ISSN 1857–2049
Categoria B

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE SI CULTUROLOGIE
Volumul XXVIII
THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XXVIII
ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XXVIII

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

CHIȘINĂU, 2020

Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie:

Procop Svetlana. Redactor-șef. Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
Zaicovschi Tatiana. Redactor-șef adjunct. Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
Abuseitova Meruert. Membru-corespondent, doctor habilitat în istorie, profesor (Almaty, Republica Kazakhstan).
Anastasopoulos Antonis. Profesor Asociat (Rethymnon, Grecia).
Arapu Valentin. Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
Boda Gherghina. Doctor în istorie (Deva, România).
Cușnir Veaceslav. Doctor în istorie, conferențiar (Odesa, Ucraina).
Cvilincova Elizaveta. Doctor habilitat în istorie, conferențiar (Minsk, Belarusi).
Dolghi Adrian. Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
Duminica Ion. Doctor în politologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
Duminica Ivan. Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
Gheorghiev Galin. Doctor în etnologie (Sofia, Bulgaria).
Ghinoiu Ion. Doctor în geografie (București, România).
Gorofianiuk Inna. Doctor în filologie, conferențiar (Vinița, Ucraina).
Goseva Vera. Cercetător, profesor (Skopje, Macedonia).
Grădinaru Natalia. Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
Ispas Cornelia-Sabina. Academician (București, România).
Jdanov Vladimir. Doctor habilitat în filologie, profesor (Sapporo, Japonia).
Kalașnikova Natalia. Doctor habilitat în culturologie, profesor (Sankt Petersburg, Federația Rusă).
Kocój Ewa. Doctor habilitat în etnologie și antropologie culturală, profesor (Cracovia, Polonia).
Korotayev Andrey. Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).
Marușiakova Elena. Doctor în istorie, profesor (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).
Minasyan Svetlana. Doctor în pedagogie, profesor (Erevan, Armenia).
Neagota Bogdan. Doctor în filologie (Cluj-Napoca, România).
Nicoglo Diana. Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
Osadci Raisa. Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).
Palihovici Iulii. Doctorand (Chișinău, Republica Moldova).
Popov Veselin. Doctor în istorie (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).
Rogojanu Dumitru-Cătălin. Doctor habilitat în istorie (Deva, România).
Romanciuk Alexei. Doctorand (Chișinău, Republica Moldova).
Scripnic Ana. Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Kiev, Ucraina).
Sîrbu Tatiana. Doctor în istorie (Louvain-la-Neuve, Belgia).
Stancev Mihail. Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Harkov, Ucraina).
Stepanov Veaceslav. Doctor habilitat în istorie, profesor (Oriol, Federația Rusă).
Ursu Valentina. Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
Valențova Marina. Doctor în filologie (Moscova, Federația Rusă).
Vuillemenot Anne-Marie. Doctor în științe sociale și politice (Louvain-la-Neuve, Belgia).

Studiile și articolele din acest volum au fost supuse recenzării, discutate în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural și recomandate pentru publicare de către Consiliul Științific al Institutului Patrimoniului Cultural, proces-verbal nr. 06 din 26 noiembrie 2020.

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

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

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

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

DOI: 10.5281/zenodo.4436473

Design, procesare computerizată, tehnoredactare, coperta: Valentina Iavrumean
Coperta: Copii promotori ai costumului tradițional. Studioul etnofolcloric „Iedera" de la Centrul Republican pentru Copii și Tineret „Artico", or. Chișinău. Foto de dr. Varvara Buzilă.

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

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții
Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2020, 164 p. Vol. XXVIII. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2020

CUPRINS

ETNOLOGIE

Adrian DOLGHI	Organizația de pionieri ca factor al transformărilor identitare din RSS Moldovenească (1944–1953)	5
Елизавета КВИЛИНКОВА	Этикет у гагаузов как правила поведения и феномен культуры	13
Tatiana ZAICOVSCHI	Simbolica constantei ontologice a spațiului în folclorul lipovenilor din Republica Moldova, reflectată în conștiința etnică a purtătorilor săi	21
Виктор ШАПОВАЛ	Создание нового ромского читателя в СССР (1927–1938): противоречивые подходы	30
Svetlana PROCOP	Opera națională a lui Gheorghe Neaga „Glira” (pe baza materialelor din presa republicană)	39
Инна ГОРОФЯНЮК	Архаические народные обряды и верования украинцев Подолья как источник реконструкции древней культуры славян	48
Ivan DUMINICA	Câteva documente inedite din perioada aflării Bolgradului în componența Principatelor Unite ale Moldovei și Țării Românești	57
Valdemar KALININ	About the Gypsy (Romani) Renaissance in the Soviet Union (1925–1938) and its successors	64
Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI	Chișinăul interbelic în memoria evreilor (II)	74
Nina IVANOVA	Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural	80
Наталия ГОЛАНТ, Диана НИКОГЛО	Представления гагаузов о своей религиозной принадлежности (по материалам прессы, научных публикаций и сочинений любителей истории)	87
Lidia PRISAC	Statutul femeilor migrante din Republica Moldova: repere teoretico-metodologice	100

COMUNICĂRI

Marin ȘALARI	Locul și rolul mănăstirilor în viața socială și culturală a Basarabiei (a doua jumătate a sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX)	109

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Radina Ivo BOZHILOVA	Publication of documents by the Bulgarian historical archive until September 9, 1944	117
Serghei SÎCIOV	Petrecerea festivalului Maslenița în mediul urban al Chișinăului (exemplul celebrării în anul 2020)	121

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Natalia GRĂDINARU	Simpozionul național de etnologie: Tradiții și procese etnice (Ediția I)	128
Natalia GRĂDINARU	Masa rotundă cu genericul „Pandemia în mentalitatea tradițională: istorie și actualitate”	130
Екатерина КОЖУХАРЬ	Международная научная конференция «Valorificarea patrimoniului etnocultural în cercetare și educație. Ediția a V-a» («Освоение этнокультурного наследия в исследованиях и образовании»)	131

IN MEMORIAM

Виталий СЫРФ	Людмила Александровна Покровская (К 95-летию со дня рождения)	133
Виктор ДАМЬЯН	К 90-летию со дня рождения Якова Михайловича Копанского (1930–2006)	136
Вячеслав СТЕПАНОВ	Перелистывая прошлого страницы. К 100-летию со дня рождения И. А. Анцупова	139

RECENZII

Valentin ARAPU	Monografia lui Sorin Grigoruță „Boli, epidemii și asistență medicală în Moldova (1700–1831)" (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2017. 318 p.)	147
Dumitru-Cătălin ROGOJANU	Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (coord.). Confesiune, Cultură, Națiune. Perspectivă istorică. Cluj-Napoca: Argonaut Publisihing, 2018. 216 p.	150
Natalia GRĂDINARU	Lecția de patriotism a profesorului Dumitru Grosu. Recenzie la monografia „Satul Șuri: file de istorie" (Chișinău: F.E.-P. „Tipografia Centrală", 2020. 432 p.)	152

Data on the Editorial Board / Сведения о редколлегии 155

Termene și condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie 157

Срок и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии 159

Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology 161

ETNOLOGIE

Adrian DOLGHI

ORGANIZAȚIA DE PIONIERI CA FACTOR AL TRANSFORMĂRILOR IDENTITARE DIN RSS MOLDOVENEASCĂ (1944–1953)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4436479

Rezumat

Organizația de pionieri ca factor al transformărilor identitare din RSS Moldovenească (1944–1953)

Organizația de pionieri a fost constituită în calitate de organizație obștească, însă treptat s-a contopit cu instituțiile de învățământ, a fost treapta de jos a Partidului Comunist și avea scopul să îndoctrineze copii și să-i educe în calitate de cetățeni sovietici, fideli Patriei și Partidului. După reocuparea Basarabiei de către URSS, Puterea sovietică a avut drept obiectiv să alfabetizeze toată populația țării dar în conformitate cu „valorile" ideologiei și politicii oficiale. Constituirea culturii sovietice bazate pe ideologia marxist-leninistă, substituirea tradiției vechi cu „tradiții revoluționare" au dus la transformări ale identității populației din URSS, inclusiv din RSS Moldovenească. Organizația de pionieri a devenit parte a culturii sovietice dar și un factor al formării noii identități. Organizațiile de pionieri, devenite parte componentă a instituțiilor de învățământ, au implicat copiii în activități și manifestări cu caracter politico-ideologic, au exersat comportamente comuniste, au desfășurat propaganda comunistă și ateistă în rândul copiilor dar și al adulților, au format deprinderi și cunoștințe sovietice. În rezultatul acțiunii complexe asupra personalității copiilor, organizația de pionieri în parteneriat cu sistemul educațional ideologizat a format copiilor o nouă identitate – „Om sovietic".

