with the Orthodox man doctrine.

With the takeover of Vladimir Putin in Russia, conservative forces steadily gained the upper hand. They offered a narrative that combines religious and ethnic nationalisms without resolving the contradictions between both. In this narrative the categories of *Rossian* – i.e. citizens of the Russian Federation – and *Russian* – i.e. ethnic Russians – are used interchangeably according to need, just like the term *narod*. When the existence of other nations and their rights is highlighted, the concept of *Rossian* is evoked as an umbrella-like concept which allows all nations to develop freely under it. However, this umbrella is exclusively filled with Russian symbolism (Slavic Orthodoxy, Russian language, culture, etc.), leaving no room for non-Russian cultural elements. It therefore has a merely declarative character. On the other hand, the narrative uses the category *Russian* in order to highlight scientific or cultural achievements and thereby demonstrates the superiority of *Russian*, not *Rossian*, people. In this narrative the *narod* consists of different nationalities embedded in the Slavic-Orthodox realm bringing in the religious element into the discourse. The function of the Slavic Orthodox community here is not simply a mental map uniting all Slavic-Orthodox nations under a common understanding of destiny, but a clear preference for Russian cultural hegemony. The orientation towards Russia is absolute. Russia is not only seen as the successor of the Russian Orthodox Empire, but also as the successor of the Soviet Union and as the carrier of its values, both in legal and imperial sense.

4. From pan-Arabism to pan-Islamism

The idea of uniting all Arabs sharing a common ethnicity rather than religion gained salience in the late period of Ottoman rule in the late 19th century. Influenced by Christian missionary educational institutions

in the Levant, the movement was directed against the Turkish influence in the Ottoman Empire. Since both the Turks and the Arabs were equally Muslims, the only possibility to justify a struggle against Turkish hegemony was thus on ethno-national terms. The Sykes-Picot agreement of 1916 that divided the region into French and British spheres of influence and the later Balfour declaration of 1917 promising Jewish national home in Palestine shifted the pan-Arabic discourse from anti-Turkish towards anti-colonialist, directed against the Western powers. This shift strengthened the role of religion as a delimitating element in the national discourse. The collapse of the Ottoman Empire and the subsequent partition of the Arab world led to the establishment of different political formations. As a result, the political elites of the Arab states had diverging agendas and thus different national discourses.

Ideologues of the Arab unity were strongly affected by German romanticism. They favored the ideal of a united ethnic community, in which the Arab language played an important role⁸. But unlike the German romantics who held peasant culture in high esteem, Arab national thinkers despised the life of the peasant (the *fallāh*) (Suleiman, 2003, 34-35). Their ideal was the urban life of the city and the great glory of the Arabic civilization in the prosperous years of the Islamic state. Later thinkers incorporated Islam as a marker of Arab identity and added socialist elements to the thought of Arab nationalism⁹. Arab nationalism expressed its claims of superiority mainly in cultural terms and lacked the racist elements, common in many Western European nationalisms (Coury, 2010, 192-193). Its thinkers saw a person as being Arab, as long as he spoke the language and accepted Arab culture, regardless of his or her parent's origin (al-Ḥuṣrī, Sāṭi', 1985). The pan-Arabic discourse was thus never a purely ethnic nationalism, as resorted to Islam as a cultural marker of the Arab people and thus adding a religious component. It was the blend of the religious element into the discourse that did not enable the pan-Arabic ideologues to distance themselves from the religious component and to strengthen their position towards pan-Islamists.

With Ḡamāl 'Abd El-Nāṣer's rise to power in the 1950s the ideology of pan-Arabism spread throughout the Arab peninsula. Nasser's call for Arab unity and the abolishment of monarchies in favor of republics perturbed the conservative monarchies of the Arabian peninsula, especially Saudi Arabia. The latter thus undermined Nasser's efforts of pan-Arabism by supporting its rival ideology: pan-Islamism (Choueiri, 2000, 206).

Parallel to the pan-Arabic movement, intellectuals favoring a common ideology based on Islamic

thought entered the discourse in the late nineteenth and early twentieth century. These thinkers that portrayed themselves in anti-colonial terms were convinced that the solution to overcome the development lag between the Middle East and the West can only be found in the interpretations of Islam. Thinkers, such as Ġamāl-ad-Dīn al-Afġānī (1839–1897) and his disciple Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) believed that any liberation from oppression – be it the Ottoman or later the British and French – would only be possible by a return to Islamic values. They emphasized the need for reform in Islamic thinking and pledged for the use of reason in understanding and interpreting its teachings. Other Islamic activists that favored a rather orthodox interpretation of political Islam were among the followers of Muḥammad bin ‘Abd-El Wahāb (1703–1792), a cleric that rejected any forms of modernization. By his insistence that Islam is an Arab religion and that the leader of the Islamic Caliphate must be an Arab, he constructed a view of an Arab-centered Islam which brought him at odds with the Ottoman administration of his times (‘Imāra, 1985, 257). He found support in the ruling elites of Saudi Arabia. Wahabism became the main ideology of the Sa‘ud dynasty which portrayed itself as the protector of the Islamic faith. During the rule of King Faiṣal (1906–1975) Saudi-Arabia became one of the strongest supporters of all Sunni Islamic movements in the region. The most powerful Islamic organizations in the region, the Muslim Brotherhood and its later radical splinter groups (including Al-Qaida), benefited from Saudi oil money and support they lacked in the pan-Arab states¹⁰.

After the Iranian revolution in 1979 Saudi Arabia's role as propagator of Muslim faith was contested by Teheran. The latter had equally strong missionary activities, but from Shi‘a perspective. This was the beginning of the competition between Saudi Arabia and Iran on the religious camp, with each party strengthening its own interpretation of Islam.

The defeat of Egypt and its allies in the Arab-Israeli war of 1967 and the internal splits among the Arab unionist elites in Egypt, Syria and Iraq were a blow to pan-Arab political activism¹¹. The discovery of oil shifted the balance of power towards the conservative oil producing monarchies, which were always lukewarm on pan-Arabic issues. Arabism lost its practical significance in intra-Arab state politics, and Arab states began to focus on their own national state projects, centered on their leaders.

Since modern Arab states were arbitrary constructs of colonial powers, they lacked an ideological justification for their existence. They were not the culmination of the people's aspiration towards freedom

and independence, be it as an Arab or an Islamic nation, but rather reflected their respective ruler's power ambitions. But despite their weak start, Arab states proved quite stable and state-framed nationalisms took root within the populations. A paradox of this situation is that although both pan-Arabism and pan-Islamism in fact threaten the very existence of these states, their leaders never abolished pan-Arabic or Islamic rhetoric. Their state-framed national rhetoric went hand in hand with the other two main competing ideologies, favoring one over the other depending on the circumstances¹². While political leaders and producers of state sponsored culture in countries like Yemen, Egypt or Iraq are panegyric about their Himyarite, Pharaonic or Babylonian past, they have never gone so far as to position these pre-Arab and pre-Islamic cultural heritages against the later Arabic and Islamic culture, let alone to sever their links with Arabism. Those intellectuals, who do so, operate outside the official state ideology, mainly in opposition.

With the exception of Egypt and to some extent Lebanon, tribal allegiance plays an important role in all Arab countries. Arab oil monarchies built their power base mainly on tribal support and personal loyalty to the ruler (Daweesha, 2003, 291-294). Group cohesion in tribal societies depends on kinship based on descent rather than common ideology, which led to what Gelvin called „deideologized patrimonialism” (Gelvin, 1999, 72). With rural backgrounds, often uneducated and mainly conservative, tribal leaders did not provide any ideological concepts, in which tribalism would provide a counterweight to pan-Arabism. Since the tribes could not be turned into nations, religion functioned as a strong cohesion factor. Therefore the ruling elites focused on building a national idea based on Islam. The ruling family would often portray itself as the protector of Islamic faith. Ideological religious constraints and formal commitments to pan-Arabism have been giving way to pragmatic economic considerations. This can be observed in the rather western lifestyle in many Gulf countries. Thus, even after the establishment of the Arab national states, there were only two main ideologies that defined the official political discourse: pan-Arabism and pan-Islamism. Although they were advocated by different political actors with dissimilar goals, Arab unity and Islamic unity were never argumentatively detached (Tibi, 1987, 151; Zubaida 2004, 407-408). While for the Arab unionists Arab unity would carry Islamic elements, the Islamic unionists emphasized the Arab element in Islam. Both groups showed high respect for the Arabic language which was central for their group building projects.

5. Fortifying ethno-religious state concept

Before the foundation of the state of Israel in

1948 Jews were a dispersed community. The idea of creating a homeland for Jews was articulated systematically by the leaders of the Zionist movement which began to emerge in the last decades of the 19th century. The movement drew supporters mainly from Eastern and Central European Jews. In Western Europe, where modernization eroded the detachment of Jews to their Talmudic beliefs, Zionist ideology was in fact marginal. Western European Jews saw themselves as members of the respective nations they lived in and, in fact, contributed to the respective national cultures in these states. They adhered to secular nationalism. Although some of Zionism's leading figures belonged to Germanic culture, „those who developed, disseminated and implemented its theories came from the intelligentsia of the widespread Yiddish-speaking population, which was densely packed into the cities and towns of Poland, the Ukraine, Lithuania, Russia and Romania” (Sand, 2009, 252).

Zionism had therefore to compete with the pre-existing discourses on Jewish identity that were present at that time throughout Europe. Uri Ram has summarized these discourses into four different streams along the secular-modern and collectivistic-individualistic paradigm. The first group, the secular-individualists also known as assimilationists, maintained that in a society based on universal citizenship, there was no need to preserve a separate Jewish identity. The second group, the secular collective autonomists, argued that albeit integrating as equal citizens, Jews should preserve their cultural characteristics and self-rule. The third group, the religious-individualists, however, argued for a separation of the mundane life from the religious life, by keeping an attachment to the latter. The fourth group, the Orthodox, in turn adhered to the religious-collective option and argued for rejecting modernity and reaffirmed traditional religious values (Ram, 2011, 13-14).

All these four streams were disputed by the Zionists who, speaking in Benedict Anderson's terms, „invented a new meaning of Judaism: Jewish nationality” (Ram, 2011, 14). Ram named two principles as distinctive characteristics of the Jewish nation, according to the Zionists: the „organic principle”, according to which the Jewish nation remains united through geographical barriers, and the „teleological principle”, which links the nation to the ancient land of Israel throughout its history (Ram, 2011, 14). There was, however, no unanimous agreement on what would constitute the base for the „organic principle”. The differently institutionalized discrimination patterns of Jews in Europe had a strong influence on the thinking of the Zionist leaders. Since in countries like France and Great Britain secular nationalism played a stronger role (as re-

flected in the principle of *ius soli*), they did not adopt ethnic nationalism in their thinking. It was rather the power of the *ius sanguinis* ideology with its origins in the German romantic thinking of Herder and Fichte that gained strong acceptance in Eastern and Central Europe, influencing many of the Zionists. The ‘other’ was not only culturally alien, but from a different descent and with different features (Sand, 2009, 253, 255-256). The *ius sanguinis* ideology fell on fruitful soil, as it was in line with the ancient interpretations of the orthodox religious camp that referred to the ancient traditions of who constitutes a Jew.

After the Second World War a non-national Jewish identity or assimilation into the culture of the respective European states seemed to be a foregone option. On the one hand, the Shoa (=Holocaust) that cost around 6 million Jews their lives throughout Europe proved to the Zionists that it was impossible to reintegrate in the polity of the states, that in some cases encouraged and in other failed to protect their Jewish citizens from systematic extinction. On the other hand, the State of Israel, which was proclaimed in 1948, began to attract Jews from all over the world and promised to shield them from discrimination and repression.

The founders of the Israeli state were not able to provide a clear definition of what constituted a Jew and what constituted an Israeli. The distinction remained vague and controversial (Gelber, 2011, 219). There was such a significant overlap between Jewishness and Israeliness that rendered the distinction of the two categories meaningless. Similar to WASP (White Anglo Saxon Protestants) in the USA, the category of Jew was the default setting in the new state. The flag, the anthem and the entire state ideology were all focused on Jewishness. From the beginning, the young state of Israel discerned who would belong to the polity and who was to be excluded. Here two exclusion patterns can be demarcated: an inter-group exclusion pattern and an intra-group exclusion pattern. The inter-group exclusion pattern was directed mainly against the Palestinians who were systematically excluded from the polity. Although some were given citizenship, they were never viewed as members of the nation, but only of the state. The intra-group exclusion pattern was directed against Oriental Jews, Mizrachim. Unlike European Jews, so called Ashkenazim, Oriental Jews immigrated to Israel rather late in the early 1950s after the relations between the surrounding Arab states and Israel deteriorated. Often with moderate education and traditional in their views, Mizrachim had difficulties in competing with well-educated, mostly secular Ashkenazi Jews. Since Mizrachim, unlike Palestinians, were part of both the state and the nation, the discrimination patterns against them were not formalized but

rather circumstantial. Yiftachel described Mizrachim as being entrapped „within the Israeli ethnocentric project, as opposed to indigenous groups, who are trapped outside the project” (Yiftachel, 2006, 212).

Although a new Israeli culture began to emerge and to demarcate the Israeli Jews from those of the diaspora, the Israeli government did not encourage this development, but rather maintained that the state of Israel is that of the diaspora as well, if they choose to immigrate. The political elite held on to a supra-state identity combined with a unique blend of ethnic and religious nationalism based on Judaism (Sand, 2009, 284-285).

The foundation of the State of Israel is strongly connected to the Labour Zionist Movement that was able to dominate the early Jewish settlements through the Histadrut Union (the General Federation of Labour in Israel). From 1933 until 1977 Labour Zionism (until 1968 as the Workers Party of the Land of Israel, the MAPAI and later as the Israel Labour Party) was the dominant political force in the country. Similar to other socialist and communist movements, Labour Zionism was not able to resolve the theoretical incompatibility between the class-centered Marxist theory and its ethno-national centered discourses. Labour Zionism blended Marxist discourses of class with Zionist discourses of nationhood. They argued that Jews suffered from discrimination in the diaspora not because of their statelessness, but due to their distorted class structure that resulted out of peculiar discrimination patterns. By immigration to the ancient homeland and engaging in agricultural labour this class structure could be re-adjusted and normalized. They also differed from the classical Marxist doctrine by subordinating class struggle to national struggle. Their focus, however, shifted gradually from Zionist labour to that of the ordinary Zionist, rendering the socialist element almost entirely meaningless by 1968 (Shelef, 2010, 111-113).

While the elites of Labour Zionism framed the movement initially as secular, the religious aspect gained salience throughout its period in power. Its leaders did not attribute much significance to the religious element in their nation building efforts at the beginning, but began to concede more and more to the religious camp already in 1947 (Shelef, 2010, 120-124). In the early state founding years the category of Jew was still left open to anyone who would define him- or herself as such. In 1958 when the interior ministry was handed over to the Orthodox camp, people were registered as Jews only on the base of their mothers' identity and thus on the basis of descent. A subsequent Supreme Court ruling in 1962 further clarified the issue. By ruling out converts to another reli-

gion from Judaism to be part of the nation it shifted the balance to religion as a determining marker. By a later Supreme Court ruling in 1968 that confirmed that anyone born to a non-Jewish mother could still be part of the nation, if he or she is raised as a Jew, the ethnic element was abolished altogether. Only in 1970 the Supreme Court gave a precise definition of a Jew in the Law of Return as follows: „A Jew is one who was born to a Jewish mother or converted to Judaism and does not belong to another religion” (Sand, 2009, 290). Later Clause 4a was added to the law – the so-called grandchild clause – that enabled non-Jewish offspring and spouses to immigrate to Israel. With this peculiar definition, secularism is an option available only to those belonging to the Jewish nation based on descent (=i.e. born to a Jewish mother). The contradiction between Judaism and Secularism remains an ambiguity in Israeli society. Kimmerling notes: „These two conflicting value systems are usually managed by compartmentalization and the application of different values in different contexts and social spheres” (Kimmerling, 2001, 174).

A shift away from the Zionist narrative occurred only in 1988 at the time when the expected results of the peace process between Palestinians and Israelis were most promising. Historian Benny Morris proclaimed this shift by showing the distinction between the existing apologetic Zionist narrative mainly written by the 'old' historians, who took part in the events and thus lacked the necessary objectivity, and the works of the 'newer' historians with a more critical view that challenged the existing narrative, the so-called post-Zionist historians. Unlike anti-Zionists who negate the right of Israel and are located mostly outside of the political establishment, post-Zionists support the recognition of Israel (albeit in its 1967 borders), but demand that it becomes the state of all its citizens, including Palestinians. After the assassination of Rabin in 1995 there was a backlash in the Israeli-Palestinian relations. The rise of the right-wing parties Yisrael Beiteinu and the Shas party, both supported by the conservative layers of society, strengthened the traditional conservative camp. Kimmerling attributes the success of the conservative camp in defining Zionism in more explicitly religious and ethnocentric terms to the rise to power of those groups that have been previously excluded from the Ashkenazi dominance, mainly Mizrachim (Kimmerling, 2001, 130). Currently only a minority of the political elite in Israel advocates a nationalism that would include all Israel's inhabitants in the national project.

Conclusion

The paper demonstrated that it is hard to discern a proper distinction between what is a pure ethnic and

what is a pure religious nationalism. Group building discourses are often interwoven, combining different ideological elements and based on different, often mutually exclusive, nationalisms. As the study has shown, ethnic and religious nationalisms are based on different and contradicting understandings of the nation. Yet, they were never argumentatively detached and they often even tended to reinforce each other. Both ethnic and religious nationalisms carry strong ideological connotations. In all analysed cases the political elites manoeuvred and continue to manoeuvre between different mutually exclusive group building ideologies, favouring one over the other, according to circumstances. Nevertheless, those interpretations prevailed, which showed the strongest proximity to established and existing patterns of thinking and conceiving a nation.

With the collapse of the bipolar structure no belief system was able to present an antipode to the collapsed communist ideology. The collapse of communism and socialism were a blow to secular nationalism, as the latter was introduced and constructed mainly within the framework of the former in the analysed regions. In all cases the ideological gap was quickly filled in by those group building ideologies that were strongly institutionalised: religious and ethnic nationalisms.

In Russia the contradiction between the nation as a class – imaginable only within the framework of the communist superstructure – and the nation as an ethnic community was dissolved after the communist interpretation was no longer valid. The ideological gap was filled quickly by religious national elements derived from Orthodoxy. In the Arab world nationalisms based on ethnicity and religion reinforced each other in different manners. Both Arab and Islamic nationalists blended ethnic discourses with religious ones, but failed to build up a secular discourse. The inability of the Arab Muslims to secularize shows that religious nationalism, defined within Islamic parameters, was dominant over ethnic nationalism. In Israel the weakening of the socialist camp moved the oscillating pendulum towards strengthening the unique blend between ethnic and religious nationalisms.

Notes

¹ An ethnic group is defined in this study as a community with a shared descent and territory and is distinguished from a nation. For a detailed discussion on ethnicity see Malešević (Malešević, 2003) and Smith (Smith, 1986). For a discussion on the difficulty of equating ethnic groups with nations see Conor (Conor, 1994, 100-103).

² Constructivist approaches enable the researcher to track down the processes that led to the emergence of secular, ethnic and religious identities, without taking the existence and the homogeneity of such groups for granted

or group building processes as unavoidable forces or the result of age old struggles, as proposed by primordialists.

³ Religion is defined as an organized collection of beliefs, cultural systems and world views that relate humanity to the supernatural and to spirituality. For a detailed discussion on the definition of religion see (Platvoet, Molendijk, 1999).

⁴ For further details see Brubaker (Brubaker, 2012).

⁵ For further details see Brubaker (Brubaker, 2006, 11-27).

⁶ For details on the Church – state relations in Eastern Orthodoxy see Zabarah (Zabarah, 2013 47-65).

⁷ For more details on Sovietness see Laitin (Laitin, 1998).

⁸ For a detailed account on the thought of Al-Ḥuṣrī see (Tibi, 1987).

⁹ Although being Christian, 'Aflaq pointed out the specific role of Islam in creating what he referred to as "the Arab national feeling" ('Aflaq, 1970, 127-138). Amid the growing Islamization of Arab society the Baathist regime of Ṣaddam Ḥusein later claimed that before his death in 1989 'Aflaq converted to Islam.

¹⁰ For details see al-Rasheed (al-Rasheed, 2008).

¹¹ On the ideological split between Iraq, Syria and Egypt see (Kerr, 1965), (Choueri, 2000, 191-205).

¹² In fact, all Constitutions of the Arab states mention their belonging to the Arab nation. With the exception of Lebanon, Islam is mentioned either as a state religion or the religion of the country's ruler (Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 2009, 521-550).

Bibliography

- 'Aflaq M. *Fi ṣabīl al-Ba'ṭ*. Beirut, 1970.
- al-Rasheed M. *Kingdom without borders: Saudi political, religious and media frontiers*. New York, 2008.
- Anderson B. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, 2006 [1983].
- al-Ḥuṣrī S. *Al-A' māl al-qaumīya li-Sāṭi' al-Ḥuṣrī. Āra' wa-aḥādīṭ fi 'l-qaumīya al-'arabīya*. Beirut, 1985. Vol. 7.
- al-Ḥuṣrī S. *Al-A' māl al-qaumīya li-Sāṭi' al-Ḥuṣrī. Al-'Urūba auwalan!* Beirut, 1985. Vol. 9.
- Brubaker R. *Ethnicity without groups*. Cambridge (Mass.), 2006.
- Brubaker R. *Religion and nationalism: four approaches // Nations and Nationalism*. 2012. Vol. 18, nr. 1, pp. 2-20.
- Choueiri Y. M. *Arab nationalism, a history. Nation and state in the Arab world*. Oxford, 2000.
- Coury R. *Encountering Pan-Arab Nationalism: A Culture War / Being Arab: Arabism and the politics of recognition*. North Carlton, 2010, pp. 185-221.
- Conor W. *Ethnonationalism. The quest for understanding*. Princeton, 1994.
- Dawisha A. *Arab nationalism in the twentieth century. From triumph to despair*. Princeton, 2013.
- Gelber Y. *Nation and history. Israeli historiography and identity between Zionism and post-Zionism*. London, Portland (OR), 2011.
- Gellner E. *Nations and nationalism*. Ithaca, 1983.

Gelvin J. Modernity and its discontents: on the durability of nationalism in the Arab Middle East // Nations and Nationalism 1999. Vol. 5, nr. 1, pp. 72-89.

Hoppenbrouwers F. Winds of Change: Religious Nationalism in a Transformation Context // Religion, State & Society. 2002. Vol. 30, nr. 4, pp. 305-316.

Imāra M. Taiyārāt al-fikr al-islāmī. Beirut, 1985.

Juergensmeyer M. The new cold war? Religious Nationalism confronts the secular state. Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993.

Kerr M. H. The Arab cold war, 1958-1964. A study of ideology in politics. London, New York and Toronto, 1965.

Kappeler A. Rußland als Vielvölkerreich. München, 2001.

Kimmerling B. The Invention and Decline of Israeli-ness: State, Society, and the Military. Berkeley, Los Angeles and London, 2001.

Kuzio T. 'Nationalising states' or nation-building? a critical review of the theoretical literature and empirical evidence // Nations and Nationalism. 2001. Vol. 7, nr. 2, pp. 135-154.

Laitin D. Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the New Abroad: Russian-speaking Populations in the Near Abroad. Ithaca, 1998.

Malešević S. Researching social and ethnic identity. A sceptical view // Journal of Language & Politics. 2003. Vol. 2, nr. 2, pp. 265-287.

Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya. Al-Mašārīʿ al-waḥdawīya l-ʿarabīya 1913-2009: al-waṭāʾiq. Beirut, 2009.

Moaddel M. Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism. Episode and discourse. Chicago, 2005.

Morris B. The birth of the Palestinian refugee problem revisited. Cambridge, 2004.

Pappe I. The ethnic cleansing of Palestine. Oxford, 2007.

Platvoet J., Molendijk A. The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests. Leiden, 1999.

Ram U. Israeli nationalism. Social conflicts and the politics of knowledge. London, 2011.

Ramet S. Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East Central Europe and Russia. Durham, 1998.

Sand Sh. The Invention of the Jewish People. London, New York, 2009.

Sharan Sh. (ed.) Israel and the Post-Zionists: A Nation at Risk. Brighton, Portland, 2003.

Shelef N. G. Evolving nationalism. Homeland, identity, and religion in Israel; 1925-2005. Ithaca, NY, 2010.

Shenhav Y. A. The Arab Jews. A postcolonial reading of nationalism, religion, and ethnicity. Stanford (Calif.), 2006.

Smith A. The Ethnic Origins of Nations. London, 1986.

Smootha S. Minority status in an ethnic democracy: the status of the Arab minority in Israel // Ethnic and Racial Studies. 1990. Vol. 13, nr. 3, pp. 389-413.

Stalin Io. Marksizm i nacional'nyj vopros / Marksizm i nacional'no-kolonial'nyj vopros. Sbornik izbrannykh statej i rečej. Moskva, 1934.

Suleiman Y. The Arabic language and national iden-

tity: A study in ideology. Edinburgh, 2003.

Tibi B. Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus. Frankfurt Main, 1991.

Tilly Ch. War Making and State Making as Organized Crime / Bringing the State back in. Cambridge, 1990 [1985], pp. 169-191.

Yiftachel O. Ethnocracy. Land and identity politics in Israel/Palestine. Philadelphia, 2006.

van Meurs W. The Bessarabian Question in Communist Historiography. Nationalist and Communist Politics and History-Writing. New York, 1994.

Walker E. W. Dissolution. Sovereignty and the Break-up of the Soviet Union, Lanham/MD et al., 2003.

Zubaida S. Islam and nationalism: continuities and contradictions // Nations and Nationalism. 2004. Vol. 10, nr. 4, pp. 407-420.

Zabarah D. Autocephaly: A delayed transition from empire to national state? // Acta Slavica Iaponica, 2013. Vol. 32, pp. 47-65.

Rezumat

Acest studiu este dedicat analizei comparative dintre tipurile de apartenență religioasă și etnică, și rolul lor în determinarea ideologiei naționale. Prin aceasta se observă relația dialectică a discursului etno-național și religios-național în Federația Rusă, statele lumii arabe și Israel. Articolul acordă atenție contradicțiilor dintre aceste discursuri și evidențiază procesele de organizare și înțelegere a conceptului de apartenență națională în aceste regiuni.

Cuvinte-cheie: naționalism etnic, naționalism religios, discursuri naționale, Federația Rusă, statele lumii arabe, Israel.

Резюме

Данное исследование посвящено сравнительному анализу категорий *религия* и *этническая принадлежность* и их роли в определении национальной идеологии. При этом рассматривается диалектическая взаимосвязь этнонациональных и религиозно-национальных дискурсов в России, странах арабского мира и Израиле. Публикация уделяет внимание противоречию между этими дискурсами и освещает процессы организации и преобразования понимания понятия нации в этих регионах.

Ключевые слова: этнический национализм, религиозный национализм, национальные дискурсы, Россия, страны арабского мира, Израиль.

Summary

The study sets the categories of religion and ethnicity and their role in defining national ideology into a comparative perspective. It looks into the dialectic relationship between ethno-national and religious-national discourses in Russia, the Arab World and Israel. The paper shows the contradiction between these discourses and sheds light on the processes involved in arranging and re-arranging the understanding of the nation in these regions.

Key words: ethnic nationalism, religious nationalism, national discourses, Russia, Arab states, Israel.

URBAN CEMETERIES IN KOSOVO AS BATTLEFIELDS FOR IDENTITY

Since 2008, from the very first independent steps Pristina has shaped its course towards the image of Kosovo as a multiethnic and secular state that guarantees the civil rights and freedom in expressing, maintaining and developing the culture of its citizens and preserving the essential elements of their identity, namely their religion, language and traditions (Article 6 of the Constitution of the Republic of Kosovo, 2008), because otherwise the international organizations dealing with the question of Kosovo would never support the Kosovar nation in their aspiration for independence (Ingimundarson, 2007, 97-98).