Cuvinte-cheie: pionieri, educație, identitate sovietică, „Om sovietic".

Резюме

Пионерская организация как фактор трансформации идентичности в Молдавской ССР (1944–1953 гг.)

Пионерская организация была создана как общественная организация, но постепенно слилась с образовательными учреждениями, была нижней ступенью Коммунистической партии и имела целью индоктринацию детей, их воспитание как советских граждан, верных Отечеству и партии. После повторной оккупации Бессарабии СССР советская власть стремилась ликвидировать безграмотность, но в соответствии с «ценностями» официальной идеологии и политики. Становление советской культуры, основанной на марксистско-ленинской идеологии, подмена старых традиций «революционными традициями» привели к трансформации идентичности населения СССР, в том числе Молдавской ССР. Пионерская организация стала не только частью советской культуры, но и фактором формирования новой идентичности. Пионерские организации стали частью образовательных учреждений, вовлекали детей в политико-идеологические действия и мероприятия, практиковали коммунистическое поведение, проводили коммунистическую и атеистическую пропаганду среди детей и взрослых и формировали советские навыки и знания. В результате комплексного воздействия на личность ребенка пионерская организация в партнерстве с идеологизированной системой образования сформировала новую идентичность детей – «советский человек».

Ключевые слова: пионеры, образование, советская идентичность, «советский человек».

Summary

The pioneer organization as a factor of identity transformations in the Moldovan SSR (1944–1953)

The pioneer organization was established as a public organization, but gradually merged with educational institutions. It was the bottom step of the Communist Party and aimed to indoctrinate children and educate them as Soviet citizens loyal to the Motherland and the Party. After the reoccupation of Bessarabia by the USSR, the Soviet Power aimed to make the entire population of the country literate but in accordance with the "values" of the official ideology and politics. The establishment of the Soviet culture based on the Marxist-Leninist ideology, the substitution of the old tradition with "revolutionary traditions" led to transformations of the identity of the population of the USSR, including of the Moldovan SSR. The pioneer organization became part of Soviet culture but also a factor in the formation of the new identity. Pioneer organizations became part of educational institutions, involved children in politico-ideological activities and events, practiced communist behavior, carried out communist and atheist propaganda among children and adults, and formed Soviet skills and knowledge. As a result of the complex action on children's personality, the pioneer organization in partnership with the ideological educational system formed a new identity in children – "Soviet Man" ("Homo Sovieticus").

Key words: pioneers, education, Soviet identity, "Soviet Man".

Introducere

După instaurarea Puterii sovietice în Rusia, constituirea URSS și după formarea fiecărei republici unionale noi, lupta politică a Puterii sovietice pentru controlul întregii societăți a fost extinsă și asupra copiilor.

Sistemul politic al societății sovietice era văzut de conducătorii ei sub formă de piramidă, la baza căreia sta un sistem unic și unitar al organizației comuniste de copii, în partea de mijloc se situa organizația comunistă de tineret, iar în vârful piramidei se plasa partidul unic – cel comunist. Această concepție a fost realizată în practică pe parcursul construcției sistemului nou de educație și învățământ.

Conducătorii Uniunii Sovietice încă începând cu anii 1920 au pus în fața școlii sarcina de a educa „Omul nou" – un om al epocii socialismului, în care normele morale trebuiau să se combine cu planurile de viață și ideile corespunzătoare ale Partidului Comunist. Normele sociale erau principalele mijloace de influențare socială asupra individului, ele erau utilizate de societate și grupuri sociale pentru formarea calităților necesare și modului de comportament ale personalității. Pe parcursul activității, comunicării și interacțiunii în societate și grupuri, personalitatea își forma sistemul de valori normative – educație psihologică – o componentă a lumii interioare a personalității, a reglatorului intern al comportamentului persoanei. Pentru aceasta au fost trasate trei direcții de bază ale „creșterii" „omului nou": Formarea sentimentelor patriotice față de noul stat și noua orânduire; lipsirea generației noi de vechile valori și convingeri religioase – substituirea tradiției; cultivarea dragostei și respectului pentru regimul comunist (Antimonov 2010: 48). Aceste trei direcții nu purtau un caracter distinct, dar unul mixt, combinat, fiind intercalate între ele.

Includerea copiilor în organizații „obștești" a devenit un instrument al controlului ideologic și al educației în conformitate cu principiile și valorile noului regim, care a inoculat în conștiința tinerii generații idei, cunoștințe, atitudini care au generat comportamentele necesare. Organizațiile pionierești au educat comportamentele politice, social-economice și culturale comuniste ale tinerii generații și au contribuit la constituirea tipului de cultură sovietică, care urma, conform intenției, să substituie cultura tradițională și valorile de până la instaurarea Puterii sovietice. Sovieticitatea manifestându-se în toate domeniile având la bază concepte și practici bazate pe ideologia marxist-leninistă implementate în Uniunea Sovietică.

Cercetarea rolului organizațiilor de pionieri ne va permite să elucidăm mecanismele de influențare a tinerii generații pentru formarea artificială a identității sovietice bazate pe valori artificiale și principii utopice. De asemenea vom identifica modul de implicare a politicului în viața cotidiană a copiilor și de inoculare a ideologiei totalitare.

Problemele legate de procesul constituirii și activitatea organizațiilor de tineret, a organizațiilor pionierești au fost descrise și analizate în numeroase studii și articole în perioada sovietică. Aceste studii apreciază rolul important al organizațiilor de copii și tineret în construcția societății comuniste, abordează probleme de pe principiile ideologiei oficiale și susțineau îndoctrinarea și ideologizarea tinerii generații. Putem să menționăm un șir de culegeri de documente și lucrări monografice dedicate problemei enunțate care se înscriu în rândul lucrărilor publicate în perioada sovietică și postsovietică: Всесоюзная пионерская организация им. В. И. Ленина (Vsesoiuznaia... 1974); Зори советской пионерии: Очерки по истории пионерской организации (1917–1941)(Iakovlev 1972); Гусев А. И. К 60-летию советской пионерии (Gusev 1981); Кудинов В. А. Юная Россия: История детского и молодежного движения в России в XX веке (Kudinov 2000); Всесоюзная пионерская организация: уроки истории. Научная дискуссия. Материалы для обсуждения (Vsesoiuznaia... 2000).

Autorii din perioada sovietică, dar și unii nostalgici după Uniunea Sovietică din prezent, subliniază faptul că în afară de obiectivele de a educa comuniști convinși și cetățeni fideli statului sovietic, organizația de pionieri educa calități și valori umane înalte, educa activismul civic, solidaritatea, patriotismul și valorile morale înalte a personalității.

Contrar opiniei nostalgicilor după Uniunea Sovietică, cercetătorii contemporani care includ regimul comunist în rândul regimurilor totalitare apreciază organizațiile de copii în calitate de formă de mobilizare și instaurare a controlului asupra întregii societăți.

O sursă importantă pentru cercetarea organizației pionierești în RSS Moldovenească în perioada postbelică o constituie documentele din Arhiva Organizațiilor Social Politice din Republica Moldova: Fondurile 51 – Comitetul Central al PCM, 278 – Comitetul Central al ULCT (Uniunea Leninistă Comunistă a Tineretului); din Arhiva Națională a Republicii Moldova Fondul R-2991 – Ministerul Educației RSS Moldovenești, de asemenea o sursă importantă constituie documentele publicate referitoare la organizațiile de copii (Istoriia detstva... 2012), precum și presa timpului: ziarul „Tânărul Leninist", revista „Scânteia Leninistă".

Remarcăm, că în Republica Moldova nu avem un studiu dedicat cercetării rolului organizației pionierești asupra formării identității sovietice a copiilor, sau în îndoctrinarea copiilor în RSS Moldovenească.

Constituirea și extinderea organizației pionierești în RSS Moldovenească

Organizația de pionieri a fost constituită în cadrul Conferinței Comsomolului din Rusia din 19 mai 1922. Până în anul 1924, organizația de pionieri purta numele „Spartac", iar în 1924 a fost redenumită în Organizația de copii a tinerilor pionieri „V. I. Lenin". În anul 1957 a fost redenumită în Organizația Unională de Pionieri „V. I. Lenin". Organizația de pionieri a fost creată după modelul mișcării scauților și în opoziție acesteia, dar se deosebea prin faptul că purta un caracter general de stat și avea drept scop propaganda ideologiei comuniste în rândul copiilor și educația lor în calitate de cetățeni total supuși Partidului Comunist și Statului Sovietic.

În anii 1925–1926 organizațiile de pionieri au început să fie constituite în baza școlilor. La începutul anului 1925 în Uniunea Sovietică existau deja 1,5 mil.

de pionieri. Organizația de pionieri a devenit o organizație de masă, către 1970 numărând 23 milioane de membri în 118 mii drujine pionierești (Olteanu 2019: 146).

În RSS Moldovenească, după instaurarea Puterii sovietice, au fost depuse eforturi pentru reorganizarea organizațiilor comsomoliste și de pionieri pentru a implica elevii în activitatea obștească. Uniunea Tineretului Comunist Leninist s-a implicat în reinstalarea sistemului de educație sovietic. În toate școlile sau cluburile sătești au fost deschise camere ale pionierilor. Iar în orașele Soroca, Râbnița, Camenca au fost deschise case ale pionierilor, mai târziu în Chișinău și Tiraspol palate ale pionierilor. Ideologii comsomoliști participau și la instruirea cadrelor tinere, explicându-le tezele ideologiei comuniste (AOSP. F. 51, inv. 2, d. 151, f. 2).

La 23 noiembrie 1944 în RSS Moldovenească au fost constituite în patru județe, patru orașe și 3 raioane 59 de drujine pionierești, 199 de detașamente, în care participau 4 483 de pionieri. Au fost create și au început activitatea 34 ștaburi ale pionierilor pe lângă comitetele orășenești, raionale, județene ale ULCT.

O preocupare importantă a conducerii Comisariatului Poporului pentru Educație cât și a conducerii Partidului și ULCT era extinderea sistemului de școli în toate localitățile și în același timp a organizațiilor de tineret și copii în aceste instituții, care asigura desfășurarea propagandei comuniste în paralel cu educația și dresarea ideologică a copiilor.

La 28 februarie 1945 funcționau 1 780 de școli, 39 medii, 245 de șapte clase și 1 498 primare. În aceste școli învățau 318 594 elevi, dintre care 248 350 moldoveni. Detașamente sau drujine pionierești au fost constituite în 315 instituții (AOSP. F. 51, inv, 3, d. 25, f. 1). Se făceau continuu presiuni asupra cadrelor didactice și conducerii școlilor ca să fie create organizații de pionieri. Cu această ocazie profesorilor li se ofereau cursuri ținute de comsomoliștii delegați de ULCT. La 1 aprilie 1945 în RSSM erau 30 000 de pionieri, 1 170 de detașamente, 326 drujine; la 1 iulie erau deja 49 991 de pionieri, 1 821 de detașamente, 554 de drujine. Rezultatul a fost atins în urma criticii la una din ședințele CC al PC(b) din Moldova asupra activității organizației comsomoliste și a direcțiilor de învățământ cu privirea la constituirea organizațiilor de pionieri. Astfel și-au intensificat activitatea. În anii următori a crescut ascendent numărul detașamentelor și a pionierilor:

Tabel. Pionieri în anii 1945–1954

Anul	Nr. de pionieri	drujine
1 iulie 1945	49 991	554
1949–1950	178 800	
1950–1951	192 357	1 865
1951–1952	217 047	
1953–1954	212 313	1 937

Surse: AOSP. F. 51, inv. 3, d. 25, f. 1; ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 109, f. 128-129; ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 112, f. 90; ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 146, f. 81.

Organizația de pionieri din RSS Moldovenească a devenit una de masă, care avea un impact important asupra tinerii generații. Pionierii imitau modelele de pionieri promovate în literatura artistică, presa pentru copii. În general direcțiile erau trasate de ULCT din Uniunea Sovietică.

Implicarea în numeroase activități care aveau substrat ideologic sau cu utilizarea simbolurilor a fost necesară în contextul sfârșitului Celui de al Doilea Război Mondial și a reinstaurării Puterii sovietice pentru a îndepărta copii de realitățile în care au trăit până în 1944 și de valorile familiilor din care făceau parte. În 1945, implicarea pionierilor în activități obștești era în etapa incipientă și nu avea loc pe întinsul întregii republici. De exemplu în județul Chișinău elevii au adunat 17 tone de fructe uscate pentru copiii din Leningrad și 30 000 litri de vin pentru spitalele militare. În raionul Călărași au fost strânse de elevi 400 kg de plante medicinale, în raionul Cimișlia elevii au ajutat la prelucrarea terenurilor a 185 de familii ale soldaților care au luptat pe front.

Din Raportul Comisariatului Poporului pentru Învățământ aflăm că peste tot elevii au fost implicați în lupta cu dăunătorii pe câmpuri, în livezi și vii. De asemenea elevii au participat la strângerea mijloacelor financiare pentru coloana de tancuri „Moldova Sovietică", la strângerea metalului uzat pentru industrie (AOSP. F. 51, inv. 2, d. 151, f. 2). În anul 1945 organizația pionierească era în perioada de constituire și extindere, iar cadre pregătite ideologic pentru organizarea activității copiilor erau insuficiente. Cu toate aceste se depuneau eforturi mari pe tărâmul „muncii ideologice". Se desfășurau discuții printre copii la teme ideologice, despre viața conducătorilor țării, a pionierilor eroi, a partizanilor, întâlniri cu veteranii, uneori se proiectau filme despre revoluție, război etc. Era organizată activitatea pionierilor prin implicarea în unele activități obștești, în special la strâns roada în colhozuri (AOSP. F. 51, inv. 3, d. 25, f. 8).

Astfel după reinstaurarea Puterii sovietice în RSSM, aceasta urmărea să cucerească gândirea tinerii generații. Metoda principală era școlarizarea generală a tuturor copiilor și dresarea ideologică prin intermediul programelor școlare ideologizate și a organizațiilor de copii și tineret comuniste. Copiii dresați în cadrul instituțiilor de învățământ mergeau acasă în familiile.

Organizațiilor comsomoliste și de pionieri se atră-

gea o atenție deosebit de mare, problema pionieriei se discuta la nivelul conducerii CC al PC(b) al Moldovei, se alocau mijloace financiare pentru construcția caselor pionierilor (AOSP, F.5 1, inv. 3, d. 25, f. 8-verso, 9).