Taking into consideration a transitive and post-war nature of Kosovar society, we may suppose that under such circumstances the semantic space of collective memory (first of all, monuments and memorials, cemeteries, macro- and microtoponymy, museums, state symbols) becomes the battlefield for identity – national, ethnic, religious, political, historical, etc.

This brief essay¹ is aimed at analyzing several situations when graveyards are used as the platform for declaring a wide range of identities by different ethnic and religious groups living in two biggest cities in Kosovo – Pristina (Alb. *Prishtinë*, Serb. *Priština*) and Prizren (Alb. *Prizren*, Serb. *Prizren*).

Cemeteries as Object of Anthropological Research

Cemeteries (or some other places to dispose of the deceased – crematoria, columbaria, mass graves, etc.) are by all means the necessary part of any settlement – be it a tiny village or a huge urban area. Moreover, a cemetery is one of the most evident and manifest traces of more or less prolonged human presence in a particular place.

The phenomenon of cemeteries draws attention of specialists representing different fields of studies. For instance, since 1977 there exists the Association for Gravestone Studies with the office in Greenfield, Massachusetts (the USA), that embraces more than 1000 members now. The mission of this association is to foster appreciation of the cultural significance of gravestones and burial grounds through their study and preservation. The Centre for Death and Society within the University of Bath (the UK) also studies the questions of organizing the burial space and its significance for the society.

The concept of a cemetery deals not only with landscape correspondence, but it also has socio-cultural

connotations and implying, i.e. the aggregate amount of graveyards in a given area both forms the surrounding landscape and provides us with the whole ethnic and confessional history of the inhabited area. This idea leads us to the anthropological analysis of cemeteries. The aim of the present essay is not only to describe and thereby to study, but also to put the material that I have collected by now to the critical anthropological analysis. Following Foucault, I regard the cemetery as an example of *heterotopia*, or “other space” (Foucault, 1984), that is primarily organized to commemorate *the dead* – and here we should recognize a cemetery as an example of Nora’s *lieu de mémoire* (Nora, 1997) – but at the same time the semiotic space of cemeteries is full of extra-connotations and meanings that function among and, that is even more important, for *the quick*, enriching the newly-erected gravestone with the meaning of the memory of the past (Станковић, 2011, 205). One more issue that should be kept in mind is that between urban cemeteries and those in the rural area there exists a yawning gap of difference: city graveyards are more open to innovative tendencies and fashion trends and thus, as I suppose, are more sensible to current social processes that are reflected in the space of a cemetery.

The analysis of urban cemeteries in Kosovo will also be done from the perspective of Ivan Čolović’s conception of *spiritual space of the nation* (Čolović, 2011, 60-62) that implies the set of symbolic borders and outposts of the community, and in this respect any cemetery can be regarded as a part of SSN that constitutes not simply the presence of a given community, but may also enroot it and witness its antiquity, not to say its autochthonous origin.

The material for this article was collected in 2010-2013 within my short visits to Kosovo. The phases of fieldwork comprised several steps:

- analyzing actual urban maps in order to define the existing cemeteries and their official names,
- visiting the cemeteries and taking photographs of certain gravestones,
- making free conversations and semi-structured interviews with the locals during their visits to cemeteries and observing ritual practices.

The main research method that has been used is the content analysis of visual information presented in the gravestones – images and inscriptions as well

as decorative elements and shapes of stones themselves. In other words, I regard the cemetery as a text and in this case my task is to read the rhetoric messages transmitted by means of gravestones (Wright, 2003, 36-37).

Ethnic and Confessional Situation in Kosovo

After declaring independence from Serbia in February 2008 Kosovo political and intellectual elite have had to balance between the national idea of Albanianess (Alb. *Shqiptari-a*) and Western ideals of democracy, as they have to stay on the chosen political track of creating Kosovo as a multi-ethnic and multi-confessional state, as it is proclaimed in the Constitution. This tendency can also be traced by changes in the cultural landscape of the cities. One of the most prominent and discussed symbols of this new epoch in the history of Kosovo is the notorious catholic cathedral “Mother Teresa” in Pristina, taking everyone aback by its unreasonable² tremendousness (Kraja, 2011, 234-237). Nowadays the image of this catholic blessed with Albanian descent has steadily taken its place in the symbolic range correlating with the idea of Albanianess – the unity of all Albanians, regardless of their place of origin, religious affiliation and social background. The set of these symbols includes the Red-and-Black National Flag (Alb. *Flamuri kombit*), the mythologized image of the national hero George Kastrioti Skanderbeg, the Albanian language itself and even the highway A1 Tirana-Pristina that is called either “The Route of the Nation” or The Route “Dr. Ibrahim Rugova” (Alb. *Rruga e Kombit / Rruga Dr. I. Rugova*).

Historically both Pristina and Prizren have been multicultural and multiethnic centers: Christian (Orthodox and Roman Catholic) and Muslim, Albanian and Slavic, Turkish and Jewish cemeteries scattered over the cities easily prove this fact. I don't mention the Roma population that is by all means enrolled in the list of ethnic minorities of Kosovo³, as they bury their dead in the city graveyards depending on their faith – Orthodox Christianity or Islam (see also Rizaj, 1987, 379–380). Recently Albanians of Muslim affiliation and Orthodox Serbs have formed the majority of population in Kosovo, and I'll skip the details of ethno-confessional history of these groups and pay more attention to other communities that also draw the interest – Roman Catholic Albanians and Jews.

According to the latest data, the estimated number of Catholics in Kosovo reaches 65,000 -70,000 or 3-4 % of total population including a residual group of Croatian Catholics of Janjevo (Барјактаровић, 1971, 31-55; Нушић, 1986, 234-238; Elsie, 2004, 36-37; Ismajli, Kraja, 2011, 607). We also have some fragmental information about the quantity changes of this

confessional group during the Ottoman period. For instance, in 1623/4, according to Mazreku, in Prizren the Catholic Albanian community was numbered as many as 200 souls (Rizaj, 1987, 403). We also know the Albanian names of the heads of 79 Christian households in Prizren from the 17th century (Pulaha, 1983, 489-490). In 1858 Prizren Catholics reached the number of 800 souls with the total population of 25,000 people (Ismajli, Kraja, 2011, 115). At the same time, we also know about 20 Catholic Albanian households with about 100 souls mentioned in Pristina in the middle of the 19th century (Ismajli, Kraja, 2011, 403). Nušić stated that, according to the Ottoman statistics, in the beginning of the 20th century in the Kaza of Pristina Catholics numbered 1633 people (Нушић, 1986, 80). Catholic communities have existed as well in some other cities in Kosovo, e.g. Peja / Peć, Gjakova / Đakovica, Ferizaj / Uroševac and some others. We should still keep in mind, that the mentioned figures are more than approximate because of different reasons: first, Catholics were often enrolled in Turkish *defters* (a type of tax register and land cadastre in the Ottoman Empire), according to either ethnic (together with other Albanians) or confessional principle (with all other Christians); second, there has existed such a phenomenon as crypto-Christianity (Ismajli, Kraja, 2011, 606).

It is thought that Jews appeared on the territory of Kosovo (cities of Prizren and Novo Brdo) after the Kosovo battle of 1389, but Jews in Pristina were mentioned in 1442 (Rizaj, 1987, 379). During the centuries one of the strongest Jewish communities remained in Novo Brdo because of the mining industry. In 1866 in Pristina there were mentioned 1,000 Jews (Prinčević, 1985, 27), while in Prizren in 1880 – only 2 souls (Prinčević, 1985, 27). However, in 1902 Nušić mentioned that, when Pristina became the capital of the *Vilayet*⁴ of Kosovo (1878), in the city there existed only 50 Jewish households with approximately 250 people, and in the beginning of the 20th century Jews in the Kaza of Pristina reached the number of 305 people (Нушић, 1986, 80, 192). In 1899, according to Marenin, in the *Sanjak* of Pristina there lived 1500 Jews (Namani, 2007, 100). By 1910 in Kosovo there are thought to have been around 3,000 Jews (Elsie, 2004, 86). Official Ottoman statistics by the year 1911 mentioned 547 Jews in Pristina. In 1921 we are aware of 322 people in Pristina and 1 in Prizren, and in 1931 – in Pristina 373, in Prizren 11 Jews (Namani, 2007, 101). Before World War II in Pristina there lived 450 Jews (Урошевић, 1951, 25-26). The ruthless events of the 20th and 21st centuries have resulted in the fact, that by now Jews in Kosovo have almost disappeared.

As we can conclude from these brief statistical data, neither Catholic Albanians, nor Jews have made sizable communities in Kosovo during the centuries, especially after the gradual islamization of the region, but their existence – actual or historical – is of significant importance to postwar Kosovo. It is symptomatic that the magazine of a newly-founded media-agency “Kosovo 2.0” in issue # 3 called “Religion” mentions and describes, apart from all other denominations, Catholicism as reviving and Judaism as still existing. All this could be explained as a part of processes aimed at creating the image of multi-confessional Kosovo, multi-ethnic nature of which has been proclaimed and stressed with the new flag and the emblem⁵.

Urban Cemeteries as Battlefields

Now let's concentrate on the cemeteries of Pristina and Prizren and try to read the messages hidden among the gravestones. As I have already mentioned above, according to a prominent Serbian scholar Ivan Čolović, a cemetery is an example of the so-called *spiritual space of the nation* (Čolović, 2011, 60-62). Thus, the way the society treat and even name (e.g. in city maps or in conversation) these spiritual spaces is very indicative and may reflect certain tendencies or the current state of (social, ethnic, religious, etc.) affairs. For instance, nowadays in Pristina there exist two bigger graveyards with the official names – Muslim cemetery (Alb. *Varrezatmyslimane*) and City cemetery (Alb. *Varrezat e qytetit*) that consists of three parts (bigger – Orthodox, and smaller Catholic and Jewish). However, the locals living nearby call it *Varrezatkatolike*, i.e. Catholic cemetery, but during Yugoslavian times this cemetery used to be officially named Orthodox (Prinčević, 1985, 29). This fact can be easily explained: Orthodox Christians and Jews are so low-numbered in today's Pristina, that they don't use and even hardly maintain their graveyards, while Catholics keep their sector in perfect order.

In Pristina as well as in Prizren there exists a Muslim cemetery, and it is the last refuge for Albanians, Turks, Bosniaks and Gorani⁶, in other words, the graveyard is founded and used according to confessional, and not to ethnic or national principle. In this case the language of the epitaph (Albanian, Turkish and Bosnian) can be regarded as the only source that indicates ethnic affiliation of the deceased. Here we just mention some features of the Slavic idiom(s) used as a language of gravestone inscription:

– nowadays the Latin characters are predominantly used to write in Slavic, while in the 1960-1990s the usage of the Cyrillic and Latin alphabets was almost equal, thus the present-day situation with functional differentiation of alphabets demonstrates

that the Cyrillic alphabet in present-day Kosovo is associated mainly with the Orthodox Serbian population and thought to be one of the symbols of their identity;

– the language of epitaphs is based on the *Eka-vicanorm*⁷;

– mixing or misusing of the affricates ć–h and č–ch is observed (e.g. *spomenpodižemajkaibrača* – ‘the monument was erected by mother and brothers’)⁸.

However, notwithstanding the multi-ethnic nature of the Muslim cemetery, one can easily read the national message⁹ of most recent Albanian graves. First, we witness the wide usage of the “National” flag (Alb. *Flamurikombetar*) and the coats of arms with the two-headed eagle or the symbols of KLA / UÇK¹⁰ in decorating the graves of Albanians treated as heroes of the independent Kosovo (especially, the fallen soldiers of KLA / UÇK). Second, there exists a trend to have grave monuments done and shaped in the silhouette of Kosovo or, but much more rarely, of Greater, or Ethnic, Albania. And the third thing to mention here is the legendary felt cap *plis* that is often represented on the gravestones and functions as one of the symbols of Kosovo Albanians' identity (see also Di Lellio, 2013, 80-82).

Let's proceed further with the Jewish cemeteries in Pristina. The one already mentioned is newer. The first burial there dates back to the 1920s and the overall number of graves reaches 200 (Prinčević, 1985, 29). The old Jewish cemetery is situated in the quarter TaukBashte, with the earliest burials of the mid-19th century and 800 graves in total (Prinčević, 1985, 29). This historical site was enrolled in the list of cultural monuments in 1967 (with the number E.K. 202/67), but actually it had been kept in neglect and disorder till 2008 and wasn't even marked on the urban maps of Pristina. In 2011 a group of Kosovar and American students conducted a complex of preservation works and turned the site into memorial¹¹, and soon after this step the cemetery entered the range of the capital's sightseeing attractions (as far as I could trace it back, the cemetery was mentioned in the guide “Pristina in your pocket” in 2006/2007). So we may conclude that this project has resulted in returning the Jewish community in Pristina, at least at the level of *lieu de mémoire*.

When it comes to the oral history of this site, it is worth mentioning that notwithstanding the oblivion, the Jewish cemetery was always present on the mental map of the locals, especially those who lived in this area of the city. My interlocutors aged between 30 and 60 told me that among the citizens of Pristina the cemetery is called *Vorret e Ja(h)udive* (lit. Graves of Jews) and it serves a reference point for the locals –

they played there in their childhood and now refer to the site, for example, while explaining their quarter of residence.

The memorial “Martyrs’ Cemetery” (Alb. *Varrezat e Dëshmorëve*, Serb. *Spomengroblje palimborcima*), located in the center of Pristina, plays another role in the spatial context of the collective historical memory. The topographical and semantic focus of this complex is the monumental composition made of metal and concrete by Svetislav Ličina; it was erected in 1960–1961 and served as the bed of honor for 58 Yugoslav soldiers and partisans fallen in World War II. In recent years, however, this time-worn¹² monument of the past epoch doesn’t draw attention of local and foreign tourists and “pilgrims” – the center of gravity switched to the grave of the first Kosovo President and the Symbol of Kosovo’s Independence Ibrahim Rugova (1944–2006), opposed spatially and notionally to the burials of fallen KLA-fighters afild (Stroehle, 2006). But even now the importance of this site for Kosovo Albanians cannot be overstated – it took its place in the list of *lieux de mémoire* of post-war Kosovo together with the memorial Adem Jashari in the village of Prekaz, Newborn composition in the center of Pristina, billboard and monument to Bill Clinton¹³, etc. (Di Lellio, Schwandner-Sievers, 2006, 518–522; Schwandner-Sievers, Di Lellio, 2007, 32–51; Homazhe, 2012).

The scope of city cemeteries in Prizren is the other case of this study. The first observation to be mentioned deals with the visual representation of cemeteries on the city map of Prizren published by OrGIS group in 2010. The territory of Muslim cemetery (Alb. *Varrezatmyslimane*) that is depicted on the map, in reality, is divided into the old memorial Ottoman graveyard with the Karabash Baba Turbe (mausoleum), combined Christian sector (Orthodox Serbian and Albanian Catholic graves all together, though with a visible border) and the Muslim part, where one can find Albanian, Turkish, Bosnian and Gorani graves. The reason for such a representation is vague and unclear. Prizren is one of the strongest centers of Catholicism on the territory of Kosovo, and in this case the map without at least a catholic graveyard looks strange, especially if we take into consideration the fact that the Catholic Cathedral of Our Lady of Perpetual Succor is depicted there. Let’s draw for a short examination the gravestones of Islamized Slavs who live directly in Prizren and in a number of villages nearby. One of the prominent features of Gorani graves is the toponymy of the Gora region (e.g. *od Zlipotok, iz Zlipotok, od Zlipotoka*, etc. – ‘from Zlipotok’), written on the monuments. In this way the family gives us the information on the birth-

place or the place of living of the deceased and in a way declares the presence of Gorani community in the ethnic and cultural kaleidoscope of Prizren area.

Conclusions

First, treating the cemeteries in Pristina and Prizren as a text (Wright, 2003) shows us that graveyards reflect the current ethnic and social processes and tendencies predominating in today’s Kosovo, i.e. creating and maintaining the image of multicultural, multi-ethnic and multi-confessional country. Second, the image of Catholics and Jews progressively and actively enters media-discourse, and their graveyards function as *lieux de mémoire* and spatial dominants. Third, the gravestones themselves are extremely indicative – language usage, images and even stone-shaping can be viewed as the result of current micropolitical processes, and thus gravestones function as a mode to declare one’s presence, identity, or liminal position.

The analyzed material leads us to the idea that in a post-crisis society, on the one hand, graves and graveyards are used by their establishers and maintainers to represent ethnic, confessional and national identities of members of the given community, and on the other – semiotic space of death serves as a platform of maintaining some ideological discourses by political and intellectual elite.

Notes

¹ This paper was presented and discussed at the conference “Culture, Identity, Politics” dedicated to the memory of Dunja Rihtman-Augustin. It was held at the Institute for Ethnology and Folklore studies (Zagreb, Croatia) on 25–27 October, 2012.

² Here one has to have in mind that only 3–4 % of Kosovo population are Roman Catholics.

³ On the population of Kosovo (including ethnic minorities) after and before the last war, see: (Rizaj, 1987, 375–419; Elsie, 2004, 120–121; Ismajli, Kraja, 2011, 142).

⁴ Vilayets were the first-order administrative division in the Ottoman Empire (provinces); sanjaks could be compared to sub-provinces and kazas – to districts.

⁵ On 17 February, 2008, the Republic of Kosovo declared independence from Serbia. On the same day the vote for the most important state symbols – the flag and the emblem – was held. The Assembly chose the variant proposed by Mentor Shala and Besnik Nuli, and having been adjusted by Muhamer Ibragimi, it was adopted. The new state flag of Kosovo has a blue background, charged with a silhouette of Kosovo and six gold stars. The stars are officially meant to symbolize Kosovo’s six major ethnic groups: Albanians, Serbs, Turks, Gorani, Roma and Bosniaks. Three days after voting the new blue-white-gold flag became an official symbol reflecting Kosovo’s multi-ethnic character (Article 6 of the Constitution).

⁶ Gorani, or Goranci, are a Slavic Muslim ethnic

group inhabiting the Gora region – the triangle between Kosovo, Albania, and Macedonia.

⁷ While the standard Bosnian language is based on *Ijekavica*. On the varieties, dialects and norms of the former Serbo-Croatian language, see: (Greenberg, 2008).

⁸ Instead of normative *braća*. Mixing of these affricates is a typical dialectal feature of Islamized Slavic and Orthodox (due to the contacts with Turks and Albanians) population in the Western Balkan (Марковић, 2010, 150-151).

⁹ One of the inevitable tendencies in the context of shaping of any national idea is the creation of new heroes' pantheon. For Kosovo this mainline comes to the glorification of Kosovo Liberation Army fighters, and it can be reached by popular songs and poetry, as well as by other ways – streets are named after them, monuments are erected, and the graves of the KLA-soldiers become places of political pilgrimage. The most famous and venerated place of this kind is the memorial Adem Jashari in the village of Prekaz (Schwandner-Sievers, Di Lellio, 2007). This memorial consists of 58 graves of Albanians who, together with their leader Adem Jashari, made resistance to the troops of Yugoslav Police and Special Anti-terrorist Unit and were slaughtered on 5-7 March, 1998. However, KLA's vigorous rebellion with Kalashnikov in hands hasn't been popular among the Kosovar intelligentsia who were for bloodless and humanistic processes of getting independence. Ibrahim Rugova was a glorified leader of this cast of people, and after his death in 2006 his grave also became the site of worship (Stroehle, 2006).

¹⁰ KLA – *Kosovo Liberation Army*, UÇK – Alb. *Ushtria Çlirimtare e Kosovës*.

¹¹ The restoration has been a part of a program named PROJECT PRESERVATION at Cross Cultural Education and Service Project provided by Dartmouth Hillel at Dartmouth College (Hanover, NH) with Co-Sponsorship from the John Sloan Dickey Center for International Understanding. See also: (Pollak, 2011).

¹² In August, 2013, I witnessed the monument being under restoration.

¹³ Bill Clinton is honored with a large billboard overlooking the boulevard named after him. Right below there is a three meter high statue of Clinton (unveiled in 2009). The statue, depicting Clinton, waving the 1999 agreement that permitted US troops to enter Kosovo, was paid by the "Friends of the USA" association (Pristina, 2011, 33).

Bibliography

Čolović I. *The Balkans: The Terror of Culture. Essays in Political Anthropology*. Baden-Baden, 2011.

Di Lellio A., Schwandner-Sievers S. 2006. The Legendary Commander: the construction of an Albanian master-narrative in post-war Kosovo // *Nations and Nationalism*, Nr. 12, Issue 3. 2006. P. 513-529.

Di Lellio A. Kompleksiteti përkujtimeve të luftës në Kosovë // *Kosovo 2.0: Napësirapublike* (Nr. 5). Prishtinë, 2013. F. 79-82.

Duijzings G. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London, 2000.

Elsie R. *Historical dictionary of Kosova*. Lanham, 2004.

Foucault M. Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) // *Architecture, Mouvement, Continuité*, Nr. 5. Paris, 1984. P. 46-49.

Greenberg R.D. *Language and Identity in the Balkans. Serbo-Croatian and its Disintegration*. Oxford, 2008.

Halimi-Statovci D. Ergologjia e monumenteve përkushtuese // *Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji*. Nr. 38. Prishtinë, 2008. F. 171-194.

Homazhetevarii Presidentit historik Ibrahim Rugova. Bota Sot 17.02.2012. Available at: <http://www.bota-sot.info/kosova/155783/alS52L8/> (accessed 11 December, 2014).

Ismajli R., Kraja M. (eds.) *Kosova: vështrim monografik*. Prishtinë, 2011.

Kraja M. *Identiteti kosovar*. Prishtinë, 2011.

Namani Q. Hebrenjtë në Kosovë // *Vjetar i Arkivit të Kosovës*, Vëll. XXXVII-XXXVIII. Prishtinë, 2007. F. 89-112.

Nora P. (ed.) *Les lieux de mémoire*. Vol. 1. Paris, 1997.

Pollak T. "Dartmouth Hillels Project Preservation Sets Sights on Kosovo". *Dartmouth Now*. 2 011. Available at: <http://now.dartmouth.edu/2011/06/dartmouth-hillels-project-preservation-sets-sights-on-kosovo/> (accessed 15 December, 2014).

Pristina in your pocket. Spring-Summer 2011 (4th ed.).

Prlinčević Č. Jevreji na Kosovu do 1941 godine. Magistarski rad. Priština, 1985.

Pulaha S. *Popullsia shqiptare e Kosovës gjatë shek. XV-XVI*. Tiranë, 1983.

Rizaj S. *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVIII*. Tiranë, 1987.

Schwandner-Sievers S., Di Lellio A. Udhëtimi i shenjtë drejt kombit: ndërtimi i një faltoreje në Kosovën e pasluftës // *Përpjekja*. Nr. 24. Prishtinë, 2007. F. 32-54.

Stroehle I. *Pristina's Martyrs' Cemetery. Conflict-ing Commemorations* // *Südosteuropa*, Nr. 54. München, 2006. S. 404-425.

Wright E. Reading the Cemetery, "Lieu de Mémoire par Excellence" // *Rhetoric Society Quarterly*. Nr. 33. Vol. 2. 2003. P. 27-44.

Барјактаровић М. Јањево (историјски развита, антропогеографске и етнолошке карактеристике) // *Zbornik za narodni život i običaje*. Br. 45. Zagreb, 1971. S. 31-55.

Марковић Ј. Косовско-Метохијске одлике српских народних говора // *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*. Књ. 1: Језик и народна традиција. Косовска Митровица, 2010. С. 145-158.

Нушић Б. *Косово. Опис земље и народа*. Београд, 1986.

Павићевић А. Споменици/или гробови: Сећање на смрт или декорација // *Споменместа – историја – сећања*. Зборник ЕИСАНУ. Бр. 26. Београд, 2009. С. 47-60.

Станковић И. Гробљ ака о простор и сећања // *Синтезис*. Бр. III/1. Београд, 2011. С. 195-208.

Урошевић А. *Приштина – антропогеографска*

испитвања // Зборник радова Етнографског института Српске академије наука. Књ. 2. Београд, 1951.

Rezumat

Articolul este dedicat identificării și analizei mijloacelor vizuale și verbale, prin care se reprezintă diferența identitară în spațiul semantic funerar în orașul balcanic contemporan, care include monumente și pietre funerare în ansamblu. Drept exemple au fost alese orașele Pristina și Prizren (Kosovo). Materialul a fost obținut de către autor în timpul expedițiilor din perioada 2010–2013. Ca ipoteză a acestui studiu stă ideea că spațiul sacru al cimitirului în condițiile peisajului urban este mult mai deschis spre noile tendințe (decât cele din spațiul rural), fapt ce oferă o reacție rapidă la procesele etnosociale și dezvoltarea metodelor specifice de exprimare a propriei identități. Cimitirele istorice, de asemenea cimitirele minorităților etnice și religioase, considerate și ele ca spații ale memoriei, joacă un rol important în conturarea peisajului cultural actual și hărții istorice a regiunii Kosovo.

Cuvinte-cheie: Kosovo, Pristina, Prizren, cimitire orașenești, spațiu funerar, identitate, multiculturalitate, multiconfesionalitate.

Резюме

Статья посвящена выявлению и анализу спектра визуальных и вербальных средств, посредством которых происходит репрезентация различных идентичностей в семантическом пространстве смерти современного балканского города, которое включает в себя намогильные памятники и кладбища в целом. В качестве примера были выбраны города Приштина и Призрен (Косово). Материал был получен автором в ходе экспедиций в данный регион в 2010–2013 гг. В качестве гипотезы данного исследования выступает идея о том, что сакральное пространство кладбища в

условиях городского ландшафта более открыто к инновационным тенденциям (чем, скажем, в сельской местности), что позволяет оперативно реагировать на протекающие этносоциальные процессы и вырабатывать определенные способы выражения собственной идентичности. Историческим кладбищам, а также кладбищам этнических и конфессиональных меньшинств как местам памяти отводится исключительно важная роль при построении современного культурного ландшафта и исторической карты Косово.

Ключевые слова: Косово, Приштина, Призрен, городские кладбища, пространство смерти, идентичность, мультикультурность, мультиконфессиональность.

Summary

The article is devoted to the analysis of visual and verbal means that help represent different identities in the semantic field of death in the contemporary Balkan city, which includes tombstones and cemetery premises. I focused the research on the cities of Pristina and Prizren (Kosovo). The data were collected during fieldwork expeditions in 2010–2013. As a hypothesis I took the idea that the sacred space of death in the city landscape is more open to innovation tendencies (comparing to rural areas), and, due to this fact, current social processes are better reflected, thus certain means of identity representation are worked out. Historical cemeteries and those of ethnic and confessional minorities as sites of memory play an important role in constructing current cultural landscape and historical map of Kosovo.

Key words: Kosovo, Pristina, Prizren, urban cemeteries, death space, identities, multiculturalism, multiconfessional situation.

CONOTAȚII SIMBOLICE ALE REPREZENTĂRILOR ANTROPOMORFE PE TEXTILE

Autocunoașterea omului și autoreprezentarea lui decorativă constituie o străveche și răspândită preocupare artistică. Studiul izvoarelor istorice (scrise, etnografice, artistic-aplicative, arheologice) ne oferă informații precum că silueta umană feminină a fost reprezentată încă din perioada paleolitică, idolatrizarea femeii fiind un indice al existenței cultului fecundității și fertilității. Diversitatea figurinelor, numărul lor mare, ipostazele diferite în care sunt redată (în picioare, așezate, reprezentând graviditate etc.), precum și contextele variate în care sunt descoperite indică faptul că au fost create și din rațiuni socio-ideologice, iar conotațiile lor simbolice sunt mult mai complexe decât încadrarea lor ca simple „ornamente” sau „decoruri”.