„Lagărele pionierești" aveau un rol important în organizarea odihnei copiilor în timpul vacanței de vară. Aceste tabere urmăreau atât însănătoșirea, odihna și educația copiilor, obiective absolut salutabile, dar și îndoctrinarea ideologică. Activitățile culturale, jocurile, competițiile sportive aveau un conținut ideologic, se utilizau întotdeauna simbolurile pionieriei și cele comuniste, portretele personalităților politice, cântece și poezii cu conținut ideologic și politic, elogierea eroilor pionieri, a liderilor comuniști, îndemnurile de a sluji cauza comunismului etc. În vara anului 1951 a fost organizată odihna în lagăre a 2 500 de copii în tabere pionierești, unde le-a fost asigurată cazarea și hrana pe perioada a două schimburi: I schimb – 10 iunie – 10 iulie; II schimb – 13 iulie – 13 august (ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 112, f. 219-222).

Copii erau ocupați la școală în prima parte a zilei, până cca la ora 14.00, timp în care elevii studiau disciplinele școlare. După amiază în general copii erau ocupați în cercuri de pe lângă școli sau case ale pionierilor, la fel după masă dar și în orele de seară, deseori până la orele 22.00 o parte a pionierilor erau implicați în activitățile obștești, în timpul de vară pionierii mergeau în taberele pionierești, iar o parte se implicau în activitatea obștească în localitățile de baștină. Viața copiilor a fost umplută cu activități cu caracter ideologic și propagandistic dar și educativ în același timp.

Mecanismele transformărilor identitare a copiilor

În rândurile pionierilor, de regulă erau primiți copiii între 9 și 14 ani. La vârsta de 14 ani începea primirea în Comsomol. În mod prioritar în rândurile pionierilor erau primiți elevii eminenți și activiștii, dar în anii postbelici erau primiți deja toți elevii care atingeau vârsta de 9 ani (Pionerskoe dvizhenie... 2016: 114-118).

La baza formării personalității elevilor a fost pusă educația comunistă. Cultivarea patriotismului, dragostea față de conducătorii partidului și guvernului, ura și disprețul față de dușmanii Uniunii Sovietice – iată calitățile de bază care trebuia să le posede omul comunist. Educația școlară trebuia să contribuie la formarea viziunii materialiste / marxist-leniniste la elevi și să aibă legătură cu realitățile social-economice și politice la zi. Concomitent cu formarea convingerilor comuniste la elevi se înăsprea și lupta cu credințele religioase. Puterea sovietică și-a pus scopul „să distrugă definitiv credințele religioase".

Educația patriotismului sovietic era realizată prin toate metodele posibile: se utilizau la lecțiile de la toate disciplinele textele ideologice, sau intercalate cu texte didactice și fragmente ideologice, se duceau discuții, adunări pionierești, întâlniri cu eroi din război, erau organizate cercuri, editate gazete de perete, se organizau sărbători și jocuri sportive militarizate etc.

Activitatea organizațiilor pionierești a fost reflectată pe larg în presa timpului, precum și în lucrările cu caracter pedagogic din Uniunea Sovietică. Pionieria a fost tratată în calitate de organizație obștească benevolă a copiilor care doreau să contribuie la cauza construirii comunismului, deși era clar că se subordona Uniunii Leniniste Comuniste a Tinerimii din Uniunea Sovietică și din republicile unionale. Iar ULCT se subordona Comitetului Central al Partidului Comunist (al bolșevicilor) apoi (din 1952) CC al PCUS.

Partidul Comunist și Comsomolul abordau organizația de pionieri în calitate de mijloc al educației copiilor în spiritul ideologiei comuniste. Revista „Scânteia Leninistă" menționa în paginile sale în anul 1946: „În țelul de a uni, organiza și educa copiii sovietici în duhul poruncilor marelui Lenin, de a sădi în sufletul lor devotament nemărginit față de Patria sovietică, față de cauza comunismului, Partidul Bolșevic a creat organizația de masă a copiilor din Uniunea Sovietică – organizația de pionieri. Sarcina temeinică a organizației de pionieri cu numele Vladimir Ilici Lenin este de a ajuta școlii sovietice a crește copii cu știință de carte, iubitori de muncă, cetățeni destoinici ai Uniunii Sovietice" (Raboșapca 1946: 12).

Una dintre principalele sarcini ale Puterii sovietice a fost crearea unui om „de formație nouă", luptător pentru construcția societății comuniste. Aceasta însemna lichidarea tuturor ordinilor vechi, viziunilor, obiceiurilor și tradițiilor. În schimb, în Statul Sovietic au fost propagate idealurile comuniste: colectivism, tovărășia, lupta cu inegalitatea în toate formele de manifestare, supremația muncii etc. Locul vechii religii trebuia să fie ocupat de una nouă – ideologia comunistă. Aceasta a determinat sarcina pusă în fața partidului – de a educatei. Organizația de pionieri a devenit promotoarea ideilor tovarășilor comsomoliști în mediul copiilor. Comsomolul a adăugat componenta ateistă în programul educației politice a tinerilor leniniști, copiii fiind implicați în propaganda ateistă în rândul populației.

În revista „Vojatâi" (Conducătorul de pionieri) au fost determinate sarcinile Uniunii Tinerilor Comuniști din Rusia: „Educația antireligioasă nu se desfășoară separat, ca o problemă aparte, ca un subiect deosebit, însă trebuie să treacă ca un fir roșu prin tot procesul de educație a pionierului <...>. Trebuie de îndepărtat copilul de manifestarea cultului, de învins reminiscențele superstițiilor și prejudecăților, dar și de adus pe înțelesul lui baza marxistă, de-l educat astfel ca modul de gândire idealist să-i fie ostil, ca fiind contrar intereselor proletariatului". Se punea sarcina de a

lupta cu conştiinţa şi viziunile religioase. În practică acest lucru se întâmpla prin înlocuirea vechii religii cu cea nouă (Makarova 2015: 353-358).

Educaţia noii societăţi era complicată şi prin faptul că noul regim nu putea utiliza în plan educaţional mecanismul socializării politice deoarece „revoluţia" a negat trecutul, care a fost criticat sub toate aspectele – politic, economic, social, religios, juridic, lingvistic, cultural, istoric, la fel şi purtătorii tradiţiei – reprezentanţii generaţiilor mai în vârstă – părinţi, învăţători ş. a.

În punctul de pornire a „noii ere", când tradiţia în calitate de bază a socializării a fost artificial întreruptă, spaţiul dintre epoca „veche" şi cea „nouă" a fost umplut de mitul totalitar. Pe baza lui urma să fie construită o societate nouă şi un om nou. În aceste condiţii îndoctrinarea reprezenta doar unul dintre promotorii acestui mit în mase (Shcherbinin 1998: 70-96). Promovarea mitului totalitar a avut loc prin inventarea unei tradiţii noi – revoluţionare, idoli noi – liderii politici şi eroii pionieri sau ai muncii socialiste, istorie a comunismului inventată, promovarea luptei de clasă pe parcursul istoriei, drept o tradiţie de devenire a comunismului etc.