Figurinele antropomorfe se întâlnesc din abundență în contexte diverse precum structuri de habitat, sanctuare, morminte etc. Un rol deosebit prin decor, reprezentare și semnificație îl au ornamentele antropomorfe de pe țesăturile de interior. Conform constatărilor făcute în baza cercetărilor etnologice de teren, printre motivele antropomorfe se evidențiază: *siluete ale femeilor, hora femeilor, mâna, ochiul, inima cavalerul trac* etc. De cele mai multe ori aceste motive decorative se întâlnesc în ipostaze atât statice, cât și dinamice: siluete de femei și bărbați apar ținându-se de mână în horă, ținând umbrele în mâini, sau cu mâinile ridicate având crenguțe înflorate. De obicei, imaginea singulară a femeii reprezintă un autograf al celei care a executat țesătura ori poate fi o semnătură de apartenență a obiectului etc.

Repertoriul reprezentărilor antropomorfe se poate împărți în două categorii: cea dintâi cuprinde figuri puternic stilizate, în special feminine, cu capețe de formă rombică, triunghiulară, dreptunghiulară sau pătrată, cu mâinile îndoite în dreptul bustului sau al taliei, siluete rigide, dispuse izolat sau înlanțuite în horă (Ciubotaru, 1988, 26). Reprezentativ în acest sens este covorul *Păpușile* din cadrul MEINL. Cea de-a doua grupă de ornamente antropomorfe include portrete realiste ce redau specificul fizionomiilor umane locale, precum și portul zonelor respective (Ciubotaru, 1988, 71). Contururile sunt desenate liber, puțin geometrizate, uneori cu o ușoară tentă caricaturală. Chipurile și corpurile sunt reprezentate frontal, picioarele din profil, iar mâinile sunt fixate în

talie sau au palmele desfăcute. În cazurile în care capul este redat din profil, ochiul își păstrează aspectul frontal, iar corpul este văzut tot din față. Pe broderii, picioarele sunt dispuse simetric, cu vârfurile orientate în aceeași direcție, sugerând mersul. Grafica trăsăturilor faciale este extrem de simplă: două puncte reprezintă ochii, două linii perpendiculare reprezintă nasul și gura. Sunt însă și cazuri în care creatoarele talentate au realizat adevărate „capete de expresie: ofițerul galant cu mustăcioară surzând ușor, fata sfioasă, pășind ușor cu cele două urcioare în mâini” (Ciubotaru, 1988, 28).

Cu toate că sunt puține, formele antropomorfe, în special cele naturalizate, întâlnite pe textilele moldovenești, prezintă un deosebit interes prin faptul că redau mamele cu copii, perechile de îndrăgostiți, oamenii satelor noastre, în costumele lor tradiționale.

Interes deosebit prin ornamentică, cromatică, gust estetic ne prezintă covorul *Vânzătorul de păsărele*, observat în cadrul Festivalului Covorului Moldovenesc. Acesta datează din anul 1850 și a fost transmis prin trei generații. Deținătoarea covorului atrage atenția asupra imaginii centrale, sesizând modul în care „vânzătorul se apleacă într-o reverință parcă i-ar săruta fetei mâna. Bobocul de trandafir alături de pasăre simbolizează dragostea și libertatea de a iubi” (inf. Ana Ciubotaru, s. Băcsăneni, r. Călărași).

Cel mai frecvent întâlnim figuri feminine și masculine, care, prin repetiția înlanțuită, au creat acel frumos ritm de *horă*, iar atunci când sunt înșiruite, dau aceeași impresie de dans. Motivul *horei* pe țesături este inspirat din binecunoscuta *Horă de la Frumușica* – operă de artă bidimensională, reprezentând un suport antropomorf compus din șase statuete feminine văzute din spate, înlanțuite, parcă, într-o *horă*. Izvoarele arheologice afirmă că în societățile matriarhale se practica, pe lângă cultul zeiței-mamă, și cultul solar, iar *hora*, ca reprezentare circulară vie, ar putea fi elementul de legătură dintre ele, ca expresie a unui ritual solar de fertilitate.

Cercetătorii consideră că dansul în sine este o formă de existență a societăților primitive, poate chiar expresia prelingvistică a sufletului arhaic care, prin mișcările ritmice ale corpului, își exteriorizează trăiri și impulsuri esențiale. Circularitatea *horei* ne amintește de faptul că cercul, ca formulă cosmică, este un

univers închis, că și în arte există forme circulare sau că masa vibrațiilor sunetului are aceeași formă. Din acest punct de vedere, *hora* ar simboliza, așa cum este prefigurată de *Hora de la Frumușica*, o unire a formelor. În spiritualitatea românească, *hora* este dansul reprezentativ prin excelență și întruchipează expresia spontaneității creatoare a culturii noastre. Ea este o adevărată realitate culturală, sau, cum o numește Romulus Vulcănescu, un *fenomen horal* (Vulcănescu, 1995, 5). Conform literaturii de specialitate, această *realitate horală* răspunde și unei realități metafizice și este, ca și doina, o expresie a sufletului românesc, iar prin aceasta – a unui segment din cultura europeană. Sub aspect psihosomatic, *hora* face parte integrantă din firea moldoveanului, care, în fața spectacolului pe care i-l oferă, simte o adevărată chemare biologică, o exaltare a spiritului.

Semnificațiile ei arhaice se evidențiază în aceea adevărată contopire harică a jucătorilor cu divinitatea tutelară prezentă, parcă, în centrul cercului. Bătăile ritmice cu piciorul în pământ pot simboliza contactul teluric cu suportul material oferit de Zeița-Mamă, iar strigăturile și chiuiturile amintesc de acele incantații magice către zei. În mentalitatea arhaică, această stare similară celei de magie euritmică echivala cu o contopire totală a membrilor colectivității cu divinitatea ancestrală din centrul horei, Zalmoxes, zeu al morții și al învierii, un tulburător punct de intersecție cu creștinismul (Vulcănescu, 1995, 7). Elemente relictuale ale horei ezoterice s-au transmis până astăzi prin dansul călușului.

O piesă de valoare incontestabilă, o creație de excepție din toate punctele de vedere este ștergarul de perete de la Gârcina: de formă scurtă, cu decorul amplasat pe toată suprafața piesei, pentru a putea fi așezat pe verticală și organizat prin alternanța grupelor de vârste cu registrele alese de hore și luceferi. Siluetele umane sunt redată cu desăvârșire în costumul cu fustă triumfiulară, opinci și căciulă cu floare. Această reprezentare de horă impresionează prin armonia proporțiilor și dinamismul repetiției, conferind ștergarului valoare de unicat, cu deosebite valențe artistice.

Reprezentări ale horei întâlnim frecvent pe covoarele din colecțiile MNEIN, pe covoarele țesute în cadrul Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică”, dar și pe alte piese autentice descoperite în cadrul cercetărilor de teren. Una din ele este cerga *Hora femeilor*, țesătură din secolul al XVIII-lea, găsită în s. Mateuți, r. Rezina. Pe fundalul albastru, sunt redată trei femei îmbrăcate în rochie-clopot, care țin în mâini câte o floare. Conform Ioanei Corduneanu, *hora fetelor* este legată de lună și seducție, de fertilitate. *Hora de fete și băieți* este legată de comunitate,

inițiere, apartenență și integrare: intrat în *horă*, trebuie să joci – să respecti ritmul, pașii și regulile în comunitate. Această *horă*, pe lângă faptul că este motiv antropomorf, este în același timp și social. Astfel, raportată la întreaga existență a poporului român, *hora* s-a dovedit a fi factorul cel mai important de definire culturală a existenței noastre.

În afară de reprezentările antropomorfe ce evidențiază *hora*, un loc aparte în ornamentica tradițională îl are „compoziția cu o structură semantică sincretică, cunoscută din Antichitate și până în zilele noastre și concretizată sub mai multe denumiri: *cavalerul sau călărețul trac, danubian, carpatic, cavalerul vânător, cavalerul pașnic, călărețul și calul* (Dunăre, 1979, 98). Reprezentarea *călărețului* în arta populară are o diversitate de reprezentări. Etnograful român N. Dunăre remarcă două tipuri de reprezentări: *cavalerul trac vânător – luptător* și *cavalerul trac pașnic* (Dunăre 1979, 95).

În prezentarea celui dintâi, întotdeauna aflat în galop, distingem și figura *câinelui*, însoțitorul său credincios. Cu ajutorul acestuia și al sulitei era de presupus că zeul trac învinge forțele nefaste, întruchipate de anumite animale sălbatice (Berciu, 1969, 72).

În reprezentarea *cavalerului trac pașnic*, unde calul are un mers liniștit, uneori se mai adaugă o întruchipare feminină, Zeița-Mamă care accentua simbolistica păcii, dar era și semn ce indica cultul fertilității și feminității.

Dintre cele mai vechi reprezentări antropomorfe din ornamentica tradițională, de altfel caracterizate printr-o viguroasă stilizare geometrică, menționăm motivul *ochiului*, cu variantele și combinațiile acestuia: *ochi cusuți pe dos, ochii, patru ochi, ochi și sprânce-ne*, chiar dacă, conform lui N. Dunăre, frecvența și expresivitatea acestuia nu se ridică la valoarea celorlalte (Dunăre, 1979, 97). Conform *Dicționarului de simboluri*, *ochiul* este simbolul percepției intelectuale identificat cu cei doi luminători: soarele și luna. În mod tradițional, *ochiul drept* reprezintă soarele, corespunde activității și viitorului, iar *ochiul stâng* – luna, corespunde pasivității și trecutului (Chevalier, 2009, 637). *Ochiul unic* fără pleoape este simbol al esenței și cunoașterii divine, asemuit și cu ochiul lui Horus, care apără de rău (Gibson, 1998, 59). În imaginarul tradițional, dragostea începe de la ochi: ei sunt fe-reastră sufletului, oglinda sufletului (inf. Iulia Pleșca, s. Crișcăuți, r. Dondușeni). Ochiul are rol de veghe, de apărare: protecție împotriva relelor. Ochii semnifică starea de veghe a omului asupra propriei vieți (inf. Valentina Sprânceană, s. Costești, r. Ialoveni).

În aceeași subgrupă menționăm reprezentarea ornamentală a *mâinii*, element de înaltă specificitate omenească, încărcat cu bogate semnificații gene-

ral umane, întotdeauna legendare și mitice, adeseori estetice. În literatura de specialitate, *mâna* este simbol al muncii, al activității transformatoare, al puterii, posesiunii și dominanței, simbol al comunicării și înțelepciunii, simbol solar al puterii divine. După J. Chevalier, *mâna* este un simbol al „acțiunii diferențiată”, este un fel de sinteză exclusiv umană dintre masculin și feminin; ea este pasivă prin aceea că poate conține și activă prin aceea că poate ține. Slujește drept armă și unealtă, îl deosebește pe om de orice animal (inf. Parascovia Margine, s. Ustia, r. Glodeni) și mai servește și la diferențierea obiectelor pe care le atinge și le modelează, evidențiază pe cel pe care îl reprezintă (Chevalier, 2009, 597). În opinia lui Shepherd, *mâna* este simbol al puterii divine, divinitatea în mod direct (Shepherd, 2007, 159). Cercetările de teren, cele muzeologice și studiul literaturii de specialitate ne-au dezvăluit un larg interes pluridisciplinar (antropo-geografic, antropologic, etnocultural, mitologic, etnopsihologic și etno-estetic) pentru surprinderea și interpretarea reprezentărilor mâinilor omului, în spațiul românesc, ca de altfel și la popoarele europene.

Imaginea *mâinii* apare ca element central al compoziției, iar cel mai edificator exemplu în acest sens îl constituie lăicerul din Văratec. *Palma* ridicată în sus cu degetele răsirate alcătuiește partea centrală a unei flori ce se repetă de câteva ori în câmpul țesăturii. Rostului apotropaic al *mâinii* aflate în această poziție i s-a substituit, așadar, un scop estetic. Stilizarea mâinii este un motiv străvechi legat în concepția populară de muncă și de recoltă. În timp, motivul *mâinii* a avut semnificații multiple, legate de conținutul istoric și social al epocii, precum și de multitudinea de forme artistice, care se înscriu pe linia continuității elementului autohton. Conform cercetătorului Varvara Buzilă, *mâna* omului este caracteristică scoarțelor din partea de jos a Nistrului. De obicei ea este asemănătoare cu imaginea furculiței sau a pieptenelui, dar totuși se distinge prin câteva particularități. Diferența constă în numărul degetelor/ dinților. În opinia V. Buzilă, le recunoaștem după faptul că *mâna* are cinci degete, furculița are patru dinți, iar pieptenele este reprezentat cu un număr magic de dinți: nouă sau doisprezece (Buzilă, 2013, 40). În mentalitatea tradițională, imaginea *mâinii* denotă că omul „este apt de a munci” (inf. Lazarescu Ioana, s. Ignăței, r. Rezina).

Reprezentarea *mâinii* în diferite ipostaze impulsiona un transfer de energie, de posesiune („a pune mâna pe ceva”, „a-l avea la mână”), de putere, de proprietate sau de asumare a unui nou rol, a unei responsabilități.

Privite în ansamblu, motivele antropomorfe de pe țesăturile tradiționale din Moldova se înscriu armonios în ansamblul etnografic local, ce prezintă întreaga artă țărănească de la noi, printr-o puternică tendință de umanizare.

În toate timpurile omul s-a perceput el însuși ca simbol al universului, un microcosmos, centrul lumii și al simbolurilor, punctul nodal al relațiilor cosmice (Chevalier, 2009, 646). De aceea și s-a expus în cele mai diferite moduri de interpretare. Ornamentele antropomorfe, alături de cele geometrice, fitomorfe, zoomorfe, reprezintă un mod de percepere a lumii de către comunitățile arhaice și tradiționale.

Literatura

- Berciu D. Arta traco-dacică. București: Editura Acad. R. S.R., 1969.
- Buzilă V. Covoare basarabene. București: Editura Institutului Cultural Român, 2013.
- Chevalier J., Gheerbrandt A. Dicționar de simboluri. Iași: Polirom, 1999.
- Ciubotaru S., Ciubotaru I. Ornamente populare tradiționale din Moldova. Iași, 1988.
- Dunăre N. Ornamentica tradițională comparată. București: Meridiane, 1979.
- Evseev V. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara: Amarcord, 1994.
- Florescu R., Daicoviciu H., Roșu L. Dicționar enciclopedic de artă veche a României. București, 1980.
- Gibson C. Cum să citim simbolurile. Introducere în semnificația simbolurilor în artă. București: Litera Internațional, 2010.
- Șofranksy Z. Reminiscențe traco-dace în arta decorativă rusă // Revista de etnologie și culturologie. Vol VI. Chișinău, 2010.
- Shepherd R. 1000 de simboluri. Semnificația formelor în artă. Oradea: Aquila, 2007.
- Vulcănescu R. Fenomenul horal. București: Arhetip, 1995.

Informatori

- Anghel Maria, a. n. 1949. S. Peresecina, r. Orhei.
- Ciubotaru Ana, a. n. 1964. S. Băcsăneni, r. Călărași.
- Lazarescu Ioana, a. n. 1976. S. Ignăței, r. Rezina.
- Margine Parascovia, a. n. 1954. S. Ustia, r. Glodeni.
- Sprânceană Valentina, a. n. 1951. S. Costești, r. Ialoveni.
- Pleşca Iulia, a.n. 1952. S. Crișcăuți, r. Dondușeni.

Rezumat

În baza investigațiilor bibliografice și cercetărilor etnologice articolul are scopul de a prezenta imaginea celor mai frecvente reprezentări antropomorfe (siluete feminine, ochiul, mâna, inima, călărețul trac, hora) pe textilele tradiționale. Autorul analizează aceste ornamente din punct de vedere estetic, evidențiind principalele semnificații simbolice, mitologice, apotropaice. Un rol de-

osebit se acordă semnificațiilor arhaice ale horei ca semn de identitate națională.

Cuvinte-cheie: motive antropomorfe, călărețul, hora, mâna, ochiul, figuri feminine, covoare.

Резюме

Цель статьи – на основе библиографических и этнологических исследований показать наиболее распространенные антропоморфные изображения на традиционных тканях (женские фигуры, глаз, рука, сердце, фракийский всадник, хора). Автор анализирует эти орнаменты с эстетической точки зрения, подчеркивая наиболее важные символические, мифологические и апотропеические значения. Особое внимание уделяется архаическим значениям хоры как символа национальной идентичности.

Ключевые слова: антропоморфные мотивы, всадник, хора, рука, глаз, женские фигуры, ковры, полотенца, ткани.

Summary

Based on bibliographic investigation and ethnological research, the article aims at showing the image of the most common anthropomorphic representations (feminine silhouettes, eye, hand, heart, Thracian horseman, hora) on traditional textiles. The author analyzes these ornaments from aesthetic point of view, highlighting major symbolic, mythological, apotropaic meanings. A special role is given to archaic meanings of hora as a sign of national identity.

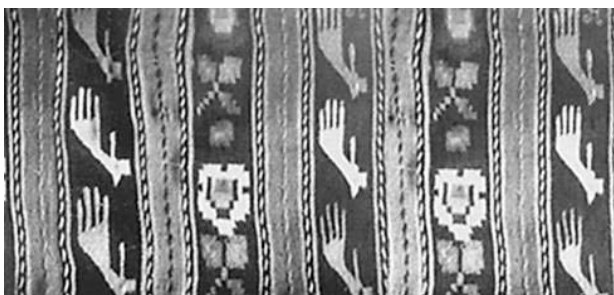
Key words: anthropomorphic motifs, horseman, hora, hand, eye, female figures, carpets, towels, fabrics.



Cerga „Hora femeilor”



Covorul „Păpușile”



Reprezentarea mâinii, lăicer, Văratec



Covor „Vânătorul de păsărele”

CORELAȚIA VESTIMENTAȚIE – LOCUINȚĂ ÎN MENTALITATEA TRADIȚIONALĂ

Mentalitatea tradițională, determinată de un complex de factori condiționați, s-a răsfrânt asupra tuturor lucrurilor create de mâna omului. Pornind de la unele justificări simple – „așa e obiceiul, așa am apucat de la părinți sau bunici” toate ritualurile și ceremonialele se derulează după scenarii bine gândite. Nici un fenomen natural sau eveniment cosmogonic nu rămâne fără o aplicație practică și fără argumentare (Budiș, 2004, 79). Structura vestimentației populare în raport cu cea a locuinței tradiționale, este, până la un punct, o problemă de mentalitate.

Potrivit etnologului român Ion Ghinoiu, „casa este un adăpost antropomorf construit după chipul și asemănarea celui care îl locuiește, omul. Ea are acoperiș care, mai ales cel construit în patru ape și învelit cu paie, seamănă cu o căciulă pusă pe un cap de om, camere dezvoltate pe verticală, echivalente trupului, și, în sfârșit, temelie sau picioarele înfipite în pământ” (Ghinoiu, 2013, 63-64). O corelare similară poate fi sesizată și în cazul costumului popular, ce este adăpost al corpului uman, cu *căciula* pusă pe cap, *cămașa* care acoperă trupul, de asemenea *brâul* este element prezent și în cadrul locuinței, care separă partea de sus de partea de jos a corpului (cele două lumi: energia activă/energia pasivă, lumină/întuneric etc.) și *ițarii* cu *opincile* echivalente temeliei.

Prin urmare, vestimentația populară alături de locuința tradițională sunt adăposturi protectoare pentru om. Aceste fenomene de cultură materială și spirituală sunt prezente în toate împrejurările vieții umane, cotidiene sau festive, din copilărie până la bătrânețe și de la naștere până la moarte.

În acest context, cele două învelișuri umane au avut permanent un rol important în viața comunității, fapt care s-a evidențiat pe întreg teritoriul românesc, inclusiv în spațiul pruto-nistean rural. Studii consacrate acestui obiect de cercetare au fost făcute de unii cercetători, dintre care se evidențiază: M. Bătcă, E. Florescu, M. Budiș, I. Ghinoiu, E. Bâzgu ș.a. În baza cercetărilor de teren și a surselor bibliografice existente, vom încerca să elucidăm această problemă prin prisma următoarelor repere: simbolistică, structură, funcționalitate, amplasare, obiceiuri și tradiții.

Etnograful român I. Vlăduțiu, în lucrarea *Etnografia românească*, menționează că locuința trebuie considerată ca una din cele mai grăitoare expresii a modului de viață a poporului, cu o complexitate și varietate de funcții: „aici se înfăptuiesc anumite munci, îndeosebi cele cu caracter casnic, aici se transmi-

te experiența de viață a generației mai vârstnice, se însușește conduita morală și etică, normele de viață ale colectivității, aici e locul de odihnă, de desfătare și petrecere a familiei” (Vlăduțiu, 1973, 149). Astfel, casa, reprezentând elementul central al complexului gospodăresc, prin puternicele sale rădăcini, asigură gospodarului legătura cu strămoșii și, în același timp, îi permite practicarea ocupațiilor de zi cu zi.

O deosebită importanță prezintă și vestimentația populară, care, în viziunea etnologului M. Bătcă, reflectă valori sociale, morale și estetice, intrând în rezonanță cu mediul geografic înconjurător, cu clima, cu ritmul anotimpurilor, cu vârsta, ocupațiile, statutul social și material al purtătorilor săi, fiind o expresie a metamorfozei vârstelor și mentalităților aferente, o emblemă de identificare, o manifestare a spațiului local și universal (Bătcă, 2006, 5).

În baza celor evidențiate se face vizibil faptul că atât locuința tradițională, cât și costumele populare evidențiază în mod expres statutul familiei, starea socială a colectivității, nivelul ei general de dezvoltare, relațiile dintre viața familială și cea socială etc. O notă în plus de armonie, protecție și confort o imprimă bogăția repertoriului ornamental reprezentat pe toate *întrările* și *ieșirile* adăposturilor (la casă: *streșini, ferestre, ușă, vatra* etc.; la costumele populare: *guler, mâneci, poale* etc.). Prezența ornamentelor, de la cele geometrice, la cele antropomorfe, comportă un mesaj benefic, aducător de fericire și capabil să creeze un spațiu protector omului, fiind ușor asimilate și transmise din generație în generație.

Aspectele ce reflectă corelarea vestimentației–locuință în mentalitatea tradițională sunt variate și complexe. Vom menționa numai faptul că, în majoritatea locuințelor, chiar apariția celei de a treia încăpere cu funcția de odaie curată, era în fond o problemă de mentalitate (Budiș, 2004, 76). Nu putem nega faptul că vestimentația a reprezentat unul din factorii care au dus la modificarea planificării locuinței.

Amintim că locuința specifică întregului areal cercetat a fost casa joasă, ridicată la suprafața solului, cu un singur nivel, care din punct de vedere al dispoziției planimetrice avea tindă și o odaie numită cămară. Tinda ocupa cel mai mic spațiu în casă, era rece pentru că se intra direct de afară și avea funcția de a proteja camera de frig. Camera de locuit era spațiu care îndeplinea diferite funcții și aici se desfășura viața întregii familii.

Evoluția planificării locuinței tradiționale a dus

la apariția planului *clasic* (Bâtcă, 1998, 112) cu tindă centrală și două încăperi: odaia de locuit (*cămara, casa de la vale*) și *casa curată* (*casa mare, casa de la deal*).

Odaia de locuit este un spațiu rezervat familiei pentru odihnă și pentru desfășurarea unor activități casnice, începând cu cea de preparare a hrănilor și terminând cu șezătorile. Această încăpere cumula multiple funcții, dintre care cea de prelucrare a materiei prime (atelier de lucru), unde gospodina, când avea timp, aducea războiul de țesut și îl amplasa, de obicei, în partea cea mai luminoasă a încăperii, lângă peretele de față sau lângă peretele lateral exterior (Bâtcă, 1998, 118-119). Cămara mai era destinată și pentru clacă, unde se adunau un grup de fete ajutate de o femeie cu experiență și coseau cămașa de mire și cea de mireasă, povățuind și pregătind mireasa pentru viața matrimonială. Tot la clacă fetele mari care aveau de tors mai multă lână sau cânepă invitau fete și femei să le ajute. În cadrul acestor activități se însușeau normele de viață a tinerei gospodine și schimbul de experiență dintre generații. Iarna, fetele mari făceau șezători la care torceau la lână, cânepă sau buci, iar flăcăii le ajutau la depănarea ghemelor (Țurcanu, 2012, 106). Dacă odaia de locuit era rezervată diverselor activități casnice, casa mare, nelocuită de membrii familiei, era utilizată în scopuri ceremoniale.

Astfel, casa curată ocupa cel mai mare spațiu din interiorul locuinței, devenind încet-încet depozitar al lucrurilor neutilizabile în mod curent, al obiectelor ce trebuie date ca zestre fetelor, la căsătoria lor sau care făceau parte din comăndul de moarte. Această cameră era folosită numai în cazuri excepționale, la sărbători mari, cu ocazia primirii unor oaspeți de seamă, la nunți, botezuri etc. Uneori, întreaga casă era păstrată pentru situații deosebite, de tipul celor amintite mai sus, familia locuind într-o casă separată (Budiș, 2004, 77). Acest exemplu este actual pentru tot spațiul pruto-nistean și astăzi.

Amplasarea țesăturilor și pieselor vestimentare constituia un factor definitoriu în „scenografia” interiorului tradițional. Fără dispunerea adecvată a fiecărei țesături în parte nu putem vorbi de acel „spectacol” pe care îl receptăm într-un spațiu amenajat pentru locuit. O dată în plus, prin realizarea cu un simț artistic deosebit a acestei amplasări se relevă îmbinarea între funcțional și estetic (Părau, 2001, 153-154). Conform cercetărilor de teren și surselor bibliografice, mobilierul pentru depozitarea bunurilor familiale este concentrat în mare parte în camera curată. Una din cele mai importante piese de mobilier era lada de zestre.

Cea mai cunoscută și cercetată din marea familie a lăzilor, lada de zestre, pe lângă funcția propriu-zisă de mobilier, era inclusă în ceremonia nunții. În ladă

și deasupra ei se așează cu ocazia nunții zestrea fetei, care era dusă în căruță prin sat până la casa mirelui. Era lada pe care mireasa o aducea cu ocazia nunții în casă, lada menită să demonstreze hărnicia și bogăția fetei. De aceea, în interiorul camerei i se rezerva un loc deosebit, și anume cel de la capul patului sau, mai înainte, la capătul laviței, așezată pe aceasta. Lada se decora prin cioplire, ferecare sau pictură. Lada de veșminte și de țesături era și purtătoare a unui conținut simbolic (Madan, 2007, 72-78). Având o evoluție interesantă, aceasta a fost înlocuită mai târziu cu sofca de mari dimensiuni. Sofca era mai puțin ornamentată și se acoperea cu o prostire albă de bumbac, iar deasupra cu un lăicer îngust de lână, cadrilat.

Lavița de scânduri, lungă cât peretele, depozita și ea un teanc de textile, care fac parte din zestrea fetei de măritat. Un rol important îl avea *culmea* (*draniță, rudă sau stinghie*) (Șofransky, 2012, 181), agățată de tavanul casei, unde se țineau barizurile, șalurile, șalincile și basmalele de sărbătoare ale gospodinei (Bâtcă, 1998, 118). Tot pe culme atârnav hainele de sărbătoare atât cele femeiești cât și cele bărbătești, acoperite cu o pânză de bumbac.

Un alt element de păstrare a vestimentației de sărbătoare era *cuierul*. Începutul acestei forme de mobilier a fost pus de un simplu cui de lemn bătut în perete sau de un cârlig agățat de tavan, ca mai apoi să devină dintr-un accesoriu necesar un obiect stilizat. O scândură este atașată cu latura lată de perete, constituind doar un suport pentru cunile de lemn ori metal, de care se atârnă hainele. O formă mai evoluată de cuier este aceea la care deasupra cuierului propriu-zis se mai creează o mică platformă cu balustradă, așezate în scop decorativ (Madan, 2011, 208).

În ce privește funcția lor și, implicit, locul în încăperea de locuit, cuierul având destinația de suport pentru haine sunt așezate pe peretele îngust median sau pe cel lung din față, imediat după ușa de intrare. Piese din lemn în unele zone sunt treptat schimbate cu altele, lucrate în fier, decorate cu forme florale din benzi de tablă. Iar sunducul, lada de zestre, sofca, culmea, cuierul și alte spații de păstrare a pieselor vestimentare au fost înlocuite cu dulapuri mari de diferite forme, cumpărate din rețeaua de comerț.

În legătură directă cu dispunerea noului mobilier s-a făcut o nouă repartizare a textilelor de casă (Florescu, 2011, 95) și o nouă planificare a casei. Odaia curată s-a dovedit a fi cel mai conservator spațiu al locuinței, supraviețuind în forma sa tradițională până în zilele noastre, odaia de locuit a fost supusă permanent schimbărilor în funcție de numărul membrilor familiei (Bâtcă, 1998, 124).

Casa nouă reprezintă categoria de locuință păstrată până în prezent, caracterizată printr-un salt ca-

litativ al materialelor și tehnicilor de construcție, al dimensiunilor și formelor, datorită creșterii nivelului de trai al sătenilor și influenței arhitecturii orășenești. Schimbarea materialelor de construcție a înlesnit modificări esențiale în planul, relevanța, structura elementelor și organizarea interiorului locuinței. Concomitent s-a schimbat și costumele tradiționale. Creatorul de arte (gospodina) a decis să se supună regulii generale a timpului, începând să producă rapid o mai mare cantitate de bunuri imperfecte, cu alte cuvinte kitsch-uri. În ultimul sfert de veac, niciunul din fenomenele de cultură nu a suportat acțiuni înnoitoare atât de intense precum locuința. Cauzele sunt cunoscute: schimbări profunde în sfera economică, sistemul de proprietate, viața socială și culturală, însăși concepția asupra modului de trai și nivelul de viață s-au schimbat; migrația în masă a populației peste hotare etc. Aceste elemente în ansamblu au creat condiții pentru construirea unui impresionant număr de locuințe noi cu un șir de elemente arhitecturale detașate de tradiție. Urmările acestor înnoiri, în plan etnografic, sunt de-a dreptul spectaculoase, schimbând în mod substanțial înfățișarea satului.

Deși acest proces este în continuă intensitate, omul, inconștient, păstrează unele elemente specifice potrivit cărora funcționalitatea casei tradiționale nu se pierde definitiv în favoarea celei moderne.

Literatura

- Bătcă M. Costumele populare românești. București, 2006.
- Bătcă M. Dimensiunile spirituale ale Basarabiei. București, 1998.
- Budiș M. Gospodăria rurală din România. București: Editura Etnologică, 2004.
- Florescu E. Arhitectura populară din zona Neamț. București: Editura Etnologică, 2011.
- Ciocanu M. Gospodăria satelor de pe malul Prutului // Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional. Chișinău: Editura Cartdidact, 2007.
- Comanici G. Valori identitare românești. București: Editura Etnologică, 2004.
- Comanici G. Vegetalul și spațiul habital // Datina. Periodic constantinian de etnologie și fapt cultural. Anul XI, nr. 31 iunie 2003.
- Gavriluță N. Antropologie socială și culturală. București: Polirom, 2009.
- Ghinoiu I. Cărările sufletului. București: Editura Etnologică, 2004.

Ghinoiu I. Mitologie română. Dicționar. București: Univers enciclopedic gold, 2013.

Paler E. Studii de etnologie românească. Iași: Editura Junimea, 1990.

Pârâu S. Lumină și culoare în amenajarea estetică a spațiului țărănesc tradițional de locuit la români. Galați: Editura fundației universitare „Dunărea de Jos”, 2001.

Madan E. Mobilierul locuinței țărănești // Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional. Chișinău: Editura Cartdidact, 2007.

Madan G. Scrieri. Folclor. Folcloristică. Vol. 2. Chișinău: Î.E.P. Știința, 2011.

Stahl H. H. Stahl P. H. Civilizația vechilor sate românești. București, 1968.

Șofranksy Z. Șofranksy V. Cromatica tradițională românească. București: Editura Etnologică, 2012.

Țurcanu V. Costumele: tradiție și modernitate – valorificări. Chișinău, 2012.

Vlăduțiu I. Etnografia românească. București: Editura științifică, 1973.

Rezumat

În cadrul articolului se face o sinteză a materialului factologic în raport cu sursele bibliografice, care au ca scop evidențierea corelării vestimentație–locuință–mentalitate tradițională. Elucidarea problemei este posibilă prin raportarea acestora la aspectele etnografice și antropologice.

Cuvinte-cheie: locuință, costum popular, ladă de zestre, cuier, culme.

Резюме

В статье осуществляется синтез материалов фактологического и полевого исследования, собранных в соответствии с библиографическими источниками, направленными на выделение корреляций одежда–жилье–народное мировоззрение. Проявление этой проблемы возможно путем сравнения этнографических и антропологических аспектов.

Ключевые слова: жилье, традиционный костюм, сундук, вешалка, веревка.

Summary

The article provides a synthesis of the collected data, according to the existing bibliographic sources. They are aimed at emphasizing the correlation clothing-home-traditional mentality. The elucidation of this issue is possible by means of comparing ethnographic and anthropological aspects.

Key words: housing, traditional costume, box for dowry, hanger, rope.

ROLUL COMUNITĂȚII ACADEMICE, INSTITUȚIONAL-POLITICE ȘI POPULAȚIEI LOCALE ÎN VEDEREA RECUNOAȘTERII, PROTEJĂRII ȘI DEZVOLTĂRII PEISAJULUI CULTURAL RURAL

Importanța protejării și asigurarea continuității prezenței unui peisaj rural autentic și armonios ține de responsabilitatea și sarcina tuturor instituțiilor de stat și a populației locale, în particular. Platforma de implimentare a tuturor politicilor sociale, economice, de mediu, de către instituțiile din fiecare domeniu, este satul - ca formă administrativă și socioculturală. Eficacitatea tuturor acțiunilor de îmbunătățire, dezvoltare, și protejare a unui spațiu rural este interdependent de gradul de receptivitate emoțională și implicare a populației locale, în vederea acceptării acelor schimbări ce le-ar asigura dezvoltarea durabilă și păstrarea specificului locului. Despre reușita activității instituțiilor de stat în protejarea patrimoniului național, și în particular a peisajului cultural rural, n-i s-a confirmat în ultimele decenii. Inițial, solidaritatea comunității internaționale, întrunite în 1992 în cadrul ședinței „La Petit Pierre” din Franța (1992) (Plachter H.), a creat premise și condiții favorabile în recunoașterea peisajului cultural. În cadrul respectivei ședințe s-au enunțat existența a trei categorii de peisaje culturale, care ulterior au fost adoptate la sesiunea a 17-a a Comitetului pentru Patrimoniul Mondial în Santa Fe (SUA) din 1992 (Plachter H.). Recunoașterea peisajului cultural ca spațiu ce reflectă continuu și cel mai elocvent identitatea unui teritoriu, durabilitatea activităților umane de pe spațiul respectiv, și particularitățile perenelor relații dintre om și natură, oferă premise de studiu în acest domeniu. Importanța acestui studiu este de a readuce în vizorul mediului academic, instituțional-politic, și comunității locale, importanța, necesitatea, și cât sunt de stringente implementarea acțiunilor, politicilor, proiectelor de dezvoltare a spațiului rural (deoarece acesta ocupă cea mai mare suprafață a țării, și este locul ce păstrează încă specificul tradițional) în conformitate cu noile tendințe de protecție a mediului, de asigurare și respectare a activităților originare populației locale; promovarea identităților locale, regionale și naționale.

Rolul comunității academice în studiul și promovării peisajului cultural rural

Importanța contribuției mediului academic este unul de prioritate, deoarece numai specialiștii în studiul spațiului rural (sub aspect geosociocultural), cunosc particularitățile definitorii a comunităților ru-

rale, analizate pe parcursul timpului, și recunoscută în mediul academic ca importante spații ce trebuie cercetate multidimensional pentru a le cunoaște mai bine conform noilor tendințe de cercetare. În al doilea rând numai mediul academic, în urma analizei, sistematizării, cercetării științifice, cunoaște cel mai bine ce fel de acțiuni sunt necesare pentru a asigura prezența continuă a spațiilor rurale autentice; relațiile și raporturile omului din mediul rural cu pământul, natura ce-i asigură toată existența sa fizică și spirituală. În al treilea rând rolul mediului academic este și cel de consultare și colaborare cu mediul instituțional-politic în vederea creării unor planuri de acțiuni de dezvoltare calitative, cât mai aproape de respectarea specificului respectivului spațiu; mediul academic este cel care poate furniza informațiile cele mai veridice pentru a asigura redescoperirea, reactualizarea și promovarea identităților locale și produsele activității lor materiale și imateriale, obținute și create într-un continuu proces creațional reieșind din specificul natural al locului. Activitatea mediului științific în studiul cercetării satului este unul de calitate, și cu direcții și aspecte de cercetare diverse, însă cercetarea din perspectiva analizei satului ca peisaj cultural este încă la o etapă incipientă. Realitatea geosocioculturală creează situații ce determină atât comunitatea în ansamblu, cât și mediul academic să analizeze satul ca un mediu favorabil de păstrare și asigurare a continuității mediului rural în strânsă legătură cu activitatea exemplară a omului. E cunoscut și argumentat faptul că satul în Republica Moldova, nu este doar o organizare administrativă. El este un stil de viață, ce determină concepte specifice de a gândi și percepe viața, este un spațiu în care omul a demonstrat de-a lungul istoriei că poate să-l creeze după buna sa utilitate, dar și să se adapteze la mediul natural specific teritoriului dat. Contribuția mediului academic este aceea de a conferi satului acea importanță bine meritată, și să susțină prin activități conjugate cu instituțiile executive de stat, acțiuni de promovare și dezvoltare a mediului rural. Sunt necesare organizarea diferitor seminare de lucru cu participarea specialiștilor din diferite domenii de cercetare, funcționarilor publici cu prerogative de decizie, în vederea instruirii și cunoașterii specificului peisajului cultural rural, stabilirii unor planuri de

acțiuni. O cercetare foarte bună este aceea care unește activitatea de conlucrare a cercetătorului cu omul satului. Acesta din urmă este exponentul cel mai valoros al satului, și prin mărturiile sale, formele de activitate prezintă imaginea satului în ansamblu. Iar cercetătorul printr-o analiză calitativă și sistematizare a informației recepționate realizează un studiu util atât pentru cunoașterea ruralului, ca obiect de cercetare, dar și un studiu utilizat ca formă de promovare a identității locale și conștientizare a importanței păstrării echilibrului sistemic dintre natură-om-sat. Mediul academic este cel mai în drept să-și asume prerogativele de cercetare, recunoaștere a importanței peisajului cultural rural ca formă de patrimoniu natural și cultural.

**Rolul subiecților instituțional-politici
în vederea recunoașterii, protejării
și dezvoltării peisajului cultural rural**

Actorii instituțional-politici reprezentați prin instituțiile de stat din diferite domenii de activitate, dețin cea mai mare putere de decizie, cât privește gândirea, adoptarea și implementarea politicilor, reformelor de dezvoltare durabilă a spațiilor rurale prin asigurarea păstrării și dezvoltării acestora în concordanță cu calitățile unui peisaj cultural rural calitativ. Odată cu implementarea planurilor de dezvoltare a spațiului rural, orientate spre creșterea condițiilor calității vieții, și încurajarea procesului de urbanizare a satului, creează situații de distrugere, denaturare a imaginii satului. Acesta devine mai confortabil în detrimentul pierderii specificului local. Cu siguranță că noul, modernul trebuie „adus la sat”, pentru a repune satul în noul sistem de existență și dezvoltare a țării, dar aceste activități reformiste e necesar de a fi realizate ținându-se cont de specificul de amplasare a localității; prezența anumitor resurse naturale și încurajarea dezvoltării activităților conexe cu prezența acestor resurse; modul de organizare socială a comunității, pentru a asigura continuitatea socioculturală și raporturile umane dintre membrii satului; încurajarea revitalizării obiceiurilor și tradițiilor locale în vederea păstrării și promovării memoriei și moștenirii culturale; susținerea dezvoltării spațiului rural fără a fi îndepărtat de resursa sa – natura. Aspectul juridic-legislativ al rolului instituțiilor de stat este acela de a crea o bază normativă coerentă, viabilă în timp, de recunoaștere a peisajului cultural rural din Republica Moldova, și să protejeze și susțină satul în fața proceselor și acțiunilor distructive.

Cadrul legal de recunoaștere, protejare al peisajului cultural, se materializează în conținutul și tematica tuturor actelor legislative, convenții, rezoluții de conferințe, tratate internaționale la care Republica Moldova este semnatară. La fel ca în practica inter-

națională, și la nivel național, caracterul legal al unei proprietăți din patrimoniu, impune o responsabilitate și participare nu numai atribuite doar instituțiilor de conducere, de monitorizare, protejare a proprietății, dar și comunității, populației locale ca subiect creator și beneficiar al peisajului cultural rural.

Sensibilizarea comunității internaționale privind importanța peisajului cultural pentru asigurarea identității locale, a determinat efecte similare și în Republica Moldova, care primește pozitiv noile orientări culturale și de salvare a spațiilor culturale. Cu toate acestea continuă să persiste deficiențe la nivel intern, deoarece Republica Moldova, nu reușește întrutotul să corespundă și să îndeplinească cerințele, stipulate de convențiile, tratatele internaționale din mai multe cauze: lipsa unei continuități a acțiunilor de recunoaștere și protejare a obiectelor de patrimoniu, receptivitatea scăzută față de aceste domenii (deoarece nu sunt profitabile), colaborarea dintre mediul administrativ și comunitatea locală este una mediocră care nu oferă rezultate de durată, coerența acțiunilor în domeniul cultural este una instabilă etc. Pentru început e necesar de menționat că la nivel intern termenul de peisaj a fost definit în cadrul Legii nr. 451 din 8 iulie 2002 pentru ratificarea de către Republica Moldova a Convenției europene a peisajului, adoptată la Florența la 20 octombrie 2000, unde se menționează că “peisajul desemnează o parte de teritoriu perceput ca atare de către populație, al cărui caracter este rezultatul acțiunii și interacțiunii factorilor naturali și/sau umani”. Această convenție a fost ratificată de Republica Moldova la 1 martie 2004 (Musteață, 2010, 147), prin care acceptă și se obligă să respecte și să implementeze toate clauzele emise în convenție, precum: să recunoască juridic peisajele ca o componentă esențială a cadrului de viață pentru populație, expresie a diversității patrimoniului comun cultural și natural și fundament al identității acesteia; să stabilească și să implementeze politicile peisajului care au ca scop protecția, managementul și amenajarea acestuia, prin adoptarea de măsuri specifice menționate în prezenta convenție; se obligă să mărească gradul de conștientizare a societății civile, organizațiilor private și autorităților publice în ceea ce privește valoarea peisajelor și rolul transformării lor (Convenția Europeană a Peisajului, 2000, art. 5-6). Convenția privind protecția patrimoniului mondial cultural și natural, adoptată de Conferința generală a Organizației Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură la 16 noiembrie 1972, a fost ratificată de către Republica Moldova prin Legea nr. 1113-XV din 06.06.2002. Convenția în cauză promovează cooperarea între națiuni și între popoare pentru protecția moștenirii comune (WHC. Operat. Guid., 2008, 12) Convenția

tinde spre a menține protecția combinată a peisajelor naturale și culturale. Punct ce și-a găsit reflectare practică în Republica Moldova prin instituirea Orheiului Vechi ca peisaj cultural și natural. Reacțiile cu privire la necesitatea ratificării de către Republica Moldova, a convențiilor, tratatelor internaționale a fost în consonanță și cu orientarea politicii externe, și anume direcția europeană. Ca urmare a devenit și mai importantă direcția de integrare europeană, și prin dimensiunea culturală. Cu toate acestea observăm observăm inconsecvența conceptuală corectă a aplicării legilor privind protejarea peisajului cultural începând cu instituțiile de prim rang și finisând cu comunitatea. Adică nu există o conștientizare sistemică la nivel de subiecți administrativi, sociali, și locali a ideii că distrugerea și neglijarea peisajului rural înseamnă pauperizarea materială, a memoriei istorice și etnoculturale, spirituale, a valorilor populației locale. Astăzi, acestea poartă încă amprenta vizibilă a moștenirii trecutului prin imaginea gospodăriei tradiționale, organizarea satului moldovenesc, formelor de culturalizare a spațiului.

Mențiunea legislativă a protejării peisajului cultural îl întâlnim inițial în articolului I, punctul 2 din Legea Republicii Moldova privind ocrotirea monumentelor (Lege nr. 1530 din 22.06. 1993, art. 23) unde se menționează că sub ocrotire sunt luate:

(1) ansamblurile: grupuri de construcții izolate sau grupate care, datorită arhitecturii, unității și integrității lor în peisaj, au valoare națională sau internațională din punct de vedere istoric, artistic sau științific.

(2) ansambluri de monumente sub formă de bunuri imobile se consideră: teritorii și landșafturi (situri) naturale, ansambluri și situri arheologice care cuprind cetățui de pământ, așezări nefortificate (gradiști, așezări antice, stațiuni ale omului primitiv, grote, peșteri, grupuri tumulare, necropole, straturi cu valoare arheologică), ansambluri de monumente cu valoare istorică, arheologică sau memorială (memoriale, cimitire) care cuprind obiecte antropologice, valuri de pământ, stele de piatră, morminte antice izolate, șanțuri antice de apărare, obiecte etnografice, ansambluri și rezervații de arhitectură urbană și rurală (orașe, centre orășenești, cartiere, piețe, străzi, cetăți, ansambluri monastice, curți boierești, parcuri, landșafturi naturale cu obiecte de arhitectură).

Luând în considerare cele expuse în Legea Republicii Moldova privind ocrotirea monumentelor și punctele stipulate de Convenția UNESCO pentru protecția patrimoniului cultural și natural (la care Republica Moldova este semnatară), observăm că cele stipulate coincid cu o mică diferență, și anume al 3-lea punct, (articolul 1, din Convenție) nu este

menționat. Și anume cu privire la situri considerate: lucrări ale omului sau opere rezultate din acțiunile conjugate ale omului și ale naturii, precum și zonele incluzând terenurile arheologice care au o valoare universală excepțională din punct de vedere istoric, etnic, etnologic sau antropologic. De asemenea e necesar de menționat, că Legea Republicii Moldova privind ocrotirea monumentelor, prezintă o racordare și ajustare puternică la situația și componența patrimoniului țării noastre, idee acceptată, din moment ce sunt prezente doar anumite categorii de monumente. Dar reflectă ansamblurile constitutive ale unui peisaj cultural, cu toate că însăși termenul nu este menționat. Actele legislative respective tind spre susținere și salvarea celor mai diverse manifestări materiale, ce reflectă activitatea omului, rezultatul creativității lui, și modificarea spațiului natural sau culturalizarea lui în concordanță cu necesitățile și așteptările lui.

Aprobarea și ratificarea de către Republica Moldova a convențiilor, tratatelor internaționale a venit în concordanță cu promovarea sărbătoririi zilelor mondiale ale patrimoniului, peisajului, monumentelor și edificiilor istorice. Acestea sunt o modalitate de educare și implicare a întregii comunități, prin respectarea și îndeplinirea criteriilor și cerințelor impuse în actele semnate. Cu toate acestea un aport consistent în acest sens le revine instituțiilor statului, ce își atribuie competențe și responsabilități de monitorizare, gestionare, administrare a patrimoniului și de elaborare a politicilor culturale. Spre exemplu articolul 11 (Lege nr. 1530 din 22.06.1993, art. nr. 23) al Legei privind ocrotirea monumentelor – prin punctul (1) se menționează că de competența Parlamentului ține orientarea politicii de stat în domeniul evidenței, studierii, punerii în valoare, salvării, protejării, conservării și restaurării monumentelor ce constituie patrimoniul cultural și natural; aprobarea Registrului monumentelor; aprobarea programului de stat privind ocrotirea, conservarea și restaurarea monumentelor; finanțarea acestui program și acordarea de subvenții nerambursabile de la bugetul de stat. Dar nu este menționat termenul de peisaj cultural sau încă acest termen nu a devenit generic pentru aspectul legislativ din Republica Moldova sau se încearcă a fi evitat, deoarece implică prea multe responsabilități. Prezintă o situație de incertitudine, faptul că baza legislativă în domeniul patrimoniului, și protecției moștenirii naționale, peisajul cultural este menționat arbitrar sau aproape deloc. Cu toate că teritoriul Moldovei, argumentează existența unui peisaj cultural specific. Dar autoritățile abilitate nu au adoptat un act legislativ prin care să fie nominalizate la nivel național măcar, câteva peisaje culturale, și inclusiv ce ar prevedea statutul acestor teritorii, funcționalitatea și controlul

lor. Se cunoaște că la nivel internațional abordarea legislativă a peisajului cultural este relativ nouă, dar s-a reușit succese prin care să enunțe și să soluționeze principalele probleme stringente.

Cadrul legislativ cu privire la peisajul cultural, patrimoniul cultural și natural în Republica Moldova a înregistrat în ultimii 10 ani, îmbunătățiri și progrese semnificative, care favorizează și oferă studiilor științifice susținere și argument legislativ, în același timp conferă actualitate și suport interconex cu necesitățile și realitățile societății. Este de apreciat faptul că în cadrul instituțiilor de stat, se organizează și activează agenții, comisii de profil (Comisia Națională pentru Salvagardarea patrimoniului național imaterial, Centrul Național de Conservare și Promovare a Patrimoniului Cultural Imaterial, Agenția pentru Inspectare și Restaurare a Monumentelor etc.). Acestea își direcționează atenția și activitatea spre cercetări, ce vin în ajutorul instituțiilor ce elaborează politicile în domeniu. O problemă a legislației respective este că ea funcționează foarte bine teoretic, pe hârtie, dar nu și aplicativ. În această situație e dificil să precizăm cauza, de ce aceste acte în practică devin nefuncționale, sau dacă devin, sunt interpretate și racordate la interesele personale, al anumitor actori administrativi. O altă situație dificilă este elementul de compatibilitate funcțională dintre normele legislative și acceptarea, respectarea acestora de către comunitate. Cât de dispusă este societatea să respecte și să contribuie la expunerea în viață a legilor, care pe lângă funcția de protejare, mai îndeplinesc funcția de oferire a soluțiilor de dezvoltare și reactualizare a spațiilor culturale, indiferent că vorbim despre patrimoniu, peisaj, diversitate culturală, politici culturale.

Mai sus am remarcat arbitrar succesul înaintării dosarului Peisajul Cultural Orheiul Vechi în lista de așteptare a patrimoniului mondial. Acest lucru a determinat reacții pozitive în cadrul mediului academic și administrativ al Republicii Moldova. Tot mai mult se observă o reactualizare la zi a actelor legislative care privesc proprietățile de patrimoniu cultural și natural. În mediul academic se abordează teme din ce în ce mai actuale, urmare a cerințelor promovate de politicile culturale la nivel european, care au tangență directă și la nivel local. Astfel sunt tot mai cercetate teme care să reactualizeze locul și importanța conceptului de identitate culturală într-o lume tot mai diversă, și necesitatea cultivării în rândul tinerei generații a respectului față de memoria și moștenirea culturală. După cum spuneam, Peisajul Cultural Orheiul Vechi a determinat un studiu mai amănunțit al teritoriului Moldovei, pentru evidențierea particularităților, entităților culturale. Iar în ultimii ani turismul rural a devenit o formă de explorare, promovare

a expresiilor culturale locale, a satelor pitorești, a tradițiilor și obiceiurilor, care își au rădăcina în natură, locul de baștină a populației, în modul de viață; sistemul de credințe și valori. Într-o notă optimistă conform Strategiei de dezvoltare a rezervației culturale-naturale „Orheiul Vechi” pentru anii 2009–2020, aprobată în 2009 de către Ministerul Culturii și Turismului al Republicii Moldova și Complexul muzeal Orheiul Vechi, menționează că viziunea strategiei este de a constitui Orheiul Vechi ca un Peisaj Cultural - expresie a valorilor naționale și universale reprezentate prin patrimoniul istorico-cultural și natural. Misiunea strategiei (Strategia..., 2009–2020) este de a păstra și pune în valoare patrimoniul istorico-cultural și natural din zona Orheiului Vechi în scopuri cultural-științifice, educative și turistice, în beneficiul umanității în general și al comunității locale în particular. Și încă odată peisajul cultural Orheiul Vechi își confirmă importanța de peisaj cultural format ca rezultat al interacțiunii continue dintre om și natură. Pentru înțelegerea adecvată a funcționării peisajelor culturale, a personalității lor, trebuie să se țină cont de fenomenele culturale, relațiile lor funcționale și de dinamică cu ceilalți componenți ale peisajului. Acest lucru se datorează gradului de conștientizare și de recunoaștere la nivel național și local a importanței conceptului de durabilitate, a interacțiunii durabile a naturii și culturii, care conturează esența unui peisaj. Fiecare element este dependent de celălalt, creând o relație de reciprocitate. Comunitatea este centrul sistemului, relaționar este dependent de factorul natural, care în cadrul peisajului cultural, este constituant al patrimoniului natural. Tot comunitatea este creatorul, subiectul care prin activitatea sa creativă, estetică, materială constituie particularitatea culturii materiale. Punctul superior sistemic al peisajului cultural este patrimoniul cultural imaterial, ca expresie spirituală a comunității. De asemenea prin patrimoniul cultural imaterial se elogiază și se exprimă patrimoniul natural ca sursă de inspirație. Iar patrimoniul material este fundamentul de susținere și manifestarea elementelor patrimoniului imaterial.

Managementul unui peisaj cultural este necesar să fie realizat în concordanță cu conservarea valorilor patrimoniului material și imaterial, care reflectă interacțiunea dintre om și mediul lui de trai, și percepțiile acestuia despre spațiul ce-l utilizează. Gestionarea calitativă a peisajului cultural implică comunitatea locală, începând inițial de la identificarea, nominalizarea, recunoașterea peisajului cultural rural și apoi gestionarea, protecția tuturor elementelor peisajului și al lui în ansamblu. Colaborarea e necesar să fie la nivel de subiecți juridici, administrativi, politici, academici și populație locală.

Rolul comunității locale în păstrarea continuității peisajului cultural rural

Comunitatea locală este subiectul și creatorul principal al peisajului cultural rural. Acesta de-a lungul timpului și-a construit, racordat modul de trai în dependență de beneficiile oferite de natura din jur. Prezența anumitor resurse a determinat materialul utilizat pentru construcția casei și gospodăriei; prezența resurselor, acvatică, forestieră etc., a determinat practicarea unor îndeletniciri (pescuit, vânat etc.); condițiile de relief a favorizat sau îngreunat modul de amplasare a terenurilor cultivate; prezența resurselor pedologice au fost prielnice pentru cultivarea anumitor culturi agricole etc. Conjugarea acestor beneficii și aspectul spiritual a format comunității locale un anumit mod de a gândi, de raportare la ceilalți, de a înțelege locul și spațiul pe care trăiește; raporturile de muncă și socializare între locuitorii satului (ex.: prezența spațiilor acvatice sau practicarea păstoritului, a asigurat și susținut munca și solidaritatea colectivă, deoarece zilnic sau periodic, oamenii satului se întâlnesc în anumite locuri de socializare bine știute a vetrei sau moșiei satului). Reieșind din exemplele sus-numite, deducem rolul comunității locale în păstrarea continuității spațiului rural; originalității și calității lui; fără ca comunitatea să înțeleagă greșit noile politici de dezvoltare, dar să le perceapă corect pentru ași asigura propria existență. Mediul academic și instituțional-politic au rolul de a concepe, implementa acțiunile de recunoaștere, protejare, susținere a peisajului cultural rural, iar comunitatea locală deține rolul executiv. Reușita și existența peisajului cultural rural este dependentă de receptivitatea comunității locale; conștientizarea de către aceasta a spațiului pe care trăiesc și crearea calitativă a condițiilor bune de trai; și nu în ultimul rând să-și protejeze munca, creația, memoria generațiilor precedente și să muncească pentru a o transmite generațiilor viitoare. Toată puterea de acțiune aparține comunității locale întrucât aceasta își cunoaște cel mai bine spațiul pe care trăiește, și știe ce acțiuni sunt necesare și care nu. În același timp observăm că în ultimele decenii comunitatea rurală se confruntă cu un dezechilibru de natură psihologică, socială, culturală, ecologică. Aceste genuri de dezechilibre au afectat major imaginea satului, aceasta a devenit una modernă într-un sens haotic, fără armonie și bun gust. Satul nu mai este întrutotul acea expresie a rezultatului muncii creative a omului în interdependență cu pitorescul locului. Pământul cultivat nu reprezintă un argument al legăturii strânse dintre om și natură. Satul autentic, dacă putem spune așa, s-a păstrat răzleț în unele regiuni, în rest vedem un spațiu rural dezechilibrat, pământuri lăsate în paragină, spații riverane satului

transformate în gunoiști, dezechilibre majore în sistemul de protecție a mediului natural etc. Aceste probleme necesită a fi soluționate de comunitatea locală în particular, deoarece ea trebuie să-și asigure un mediu de trai armonios, curat, echilibrat și în armonie cu frumusețea naturii din jur. Legătura comunității rurale cu mediul natural este perenă, și s-a reflectat în primă instanță prin procesul de întemeiere și amplasare a satelor, și a continuat prin formele de muncă, de adaptare și organizare a comunității rurale ca produs al valorificării naturii de către om.