Contextul totalitar – normele dure ale moralei revoluţionare, împărţirea lumii în alb şi negru, explicarea maniheistă (conform doctrineri maniheistei, lumea este împărţită în două naturi opuse: lumină şi întuneric) a obiectivelor educaţionale prin căutarea duşmanilor, combinarea iraţionalului cu simbolurile şi dogmele noii orânduiri şi alte particularităţi ale sistemului – necesita o abordare sistemică a „creării" omului sovietic. Acest context includea în sine denumirile oraşelor, străzilor, colhozurilor, şcolilor, a drujinelor pioniereşti, insignele şi desenele din manual, posterele, lozincile şi poeziile, jocurile şi cântecele, poveştile şi povestirile, comunicatele oficiale şi comentariile lor în ziare, la radio, în informaţiile politice şi lecţiile propagandistice. Treptat îndoctrinarea a cucerit spaţiul didactic. Au fost implementate pe larg astfel de forme de îndoctrinare ca sărbătorile revoluţionare, jocurile politice (Shcherbinin 1998: 70-96).

Partidul Comunist determina obiectivele educării a tinerei generaţii, locul şi rolul colectivelor pioniereşti în sistemul educaţiei comuniste, indica permanent căi de îmbunătăţire a lucrului cu pionierii. Sarcinile şi obiectivele organizaţiei de pionieri au rămas în mare parte neschimbate în perioada postbelică rămânând unul dintre instrumentele de îndoctrinare a copiilor şi educaţie a tinerii generaţii în conformitate cu ideologia comunistă, creşterea continuă a nivelului convingerii comunistă a copiilor, a atitudinii comuniste faţă de muncă, societate, a patriotismului şi internaţionalismului comunist.

Deşi organizaţiile de copii în general sunt organizaţii obşteşti, o formă de organizare civică a copiilor, în Uniunea Sovietică organizaţia de pionieri a devenit o formă de organizaţie obştească etatizată, mixtă. Organizaţiile de pionieri erau create în cadrul instituţiilor de învăţământ, iar conducătorii de pionieri erau recomandaţi de organizaţia comsomolistă, dar erau angajaţi de către directorul şcolii, iar activitatea pionierilor făcea parte din programul educaţional desfăşurat în şcoli. Actele normative şcolare imputau profesorilor – diriginţilor obligaţia să conducă detaşamentul şcolar – clasa.

Acest fapt a transformat organizaţia de pionieri într-un instrument de manipulare şi îndoctrinare a copiilor în conformitate cu programul şi ideologia Partidului Comunist, unde copiii reprezentau obiectul educaţiei. Alegerile pe care le făceau copii în cadrul organizaţiei de pionieri ţineau de activităţile în care puteau să se implice, cântecele şi poeziile despre Lenin sau Stalin, pe care doreau să le înveţe şi nu puteau alege care ideologie să împărtăşească, din care organizaţie să facă parte, sau chiar nu puteau să refuze să fie pionier. Aceste alegeri sau opinii diferite nu puteau avea loc, ele erau „corectate" de la primele manifestări.

Intrarea în rândul pionierilor se făcea solemn prin intermediul unei ceremonii solemne în cadrul căreia copilul făgăduia solemn: „Eu tânăr pionier al Uniunii Republicilor Sovietice Socialiste, făgăduiesc în faţa tovarăşilor mei, că voi sta cu tărie pentru cauza lui Lenin-Stalin, pentru biruinţa comunismului. Făgăduiesc, că voi trăi şi voi învăţa aşa, ca să devin cetăţean destoinic al Patriei noastre Socialiste" (Făgăduiala... 1946: 12). După depunerea jurământului, conducătorul de pionieri, comsomolişti sau pionieri mai mari îi legau noului membru cravata roşie la gât şi îi prindeau insigna cu chipul lui V. Lenin la piept. Iniţierea tânărului pionier avea rolul de instituire a unei noi tradiţii de iniţiere prin intermediul căreia copiii de nouă ani treceau într-o nouă etapă. Această ceremonie imita ritualurile de trecere. Iniţierea se făcea în cadrul unor sărbători comuniste: „Marea Revoluţie Socialistă din Octombrie", Ziua Constituţiei Staliniste, ziua amintirii lui Vladimir Ilici, în ziua Armatei Roşii, de 1 Mai, de 23 mai, când s-a dat denumirea „V. Lenin" organizaţiei de pionieri (Primirea... 1946: 12). Solemnitatea şi importanţa care se acorda sărbătorilor revoluţionare aveau scopul inoculării copiilor a convingerii că participă la evenimente de importanţă mare, că se integrează într-o familie mare, că valorile comuniste şi ceremoniile instituite sunt importante şi corecte, iar altele vechi, sau religioase sunt degradante. Făgăduinţa rostită şi depusă reprezenta un jurământ de fidelitate, iar respectarea promisiunilor era promovată în calitate de obligaţie. Prin aceasta copiii involuntar erau obligaţi să devină fideli unei cauze pe care trebuiau să o împărtăşească, neînţelegând tezele ideologiei, dar fiind incluşi treptat prin intermediul organizaţiilor de copii şi tineret.

Simbolurile pionieriei trebuiau să dezlocuiască alte simboluri cunoscute, de origine tradiţională sau religioasă. Purtarea însemnelor fiind ridicată la rangul de onoare. Purtarea însemnelor comuniste care sunt simboluri ale noii „religiei comuniste", insigna cu chipul lui V. Lenin – un gen de icoană a comuniştilor, iar cravata cu trei colţuri (fiecare colţ semnifica prietenia a trei generaţii: pionierii, comsomoliştii şi comuniştii) de asemenea se aseamănă cu alte simboluri religioase din mai multe religii: „Simbolurile şi atributele introduse în organizaţia pionierească, sunt următoarele: drapelul pionieresc, steguleţul zveniei, goarna şi toba, uniforma tinerilor pionieri; semnele de deosebire a colectivului pionieresc: cravata pionerească, insigna pionerească, salutul şi deviza pionierească" (Simbolica 1947: 15). Insigna şi cravata roşie cu trei colţuri inspira copiilor mândria de a fi membru la ceva măreţ, părtaş la cauza comunismului ridicată la nivelul de obiectiv final, echivalentă cu mântuirea creştină. Convingerea comunistă inoculată, ceremonialul intrării în organizaţia de pionieri îi crea copilului convingerea de intrare într-o comunitate importantă, într-o familie care are valori înalte, căreia el trebuie să se dedice în totalitate şi să contribuie la realizarea cauzei comuniste. Credinţa în cauza comunismului, ceremoniile şi festivităţile, purtarea însemnelor îndepărtau copii de tradiţiile familiei, ale etniilor dar şi de cele religioase: „Cum trebuie să fie pionierul. Familia pionierească strâns unită – iată o mare putere! Pionieri, voi sunteţi viitorii creatori şi ziditori ai obştii noi comuniste. Pregătiţi-vă din copilărie pentru acest lucru măreţ şi nobil. Purtaţi-vă în chip socialist faţă de învăţătură, muncă, disciplină. Fiţi stăruitori când îi vorba de a birui greutăţile. Punctualitatea, îndrăzneala, vioiciunea, călirea fizică, simţul colectivismului, stima faţă de cei vârstnici – iată calităţile pe care trebuie să le aibă orice pionier. Îndeplinind sarcini obşteşti, voi trebuie să aveţi iniţiativă, să fiţi energici. Comitetul Central al ULCT din toată Uniunea cere de la fiecare pionier ca el să fie pentru şcolari pildă la învăţătură şi disciplină, să lucreze activ în organizaţia sa, să respecte rânduiala, stabilită de organizaţia pionierească. Numai aşa te-ai putea pregăti pentru a întra în rândurile Comsomolului leninist-stalinist, iar a fi comsomolist îi mare cinste pentru în tânăr pionier"(Să îmbunătăţim... 1947: 8-9).