Concluzii

Importanța recunoașterii, protejării și dezvoltarea peisajului cultural rural de către mediul academic, politic, comunitatea locală are prerogativă în noile condiții de dezvoltare al statului. Acțiunile acestor subiecți trebuie conjugate și să fie continue pentru a crea un rezultat de durată, și cu finalitate benefică materială și spirituală pentru peisajul cultural rural. Cercetarea spațiului rural în concordanță cu termenul de peisaj cultural a oferit noi direcții de cercetare, noi planuri de acțiuni de dezvoltare durabilă a spațiului rural, și nu în ultimul rând a oferit atenție și importanță oamenilor de la țară. Reieșind din cele expuse în articol menționăm că este foarte necesară și promptă implicarea cât mai activă a tuturor membrilor comunității în protejarea spațiului rural, întrucât acesta are o importanță economică, socială, demografică destul de mare. De asemenea mediul rural în Republica Moldova ocupă cea mai mare parte a teritoriului țării, și majoritatea populației este concentrată în activități agricole și locuiește în mediul rural. Iar în astfel de condiții vorbim despre un peisaj cultural rural cu teritoriu, activități, oameni, ce necesită protejare, promovare și acțiuni de dezvoltare locală. Cum am mai menționat, dar deja e și cunoscută situația de criză a spațiului rural, care aduce încă un argument al acestor acțiuni. Microuniversul natural și spiritual al satului trebuie să fie în atenția autorităților, mediului academic spre asigurarea continuității și autenticității acestuia.

Literatura

Convenția Europeană a Peisajului. Adoptată la Florența la 20 octombrie 2000.

Legea privind ocrotirea monumentelor, nr. 1530 din 22.06.1993 // Monitorul Oficial al Republicii Moldova, 02.02.2010, nr. 15-17.

Musteață S. Protecția Juridică a Patrimoniului Arhitectural. Culegere de acte normative și convenții internaționale. Chișinău: ANTIM, 2010.

Plachter H., Mechtild R. Peisaje culturale: Reunind cultura cu natura. *f.nr.*

Strategia de dezvoltare a rezervației cultural-naturale „Orheiul Vechi” pentru anii 2009–2020, aprobată în 2009

de către Ministerul Culturii și Turismului al Republicii Moldova și Complexul muzeal Orheiul Vechi.

Rezumat

În articol se analizează rolul mediului academic, instituțional-politic și comunității locale, în cunoașterea, promovarea și protejarea satului ca peisaj cultural rural. Importanța contribuției mediului academic este prioritar, deoarece numai specialiștii în studiul spațiului rural, cunosc particularitățile definitorii a satului și rolul acestuia în păstrarea identității locale; furnizează informații veridice pentru a reactualiza și promova identitățile, expresiile culturale locale, obținute într-un continuu proces creațional specific locului. Rolul instituțiilor de stat este acela de a crea o bază normativă coerentă, viabilă, de recunoaștere a peisajului cultural rural din Republica Moldova, protejarea și susținerea lui în fața proceselor distructive. Rolul comunității locale este de a conștientiza valoarea spațiului și să păstreze moștenirea sa culturală materială și imaterială.

Cuvinte-cheie: sat, peisaj, mediu academic, instituții de stat, comunitate locală, peisaj rural.

Резюме

В статье анализируется роль научной и институционально-политической среды, а также местных сообществ в познании, поддержании и защите сельского культурного пейзажа. Приоритетным является вклад научной среды, поскольку только специалисты по исследованию сельского пространства знают определяющие особенности села и его роль в сохранении локальной идентичности, предоставляют корректную информацию с целью реактуализации и продвиже-

ния идентичности, локального выражения культуры, достигнутого в процессе длительного формирования местной специфики. Роль государственных институтов заключается в создании последовательной, жизнеспособной нормативной системы, в признании сельского культурного пейзажа Республики Молдова, в его поддержании и защите от деструктивных процессов. Роль местных сообществ заключается в осознании ценности пространства и сохранении своего материального и духовного наследия.

Ключевые слова: село, пейзаж, научная среда, институционально-политическая среда, местные сообщества, сельский пейзаж.

Summary

The article analyzes the role of academic, political-institutional and local community in researching, promoting and protecting the rural village as a cultural landscape. The importance of the contribution of academic community has priority, because only the specialists in the study of rural land know the defining particularities of the villages and their role in preserving the local identity; provide accurate information to refresh and promote identities, local cultural expressions, obtained in a continuous process of creation. The role of state institutions is to create a consistent regulatory basis to recognize cultural landscape areas in Moldova: to protect and support them in the face of destructive processes. The role of the local community is to realize the value of space and keep its material and immaterial cultural heritage.

Key words: village, landscape, academic community, government institutions, local community, rural landscape.

Alina ȘTIRBU

IDENTITATE ȘI STEREOTIPURI. CONTURAREA PERCEPȚIEI DESPRE ROMI ÎN VIZIUNEA ZIARULUI JURNAL DE CHIȘINAU

Presa reprezintă un spațiu al cunoașterii, al vehiculării înțeleșurilor, al stereotipurilor și al identităților, oferind un mod, o perspectivă – de multe ori unică, derivând dintr-o conjunctură culturală – asupra unor oameni, fapte, evenimente petrecute într-o perioadă sau într-un spațiu la care nu avem altfel acces. Presa joacă nemijlocit un rol important în procesul de integrare a romilor din Republica Moldova. De felul în care aceasta prezintă diverse evenimente ai căror actori principali sunt și reprezentanții acestei etnii depinde mesajul transmis opiniei publice și modalitățile prin care publicul larg îi percepe pe romi.

Potrivit ultimului sondaj realizat de Asociația Sociologilor și Demografilor din Republica Moldo-

va, astăzi presa se bucură de încrederea a 50,5% din populația țării¹. Rolul presei constă și în modelarea, construirea și deconstruirea percepțiilor, atitudinilor și modurilor de a înțelege realitatea față de această etnie. Ea impune semnificații, realități, anumite informații în detrimentul altora. Presa ne oferă o lume, sau mai multe lumi, pe care noi putem să le alegem (ori ni se lasă impresia că putem face acest lucru). Are cel puțin trei relevanțe diferite pentru cititori: este o sursă de informații și un mijloc de supraveghere a contextului social, sugerând un curs al acțiunii, sau cel puțin o pregătire pentru; este o sursă de identitate socială sau auto-legitimare, asigurând un sens de apartenență la comunitate, cultură sau ordine

politică; este un mijloc de distracție, oferind o scăpare de anxietate și de plictiseală. *Ca sursă de identitate socială își exercită influența prin portretizarea într-un anumit mod a indivizilor sau a grupurilor, prin atribute, prezentarea acțiunilor la care participă aceștia, având un rol important în modelarea relațiilor interetnice.* Mai ales în cazul minorităților și al celor care încearcă să depășească istoria neînțelegerilor născută din miturile și legendele stereotipice negative, presa este un spațiu (public) unde este nevoie de o comunicare deschisă și sinceră. Prin urmare, vom urmări în ce măsură ziarul *Jurnal de Chișinău* modelează relațiile interetnice.

Punctul de plecare al acestei analize l-au constituit articolele din ziarul *Jurnal de Chișinău*, apărute în perioada 2010–2014, având ca obiect minoritatea romă. Acest studiu își propune să diagnosticheze

de etnie romă, nu găsim menționată etnia acestora. Alte 5 articole abordează teme asociate cu etnia romă (scandal), deși membrii acestei comunități nu au nimic tangențial cu subiectul pe care jurnalistul îl abordează, și doar 25 materiale pun accentul pe problemele comunității rome.

Publicația periodică a înregistrat cel mai mare număr de articole publicate cu referire la etnia romă în anul 2010 (9 articole). Un număr scăzut al materialelor publicate a fost înregistrat în 2014 (4 articole).

Date privind atitudinea jurnaliștilor față de minoritatea romă

Din totalul de 30 de referiri (excluzând articolele în care sunt prezentate personalități de etnie romă, dar nefiind indicată apartenența la această comunitate) înregistrate în perioada 2010–2014 cu

Tabel. Articolele cu referire la etnia romă distribuite pe fiecare lună în ziarul *Jurnal de Chișinău*

Anul	Numărul total de articole											
	ian	febr	martie	aprilie	mai	iunie	iulie	august	sept	oct	noiembrie	dec
2010		3	1			2	2					1
2011	1		1					1	3	1	1	
2012	2					1	1	1	1			1
2013			1	1					1	3		
2014	1		1				1	1				

Tabel alcătuit de autorul articolului.

imaginea etniei rome așa cum este ea reflectată în presă și are drept scop să identifice numărul de articole care abordează subiecte ce țin de această etnie și care au fost publicate în perioada monitorizată. De asemenea, vom urmări atitudinea jurnaliștilor față de această minoritate, temele abordate de jurnaliști în cadrul materialelor analizate, cât și depistarea acțiunilor/situațiilor subsumate temelor identificate, în asociere directă sau tangențială cu etnia romă. Drept cuvinte-cheie au fost folosite: țigan, rom, șatră, ca la ușa cortului, etnie romă, ghicitoare, vrăjitoare, discriminare.

Excepțând cuvintele-cheie folosite în procesul de analiză, articolele au conexas minoritatea romă din Republica Moldova cu următoarele teme:

- ✓ artă/personalități;
- ✓ măsuri afirmative în educație/discriminare;
- ✓ ghicitorie/vrăjitorie;
- ✓ căsătorii între majoritari și minoritari (romi);
- ✓ acte de ordin infracțional (înșelătorie, furt, viol, trafic de ființe umane etc.).

Numărul total de articole apărute în perioada monitorizată (2010–2014) este unul totuși neglijabil – 34 de materiale referitoare la domeniul de interes. Dintre care: 4 materiale, deși prezintă personalități

privire la comunitatea romă a existat un număr de 17 articole în care atitudinea jurnalistului față de romi a fost negativă, 7 – pozitivă și 6 – neutră. Imaginea romilor în presa de la noi este una construită pe percepțiile jurnalistului, care operează cu stereotipuri și scheme schimbătoare, de la romul „care cerșește” (09.09.2012), „fură copii” (06.07.2010) – la romul care „strică imaginea Moldovei – traficanți de ființe umane” (29.03.2013).

Toate articolele analizate, fiind articole de presă, prezintă o situație în care personajele principale sunt mereu aceleași:

– **jurnalistul** ca observator intern al evenimentului relatat;

– **romii** ca protagoniști ai faptelor relatate. În foarte puține cazuri se prezintă punctul de vedere al acestora cu privire la evenimentele relatate;

– **vocile interogate** – primarul sau reprezentantul poliției, reprezentanți ai politicului, care exprimă autoritatea publică;

– **cititorul** ca observator pasiv, care primește mesajul și condamnă, învață și se distanțează.

Toți aceștia își împart rolurile active și pasive într-o descriere despre „cineva”, fără ca acest cineva să poată participa la prezentarea situației despre

sine (au fost depistate foarte puține cazuri în care se ia în considerare și punctul de vedere al romilor). În această ordine de idei, țin să exemplific cazuri în care opinia romilor se face auzită.

În urma analizei efectuate am depistat anumite trăsături de caracter atribuite comunității romilor. Prin urmare, aici putem aduce următoarele exemple:

La nivelul persoanei: escroc, hoț, cerșetor, leneș, murdar, sărac, înfometat, dator, neserios, pro-fitor, afurisit.

La nivelul grupului primar: familia – se căsătoresc devreme, se înmulțesc prea repede, își exploatează copiii, își învață copiii să cerșească, nu își abandonează copiii (țigani îi poartă copiii după ei oriunde s-ar duce), romii țin la ai lor și se ajută.

La nivelul grupului extins: comunitatea – educație slabă, părinții copiilor romi, chiar dacă nu știu carte, își doresc ca copiii lor să învețe, fetele sunt mai vulnerabile la analfabetism, părinții copiilor romi sunt revoltați și nemulțumiți de nivelul de educație și de atitudinea indiferentă a cadrelor didactice, copiii romi sunt mai îndrăzneți, analfabeți, romii sunt proxeneți, furători, cerșetori, traficanți, violatori, prestează servicii de magie și extrag bani și bunuri materiale de la oameni.

Comportament social:

Legea/ordinea publică: copiii romi nu sunt ascultători la școală, fac scandal în public, se bat în stradă, rănesc, fac victime, infractori, se ocupă cu traficul de ființe umane, violatori.

Munca: nu vor să muncească, fură, cerșesc.

Locuirea: trăiesc în sărăcie.

Relaționarea majoritari-minoritari: nimeni nu vrea să-i angajeze, marginalizați, izolați, moldovenii se plâng adesea de comportamentul lor și îi reclamă la poliție.

Date privind menționarea etniei în căutarea senzaționalului

Articolele monitorizare în perioada 2010–2014 au conturat o tendință clară a ziarului *Jurnal de Chișinău* care s-a focalizat pe unele subiecte de tragedie/dramă și care au fost abordate prin prismă senzațională.

La 13.09.2011 apare un articol intitulat *Cum s-a măritat o fată cu carte cu un țigan*, povestea însă ne explică altfel lucrurile – Dumitru (țiganul) a ajuns avocat. De ce nu ar fi dat titlul: *Cum s-a măritat o fată cu carte cu un țigan avocat?* Explicația poate fi una: jurnaliștii fug după exclusivitate, dând titluri care vând, uitând că trăim într-o societate în care romii sunt marginalizați.

Un alt articol *Fata popii și vraja țiganului* pune accentul pe discriminare prin replica atribuită protagonistei acestei întâmplări: „Doamne, ce păcat! Mi-a

atras fata cu farmece țigănești, afurisitul...”. Nu știm care a fost replica exactă, pentru că jurnalista notează pe final că întâmplarea a fost auzită de la mătușa Maria, 82 de ani, prietena din copilărie a Vasilisei. Tot în acest articol găsim descrierea: „În podul bisericii, a încercat fiorul primului sărut, acolo, într-o zi, Grișa s-a făcut a uita mâna sub bluzița ei albă de batist, acolo cei doi au trăit povestea iubirii intens și frumos, uitând de păcat și de toate pe lume... La asfințitul soarelui, a pornit o ploaie puternică de mai, cu fulgere și trăsnete. La un moment dat, un fulger mare a spart cerul. Biserica s-a aprins... Când ploaia a conținut, s-a stins și focul. Spre mirarea tuturor, a ars numai podul... S-a despărțit cu mare durere de Grișa țiganul la câteva luni după ce au trecut Prutul. A plecat într-o noapte după merinde și nu s-a mai întors” (18.01.2014). Prin urmare, această descriere subtilă nu face decât să întărească tendința interdicției căsătoriilor mixte.

Dacă în prima pagină articolul apare sub titlul: *Exclusiv! Traficată de țigani, „miluită” de primar*, în pagina 12-13 autorul folosește un alt titlu: *Victimă a traficului „miluită” de primar* (29.03.2013). Acest lucru îl putem explica drept „goana” după senzațional. Într-un alt articol – *Furat de țigani* (06.07.2010) – găsim o abordare a jurnalistului axată pe dramă.

Date privind menționarea inutilă a etniei

Un element nou în metodologia folosită în realizarea acestui studiu a fost introducerea unui parametru – menționarea inutilă a etniei. Acesta ne-a ajutat să identificăm cazurile în care jurnaliștii fac trimitere explicită la etnie, știut fiind că etnia nu are nicio tangență cu subiectul abordat. În perioada monitorizată s-au publicat subiecte în funcție de nivelul de interes pentru opinia publică la un moment dat.

În articolul *Ghicirea în cafea în Moldova se mai numește sondaj sau „pentru ce are nevoie omul de memorie?”* din 26 noiembrie 2010, jurnalistul, care și-a păstrat numele sub anonim, compară sondajele de opinie cu ghicitul în cafea. Jurnalistul, conștient sau inconștient, aduce o ofensă îndeletnicirii oculte cunoscută drept caracteristică femeilor de etnie romă.

Într-un alt articol din 26 februarie 2010 – *Șatra lui Voronin* – jurnalistul în titlu folosește lexemul șatră. Conform DEX șatra este o comunitate de țigani nomazi³. Chiar dacă lexemul șatră nu este adresat direct comunității de romi, acesta este folosit în sens negativ, amintind de timpurile în care romii umblau cu lucrurile din loc în loc în corturi.

În același articol observăm o notă semnată de Vladimir Voronin: „Cu bani și țigani cântă și dansează!?”. O replică dură la adresa culturii romilor, care de-a lungul timpului au lăsat o vastă moștenire culturală. Având în vedere marea diversitate și com-

plexitatea elementelor de cultură ce caracterizează la ora actuală comunitățile de romi din Moldova, jurnalistul Vitalie Hadei a ținut să afle opinia unui reprezentant al acestei etnii. Ca urmare, președintele Centrului Național al Romilor, Nicolae Radiță, consideră că Voronin a adus ofense serioase romilor: „Fostul președinte are prejudecăți nefondate față de romi. Acum înțeleg de ce opt ani nu a alocat un leu pentru romi. Măcar să fi fost un rom printre interpreți...”. În această ordine de idei, jurnalistul a ținut să facă o precizare: „Fostul vicepremier Victor Stepaniuc a încercat să dreagă busuiocul și a explicat că de fapt a fost vorba de o scrisoare pe linie de partid, și nu de una oficială. ...În același timp se vede clar antetul „Președintele Republicii Moldova”.

Cazurile prezentate în ziarul *Jurnal de Chișinău* – unele clare și detaliate, altele mai puțin – stereotipurile și clișeele culturale ducând adesea la confirmarea sau întărirea unor prejudecăți deja existente, pot provoca sau exacerba comportamente exclusive, discriminatorii și rasiste în cadrul societății.

Apar întrebările: ce anume selectăm din lumea cu care venim în contact? Ce reținem din ea? Percepem, spune autorul american W. Lippmann, ceea ce suntem pregătiți să percepem. Întâmpinăm mulțimea de fapte și situații noi cu anumite cunoștințe, cu un fond cultural și de experiență, de cele mai multe ori condensate în stereotipuri de natură intelectuală, prin intermediul cărora privim și încercăm să înțelegem realitatea. „În cele mai multe dintre situații, noi nu vedem mai întâi și apoi definim, ci mai întâi definim și apoi vedem” (Lippmann, 1922, 81). Același fapt va fi văzut și interpretat diferit, uneori complet diferit, de către două persoane, în funcție de pregătire, de convingerea politică, de experiența profesională. În plus, fiecare dintre noi ne raportăm la o situație în spiritul culturii căreia îi aparținem, cu structurile mintale pe care un spațiu cultural sau altul le modelează în persoana noastră. „Selectăm ceea ce cultura noastră a definit pentru noi și tindem să percepem ceea ce cultura noastră, într-o formă stereotipă, a ales pentru noi” (Lippmann, 1922, 81). De aceea, atunci când dorim să înțelegem poziția sau comportarea unei persoane, nu este suficient să cunoaștem informațiile de care beneficiază, ci și ceva din formația intelectuală a respectivei persoane, pentru a ne da seama cum au fost filtrate și evaluate informațiile respective. Stereotipurile desemnează astfel acele structuri mintale care selectează și stochează informația, acele „tipare” care prefigurează răspunsul.

Stereotipul este „ca un majordom la un bal mascat, care judecă dacă invitații au venit într-o ținută adecvată” (Lippmann, 1922, 98). Prin urmare, stereotipul intră în funcțiune pe traseul informației către

structurile noastre de evaluare, reprezentând un gen de filtru care operează o selecție înainte ca informația propriu zisă să ajungă a fi analizată. „El se asociază cu evidența în chiar procesul de probare a acestei evidențe” (Lippmann, 1922, 99).

Întreaga selecție pe care o îndeplinește stereotipul are o puternică semnificație valorică, el receptând și evaluând totul prin această prismă. „O structură a stereotipurilor nu este neutrală. Nu este doar o cale de a ordona o lume confuză și greu de cuprins. Nu este doar o modalitate de simplificare. Ea reprezintă toate aceste lucruri și ceva pe deasupra. Este garanția respectului față de noi înșine; este proiecția asupra lumii a conștiinței proprii valori, a proprii poziții și propriilor drepturi. Stereotipurile sunt, de aceea, puternic încărcate de sentimentele pe care le asociem cu ele. Ele reprezintă fortăreața tradiției noastre și la adăpostul zidurilor sale de apărare continuăm să ne simțim protejați în existența noastră” (Lippmann, 1922, 96). Stereotipurile încorporează conceptualizări despre grupul de apartenență și despre alte grupuri și joacă un rol important în autoevaluarea propriului grup în termeni favorabili și criticarea altor grupuri, contribuind la raționalizarea sau justificarea comportamentului față de membrii acestora. Walter Lippman a arătat că existența stereotipului într-o cultură determină perceperea caracteristicilor pretinse ale grupului ca fiind prezente, chiar dacă acestea se manifestă sau nu. Astfel, stereotipurile implică nu doar generalizări, dar și generalizări eronate, false, suprageneralizări, ceea ce împiedică aprecierea altor persoane, tratarea lor ca individualități. Conținutul explicit al unor stereotipuri este insultător, înjositor, ofensativ, iar atribuirile false vor dăuna persoanelor, justificând tratamentul rău, aplicat acestora.

Stereotipuri depistate în ziarul *Jurnal de Chișinău*, prezentarea etniei în cazuri negative (viol, trafic, conflict, sărăcie) conturând anumite stereotipuri

Furtul

Stereotipuri uzuale ilustrează romii ca hoți. Din nou, aceasta este consecința judecării întregii comunități pentru actele unor persoane, care doar aparțin comunității. Fiecare societate are hoții și criminalii ei, fapt pentru care nu este stigmatizat sistematic întregul grup, așa cum se întâmplă cu romii. Recunoașterea furtului, crimelor ale căror victime sunt romii este, din contra, foarte greu de obținut. În articolul *Vrăjitoare din Chișinău, anunțate în căutare* din 25 decembrie 2012, jurnalistul prezintă faptul, nefiind sigur de veridicitatea acestuia: „Două femei din capitală, *posibil* (subl. n. – A. Ș.) de origine romă, care pe parcursul anului curent ar fi pătruns în locuințe prin abuz de încredere și înșelăciune față de per-

soane minore, sunt anunțate în căutare de oameni legii”. Se gândește cineva la lucrurile care au fost furate romilor? Romii au fost victime ale Holocaustului: valorile, în special aurul lor, le-au fost luate înainte de a fi condamnați la moarte.

Furtul copiilor

Mitul că romii fură copii este vechi de secole. Chiar și astăzi este în mod repetat utilizat. În 2010, *Jurnal de Chișinău* a prezentat un caz unde niște țigani au furat un copil non-rom. Însă lucrurile stau altfel când copiii romi cad victime ale violențelor sau sunt omorâți, rareori aceste lucruri devin scandaluri publice.

Ghicitul

O tradiție populară spune că romii pot să te blesteme, de exemplu, atunci când nu le dai bani. Alții cred că ei pot să te urmărească să-ți fure bunurile. Romii au în tradiția lor o credință care include prevestirile și blestemele, dar de natură total diferită.

Portul

Mulți încă mai asociază portul femeilor rome cu haine colorate și multe bijuterii aurii. Aici poate servi drept exemplu articolul „Două minute de eternitate” din 19.08.2014, unde găsim descrisă femeia romă din amintirile lui Ernest Ulrich: „...„Dar țiganca, cu fustele ei înflorate măturând pământul, nu se lăsase, se așezase liniștită pe prag, ținând în mână un ghioc”. Trebuie să recunoaștem că astăzi foarte puține femei rome se mai îmbracă în acest fel.

Femeile

Femeile rome sunt ilustrate ca fiind mai vulnerabile la analfabetism, se căsătoresc devreme având prea mulți copii, în general goi, sunt bătute de bărbații lor și exploatate de familia lor numeroasă. Se căsătoresc la 12 ani și au primul copil la 13 ani (cazul Anei Ibrian din Vulcănești, mamă a șase copii) 14.09.2010. Un alt caz, ilustrat în *Jurnal de Chișinău* întărește stereotipul că femeile rome se căsătoresc devreme, este cazul Rifcăi Stănescu, „în vârstă de 29 de ani, stabilită în Marea Britanie, a recunoscut că la numai 23 de ani a devenit bunică”. Fiica ei s-a căsătorit la 11 ani și după câteva luni a născut un băiat, pe nume Ion. „Sunt fericită că am devenit bunică, dar am visat altceva pentru fata mea”, a declarat Rifca Stănescu. Rifca s-a căsătorit cu un vânzător de bijuterii, Ionel Stănescu, când ea avea 11 ani și el 13. S-a căsătorit atunci de frică ca nu cumva tatăl său să nu o mărite cu un alt țigan, într-un alt sat. Mama ei a devenit bunică la 40 de ani.

Condițiile dificile de viață cu care romii se confruntă trebuie să fie luate în considerare. Lipsa utilităților cum ar fi lipsa hainelor pentru copii sau, eventual, violența domestică sunt indicatori ai sărăciei și nu ai „țigăniei”.

Copiii

Faptul că natalitatea este mai ridicată la romi decât la non-romi, în multe cazuri, este considerat de temerea că romii vor depăși prin copii majoritatea populației. Puțini care se referă la partea pozitivă a acestei situații, și anume că romii și populațiile imigrante ajută indirect la combaterea îmbătrânirii populației. Copiii romi sunt deseori văzuți ca cerșetori, îndrăzneți, tânjind după libertate. Părinții sunt gata să-i exploateze. În articolul *Mai bine la grădiniță decât cu „ciocănița”* găsim opinia unei educatoare care susține că: „Așa e la țigani, ei își poartă copiii după ei oriunde s-ar duce. Mulți dintre ei îi folosesc la cerșit, pentru a trezi mila trecătorilor” (14.09.2010). În acest caz, jurnalista Svetlana Panța a prezentat doar o opinie, fiind ferm convinsă că nu toți consideră la fel. Partea bună a lucrurilor e că jurnalista vine cu opinia doamnei Maia Movilean, care ține să sublinieze că copiii romi nu se diferențiază de alți copii: „A fost foarte greu să-i convingem pe părinții Mădălinei să o aducă la grădiniță. Ei spuneau că le este frică să-și dea copilul la o grădiniță țigănească, însă după ce au venit și au văzut că romii sunt de fapt la fel ca și alți copii, poate puțin mai îndrăzneți, au căzut de acord” (14.09.2010). Acesta este încă un motiv în plus pentru a ne face să înghețăm acest stereotip legat de copiii romi. Romii își iubesc copiii la fel de mult ca și ceilalți părinți. Modul în care copiii romi sunt crescuți poate să difere de cel al populației majoritare și reflectă realitatea dură în care trăiesc romii.

Traficanți, violatori, criminali, sechestratori și exploatanți

Mulți oameni tind să creadă că reprezentanții acestei minorități sunt genetic predispuși să sechestreze, să omoare, se violeze și să fie traficanți de ființe umane. După părerea noastră, este un nonsens. În multe cazuri, aceștia sunt primii suspectați pentru comiterea unei crime, unui viol, unei sechestrări, unui caz de trafic, dar ultimii care sunt reabilitați dacă nu au fost vinovați. Atunci când romii într-adevăr comit o crimă, sechestrează, violează sau în cazuri de trafic de ființe umane, întreaga comunitate este stigmatizată și, ca urmare, judecată și condamnată pentru actul unei persoane. Da, sunt câțiva romi implicați în astfel de cazuri, la fel cum am putea afla printre populația majoritară, și totuși, presa accentuează apartenența etnică când prezintă astfel de cazuri. Cazurile prezentate nu ne dau dreptul să afirmăm că toți romii procedează astfel sau că aceste lucruri ar face parte din cultura romani.

Clișee depistate în ziarul *Jurnal de Chișinău*

Țiganii sunt nomazi (29.10.2013). Romii deseori sunt percepuți ca niște nomazi fără griji, fără temeri

semnificative: liberi să facă ce vor, iubitori de libertate, călătoresc ușor. Această imagine aproape romantică a romilor este departe de realitate. „Nu există romi sau țigani nomazi”, susține antropologul Martin Olivera, membru al Observatorului European Urba-rom. „Există o minoritate de grupuri care au o tradiție de mobilitate sezonieră, pe distanțe mici și întotdeauna în funcție de un punct de ancorare, legat de munca lor: feronerie, muzică ... Dar imensa majoritate este sedentară”, explică el².

Articole în care sunt prezentate personalități de etnie romă, nefiind specificată apartenența la această comunitate

Deși sunt cunoscute personalități precum Maria Drăgan, Marica Bălan, Alexandra Târșu, Natalia Duminică, care aparțin comunității etnice de romi, nu am gasit menționat acest lucru în cadrul niciunui articol. Drept exemplu pot servi următoarele titluri: *Maria Drăgan, turturica de la Bălăurești* (03.08.2012), *Marica Bălan: „Parcă am zburat în cosmos”* (14.10.2011), *Alexandra Târșu: „Studiez vioara la Viena, în inima Europei”* (06.01.2012), *„Nu pot trăi fără scenă!”* (19.07.2011).

O altă observație a acestui studiu accentuează faptul că ziaristii au folosit un jargon al poliției, adesea reproducând textual termenii prezenți în informările de presă ale inspectorilor de poliție – „Anterior, ghicitoarea s-a mai aflat pe banca acuzaților după ce a comis un furt” (23.03.2010); „În acest caz au fost deschise două dosare penale, iar în cazul în care va fi dovedită vinovăția bărbatilor, atunci aceștia riscă de la 15 până la 20 de ani de pușcărie” (14.06.2010); „Inculpatul de origine romă a fost anterior judecat pentru o serie de infracțiuni, inclusiv pentru omor din imprudență” (4.01.2011); „...ambele cu antecedente penale pentru infracțiuni similare” (9.08.2011); „...sub pretextul aplicării forței magice, sustrăgeau de la diferite persoane bani și bunuri materiale” (18.10.2013); „...anterior, el a fost condamnat pentru furturi din locuințe” (8.07.2014).

Analiza articolelor din cadrul ziarului *Jurnal de Chișinău* ne permite să afirmăm că o bună parte din jurnaliști încalcă deontologia profesională în ceea ce privește relatarea evenimentelor și a problemelor legate de această minoritate etnică. În studiu s-a avut ca referință principală *Codul deontologic al jurnalistului*⁴. Trei dintre articolele publicației au fost cel mai frecvent încălcate în relatările din ziarul *Jurnal de Chișinău* identificate ca problematice:

- Jurnalistul menționează apartenența etnică a unei persoane doar când acest lucru este relevant din punct de vedere editorial.
- Jurnalistul va lua în considerare punctele de vedere pertinente ale părților implicate.

- Jurnalistul este dator să respecte prezumția de nevinovăție. În cazul în care se aduc acuzații, se va oferi posibilitatea celui învinuit să-și exprime punctul de vedere.

O explicație a acestor încălcări ni le oferă W. Lippmann: reporterii nu pot acoperi și nu pot reflecta tot ceea ce se întâmplă în lume; în plus, fiecare ziar este rezultatul unei suite de selecții privitoare la ce fapte se dau publicității, în ce formă, sub ce dimensiuni, toate ghidate nu de „standarde obiective”, ci de evaluările fiecărei publicații. Mai important, spune autorul, este că „știrile nu reprezintă o oglindă a situațiilor sociale, ci înfățișarea unui aspect al acestora care se impune de la sine” (Lippmann, 1922, 341). Versiunea reporterului asupra adevărului este propria lui versiune, iar opinia pe care o înfățișează este construită pe baza propriilor stereotipuri, potrivit propriilor coduri și sub presiunea interesului propriu. „El privește lumea prin lentile subiective” (Lippmann, 1922, 360). De aceea, reamintește autorul, trebuie să facem o clară distincție între informație și adevăr. Prin urmare, cunoașterea ia o formă indirectă, intermediată, filtrată, dar accesibilă și credibilă prin repetare. Dacă zile la rând citim aceleași lucruri despre ceva sau cineva, tindem să credem că ele sunt adevărate, pentru că o informație se confirmă printr-o alta de la același sau de la un alt transmitător și nu este infirmată. Asta structurează emoțiile, trăirile și așteptările în raport cu subiectul descris.

O altă explicație în ce privește discriminarea ne oferă Angelica Frolov, reprezentanta organizației *Gender-Doc-M*: „Problema stereotipurilor și prejudecăților în societatea noastră este majoră. O altă problemă este lipsa informației...” (29.11.2011); problema lipsei de informații (neinformarea jurnaliștilor) în situațiile prezentării unui articol este motivul, după părerea noastră, care duce la stereotipizarea unor cazuri ce țin de comunitatea romilor.

Presa a cărei libertate nu ar trebui să intre în contradicție cu încălcarea drepturilor omului, ale minorităților, nu numai că nu combate, dar în multe cazuri susține aceste prejudecăți. Cazurile prezentate în ziarul *Jurnal de Chișinău* duc adesea la confirmarea sau întărirea unor prejudecăți deja existente, care, după părerea noastră, pot provoca sau exacerba comportamente exclusive, discriminatorii și rasiste în cadrul societății.

Concluzii

În relatările de mai sus se remarcă, în primul rând, numărul scăzut de articole care se referă la etnia romă. În această ordine de idei ținem să menționăm că în ziarul *Jurnal de Chișinău* se practică în mare parte un discurs impregnat de atitudinea negativă față de

romi, prezentând tendențios acțiunile acestei etnii, precum și diferitele evenimente în care sunt implicați membrii acestei comunități, accentuând partea negativă și conflictuală, putând fi astfel considerate surse de stereotipuri. Din cuvintele prin care sunt identificați romii în articolele analizate iese în evidență o trăsătură dominantă a imaginii romilor așa cum este prezentată de ziar – agresivitatea și infracționalitatea. Din păcate, am remarcat faptul că ziarul *Jurnal de Chișinău* contribuie prea puțin la schimbarea acestei atitudini de respingere manifestată de moldoveni referitor la romi, ignorând semnalele de atenție aduse în vizorul public. Rezultatele cercetării ne arată că situația privind relațiile interetnice (distanțele sociale) prezintă diferențe considerabile chiar într-un spațiu care, în urmă cu câteva decenii, era unul unitar.

Recomandări

Ținem să recomandăm:

- respectarea *Codului deontologic al jurnalistului*;
- prezentarea apartenenței etnice (când aceștia își recunosc identitatea etnică) a numelor notorii care duc faima în lume a țării noastre;
- relatarea unor istorii pozitive, nu neapărat pe lucruri care tot sunt stereotipizate cu dansuri și festivaluri, constituie un stereotip deja. Sunt multe lucruri interesante, de exemplu, despre meserii pe care le fac romii din moși-strămoși sau despre romi care au reușit în viață sau au ajuns la studii peste hotare. Asta ar ajuta să doborâm sau, cel puțin, să diminuăm stereotipurile;
- realizarea unei interacțiuni între majoritari și această minoritate etnică. Cum însă cei mai mulți moldoveni nu au contact direct zilnic cu romii, imaginea lor este cel mai des preluată din presă. Ca urmare, romii s-ar integra mai ușor în societate, dacă majoritarii ar cunoaște inclusiv lucrurile bune despre această comunitate;
- jurnaliștii să monitorizeze și să pulce în mod regulat rapoarte de evaluare a promovării punerii în acțiune și a impactului strategiilor și a politicilor destinate să amelioreze situația socială a romilor (Recomandare, 2014, 356).

Note

¹ Surpriză în topul instituțiilor în care moldovenii au cea mai mare încredere // <http://ziarulnational.md/surpriza-in-topul-instituțiilor-in-care-moldovenii-au-cea-mai-mare-incredere/> (accesat 05.05.2015).

² Liberation: Nu, romii nu sunt nomazi... plus alte 4 clisee // <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-13076073-liberation-nu-romii-nu-sunt-nomazi-plus-alte-4-clisee.htm> (accesat 05.05.2015).

³ Șatra // <http://dexonline.ro/definitie/satra> (accesat 05.05.2015).

⁴ Codul deontologic al jurnalistului din Republica Moldova (redacție nouă) // http://consiliuldepresa.md/fileadmin/fisiere/documente/cod_d_rom.pdf (accesat 05.05.2015).

Literatura

„Au ales să trăiască altfel. Povestea captivantă a „țigănilor nomazi” ai secolului al XXI-lea // *Timpul*, Chișinău. 29.10.2013.

Blându E. Maria Drăgan, turturica de la Bălăurești // *Timpul*, Chișinău. 03.08.2012.

Bobână L. Cum s-a măritat o fată cu carte cu un țigan // *Timpul*, Chișinău. 13.09.2011.

Bobână L. Furat de țigani // *Timpul*, Chișinău. 06.07.2010.

Caluțcaia I. „Nu pot trăi fără scenă!” // *Timpul*, Chișinău. 19.07.2011.

Corobceanu S. Victimă a traficului „miluită” de primar // *Timpul*, Chișinău. 29.03.2013.

Două minute de eternitate // *Timpul*, Chișinău. 19.08.2014.

Două prezicătoare au ajuns pe mâna poliției // *Timpul*, Chișinău. 9.08.2011.

Ghicirea în cafea în Moldova se mai numește sondaj sau „pentru ce are nevoie omul de memorie?” // *Timpul*, Chișinău. 26.11.2010.

Hadei V. Șatra lui Voronin // *Timpul*, Chișinău. 26.02.2010.

În RM, să nu fii: gay, HIV+ sau țigan // *Timpul*, Chișinău. 29.11.2011.

La doar 23 de ani a devenit bunică // *Timpul*, Chișinău. 07.03.2011.

Lippmann W. Public Opinion, Harcourt, Brace, 1922.

Nechit I. Alexandra Târșu: „Studiez vioara la Viena, în inima Europei” // *Timpul*, Chișinău. 06.01.2012.

Nechit I. Marica Bălan: „Parcă am zburat în cosmos” // *Timpul*, Chișinău. 14.10.2011.

Neculce N. Fata popei și vraja țiganului // *Timpul*, Chișinău. 18.01.2014.

O tânără din Ghidighici, violată de către amicul soțului // *Timpul*, Chișinău. 8.07.2014.

Porubin N. Moldova mai are analfabeți // *Timpul*, Chișinău. 09.09.2012.

Prestau servicii de magie și sustrăgeau bani și bijuterii // *Timpul*, Chișinău. 18.10.2013.

Recomandarea CM/Rec(2008) cu privire la politicile pentru romi și/sau Călători în Europa // Romii/Țiganii din Republica Moldova: comunitate etnosocială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014), Chișinău, 2014.

Sclăvie în Cantemir: 21 de persoane, sechestrate și exploatare fizică // *Timpul*, Chișinău. 14.06.2010.

Trei ani de închisoare pentru „ghicit” // *Timpul*, Chișinău. 23.03.2010.

Vrăjitoare din Chișinău, anunțate în căutare // *Timpul*, Chișinău. 25.12.2012.

Un tadjik și un rom – condamnați pentru trafic de copii și proxenetism // *Timpul*, Chișinău. 4.01.2011.

Rezumat

În articolul dat autoarea analizează imaginea romilor în ziarul *Jurnal de Chișinău*. Articolul reprezintă un studiu privind atitudinea pe care o au jurnaliștii față de această minoritate, temele abordate de jurnaliști în cadrul materialelor analizate, cât și depistarea situațiilor subsumate temelor identificate, în asociere directă sau tangențială cu etnia romă. În acest fel demonstrăm că în ziarul *Jurnal de Chișinău* se practică în mare parte un discurs impregnat de atitudinea negativă față de romi, prezentând tendențios acțiunile acestei etnii precum și diferitele evenimente în care sunt implicați membrii acestei comunități, accentuând partea negativă și conflictuală, pe când personalitățile de etnie romă care duc faima în lume nu le este specificată etnia acestora.

Cuvinte-cheie: țigan, rom, șatră, etnie romă, ghicitoare, vrăjitoare, discriminare.

Резюме

В статье автор анализирует образ ромов в газете *Jurnal de Chișinău*. Статья представляет собой изучение взгляда журналистов по отношению к этому национальному меньшинству, темам, которые журналисты разрабатывают в анализированных материалах, а также определения ситуаций, которые относятся к этой теме и имеют прямую или косвенную ассоциацию с ромами. Автор демонстрирует, что в газете

Jurnal de Chișinău в большинстве случаев практикуется дискурс, имеющий оттенки негативного отношения к ромам, освещаются порой в субъективном плане мероприятия, проводимые этим этносом, а также случаи, в которых замечены члены этой общности. Акцентируется негативная и конфликтная сторона, в то время как в случае с личностями, которые приносят успех нашей стране на международном уровне, не уточняется их этническое происхождение.

Ключевые слова: цыган, ром, табор, ромский этнос, гадалка, колдунья, дискриминация.

Summary

In the article the author analyses the image of Roma in the newspaper *Jurnal de Chișinău*. The article represents a study concerning the attitude of the journalists towards this minority, the topics covered by the journalists within the analyzed materials, the revealing of the situations touched upon in association with Roma. This way we show that the newspaper *Jurnal de Chișinău* practices a discourse with the negative attitude towards Roma, presenting the actions of this ethnic group and the events, in which members of this community are involved, emphasizing the negative and conflicting side. As for the personalities of Roma ethnic group, famous around the world, they are not linked with ethnic origin.

Key words: Gypsy, Roma, Gypsy band, Roma ethnos, witch, riddle, discrimination.

PARODIA SACRA IN ORAL AND HAND-WRITTEN TRADITIONS OF EASTERN EUROPE IN MODERN TIMES¹

In the XIIth century *parodia sacra* arose in Western Europe – first in Latin and then in national languages. The Latin tradition had already included Biblical and Pater noster parody, burlesque masses, macaronic litanies, lives of Nemo-saints, catalogs of incredible relics (Novati, 1889, 177-310; Ilvonen, 1914; Lehmann, 1963; Бахтин, 1990). In contrast to the previous studies accentuating the distance between the clerical and popular culture of the Middle Ages and Renaissance – modern research on the culture of medieval laughter emphasizes the fundamental unity of sacred and profane aspects in the evolution of *parodia sacra* and consider sacred travesty as the background to the canl forms of medieval and post-medieval satire in general (Bayless, 1996; Даркевич, 2004; Burde, 2010, 215-242). The uprise of the genre in Eastern Europe of the XIVth century was documented by the liturgical farce “Mastičkář” (Veltrusky, 1985) and parodic “Passio Iudeorum Pragensium” (Lehmann, 1963, 212-216; Newman, 2012, 1-26; Steinova, 2012, 73-86) which had combined in their structures heterogeneous samples of Latin mass, folk theatre and topical social criticism.

Successively, Polish tradition of political satire and moral criticism began with the pamphlets “Pasquillus psalmographicus in commissarios Polonicos” (1569) and “Pasquillus de electione regis Poloniae” (1573), continued by “Pasyja pana naszego Zygmunta Trzeciego” (1606), and reached a peak in the baroque satires “Evangelium secundum castellanum Posnaniensem” (1663), “Pasyja mazowieckiego województwa” (1699), “Dies irae konfederacji polskiej” (1716), “Połna pekkati Piotro Aleksiejowicza” (1725), “Litaniya do Cesarza Jegomości” (1733), “Passio naszego pana krakowskiego, hetmana wojkowego” (1734), “Pacierz prawowiernych za króla Stanisława” (1734), “Pacierz śląski” (1740) (Nowak-Dłużewski, 1964, 4-8, 22, 52-61, 144-195).

Ukrainian forms of the genre – blasphemous troparia, parodic sermon “Kazanie ruskie”, drunkard’s mass “Служба пиворезам”, “Акафист Горилке”, “Акафист матери Кукурузе” (Махновець, 1964, 390-392, 434-455; Нора, 2001) – developed in the XVIIth century in close connection with the Polish satirical tradition.

The scope and functions of Jewish haggadah songs (Толстая, 2007, 214-226) and Purim-spiels (Минкина, 2008), Hungarian replica of catechism parodies (Scheiber, 1954, 27-28; Voigt, 2000, 237-245), Belarusian comic troparia, kontakia and octoechos (Кароткі, 2012, 157-163), Moldovan “Noul acatist al marelui voievod Mihail Grigoriu” by M. Kogălniceanu (Georgescu-Buzău, 1968, 189-199) in the Eastern European tradition of *parodia sacra* are investigated insufficiently and, undoubtedly, require special and thorough study.

First Russian specimens of *parodia sacra* are dated to the XVIIth century, though there are empirical but rather indirect evidences of much earlier existence of the genre (Бобров, 2014, 5-21). At least, the oldest copy of “Сказание о крестьянском сыне” (narrating about the robber who steals peasant’s goods quoting passages from the Psalms) had been made until 1620. No doubt, the story belongs to the folk jokes about the thief promising to “clean up the household of all sins” (the folk tale type SUS-1526A**). Another folk anecdote about the thief calling himself “Andrew the Apostle” (SUS-1541A*) reminds the news of Gustynsky Chronicle (1670) from Silesia (dated 1507), where thirteen impostors posing themselves as apostles tried to punish an intractable housewife but were beaten by her husband and neighbors in turn.

Well-known Russian drunkards’ mass “Служба кабаку” (1666) retained its popularity throughout the XVII–XIXth centuries (Лихачев, Панченко, Поньирко, 1984, 224-236; Смилянская, 2003, 225-242). At the same time original Russian works of parodic *Passio* interacted with imported forms of the genre, such as Russian translation “Рассечение Европы” (1672) of bilingual French-Dutch pamphlet “Anatomia Europae, C’est à dire, les dictums de tous les souverains de l’Europe Sur les secretes Affaires de l’estat present” / ‘D’Ontleding van Euroop, Dat is te seggen, De Spreuken van alle de Vrye Vorsten en Vorstendommen van Euroop Over den geheymen toestant der tegenwoordige saken” (Алпатов, Майер, Шамин, 2012, 5–12; 2013, 5–16) or Russian translation “Страсти или переговоры в Расштате 1798 года марта 12 дня” of Latin (or, perhaps, identical German) pamphlet “De passione sancti Romani im-

perii secundum tempus et pacem Rastadtiensem” (Адрианова-Перетц, 1936, 356-358; Алпатов, Шамин, 2012, 62-63).

The mock Pater Noster – both in original and imported versions – forms a particular line of Russian parodia sacra. It began simultaneously with the native fragment of “Служба кабаку” (1666) and the translation from Polish “Отче наш кроле полский Яне Казимере” (1672) continued by the “Ныне употребляемое саксонских крестьян Отче наш” (1757), “Французское Отче наш, вышедшее в 1772 году по притчине замешательств внутренних между королем и правительством”, “Отче наш московскому генерал-губернатору” (1804), “Отче наш Александру I” (1810) till the folk anecdote of the XIX–XXth centuries “Солдатский Отче наш” (SUS –1544С*) (Адрианова-Перетц, 1936, 336-347; Алпатов, Шамин, 2012, 58-59).

Perhaps, the most astonishing example of the Russian parodia sacra of the XVIIIth century was “Всеппянейший и всешутейный собор” by Peter the Great’s court (Зицер, 2008), although not only the newly emerging political elite, but the military caste, minor officials or students elaborated their own buffoon subcultures and exploited sacred patterns of penitential psalm (“Французской покаянный псалом”, 1676), credo (“Символ Греко-Московский”, 1762) and decalogue (“Скрижали Наполеоновы”, 1812) as well as of akathist: “Акафист Президенту Академии наук”, “Акафист костромскому губернатору”, “Акафист крючкотворцу”, “Акафист председателю суда”, “Акафист мировому посреднику” (Адрианова-Перетц, 1936, 360-364; Алпатов, Шамин, 2012, 59-61).

Adjacent tradition of fake catalogs of incredible relics incorporates the Russian translation “Роспись дивным вещам Саббатая Цви” (1666) of German or Dutch pamphlet “Idolum Judaicum” and the translation “Роспись дивным вещам, которые Турецкой посол с собою в Вену привез” (1699) of unknown European edition (Алпатов, 2013, 55-66).

During the XVII–XXth centuries the wide range of Russian parodia sacra forms copied, cited in private letters, correlated and integrated with the traditional etiological legends (Белова, 2014, 28-33) as well as with the parody of other types (mock petitions, decrees, medical prescriptions, newspapers: Николаев, 1992, 305-314; Трахтенберг, 2013, 50-68), used as arguments in political discussions (Алпатов, 2011, 7-8), acquired new semantic and stylistic features in confessional subcultures, such as Old Believers, for example (Пригарин, 2009, 188-201).

Thus, the fate of parodia sacra in oral and handwritten traditions of Russia in modern times demon-

strates the formation of a new attitude to the *ritual* in all strata of the society. Those games with the sacred words turned precedential formula of canonical texts in formula of everyday wit and eloquence (Gilman, 1974; Tomkowiak, 1992, 1058-1067; Малэк, 2008, 329-341).

It should be noted that the described process in Russian culture of the XVII–XXth centuries was the part of the cultural processes all over Eastern Europe in general. So we can regard the local forms of parodia sacra as components of common repertoire of the impious poetry throughout the region (Малэк, 2008, 42-49; Алпатов, Шамин, 2013, 21-33).

Undoubtedly, correlations and interactions of imported and home forms of the genre in different national traditions of Eastern Europe during the XVII–XXth centuries are subject to further study. Though in total, the value of foreign models of the genre in the history of each East European burlesque tradition should be limited to the function of stimuli of internal genetic and evolutionary processes at the moment, when national cultures were ready not only to percept, but to produce their own specimens of such works.

Last thesis is confirmed by the fate of Eastern European parodia sacra in the modern era. While traditional and thereby authoritative cultures (“collective censorship”, according to Jacobson and Bogatyrev) use parodia sacra as a critical tool, but in order to strengthen the social foundations (Bachtin’s as well as Lichachev’s ideas), postmodern and postfolklore versions of archetypal parodic samples serve as instruments of conceptual and social deconstruction at the same time (Pascu, 2006; Petroşel, 2006; Лебедев, Прилуцкий, 2011, 121-127; Беловодская, 2012, 216-226; Тяглова, 2014, 210-218; Мельниченко, 2014).

It is no doubt, the number of Eastern European parodia sacra texts will increase in the course of further field searching and cameral investigations. So it will be possible to study their poetical and functional features in oral, literature and internet shapes thoroughly and provide more adequate picture of the evolutionary process of the genre from its beginnings up to the present day.

Bibliography

- Bayless M. Parody in the Middle Ages: The Latin Tradition. Ann Arbor, 1996.
- Burde M. The Parodia sacra Problem and Medieval Comic Studies // Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times / Ed. by A. Classen. Berlin – New York, 2010.
- Ilvonen E. Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen Age. Pater Noster – Credo – Ave Maria – Laetabundus. Helsingforce, 1914.
- Gilman S. The parodic sermon in European perspec-

tive: aspects of liturgical parody from the Middle ages to the twentieth century. Wiesbaden, 1974.

Georgescu-Buzău Gh. *Satire și pamflete (1800–1849)*. București, 1968.

Lehmann P. *Die Parodie im Mittelalter*. München, 1963.

Newman B. *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody* // *Church History*. 2012. V. 81.

Nowak-Dłużewski J. *Bibliografia staropolskiej okolicznościowy poezji politycznej XVI–XVIII w.* Warszawa, 1964.

Novati F. *Studi critici t letterari*. Torino, 1889.

Pascu C. *Scripturile diferenței. Intertextualitatea parodică în literatura română contemporană*. Craiova, 2006.

Petroșel D. *Retorica parodiei*. București, 2006.

Scheiber A. *The Catechism Song in Hungary* // *Western Folklore*. 1954. V.13. №1.

Steinova E. *Jews and Christ Interchanged: Discursive Strategies in the Passio Iudeorum Pragense* // *Graeco-Latina Brunensia*. 2012. № 17.

Tomkowiak I. *Katechismusschwänke* // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin–New York, 1992. Bd.7.

Veltrusky J. *A Sacred Farce from Medieval Bohemia: Mastickar*. Ann Arbor, 1985.

Voigt V. *Playing-Cards Are My Calendar And Prayerbook* // *Acta Ethnographica Hungarica*. Vol. 44. № 1–2. July 2000.

Адрианова-Перетц В. *Образцы общественно-политической пародии XVIII – нач. XIX в.* // *Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ*. М.; Л., 1936. Т. 3.

Алпатов С. *Роль библейского кода в восприятии иностранных вестей в России XVII–XVIII в.* // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2011. Т. 45. № 3.

Алпатов С. *«Роспись дивным вещам Саббата Цви» в русской рукописной традиции и фольклоре XVII–XIX вв.* // *Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2013.

Алпатов С., Шамин С. *Влияние европейских памфлетов-пародий на формирование русской традиции parodia sacra XVII–XIX вв.* // *Вестник Московского университета. Серия 9: Филология*. 2012. № 2.

Алпатов С., Шамин С. *Европейский юмор в России XVII в.* // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2013. № 3.

Алпатов С.В., Майер И., Шамин С. М. *«Рассечение Европы»: русский перевод памфлета «Anatomia Europaе» (1672 г.)* // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2012. № 4; 2013. № 1.

Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1990.

Белова О. *«Иронические» пересказы Священного Писания в славянском фольклоре (стратегии текстопорождения и структура нарратива)* // *Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени*. Новосибирск, 2014.

Беловодская А. *Когнитивно-семантические механизмы создания современного пародийного текста (на примере анонимного сетевого творчества)* // *Aktualne problemy semantyki i stylistyki tekstu. Studia opisowe i komparatywne*. Red. J. Wierzbinski. Łódź, 2012.

Бобров А. Г. *Смех в «Повести временных лет»* // *Русская литература*. 2014. № 2.

Даркевич В. П. *Народная культура Средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX–XVI вв.* М., 2004.

Зицер Э. *Царство преображения: Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого*. М., 2008.

Кароткі У. *Фенаменалогія пісьмовай смехавой культуры ў беларускай і рускай літаратурах эпохі Барока* // *Беларуская і руская літаратуры: тыпалогія ўзаемасувязей і нацыянальнай ідэнтыфікацыі*. Мінск, 2012.

Лебедев В., Прилуцкий А. *Parodia sacra как явление современной российской лингвокультуры* // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология*. 2011. № 3.

Лихачев Д., Панченко А., Поньрко Н. *Смех в Древней Руси*. Л., 1984.

Малэк Э. *Разыскания по русской литературе XVII–XVIII вв. Забытые и малоизученные произведения*. СПб., 2008.