Organizaţia de pionieri avea o structură bine constituită: „Pionierii şcolii, casei de copii ori al lagărului pionieresc formează o drujină de pionieri; drujina la rândul ei se împarte în otriaduri, iar otriadurile – zvenii. Zvenia de pionieri este celula primară a organizaţiei pionereşti. Ea este alcătuită din 8–10 pionieri ai aceluiaşi otriad, legaţi între dânşii printr-o prietenie puternică, interesele şi năzuinţele comune. <...> Otriadul pionieresc are 2–4 zvenii, adică nu mai mult de 40 de pionieri. <...> Toată activitatea otriadului este condusă de sovietul otriadului, alcătuit din 5–7 pionieri. Sovietul otriadului pionieresc este ales de pionieri la adunarea otriadului, prin vot deschis, pe termen de un an. Sovietul otriadului este alcătuit din preşedinte, stegar, redactorul gazetei de perete al otriadului şi membrii sovietului. Sovietul otriadului este şcoala activului pionieresc" (Structura... 1947: 7).

Pionierilor li se punea sarcina să participe la realizarea planului de restabilire a economiei Uniunii Sovietice dar şi a RSS Moldoveneşti: „Copiii în faţa generaţiei tinere, în faţa pionierilor şi şcolarilor Moldovei Sovietice stau sarcini mari. Ei trebuie să-şi dee toată energia, tot entuziasmul lor creator pentru a ajuta la împlinirea măreţului plan de restabilire şi înflorire a măreţii noastre Patrii. Voi, ziditori de mâine ai obştii comuniste, faceţi în fiecare zi, în fiecare ceas, o muncă cât de mică pentru îndeplinirea măreţului plan stalinist de restabilire a gospodăriei norodnice a ţării" (Noul plan... 1946: 9). Această idee că fiecare persoană, la locul aflării lui în societate, trebuie prin muncă să contribuie la cauza comunistă îi integra pe copii în societatea sovietică, făcându-i părtaşi la procesul construirii unei noi societăţi.

Procesul educaţiei comuniste întâmpina şi dificultăţi, în ciuda unor eforturi colosale obiectivele erau greu de realizat în termenii scurţi puşi de autorităţi. În urma unei verificări a activităţii Casei de pionieri din oraşul Bender au fost constatate: Casa de pionieri lucrează nesatisfăcător. Casa de pionieri nu a devenit un centru organizatoric între elevi şi pionieri. În oraş sunt cca 2000 de elevi, dar în activităţi sunt implicaţi doar 150–200 de elevi. Activitatea în Casa de Pionieri este redusă la cercurile de balet, artă oratorică, lucru manual, în care sunt implicaţi 75 de copii şi nu implică mase largi de elevi.

Sunt constatate numeroase neajunsuri: lipsa unui orar fix, a programelor de activitate etc. Cel mai important neajuns al activităţii Casei de pionieri – „nu sunt desfăşurate manifestări de masă ale pionierilor, vizionări colective ale filmelor, serate literare, lecţii pe teme istorice, nu sunt organizate întâlniri cu participanţi la Marele Război pentru apărarea Patriei, nu sunt întreprinse excursii".

Sunt făcute un şir de recomandări cu caracter educativ şi ideologic: să organizeze întâlniri cu participanţii în război, să-i fie livrate ziare „Pionerskaia pravda", „Komsomoliskaia pravda", „Iunîi leninеţ"; să fie elaborat planul activităţilor, să fie create ungherașe metodice pentru conducătorii de pionieri cu materiale didactice, să fie extinse numărul cercurilor, să fie instituit un control mai riguros asupra Casei de pionieri din partea Ministerului Educaţiei şi Direcţiei de Educaţie a oraşului (ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 21, f. 1-4) etc.

Documentul ne demonstrează că atât conducerea

centrală a statului cât și autoritățile locale erau obligate să acorde o atenție mai mare caselor de pionieri și educației extrașcolare în acest caz, punându-se accent pe educația ideologică. Mecanismul influenței este elucidat și urma să fie perfecționat. Ca urmare a tergiversării, au fost puse sarcini noi de către CC al PC(b) Ministerului de Învățământ.

În anul 1948, ministrul Educației Artiom Lazarev a aprobat Regulamentul de activitate a caselor sau palatelor de pionieri raionale / orășenești. Conform regulamentului Casa sau Palatul pionierilor organizează „lucrul politic de masă, adunările de pionieri (sliotî), rugurile (adunări de seară în jurul rugurilor), discuții pe teme politice, rapoarte pe întrebări din știință, tehnică, literatură artistă, întâlniri cu personalități ale Patriei noastre". În afară de aceasta organizează activitatea extrașcolară a pionierilor incluzând numeroase activități educative și sportive (ANRM, F. R-2991, inv. 4, d. 43, f. 74-79). În școlile din raionul Rîbnița au fot făcute în anul de studii 1950–1951 câte 6–7 adunări pionierești, la aceste adunări se prezentau informații politice, rapoarte despre marii constructori ai comunismului. În raionul Camenca comsomoliștii și pionierii au ajutat foarte mult la strângerea roadei. Ei au cules 25 tone de tutun, 20 tone de fructe, de pe 35 ha a fot culeasă poama, de pe 45 ha au fost strânse omizele, de pe 40 ha au fost strânse tulpinele florii soarelui, 5 tone de ghindă, 500 kg de semințe de copaci roditori și decorativi (ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 109, f. 130-133).

În anii 1948–1949, din cauza presiunilor din partea conducerii PC(b) a CC al ULCT activitatea propagandistică în rândul copiilor a căpătat o amploare mare, organizația a cuprins toți copii din școli, activitatea a devenit complexă și prin educația extrașcolară dar și activitățile obștești în care erau implicați, încât ocupa întreaga zi. Din această cauză, Ministerul Educației s-a implicat pentru a reglementa activitatea organizațiilor de pionieri. La 10 februarie 1949, ministrul învățământului a emis un ordin care constata supraîncărcarea copiilor cu activități obștești care îi sustrage de la procesul de studii și apăreau numeroase probleme cu reușita școlară. Ordinul ministrului limita implicarea copiilor în activități obștești și care nu se referea la procesul de studii, intra în contradicție cu deciziile CC al ULCT. Însă admitea implicarea pionierilor în activități până la ora 22.00 cu condiția ca acestea să fie cu caracter educativ și să aibă tangență cu procesul de studii. Documentul elucidează realitățile politico-ideologice și educaționale în care se aflau copii, programul de activitate, precum și diversitatea activităților în care erau antrenați.

Concluzii

Reinventarea tradiției: lichidarea tradiției vechi și inventarea unei tradiții revoluționare trebuia să constituie o cultură de tip sovietic. Introducerea simbolurilor, ceremoniilor, practicilor și activităților comuniste a dus la instituirea unor noi tradiții cu caracter comunist în rândul copiilor. Tânăra generație din RSS Moldovenească în anii postbelici, antrenată plenar în organizația de pionieri a exersat zi de zi „cum trebuie să fie un bun comunist" demn de „Patria măreață". Pionierilor li s-au inoculat valori, idoli, simboluri, devenind purtători a unei „culturi sovietice" constituită pe baza tezelor utopice marxist-leniniste, dar care le-a constituit o nouă identitate – străină, deseori, familiei sau poporului din care făceau parte. Pionierul a devenit nu doar un cetățean al Uniunii Sovietice, el a devenit un „Om sovietic" care gândea și acționa în baza clișeelor utopice formate încă din copilărie. Organizația de pionieri a îndoctrinat copiii educându-i în calitate de „oameni sovietici" cu o mentalitate specifică, reprezentând de fapt o școală de pregătire pentru viața de comunist adult.

Referințe bibliografice / References

ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 109, f. 130-133.

ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 112, f. 219-222.

ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 21, f. 1-4.

ANRM. F. R-2991, inv. 4, d. 43, f. 74-79.

AOSP. F. 51, inv. 2, d. 151, f. 2.

AOSP. F. 51, inv. 2, d. 151, f. 2.

AOSP. F. 51, inv. 3, d. 25, f. 1.

AOSP. F. 51, inv. 3, d. 25, f. 8.