Махновець Л. *Сатира и гумор української прози XVI–XVIII ст.* Київ, 1964.

Мельниченко М. *Советский анекдот (указатель сюжетов)*. М., 2014.

Минкина О. *Пуримшпиль. Еврейская народная драма как parodia sacra* // *VII Детские чтения: Переделка как явление культуры*. СПб., 2008.

Николаев С. *Из истории польской сатирической литературы в России (XVII – пер.пол. XVIII в.)* // *Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ*. СПб., 1992. Т.45.

Нога Г.М. *Звичаї тієї у давніх школярів бували...* (Український святковий бурлеск XVII–XVIII століть). Київ, 2001.

Пригарин А. *«Газета из ада»: «липованские» списки сатирического творчества* // *Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность*. Сб. научн. трудов и материалов. Киев, 2009. Вып. 3.

Смилянская Е. *Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в.* М., 2003.

Толстая С. *«Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции* // *Восток и Запад в балканской картине мира*. М., 2007.

Трахтенберг Л. *Русская рукописная пародия XVII–XVIII веков: формирование жанра* // *А.М.П. Памяти А. М. Пескова / Под ред. Н. Н. Мазур*. М., 2013.

Тяглова М. *Игровые формы протеста и игра в сакральное* // *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология*. 2014. Том 27, № 1.

REZULTATELE UNUI PROIECT DE SUCCES – TESCANI 2013

Meșteșugul vopsirii fibrelor textile naturale cu ajutorul esențelor obținute din plante forma în trecut, alături de alte îndeletniciri practice, așa-numita „industrie casnică”. Astfel, materiile prime locale erau utilizate în scopul satisfacerii nevoilor funcționale, dar și ale celor de ordin estetic ale familiei.

Valorificarea potențialului culturii materiale și spirituale a poporului nostru prin revenirea la tradiție, la paleta atât de diversificată a meșteșugurilor populare, la natură, a devenit o necesitate și o alternativă, în condițiile unui spațiu asaltat de high-tech.

Prin activitatea de cercetare artistică pe care o desfășor în cadrul propriului atelier, dar și prin activitatea didactică, mă străduiesc să continui gândirea înaintașilor mei în domeniul artelor textile, prin căutarea unor direcții personale de dezvoltare, care să-mi permită dialogul cu artiști din țară și din străinătate. Am constatat că atât experiențele artistice diverse, cât și colaborările cu specialiști aparținând unor domenii diferite de activitate, sunt coordonate importante pentru dezvoltarea universului personal, fiind în aceeași măsură provocări benefice, stimulatoare, capabile să mă inspire și să mă ajute să evoluez din punct de vedere profesional. Acest tip de conexiuni reprezintă, din punctul meu de vedere, un act de mare responsabilitate, luând în calcul importanța factorilor implicați și anvergura acțiunilor care decurg din aceasta.

Menționez, în acest context, preocuparea mea pentru exploatarea artistică a firelor și fibrelor textile din lână sau din bumbac, prin vopsirea cu plante tinctoriale, activitate care rescrie, reactivează și continuă traseul acestei vechi îndeletniciri a femeilor din satele românești.

Fiind o adeptă a învățământului nonformal, am implicat studenții pe care-i coordonez în acest tip de proiecte, stimulându-le gândirea plastică, trezindu-le curiozitatea și interesul de a redescoperi natura înconjurătoare. Mărturie a acestui fapt stau participările noastre cu lucrări de artă decorativă, performance-uri sau expoziții, în cadrul unor proiecte interdisciplinare cu caracter național sau internațional, ca de exemplu: „Îndeletniciri tradiționale” – secțiunea Vopsitul cu plante tinctoriale (Focșani, 2009, 2010, 2011, 2012), „Șezătoare cu fierturi” (Saschiz, jud. Mureș, 2008, 2009), „Tinctorial plants and their use in dyeing natural textiles” (Seulo, Sardinia, 2008), Grant 945 „Spațiul, apa și focul” (București, Vădăstra, 2007–2008), „Alchimia vegetalului de la plantă la pigmentul textil”, „Formă și culoare la exteriorul

casei țărănești” – film experimental (București, Câmpulung Muscel, 2008) etc. În aceste proiecte am implicat cadre didactice, studenți ai Universității Naționale de Arte București (Facultatea de Arte Decorative și Design) și biologi de la Universitatea din București (Facultatea de Biologie).

Prin conținutul și forma de desfășurare a proiectelor menționate anterior s-a creat o punte de legătură între domeniul teoretic, practica artistică și domeniul educațional. Lucrările și acțiunile artistice, realizate cu acest prilej, au valorificat la propriu materia și timpul, construind spațiul în care tradiția se întâlnește cu inovația. Acest tip de demers oferă o alternativă pentru un stil de viață sănătos, constituindu-se de cele mai multe ori într-un manifest ecologic.

Este binecunoscut faptul că, pentru muzeu, colaborarea cu instituții de învățământ, de cultură și organizații neguvernamentale, poate asigura o diversificare rapidă și eficientă a adresabilității evenimentelor culturale organizate, precum și creșterea interesului publicului pentru patrimoniul muzeal. Muzeul ca instituție culturală este un mijloc de învățare a tinerilor elevi și de perfecționare profesională a cadrelor didactice.

Drept urmare, colaborările mele artistice cu muzeele din țară sau din străinătate au avut o influență benefică și asupra studenților pe care-i coordonez. De asemenea, dialogul cu biologi pasionați, studenți, absolvenți ai universităților de artă, dar și cu meșteri populari deținători ai rețetelor moștenite din bătrâni, referitoare la vopsirea cu „buruieni”, mi-a adus de-a lungul timpului satisfacții deosebite.

Tabăra de cercetare aplicată pentru studenți, desfășurată între 5–15 august 2013 la conacul Rosetti – Tescanu, Tescani, județul Bacău, vorbește despre acest lucru, înscriindu-se în seria proiectelor care au funcționat pe baza unui parteneriat de colaborare cu un muzeu, de această dată fiind vorba despre Complexul Muzeal „Iulian Antonescu” din Bacău. Invitația de a organiza această tabără a venit din partea doamnei manager Mariana Popa. Coordonatorii proiectului au fost următorii: Mariana Popa, manager „Complexul Muzeal „Iulian antonescu”, Bacău; Iulian Bucur, istoric și critic de artă, Bacău; Daniela Frumușeanu, conferențiar universitar doctor Universitatea Națională de Arte București, și Ioana Sârbu, biolog, București.

Tema principală a acțiunilor noastre la Tescani a constituit-o vopsirea cu plante tinctoriale a supturilor naturale, mai precis a lânii și bumbacului.

Acest proiect a cuprins o parte științifică, în cadrul căreia biologul prezent a avut misiunea de a identifica plantele specifice zonei și o parte artistică, în cadrul căreia, împreună cu studenții, m-am ocupat de extragerea culorii din plantele tinctoriale și transferul lor pe fibrele textile naturale. Am avut astfel ocazia de a-i introduce pe tinerii artiști în tainele a două meșteșuguri tradiționale: vopsirea cu plante tinctoriale și împâslirea lânii netoarse, vopsite natural. La acestea, s-a adăugat și experiența întâlnirii cu peisajul Tescaniului, reprezentat de studenți, în tehnica acuarelei. De asemenea, am avut șansa de a cunoaște localnici care încă mai știau lecția trecutului, lecție referitoare la modul de vopsire al suporturilor naturale (în, cânepă, bumbac, lână). Acești demni continuatori ai „savoir-faire-ului” transmis din generație în generație se străduiesc să ducă mai departe tradiția zonei, valorificând frumusețea și bogăția mediului înconjurător.

Studenții participanți la tabăra de la Tescani au zis de la mame sau bunici despre meșteșugul vopsirii cu „buruieni”, dar nu-l experimentaseră niciodată. La început a fost curiozitatea, bucuria participării, apoi surpriza descoperirii culorilor naturale, și nu în cele din urmă, satisfacția realizării unor experimente generatoare de idei pentru viitorul lor artistic. Luând în considerare acest context, îndrăznesc să spun că studenții au manifestat un interes deosebit pentru realizarea temelor din cadrul proiectului, implicându-se cu drag în atmosfera de lucru, stimulați fiind în primul rând de noutatea activităților propuse, dar și de caracterul unic și spectacular al culorilor naturale obținute în urma vopsirilor.

În societatea contemporană, revenirea la asemenea practici reprezintă, pe de o parte, un balsam pentru minte și suflet și, pe de altă parte, un lux. Toți visăm sau facem eforturi să trăim sănătos, însă nu trebuie să uităm că trăim într-o eră a high-tech-ului, perioadă în care timpul presează parcă mai mult decât oricând, iar dorința de a obține totul aici și acum ne îndepărtează de cele mai multe ori de parfumul trecutului cu tot ceea ce presupune el. Prin urmare, revenirea la aceste modalități de vopsire tradițională este posibilă astăzi numai într-un cadru organizat, de genul proiectelor interdisciplinare, al taberelor experimentale sau al programelor care promovează ecodesignul.

Deși spectaculoasă și tentantă ca practică, reimplimentarea folosirii plantelor tinctoriale rămâne o alternativă posibilă doar pentru cei care aleg să trăiască sănătos și fac eforturi reale în această direcție.

Procesul vopsirii cu ajutorul extractelor din plante este o operație relativ simplă, care constă în fierberea fibrelor naturale mordansate în extractul tinctorial. Este o muncă relativ grea, în care informațiile referitoare la plantele cu posibilități de vopsire,

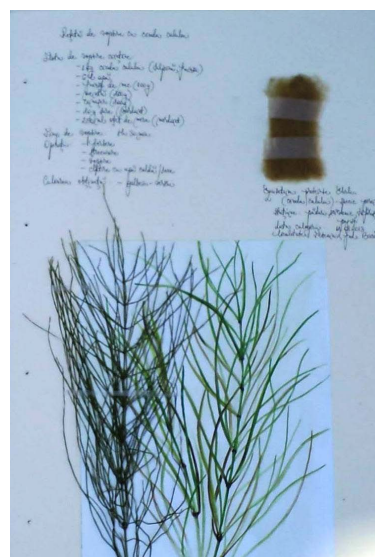
timpul acordat întregului proces, răbdarea, experiența, dar și simțul artistic joacă un rol important. La baza acestei activități există un întreg ritual care respectă cu religiozitate calendarul naturii. Iată de ce, succesiunea operațiilor care făceau parte din procesul vopsirii fibrelor naturale până la stadiul țeserii, se supunea succesiunii anotimpurilor.

Concret, vopsirea suporturilor naturale (lână sau bumbac) cu ajutorul plantelor tinctoriale reprezintă o sumă de activități distincte, constituite într-un tot unitar, care începe cu identificarea plantelor, pregătirea fibrelor pentru vopsire, vopsirea propriuzisă și uscarea. Pe parcursul vopsirii există reguli care trebuie urmate cu strictețe, dar există și posibilitatea intervenției creatoare a celui care execută vopsirea. Acest lucru a fost experimentat și de echipa noastră la Tescani.

Rezultatele experimentelor s-au concretizat într-o expoziție de artă decorativă organizată la Galeriile Alpha din Bacău, care a avut loc în intervalul 15.08–01.09.2013. Tema proiectului a fost: *Plantele tinctoriale*. La proiect au participat: Alexandra Neacșu, Florentina Micu, Cristian Mengheși, Adrian Ionuț Drinceanu (studenți ai Universității Naționale de Arte, București) și Ioana Sârbu (biolog). Evenimentul s-a desfășurat sub patronajul Consiliului Județean Bacău, Complexului Muzeal „Iulian Antonescu”, Bacău, reprezentat de Mariana Popa, managerul acestei instituții; Universitatea Națională de Arte, București; Muzeul Național „George Enescu” – secția “Dumitru și Alice Rosetti – Tescanu – George Enescu” și Centrul de Cultură „George Apostu”, Bacău.

Expoziția a cuprins: o instalație artistică realizată din sculurile de lână vopsite cu plante tinctoriale (soc, nuc, boz, sunătoare, mentă, lumânărică, păpădie, brusture, salcâm, coada-calcului); metraje din bumbac vopsite natural; un panou decorativ realizat din lână netoarsă împâslită, vopsită cu plante tinctoriale; un manual de bune practici (o carte–obiect) realizat de echipa noastră pe baza cercetărilor întreprinse la Tescani; instrumentarul utilizat de noi în procesul vopsirii; imagini referitoare la participarea mea în cadrul unor proiecte similare și un film artistic documentar cu cele mai semnificative momente din tabără.

Studiul plantelor, indiferent de tehnica aplicată, s-a dovedit a fi o practică utilă pentru o viață sănătoasă, o sursă permanentă de inspirație, un instrument de investigare atât al universului vegetal, cât și al celui uman. În esență, spațiul expozițional organizat la Galeriile Alpha din Bacău a reprezentat ilustrarea laboratorului în care a avut loc alchimia vegetalului de la plantă la pigmentul textil.



Mai multe informații despre acest proiect pe:

https://www.facebook.com/daniela.frumuseanu/media_set?set=a.10200530122080870.1073741831.1392711013&type=3&__rev=1024226

CRONICA DE FAMILIE CA PĂSTRĂTOARE A ISTORIEI SOCIAL-MORALE A ETNOSULUI

În mișcarea socioculturală contemporană a etnosurilor din Moldova, când în viața comunității internaționale, sub influența necontrolată a tehnicii cu transformările ei agresive, se înlătură din conștiința omului spiritualitatea, când se înlocuiesc noțiunile raționale, se elimină orientările morale seculare, se observă și o tendință constant de contraacțiune distructibilității acestora.

O asemenea adversitate se manifestă prin faptul că oamenii au început să apeleze tot mai mult la istorie, la rădăcinile neamului, la cultura și tradițiile străbunilor. Un proces similar a cuprins practic toate etnosurile ce populează Republica Moldova.

Aspectul etnologic a devenit dominant în mai multe lucrări ale cercetătorilor din republică, cum sunt cele semnate de dr. Svetlana Procop („Specificul componentei ruse în procesul literar din Moldova în a doua jumătate a secolului XX”, Chișinău, 2014; „Corabia fâgăduită. Poezia rusă din Moldova de la începutul secolului XXI. Cronici literare”, Chișinău, 2014), dr. Constantin Șișcan („Urcare în istorie și dezvoltare în contemporaneitate. Proza rusă din Moldova de la începutul secolului XXI”, Chișinău, 2014), dr. hab. Irina Ionova („Schițe de tablou lingvistic al lumii al locuitorilor ruși din Moldova”, Chișinău, 2014), ale cercetătorului găgăuz dr. Vitalie Sîrf („Povestea populară fantastică găgăuză”, Sankt Peterburg, 2013), în care autorul cercetează o specie a folclorului găgăuz în contextul relațiilor etnoculturale, ce păstrează valorile spirituale familiale comune.

În aceeași cheie se poate vorbi și de poveștile populare bulgare în traducerea etnolingvistice dr. Tatiana Zaikovschi (Chișinău, 2012), a poveștilor populare moldovenești traduse de dr. Constantin Șișcan (Chișinău, 2012) și a poveștilor populare țigănești (traducere Svetlana Procop, Chișinău, 2012).

Apelarea la rădăcinile neamului este caracteristic și pentru scriitorii moldoveni bilingvi Boris Marian („Firul Ariadnei” (Chișinău, 2012) și Vlad Afanasiev („Destine. Amintiri. Poezii. Eseuri. Jurnale”, Chișinău, 2006), pentru ucrainenii vorbitori de limba rusă Alexandr Naniev („Brazda mea”, Chișinău, 2007), Galina Țurcan („Copiii bucătăresei”, Chișinău, 2004), Svetlana Lozinski („Semănătorii binelui”, Chișinău, 2011) în cartea căreia țâșnește parcă „izvorul dătător de viață al memoriei”, sunt prezentate familii ce transmit de la inimă la inimă moștenirea moralității, lumina binelui pe care îl emană trecutul, prezentul și viitorul.

Nici vestitul pedagog Vadim Slutski nu uită de rădăcinile sale evreiești („Mama mea. Gălea și Valea”, Sankt

Peterburg, 2011), dintre valorile familiale moștenite evidențiind toleranța respectuoasă și extraordinara capacitate de a se adapta în mediul național străin.

Un exemplu convingător de realizare a problemei evidențiate de noi – opunerea uitării, pierderii memoriei și istoriei neamului – o constituie cartea Eleonorei Meșceriakova, meșter popular din Republica Moldova, pictor-florist, intitulată „Meșceriakovii. Moștenire. Album de familie”¹. Îmbinând textul literar cu cel plastic, un vernisaj pitoresc al lucrărilor autoarei, realizate nu prin intermediul vopselelor, ci al materialului natural – rădăcini, tulpini de plante, petale ș.a., E. Meșceriakova propune cititorului o ștafetă a bunătății și dragostei față de natură, a tradițiilor familiei, a căutărilor creatoare și a creșterii spirituale. Reflectând asupra faptului de ce are nevoie omul pentru a realiza toate acestea, autoarea relevă „zece calități, necesare floristului” (ca cele Zece Porunci ale Domnului). Dar oare numai floristul trebuie să le urmeze? Ele sunt următoarele: fantezia, dragostea față de natură și de oameni, plasticitatea receptării lumii, bucuria de a crea, interesul pentru viață, tendința spre perfecțiune, răbdare și dragoste de muncă, individualitatea stilului, frumusețea sufletească, altruism și dezinteres – cuvinte care, în limba rusă, citite în acrostih, dezvăluie cuvântul „FLORISTICA”.

Aceste zece porunci, pe care le-au urmat neabătut membrii marii familii ruse Meșceriakov, pot fi considerate un program de construire a vieții oricărei familii etnice, pentru a putea rezista în fața procesului de dezumanizare globală, restituindu-i omului binele, cea mai importantă componentă în procesul „renașterii” personalității sale².

Toate calitățile enumerate mai sus, exceptând problemele floristicii, semnific, totodată, și etape ale istoriei familiei ruse, formării ei, ale dezvoltării și tendinței permanente de perfecționare, de armonizare a relațiilor din familie.

Descriind viața sa într-o familie de lipoveni în cărțile „Zări din Cunicea” și „Timpul meu de a construi, a scrie și a picta”, Fiodor Kaunov, constructor și pictor, îi propune cititorului, prin intermediul ideilor exprimate de rudele sale, să vadă trăsăturile caracteristice ale timpului său și chiar etape din istoria țării³. Amintindu-și despre fiecare etapă a formării sale, el apelează permanent la cronică de familie. Din fărâme mozaice ale înțelepciunii lipovenilor se construiește un tablou integrat al vieții acestora, relația lor cu puterea, sistemul social-moral al rânduielilor și obiceiurilor. Iată doar câteva aspecte din acest tablou. De mic copil, își amintește autorul, el se ducea la pădure unde

lucrau bunelul cu tatăl. A primit, astfel, ca moștenire de la familie dragostea de muncă și mândria pentru independența sa. Când tatăl a vrut să-și cumpere cizme de crom la modă, bunelul Trofim i-a spus: „Acolo se vinde pământ, vom cumpăra pământ, iar pe el și cizme vor crește”. Această frază a inclus totul: și dragostea față de pământ a bunelului, și credința în recunoștința lui.

Prin moștenire, familia transmitea fiecărui copilului și cunoștință de carte, și dorința de a cunoaște. Încă până a învăța la școală, Fiodor citea revistele „Niva” pentru anul 1905, scrisoarea protopopului Avvacum și sufletul său sorbea cu nesaț cuvântul viu al pastorului. În clasa a treia sau a patra el citise deja de două ori la kliros vecernea după Ceasovnik. Una dintre călugărițe l-a sfătuit pe bunel să-l familiarizeze pe nepot cu adevărata activitate religioasă, pentru care, susținea ea, va avea de la enoriași milostiviri generoase. Bunelul însă a rugat-o să nu-l deprindă pe băiat să profite de aceasta. Această poruncă nepotul n-o va uita niciodată și întotdeauna va răspunde pentru faptele sale în fața memoriei bunelului. Întors acasă din Primul Război Mondial, după captivitatea germană, bunelul Trofim a adus cu sine și o bogată experiență de gospodărire. A procurat mai târziu o vacă și îngrijea migălos de ea. A trecut timpul. Nichita Hrușciiov a limitat imășurile și au fost nevoiți să vândă vaca.

Fiodor a terminat studiile și se întreba ce profesie să-și aleagă. Și aici din nou i-a ajutat înțelepciunea familiei: „Alege-ți o asemenea specialitate, îi spunea bunelul, ca pentru orice putere să fie de folos”⁴. Fiodor a devenit constructor.

Experiența familiei i-a sugerat, de asemenea, și calea spre pictură. Odată, mama a luat în mână un știulete de porumb, l-a muiat în vopsea de înălbit rufe și pe peretele alb a pictat un iepure. De atunci Fiodor a început a picta.

Înțelepciunea familiei l-a învățat să se comporte cu respect și cu înțelegere față de tradițiile vechi, nu însă fără discernământ. Când pentru mama sa, care era fără zestre, pețitorii au cerut totuși răscumpărare, după obicei, cum spuneau ei, bunelul Trofim le-a spus că obiceiul e rău, dacă mintea nu lucrează și pețitorii au cedat.

Autorul cronicii se mândrește cu educația sa în familie, care se baza pe încredere și pe onestitate. Părinții niciodată n-au ascuns adevărul și îi spuneau fiului ce se întâmpla în țară. Încă până la „dezghețul hrușciovist”, până la Soljenițyn tatăl i-a adus lui Fiodor cartea mitropolitului Innokentie, în care era descris faptul cum pe râul Nipru ateștii au înecat șleplul cu treizeci de slujitori bisericești. Era un adevăr interzis de către putere, dar el, copilul, trebuia să-l cunoască.

Fiodor nu s-a mirat de destrămarea URSS, pentru această idee el era pregătit de educația sa din familie. Și pentru profesia de constructor-creator este recunoscător familiei, convingându-se că totdeauna cineva va

avea nevoie de munca lui.

După serviciul militar, Fiodor a lucrat la construcție. L-au condus în viață cuvintele tatălui care l-a învățat să-și găsească locul său între oameni, să nu atingă amorul propriu al omului, să nu-l preseze cu autoritatea sa, să fie gata pentru compromis în anumite situații. El spunea: „Trebuie să mergi astfel prin viață ca și cum ai merge desculț pe miriște, nu calci cu piciorul deasupra miriștii, pentru că te înțepi: sau o dai în lături, de jos, cu piciorul, sau o calci la rădăcină, pentru ca să nu te înțepi miriștea”⁵.

În cronica de familie a lui F. Kaunov „lecțiile sufletului” (A. Naniev) se împletesc cu lecțiile istoriei. Când Fiodor a încercat să fumeze, la insistențele tovarășilor săi, tatăl i-a amintit: „Buneii și străbuneii noștri, lipovenii, s-au salvat de acest rău pe meleagurile acestea, iar tu, prin fapta ta, scuipi pe mormintele lor. Gândește-te, fiule, la aceasta”. Și a adăugat aspru că Taras Bulba l-a lipsit de viață pe feciorul său pentru că acesta a trădat credința⁶. Comentariile, credem, sunt de prisos.

Și totuși, au oare oamenii nevoie de asemenea cronici? Care este sensul și care sunt valorile lor? Prezintă ele o anume importanță pentru societatea contemporană și pentru dezvoltarea ei?

La aceste întrebări răspunde știința. Academici-anul AȘ URSS N. P. Bocikov, în cartea sa „Genele și destinele”, scria: „ (...) cu regret, contemporanii noștri nu totdeauna își cunosc nici chiar verișorii și nu țin legături cu ei. Evident că aceasta este important nu doar din punct de vedere biologic (genetic), ci și social. Cu cât mai mult oamenii vor susține și vor simți relațiile de rudenie, cu atâta vor deveni mai buni, se vor simți mai importanți din punct de vedere social. Doar în arborele genealogic al fiecărui om, pe parcursul a două, trei generații vor fi oameni cu care te poți mândri. Să ne mândrim deci cu moștenirea noastră și s-o păstrăm! Cunoașteți-vă genele proprii familiei!”⁷.

În acest context, cronicile de familie sunt adevărate comori ale mărturiilor istoriei, trecute prin prisma minții și inimii multor generații, cuvântul veșnic viu și integrat al contemporanilor, care răspunde doar în fața propriei conștiințe.

Note

¹ Мещерякова Э. Мещеряковы. Наследие. Семейный альбом. Ч. I. Chișinău: Grafic-Design SRL, 2010.

² Idem, p. 162.

³ Каунов Ф. Кунические дали. Кишинев: Универсул, 2006.

⁴ Каунов Ф. Мое время строить, писать и рисовать. Кишинев: Типограф. „Elena – VI”, 2012.

⁵ Idem, p. 18.

⁶ Idem, p. 55.

⁷ Citat după: Мещерякова Э. Мещеряковы. Наследие. Семейный альбом. Ч. I. Chișinău: Grafic-Design SRL, 2010, p. 198.

JUBILEE

Виктору КОЖУХАРИЮ – 55

В этом году Виктор Григорьевич Кожухарь отметил 55-летие со дня рождения. Эта юбилейная дата – прекрасный повод для более близкого знакомства с нашим коллегой.

В. Г. Кожухарь родился в 1960 г. в украинско-молдавском селе Воронково Рыбницкого р-на. В 1977 г. выпускник Каменской средней школы № 2, В. Кожухарь, успешно сдал экзамены и был зачислен на стационарное отделение исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Годы учебы в МГУ Виктор Григорьевич вспоминает с неизменным чувством благодарности. Именно там он начал постигать азы научно-исследовательской деятельности, чему способствовали лекции ведущих ученых и преподавателей вуза, практики и стажировки в центральных архивах, музеях и библиотеках – всего того, что вкупе с напряженной работой над собой составили радость постижения профессии.

По окончании университета в 1982 г. возвратился в Молдову и начал преподавать историю в Государственном педагогическом институте им. Иона Крянгэ. В 1987 г. поступил в очную аспирантуру при кафедре политологии Кишиневского госуниверситета, которую закончил в 1990-м. А в 1991-м успешно защитил диссертацию в Одесском госуниверситете им. В. Мечникова и получил ученую степень кандидата исторических наук, по новым стандартам – доктора истории.

С 1993 г. и по настоящее время работает в Академии наук Молдовы. Поступив на работу в качестве старшего научного сотрудника отдела истории, языка и культуры Института национальных меньшинств, он стал одним из тех, кто заложил фундамент украиноведческих исследований в республике. С 1998 г. – ведущий научный сотрудник, заведующий отделом, ныне сектором этнологии украинцев Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. Основной объект исследования В. Г. Кожухаря – украинцы Молдовы как этническая общность. Предмет исследования – история, традиционная культура, национальное самосознание, образование украинцев Молдовы. Не остались вне поля зрения ученого и украинско-молдавские этнокультурные связи, проблемы интеграции, социальные, политические, культурные, демографические и другие процессы в среде украинцев республики.



В. Г. Кожухарь – автор более 70 научных, научно-популярных и научно-методических работ. Среди наиболее значимых хотелось бы назвать три научных сборника. В первый из них «В земле наши корни (История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глоденского р-на)», написанный в соавторстве с К. Ф. Поповичем, Е. С. Кожухарь, Я. П. Мироненко и В. Д. Панько (Кишинев, 1997), вошло две солидные статьи, посвященные истории и материальной культуре местных украинцев.

В вышедшем в Одессе в 2005 г. сборнике «Українці Придністров'я (матеріали етнографічних досліджень)» Виктор Григорьевич на примере украинско-молдавского с. Воронково Рыбницкого р-на представляет результаты исследования особенностей и современного состояния материальной культуры украинцев, проживающих в левобережье.