AOSP. F. 51, inv. 3, d. 25, f. 8-verso, 9.

Făgăduiala solemnă a tânărului pionier. În: Scânteia Leninistă, 1946, nr. 2, p. 12.

Noul plan de cinci ani. În: Scânteia leninistă, 1946, nr. 1, p. 9.

Olteanu A. Sovietland: Patria Omului Sovietic. Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2019. 433 p.

Primirea în rândurile pionierilor. În: Scânteia Leninistă, 1946, nr. 6, p. 12.

Raboșapca L. Cine sînt tinerii pionieri. În: Scânteia Leninistă, 1946, nr. 1, p. 12.

Să îmbunătățim lucrul drujinelor, otriadurilor, zvenourilor. În: Scânteia Leninistă, 1947, nr. 5, p. 8-9.

Simbolica și atributele pionierești. În: Scânteia Leninistă, 1946, nr. 4-5, p. 15.

Structura organizației pionierești. În: Scânteia Leninistă, 1946, nr. 3, p. 7.

Антимонов М. Ю. Формирование мировоззрения советских подростков второй половины 1930-х гг. În: Историческая и социально-образовательная мысль, 2010, № 3 (5), с. 48-59. / Antimonov M. Iu. Formirovanie mirovozzreniia sovetskikh podrostkov vtoroj poloviny 1930-kh gg. In: Istoricheskaia i social'no-obrazovatel'naia mysl', 2010, nr. 3 (5), s. 48-59.

Всесоюзная пионерская организация им. В. И. Ленина. Документы и материалы. М.: Молодая

гвардия, 1974. 304 с. / Vsesoiuznaia pionerskaia organizaciia im. V. I. Lenina. Dokumenty i materialy. M.: Molodaia gvardiia, 1974. 304 s.

Всесоюзная пионерская организация: уроки истории. Научная дискуссия. Материалы для обсуждения. Ред. и сост. Т. В. Трухачева, А. Г. Кирпичник. Кострома, 2001. 215 с. / Vsesoiuznaia pionerskaia organizaciia: uroki istorii. Nauchnaia diskussiia. Materialy dlia obsuzhdeniia. Red. i sost. T. V. Trukhacheva, A. G. Kirpichnik. Kostroma, 2001. 215 s.

Гусев А. И. К 60-летию советской пионерии. Год за годом. 4-е изд. М.: Молодая Гвардия, 1981. 206 с. / Gusev A. I. K 60-letiiu sovetskoj pionerii. God za godom. 4-e izd. M.: Molodaia Gvardiia, 1981. 206 s.

История детства (1945–1964 гг.): возрождение страны и мечты о коммунизме (Антропологический аспект). Хрестоматия. Ставрополь: Изд-во СГПИ, 2012. 242 с. / Istoriia detstva (1945–1964 gg.): vozrozhdenie strany i mechty o kommunizme (Antropologicheskij aspekt). Khrestomatiia. Stavropol: Izd-vo SGPI, 2012. 242 s.

Кудинов В. Юная Россия: История детского и молодежного движения в России в XX веке. СПб.: Ин-т спец. педагогики и психологии, 2000. 130 с. / Kudinov V. Iunaia Rossiia: Istoriia detskogo i molodezhnogo dvizheniia v Rossii v XX veke. SPb.: In-t spec. pedagogiki i psikhologii, 2000. 130 s.

Макарова Ю. Антирелигиозное воспитание пионеров в 1920-х гг. в СССР. Преподаватель XXI век. Т. 2, № 3, 2015, с. 353-358. / Makarova Iu. Antireligioznoe vospitanie pionerov v 1920-kh gg. v SSSR. Prepodavatel' XXI vek. T. 2, no. 3, 2015, s. 353-358.

Пионерское движение СССР и проблема организации молодежи 21 века. În: От синергии знаний к синергии бизнеса. Сборник статей и тезисов докладов III международной научно-практической конференции студентов, магистрантов и преподавателей. Омский филиал Негосударственного образовательного частного учреждения высшего образования «Московский финансово-промышленный университет „Синергия"», 2016, с. 114-118. / Pionerskoe dvizhenie SSSR i problema organizacii molodezhi 21 veka. In: Ot sinergii znanij k sinergii biznesa. Sbornik statej i tezisov dokladov III mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii studentov, magistrantov i prepodavatelej. Omskij filial Negosudarstvennogo obrazovatel'nogo chastnogo uchrezhdeniia vysshego obrazovaniia "Moskovskij finansovo-promyshlennyj universitet «Sinergiia»", 2016, s. 114-118.

Щербинин А. И. Тоталитарная индоктринация: у истоков системы. Политические праздники и игры. În: Полис. Политические исследования, 1998, № 5, с. 70-96. / Shcherbinin A. I. Totalitarnaia indoktrinaciia: u istokov sistemy. Politicheskie prazdniki i igry. In: Polis. Politicheskie issledovaniia, 1998, no. 5, c. 70-96.

Яковлев В. Г. (сост.). Зори советской пионерии: Очерки по истории пионерской организации (1917–1941). М.: Просвещение, 1972. 271 с. / Iakovlev V. G. (sost.). Zori sovetskoj pionerii: Ocherki po istorii pionerskoj organizacii (1917–1941). M.: Prosveshchenie, 1972. 271 s.

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

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

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

E-mail: addolghi@ich.md

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6770-6890

Елизавета КВИЛИНКОВА

ЭТИКЕТ У ГАГАУЗОВ КАК ПРАВИЛА ПОВЕДЕНИЯ И ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437953

Rezumat

Eticheta găgăuză ca reguli de conduită şi fenomen cultural

Etnoeticheta este o componentă importantă a culturii socionormative găgăuze. Este considerat în acest articol o regulă de conduită şi un fenomen cultural. Pentru a se extinde pe această temă, autorul a utilizat pe larg materialul prezentat în dicţionarul găgăuz-ruso-moldovenesc, datele propriilor studii de teren, precum şi informaţiile conţinute în istoriografie. Materialul prezentat în articol a făcut posibilă urmărirea unor domenii din viaţa societăţii tradiţionale găgăuze. Reglementarea sa a fost realizată într-o mare măsură prin etichetă şi opinia publică, care a controlat aspectele privind respectarea standardelor etice şi a valorilor morale. Analiza proverbelor şi spuselor din zona de studiu efectuată în articol ne-a permis să concluzionăm că acestea îndeplinesc o funcţie importantă – ele sunt una dintre componentele sistemelor de învăţământ tradiţional. Se arată că tradiţia ospitalităţii este o trăsătură naţională prioritară în rândul poporului găgăuz. Se concluzionează că valorile, idealurile, normele etc., exprimate în etichetă şi forme de organizare a vieţii, precum şi în proverbe şi ziceri, îndeplineau funcţia de reglare a relaţiilor sociale. Pe baza regulilor adoptate de comunitatea etnică, ea şi-a educat membrii. În procesul dezvoltării istorice, calităţile semnificative pentru colectiv şi individ au devenit o parte integrantă a codului etnocultural şi a mentalităţii naţionale.

Cuvinte-cheie: etnoetichetă, fenomen cultural, cultura socionormativă, modelul de comportament, găgăuzi.