Главную задачу книги «Українці Молдови: Історія і сучасність. Наукові дослідження і матеріали» (Кишинів, 2008), В. Г. Кожухарь, как составитель и главный редактор, усматривал в том, чтобы представить различные грани жизни молдавских украинцев, что нашло отражение и в его вступительной статье «Передне слово» (с. 9-19), и в исследовании страниц истории «Українці Молдови: сторінки історії» (с. 19-45), и в представлении результатов украиноведческих исследований

в системе Академии наук Молдовы «Українознавство в системі академічних досліджень в Молдові (1991–2006)».

Несомненный интерес для научного сообщества представляет подготовленный в сотрудничестве с библиотекой им. Леси Украинки, филиалом Муниципальной библиотеки им Б. П. Хаждеу, и изданный в том же 2008 г. библиографический указатель «Українці в культурі Молдови. Бібліографічний покажчик. Ucrainenii în cultura Moldovei. Bibliografie tematică» (Кожухар В. Г., Заїмова Л. І., Кишинів, 2008).

В многочисленных статьях В. Г. Кожухаря, написанных на основе архивных и самостоятельно собранных полевых материалов в разных этнокультурных зонах республики, рассматриваются жилище, хозяйство, пища и питание, быт, одежда, промыслы и ремесла местного украинского населения, а также анализируются современные этнокультурные процессы интеграции, проблемы самосознания и др. Назовем отдельные из них: «Етнологія українського населення Молдови у 50–90 рр. ХХ ст. (Історіографічний аспект)» // Другий міжнародний Конгрес українців. Львів, 1993. С. 252–256; «Материальная культура украинцев Молдовы: проблемы исследования» // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук РМ. Т. III. Кишинев, 2002. С. 77–80; «Украинцы Молдовы и процессы этнической интеграции» // Национальные образы мира. Кишинев, 2003; «Етнокультурні особливості українців Молдови» // Україна – Румунія – Молдова. Європейський Верхній Прут. Чернівці, 2005. С. 56–61; «К вопросу о «политическом русинстве» в Молдове» // Revista de etnologie și culturologie. Ch., 2006. P. 146–154; «Rolul organizațiilor obștești ucrainene în procesul ratificării de către Republica Moldova a Cartei Europene a Limbilor Regionale sau Minoritare» // Carta Europeană a limbilor – instrument de protecție al diversității lingvistice și întărire a dialogului intercultural în Moldova. Ch., 2008. P. 166–169; «Етнокультурный феномен украинцев Молдовы» // Сохранение культурного наследия в странах Европы». Chișinău, 2009. С. 297–301; «Етнологія в процесі навчання і виховання дітей-українців в системі доуніверситетського навчання Республіки Молдова» // Revista de etnologie și culturologie. Vol. V. Chișinău, 2010. P. 85–89; «Основні види господарчої діяльності українців півдня Молдови» // Традиційна культура діаспори. Одеські етнографічні читання. Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2012. С. 207–220 и мн. др.

Практическое применение научные исследо-

вания Виктора Григорьевича получили в Куррикуле по истории, культуре и традициям украинского народа для гимназического звена, в ряде научно-методических материалов по этому предмету, а также в учебнике для 1-го и 2-го классов «Роде наш красний. Підручник з історії, культури та традицій українського народу» (Кожухар К. С., Нікітченко А. І., Кожухар В. Г., Рокіцька Л. В. Chișinău, 2007).

В. Г. Кожухарь – участник многих научных и научно-практических конференций, симпозиумов, семинаров как в нашей стране, так и за рубежом. Один из инициаторов и организаторов научных чтений памяти академика Академии наук Молдовы и Академии наук Высшей школы Украины, основателя украиноведения в Молдове, писателя К. Ф. Поповича.

Виктор Григорьевич проводит большую общественную работу. Уже более 15 лет возглавляет Украинскую общину им. Петру Мовилэ, является экспертом по вопросам ратификации и имплементации Рамочной конвенции и Европейской хартии региональных языков, или языков меньшинств, при Бюро межэтнических отношений РМ.

С декабря 2012 г. – редактор и ведущий радиожурнала для украинцев Молдовы «Renaștere-Vîldorodження» Общественной компании «Теле-Радио-Молдова». С 2013 г. – член Национального союза журналистов Украины.

Нельзя не сказать о человеческих качествах юбиляра. Виктор Григорьевич пользуется заслуженным авторитетом среди коллег за профессионализм, глубину и широту взглядов, отзывчивость. Его отличают такие качества, как интеллигентность, тонкое чувство юмора, дружелюбие, умение сотрудничать.

За вклад в изучение, сохранение и развитие украинской культуры в Молдове В. Г. Кожухарь награжден почетными грамотами и дипломами Министерства просвещения РМ, Министерства образования Украины, Бюро межэтнических отношений РМ, Посольства Украины в Республике Молдова, Украинского всемирного координационного совета, Международного общества «Україна-Світ». В 2014 г. он был удостоен памятной медали «200 років Т. Шевченку».

Мы присоединяемся к многочисленным поздравлениям и пожеланиям, пришедшим в адрес юбиляра из разных уголков Молдовы и Украины, и со своей стороны желаем ему здоровья, вдохновения и воплощения в жизнь задуманного.

Марина ТУНИЦКАЯ, Диана НИКОГЛО

LA CEAS ANIVERSAR Alexandru Magola la 50 de ani

Născut pe plaiuri basarabene, la 23 decembrie 1964, Domnul Alexandru Magola este un reprezentant al noilor generații care au contribuit semnificativ la schimbarea la față a Europei de Est, la tranziția accelerată de la lumea totalitară la Lumea Liberă.

De formație și educație umanist-creștină, Domnul Magola datorează vrednicilor săi părinți, Andrei și Elena, o bună parte din ceea ce Domnia Sa a realizat de-a lungul timpului. Adevărați dascăli de conștiință, aceștia i-au sădit în suflet, de timpuriu, dragostea și respectul față de neam, credința în dreptatea Bunului Dumnezeu și năzuința reîntregirii noastre naționale.

Și ne-a învrednicit Bunul Dumnezeu, la plinirea vremurilor din urmă, să ne regăsim sub același omofor și sfânt acoperământ, români din stânga și din dreapta Prutului, odată cu reactivarea Mitropoliei Basarabiei de către Patriarhia Română. A fost și a rămas pentru veșnicie o treaptă în calea devenirii spirituale a neamului nostru, un efort uriaș și o lucrare sfântă la care Domnul Magola a contribuit cu timp și fără timp, neconținut, din importante funcții și atribuții deținute în cadrul Mitropoliei Basarabiei. Este vremea când Domnul Magola, în calitatea sa de membru al Comisiei de Învățământ a Mitropoliei Basarabiei, va recomanda pentru studii în România numeroși studenți și elevi basarabeni, tineri vrednici, care au devenit prin grija Patriarhiei Române bursieri ai Statului Român și, după absolvire, adevărate făclii ale spiritului creștin și românesc în comunitățile dintre Prut și Nistru.

Din păcate, această intensă activitate în folosul românilor basarabeni nu a fost prețuită pe deplin, dimpotrivă, prezența sa permanentă în mijlocul celor care căutau sprijin la porțile Mitropoliei Basarabiei, atrăgându-i săgețile invidiei. Deși binecunoscut și apreciat de comunitate, domnul Magola va fi nevoit să se retragă din funcțiile deținute, lăsând altora întâietatea onorurilor și aprecierilor atât de lumefști. Va reveni însă la mai vechea sa pasiune, a cercetării pisanilor bisericești, a cronicilor și vechilor hrisoave, a actelor de danie, documente despre „trecute vieți” ce i-au fost aproape, statornici și nedeșmințiți prieteni.

Însă meritele domnului Magola în recunoașterea națională și internațională a Mitropoliei Basarabiei nu pot fi contestate, Domnia Sa fiind unul dintre cei doisprezece semnatori ai plângerii depuse la Curtea Europeană a Drepturilor Omului (CEDO) pentru recunoașterea de către Guvernul Republicii Moldova a acestei entități ecleziastice românești, plângere finalizată prin uriașa victorie din 13 decembrie 2001. Desigur, istoria este recunoscătoare, în pofida unor oameni atât de trecători, realitate de care ne bucurăm, uneori, încă din această viață...

Și pentru că „mai nasc și la Moldova oameni”, se cuvine să menționez recunoașterea publică pe care Întâistă-



tătorul Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul de fericită memorie Teoctist Arăpașu (1915–2007), i-a acordat-o domnului Alexandru Magola. Astfel, la 25 octombrie 1995, la ceas aniversar, domnului Magola i s-a conferit cea mai înaltă distincție a Bisericii Ortodoxe Române, Crucea Patriarhală. Și chiar dacă timpul a mai trecut de atunci, această frumoasă și unică decorație, prin semnificațiile sale hristice, strălucește la fel de viu și de încurajator prin faptele frumoase și vrednice ale purtătorului.

În ultimii ani, Domnul Magola s-a remarcat printr-o intensă activitate de cercetare a relațiilor interconfesionale și interetnice din Republica Moldova, precum și prin contribuții personale originale la diverse manifestări culturale-științifice internaționale, prin publicarea unor articole și studii de specialitate în limbile rusă, engleză și română, dar și prin importante călătorii de studii în România, Ucraina, Grecia și mai ales în Grădina Maicii Domnului, la Muntele Athos.

Cercetător științific al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei și Președinte al Asociației Științifice „Historia”, domnul Alexandru Magola este în primul rând un bun român și un patriot luminat, o persoană care se bucură de integritate morală și profesională și de nume bun în rândul concetățenilor săi. Așa cum îl cunosc de mai bine de două decenii, sunt convins că activitatea Domniei Sale va continua cu aceeași dăruire față de semeni și față de Dumnezeu, drept pentru care mă rog Bunului Dumnezeu să îl țină sănătos și să îl dăruiască cu viață întru lungime de zile!

Vrednic este!

Șt. Mihai ENE

УМНОЖАЮЩАЯ МУДРОСТЬ (к 70-летию Валентины Яврумян)

Среди сотрудников Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы есть человек, нередко сопровождающий исследователя от первой и до завершающей строчки его труда. Жизнь дала ему возможность свободно входить в святая святых ученого – в творческую лабораторию, становиться свидетелем его изысканий, находок и огрехов, более того – быть, так сказать, – соучастником формирующегося труда, человеком, умножающим его мудрость благодаря природной прозорливости и ненавязчивой эрудиции. Относится этот человек к весьма деликатному, если не сказать «интимному» процессу подготовки рукописи к печати с большим уважением, тактом и осторожностью, терпеливо распутывая предложение за предложением, продираясь сквозь дебри неразборчивых слов к смыслу сказанного. Проще, конечно, было бы вернуть рукопись автору. Но не таков этот человек! Набирая текст (порой на шести языках – румынском, английском, русском, болгарском, украинском и гагаузском), он искренне радуется удачам автора и, в то же время, как бы случайно, теряет по дороге неточные и лишние слова, за что автор при вычитке текста благодарит в душе своего «теневоего» редактора, не догадываясь высказать признательность вслух, полагая, по-видимому, что произведенная правка в порядке вещей и не требует комментариев.

Сегодня трудно себе представить выход в свет журнала Центра этнологии без участия в работе над ним этого человека, на счету которого целый ряд набранных монографий, коллективных сборников статей и художественных книг. Все мы помним поистине титанический труд Валентины Яврумян над 16-томным собранием сочинений академика Константина Поповича (1924–2010), изданным во многом благодаря ее стараниям.

И нет ничего удивительного или неправомерного в том, что в академическом журнале, где принято обычно отмечать юбилеи ученых, мы чувствуем ныне великого труженика нашего научного цеха, хранителя авторских тайн, человека, способствующего самоотверженной работой успеху своих подопечных.

Родилась Валентина Борисовна Яврумян 9 сентября 1945 года в семье кишиневских старожилов – Нины Спиридоновны (в девичестве Няги) и Бориса Федоровича Михалаки в скромном домике на ул. Измаильской, откуда позднее переехала на ул. Краснаярскую (ныне Валя Ди-



ческу) в построенный родителями просторный дом. Детство и юность ее прошли в лабиринтах улочек и переулков родного города, о которых через много лет будут ей напоминать причудливо переплетающиеся строки ее многочисленных авторов. Память о старом Кишиневе жива в ней по сей день: водонапорная башня как маяк на рифовом холме высохшего некогда Сарматского моря, циклодром на Садовой, а далее – Армянское кладбище, словно музей истории под открытым небом, где покоятся современники Пушкина Крупенские, князь из Черногории, какой-то бравый драгун, а за железной оградой белеет мраморный бюст известной в свое время в Кишиневе миллионерши-зеленщицы, разбогатевшей на продаже овощей. Особый интерес представляли древние склепы, из которых, по легенде, можно было попасть в катакомбы, тянувшиеся вплоть до Одессы. Словом, это была сама история, по тропинкам которой бродила сбежавшая с уроков девочка, жадно вглядываясь в следы ушедших лет. Став зрелой – красивой и умной девушкой, Валентина не утратила своей любознательности, ища теперь живых свидетелей минувшего. Журналистская среда, куда она вскоре попала, оказалась не менее жадной к знаниям, и ее увлечения нашли там понимание. Она не писала статьи и очерки. Она ими жила, набирая горячие строки молодых журналистов и начинающих литераторов газеты «Вечерний Кишинев» – Григория Челака (ныне живет в Израиле), Анатолия Когана, Геннадия Немчинова, Семена Рыбака, Геннадия Сквиренко (уехал в

США, где издает свою газету) и др. Нередко они обращались к ее неравнодушной памяти, сверяя свои наброски о Кишиневе с ее воспоминаниями. Для журналистов-газетчиков она была хранителем бессарабских историй и легенд, кладезем добрых молдавских традиций.

С 1964 по 1972 гг. работала в Молдавском филиале Агентства печати новости, где сотрудничала с Виктором Денисовым, Семеном Пасько, Михаилом Хазиным, Александром Романовым, Владимиром Расстригиным, Рудольфом Ольшевским.

В академическую среду ее привел случай. Однажды уже известный тогда молодой ученый-эминесковед и писатель Константин Попович, закончив новый роман на украинском языке – «Трудные судьбы», пришел в Дом печати на заседание редколлегии журнала «Кодры». Он попросил своих коллег рекомендовать ему для доиздательской работы надежного специалиста, умеющего набирать и редактировать текст на украинском. Все в один голос рекомендовали Валентину Борисовну, у которой за плечами был уже немалый опыт в подготовке книг к печати. Более того, обладая высокой культурой общения, Валентина Яврумян легко находила (и находит поныне) общий язык как с маститым академиком, так и с молодым докторантом. Первокласный специалист – оператор и технический редактор, она постоянно повышает свой профессиональный уровень, удивляя коллег знанием секретов редакционно-издательского мастерства.

«Душа человека, – любил повторять Г. Ибсен, – заключается в его делах». Эту максиму в полной мере подтверждает наш юбиляр: все, за что берется Валентина Борисовна, сопровождается заботой и сердечным участием. Доброта, как ласковый луч, согревает того, кто вступает с ней в рабочий диалог, покидает кабинет с ощущением понимания и поддержки.

Жизнь наделила ее бесценными человеческими качествами, и она отвечает ей взаимностью, глубоко переживая сбои в ее развитии.

Ж.-Ж. Руссо писал в свое время: «Жить – это не значит дышать, это значит действовать. Не тот человек больше всего жил, который может насчитать больше лет, а тот, кто больше всего чувствовал жизнь».

Наше культурное наследие – это прежде всего человек. Конечно, это и памятники, архитектура, и картины, и фильмы, и музыка, но во всем этом, во всей культуре – «второй природе человеческого бытия» (Г. Кругликова) живет душа человека. Он – подлинное богатство Земли.

Среди нас живет и работает человек, воплощающий в себе бессарабскую культуру, ее интеллигентность, изящество, такт и толерантность, человек, умножающий собой ее духовную составляющую.

Низкий поклон Вам, глубокоуважаемая Валентина Борисовна, любви далеких и близких, примите нашу благодарность за Ваш неустанный труд на благо академической науки, многих лет и неиссякаемой творческой энергии.

Константин ШИШКАН

RECENZII / РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на монографию Е. Н. Квилинковой «Курбан у гагаузов (Архаическая современность)» (Кишинев: Tip. Centrală, 2015. 488 с.)

Согласно мнению многих исследователей постсоветской действительности, несмотря на то, что в ряде регионов Юго-Восточной Европы в течение уже более двух десятилетий широко проводятся интенсивные этнологические и антропологические исследования, все еще остается один существенный пробел – это проблема осуществления анализа ритуала. Хотя ритуальный процесс выделяется как один из основных фокусов антропологического анализа, авторы со «взглядом со стороны» уделяют значительно больше внимания переходу к рыночной экономике, реприватизации в экономике и в аграрном секторе, «ретрадиционализации» в условиях постсоциалистического экономического кризиса. При этом очень немногие исследователи занимаются изучением особенностей ритуальной практики, сохраняющейся и в первом десятилетии XXI в. Разнообразные религиозные движения, как и восстановление ряда отброшенных в социалистический период традиционных обрядовых практик, свидетельствуют о своеобразном возрождении забытых, но важных для данных общностей ритуалов. Это делает усилия авторов Юго-Восточной Европы по исследованию ритуальных процессов постсоциалистической эпохи еще более значимыми и актуальными.

Монография Елизаветы Квилинковой является одним из таких успешных опытов, представляющих собой значимый вклад в данную область. Работа посвящена актуальному, но все еще недостаточно изученному в современной постсоциалистической действительности Молдовы феномену традиционного ритуального цикла у гагаузского и болгарского населения, который отличает их от остальных этнических общностей в стране, – ритуальной практике коллективного кровавого жертвоприношения (курбан), сопровождающего ряд сельских, семейных и индивидуальных праздников. Посредством впечатляюще широкой базы сравнительного исследования и хорошего владения методологическим инструментарием в данной работе впервые осуществляется целостный анализ жертвенной практики у гагаузов. Исследование основывается на богатом полевом материале, лично собранном автором не только на территории Республики Молдова, но и в соседних гагаузских селах Украины, а также среди гагаузского и болгарского населения Севе-



ро-Восточной Болгарии. В работе собранный ею полевой материал интерпретируется как с точки зрения современных достижений в вопросе анализа ритуала, так и с учетом необходимой ретроспекции богатой литературы, посвященной описанию жертвенных ритуалов в прошлом и настоящем. Введение этих ценных сведений в научный оборот уже само по себе является значительным вкладом работы Е. Квилинковой. Наряду с этим исследователь привлекает также впечатляющее число документов, архивных материалов, а также сведений из доступных ей работ, опубликованных учеными Молдовы, России, Украины и Болгарии.

Елизавета Квилинкова ставит перед собой довольно сложную задачу – рассмотреть имеющиеся исторические сведения и современные данные, отражающие форму и содержание жертвенной (курбанной) практики у гагаузов в широком сравнительном плане. Данное исследование носит междисциплинарный характер. С одной стороны, автор проводит культурологический анализ ритуальной практики – курбана сквозь

призму гагаузских верований и представлений, календарной обрядности и фольклора. С другой стороны, путем привлечения материалов по традиционной культуре ряда балканских (болгары, македонцы, сербы и греки), восточнославянских (русские, украинцы) и тюркских (турки и чуваша) народов, а также армян Е. Квилинкова рассматривает историко-типологические параллели в жертвенной практике ряда близких и далеких народов. Особое внимание в работе уделяется отражению подобной архаичной ритуальной практики в разнообразных формах религиозной жизни гагаузов и их трансформации в современный период. В работе раскрываются «живые» связи с традиционными обрядовыми практиками (с личной верой и религиозными институтами; с ритуальными отношениями и словесным содержанием), которые отражают мифологическо-легендные представления и образы, связанные с традиционным мышлением человека и общества, с Богом и святыми, но вместе с тем подчеркивают важное значение курбанной практики в формировании локальной идентичности общностей в настоящее время.

В своей книге Е. Квилинкова осуществляет также всесторонний культурологический анализ одного из наиболее архаичных ритуалов народной культуры – курбана, являющегося неотъемлемой частью современной обрядовой практики у гагаузов и осуществляющего функцию формирования коллективной солидарности и сплоченности у общностей различного порядка – семейной, территориальной и конфессиональной. Благодаря использованию в исследовании исторического подхода, автор раскрывает динамику и трансформацию сакрального смысла и функций жертвен-

ных ритуалов, их символическое значение в религиозном сознании гагаузов в течение XIX в., а также в гагаузской религиозно-народной традиции конца XX – начала XXI вв. Произведенный в данной работе структурно-функциональный анализ показывает сложный комплекс сакральных и бытовых элементов в обрядовых практиках, их важные социальные функции для общностей, осуществляющих ритуальные жертвоприношения. Основываясь на анализе собственного богатого полевого материала, автор демонстрирует значимые социальные характеристики обряда курбан у гагаузов, который является составной частью ряда праздников календарного и жизненного циклов (например, уникальный для бессарабских сел *венчальный курбан*). Особенно важной, на мой взгляд, является последняя глава книги о судьбе традиционной ритуальной жертвенной практики в современности и о перспективах курбана в глобализирующемся мире. Здесь более всего проявляется значимая роль ритуала как важного компонента в формировании идентичности и его функционирования как маркера общности.

Оригинальность данного исследования и представленных материалов по ритуальной практике гагаузов, проживающих в ряде стран Юго-Восточной Европы, актуальность тематики, значимость поставленных в работе научных задач и их успешное творческое решение – все это дает мне основание считать монографию Елизаветы Квилинковой «Курбан у гагаузов (Архаическая современность)» значительным научным вкладом автора в разработку данной проблематики и в изучение культурного наследия гагаузов.

Петко ХРИСТОВ

DATE DESPRE AUTORI

Alpatov S. Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea de Stat din Moscova „M. Lomonosov” (Federația Rusă). alpserg@gmail.com

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător științific principal, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Caunenco I. Doctor în psihologie, cercetător științific coordonator, conferențiar, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Dmitriuc V. Doctoranda la Universitatea Națională „I. Mecinikov” din Odesa (Ucraina). viktoriyad2006@ukr.net

Dolghi A. Doctor în istorie, cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Duminica Iv. Doctor în istorie, cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Ene Șt. M. Președintele Fundației „Forum – O lume pentru mâine” (România).

Ermolin D. Doctor în istorie, cercetător științific inferior, Muzeul de antropologie și etnografie „Piotr I” (Kunstkamera) (Federația Rusă). denis.ermolin@gmail.com

Frumușeanu D. Doctor în studiul artelor, conferențiar universitar, Universitatea Națională de Arte din București (România). frumuseanu@gmail.com

Fulea L. Cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Galușcenco O. Doctor în istorie, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Garusova O. Cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Golant N. Doctor în istorie, cercetător științific, Muzeul de antropologie și etnografie „Piotr I” (Kunstkamera) (Federația Rusă).

Grădinaru N. Doctor în istorie, cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Hristov P. Doctor în istorie, conferențiar, Institutul de Etnologie și Folclor (Muzeul de Etnografie), Academia de Științe a Bulgariei (Sofia). hristov_p@yahoo.com

Moisei L. Cercetător științific stagiar, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Nicoglo D. Doctor în istorie, conferențiar, cercetător științific superior, Centrul de Etnolo-

gie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Onica D. Cercetător științific stagiar, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Prigarin A. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, Universitatea Națională „I. Mecinikov” din Odesa (Ucraina). priqarin_alexand@mail.ru

Rîșilean I. Lector superior, Universitatea din Comrat.

Romanova S. Șef interimar al catedrei, Universitatea din Comrat.

Saifutdinova G. Doctor în istorie, conferențiar, Universitatea Energetică de Stat din Kazani (Federația Rusă).

Soroceanu E. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. sevdo-kia@mail.ru

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, profesor (Federația Rusă). stepansky@mail.ru

Subbotina I. Doctor în istorie, cercetător științific superior, Institutul de Etnologie și Antropologie al Academiei de Științe din Rusia. irinalsu@yandex.ru

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor, Universitatea Națională „I. Mecinikov” din Odesa (Ucraina). shabashaga@ukr.net

Șișcan C. Doctor în studiul artelor, conferențiar, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Șofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, șef al secției, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. zina.sofransky@gmail.com

Știrbu A. Cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. stirbualina22@gmail.com

Titova T. Doctor habilitat în istorie, profesor, Universitatea Federală din Kazani (Federația Rusă).

Tunițkaia M. Doctor în pedagogie, conferențiar, Universitatea Pedagogică „A. Russo” din Bălți.

Zabarah A. D. Doctor în istorie, cercetător independent (Germania).

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алпатов С. Кандидат филологических наук, доцент филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация).

Бежан-Волк Ю. Доктор социологии, главный научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Галущенко О. Доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Гарусова О. Научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Голант Н. Кандидат исторических наук, научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (Российская Федерация).

Грэдинару Н. Доктор истории, научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Дмитрюк В. Аспирантка, Одесский Национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина).

Долгий А. Доктор истории, научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Думиника Ив. Доктор истории, научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. duminicaivan@yandex.ru

Ене Шт. М. Председатель Фонда „Forum – O lume pentru mâine” (Румыния).

Ермолин Д. Кандидат исторических наук, младший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (Российская Федерация). denis.ermolin@gmail.com

Забара Д. Доктор истории, независимый исследователь (Германия).

Зайковская Т. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Кауненко И. Доктор психологии, конференциар, ведущий научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Моисей Л. Научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Никогло Д. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия АНМ. nicoglo2004@mail.ru

Оника Д. Младший научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного насле-

дия АНМ.

Пригарин А. Доктор исторических наук, доцент, Одесский Национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина).

Ришилян И. Старший преподаватель, Комратский университет.

Романова С. И. о. зав. кафедрой Комратского университета.

Сайфутдинова Г. Кандидат исторических наук, доцент, Казанский государственный энергетический университет (Российская Федерация).

Сорочяну Е. Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. sevdokia@mail.ru

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Российская Федерация). stepansky@mail.ru.

Субботина И. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук.

Титова Т. Доктор исторических наук, профессор, Казанский федеральный университет (Российская Федерация).

Туницкая М. Доктор педагогики, конференциар, Бельцкий педуниверситет им. А. Руссо.

Фрумушяну Д. Доктор искусствоведения, конференциар университетар, Национальный университет искусства, Бухарест (Румыния). frumuseanu@gmail.com

Фуля Л. Научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Христов П. Доктор истории, доцент. Музей этнографии, Институт этнологии и фольклористики Болгарской Академии наук (София), hristov_p@yahoo.com

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор, Одесский Национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина). shabashaga@ukr.net

Шишкан К. Доктор искусствоведения, конференциар, старший научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, зав. секцией, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransky@gmail.com

Штирбу А. Научный сотрудник, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. stirbualina22@gmail.com

DATE DESPRE COLEGIUL DE REDACȚIE
СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Procop S. *Redactor principal.* Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Redactor responsabil.* Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai57@mail.ru

Damian V. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. viktormd-ru@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. knadejda50@yandex.ru

Derlicki J. Doctor în etnologie, cercetător științific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie și Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia). derlicki@iaepan.edu.pl

Duminica I. Doctor în politologie, șef al Secției, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. johny_sunday@yahoo.com

Duminica Ivan. Doctor în istorie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM, duminicaivan@yandex.ru

Dușacova N. Doctor în istorie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dushakova@list.ru

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător științific principal, gradul I, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Academia Română (București). ionghinoiu@yahoo.com

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice-director al Institutului de Etnologie și Antropologie „N. Mikluho-Maklai”, Academia de Științe din Rusia (Moscova). guboglo@yandex.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, profesor cercetător, Federația Rusă. stepansky@mail.ru

Sofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, șef al Secției, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. zina.sofransky@gmail.com

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Зайковская Т. *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Дамьян В. *Ответственный секретарь.* Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viktormd-ru@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Бухарест). ionghinoiu@yahoo.com

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). guboglo@yandex.ru

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии Академии наук Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

Думиника И. Доктор политологии, зав. секцией, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

Думиника Иван. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ, duminicaivan@yandex.ru

Душаклова Н. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кара Н. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

Никогло Д. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор, Российская Федерация. stepansky@mail.ru

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, зав. секцией, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