Резюме

Этикет у гагаузов как правила поведения и феномен культуры

Этноэтикет является важной составляющей гагаузской соционормативной культуры. Он рассматривается в данной статье как правила поведения и феномен культуры. Для раскрытия темы автор широко привлекал материал, представленный в гагаузско-русско-молдавском словаре, данные собственных полевых исследований, а также содержащиеся в историографии сведения. Приведенный в статье материал позволил проследить некоторые области жизнедеятельности гагаузского традиционного общества. Ее регулирование в немалой степени осуществлялось через этикет и общественное мнение, которое контролировало вопросы соблюдения этических норм и нравственных ценностей. Осуществленный в работе анализ пословиц и поговорок по исследуемой теме позволил заключить, что они выполняют важную функцию – являются одной из составляющих систем традиционного воспитания. Показано, что традиция гостеприимства выступает у гагаузов приоритетной национальной чертой. Делается вывод о том, что ценности, идеалы, нормы и т. д., выраженные в этикете и формах организации жизни, а также в пословицах и поговорках, выполняли функцию регулирования общественных отношений. На основе принятых в этносообществе правил община воспитывала своих членов. В процессе исторического развития значимые для коллектива и индивида качества стали неотъемлемой частью этнокультурного кода и национального менталитета.

Ключевые слова: этноэтикет, феномен культуры, соционормативная культура, модель поведения, гагаузы.

Summary

Gagauz etiquette as rules of conduct and cultural phenomenon

Ethno-etiquette is an important component of the Gagauz socio-normative culture. In this article, it considered as a rule of conduct and a cultural phenomenon. In order to reveal the topic, the author widely used the material included in the Gagauz-Russian-Moldavian dictionary, personal data on site research, as well as information contained in historiography. The material cited in the article made it possible to trace some areas of the life of the Gagauz traditional society. To a large extent, its regulation was carried out through etiquette and public opinion, which controlled issues of compliance with ethical standards and moral values. The analysis of proverbs and sayings in the carried out area of study allowed us to conclude that they perform an important function – they constitute one of the components of the traditional educational systems. It has been shown that the tradition of hospitality is a priority national trait of the Gagauz people. It is concluded that values, ideals, norms, etc., expressed in etiquette and forms of organization of life, as well as in proverbs and sayings, performed the function of regulating public relations. Based on the rules adopted in the ethnic community, the community itself educated its members. In the process of historical development, qualities, significant for the collective and the individual, have become an integral part of the ethnocultural code and national mentality.

Key words: ethno-etiquette, cultural phenomenon, socio-normative culture, behavior model, Gagauz.

В связи с изменениями, происходящими в настоящий период в общественной жизни и в сфере института семьи, роль и значимость в обществе ряда использующихся традиционных социальных норм выдвинулись на особое место. В соответствии с этим представляется важным изучение механизмов функционирования и взаимодействия наиболее действенных и распространенных социокультурных регуляторов, которые регла-

ментируются принятыми в обществе нормами, в частности этикетом.

Народные обычаи и традиции, особенно связанные с областью соционормативной культуры, привлекают пристальное внимание этнологов, антропологов, культурологов, социологов, психологов не только в силу сугубо академического интереса, но и как одно из средств, оказывающих воспитывающее воздействие на молодое поколение. И в этом заключается не только актуальность, но и дидактическая значимость заявленной темы исследования.

Актуальность изучения обозначенной области соционормативной культуры проявляется еще и в том, что через нее, в том числе, осуществляется процесс возрождения народных традиций. Придание необходимой значимости такой постановке проблемы дает возможность в определенной степени компенсировать возникший в современном обществе «дефицит в нормативных основах общения». Это позволяет не только транслировать традиционные ценности, но и прививать молодежи интерес к своей истории и культуре.

Целью написания настоящей статьи является изучение этноэтикета гагаузов через традиции и обычаи, отраженные в словах и выражениях, пословицах и поговорках, которые указывают на роль и значимость принятых в гагаузском обществе норм и моделей поведения. В связи с этим рассматриваются существующие в народе установки на формирование в человеке, как члене единого социального коллектива, положительных качеств характера.

Для раскрытия данной темы автор широко привлекал материал, представленный в гагаузско-русско-молдавском словаре (ГРМС 1973). По мере необходимости мы будем ссылаться на данные собственных полевых исследований, полно представленные в одной из изданных нами монографий (Квилинкова 2020), а также содержащиеся в историографии сведения.

Обзор опубликованных работ по традиционной духовной культуре гагаузов показал, что в них лишь фрагментарно отражены отдельные аспекты соционормативной культуры: родственные отношения и формы приветствия (Мошков 2004), система функционирования общества и механизмы регулирования общественного быта – М. Чакир (ПМЧ 2018), отношение к труду (Губогло 2007; Губогло 2009; Губогло 2012), семейные и родственные отношения (Курогло, Маруневич 1983; Курогло, Филимонова 1976; Субботина 2015; Остапенко, Субботина 2019; Квилинкова 2013; Квилинкова 2016; Квилинкова 2020; Банкова 2007), терминология родства (Пимпирева 2000; Шабашов 2002; Квилинкова 2005; Квилинкова 2007), традиционные трапезы и застольный этикет (Никогло 2009) и др. Несмотря на определенный уже имеющийся задел, нужно сказать, что этноэтикет как феномен культуры не являлся предметом исследования гагаузоведов.

Традиционные нравственные ценности – это важная составляющая не только соционормативной культуры, но и всего культурного наследия народа. Ценностные установки, выступающие в качестве социальных стереотипов, представлены в повседневной жизни (как в семье, так и в обществе) в качестве правил и моделей поведения, зафиксированных в традиционном этикете.

Вопрос о корнях и процессе формирования традиций, обычаев, этноэтикета чрезвычайно сложен и требует специального изучения. Отметим, что они во многом продолжают сохраняться у гагаузов и сегодня как массовое бессознательное. В этой связи значимым, на наш взгляд, является рассмотрение этикета не только как правил поведения, но и как феномена культуры (Козьякова 2016). Это позволяет выпукло показать и объяснить основные культурные ценности, составляющие основу народного мировоззрения и менталитета, которые заложены в социальной структуре и являются составной частью соционормативной культуры и этнокультурного кода.

Понятию «этикет» у гагаузов соответствуют выражения *кендини тута билмää (тутмаа)* (ГРМС 1973: 264), *кендини кулланмаа*, что означает ’уметь себя вести (подобающим образом)’. По отношению к человеку, который вел себя в обществе не так как принято, то есть неправильно – не соблюдал нравственных принципов, говорили, что ’он не умеет держать себя’, ’не умеет вести себя’ (*билмемää кендини кулланмаа*) (ГРМС 1973: 294). Таких призывали ’держать себя (в руках), вести себя как следует’: *Куллан кендини!*

Выход в общество / в люди (*инсаннан сырада олмаа, мейдана чыкмаа*) (ГРМС 1973: 452, 557-558)) – важное событие не только для человека традиционного общества, но и для современного сельского жителя, так как оно предусматривает соблюдение многочисленных неписаных правил поведения – этикета.

Значение слова *мейдан* у гагаузов значительно шире, чем указано в гагаузско-русско-молдавском словаре: 1) ’поляна, открытое место’; 2) ’площадь’. Оно обозначает не только центральную площадь села, но и круг сельчан, объединенных в единый социальный организм. Там протекала общественная и досуговая жизнь села с ее общими празднованиями и переживаниями всех значимых для

всего общества событий. Мейдан является составной частью обычно-правового института, где формировалось коллективное общественное мнение о каждой семье и о человеке в отдельности. Там каждый член общины был как под микроскопом, поэтому этикет – это главное, что следовало соблюдать на людях. Мейдан – это «глаза и уши села», а также место, где общественное мнение выносило человеку «общественный приговор», что видно из следующих выражений: *мейдана чыкмаа:* а) 'выйти в люди', б) 'показываться, обнаруживаться, выявляться, выясняться'; *мейдана чыкармаа:* а) 'вскрывать, выявлять, обнаруживать', б) 'выводить на чистую воду, разоблачать'; *мейдана (орталаа, алайа, ӱзä) чыкармаа:* а) 'выводить в люди', б) 'выводить на чистую воду, разоблачать', в) 'предавать гласности, обнародовать' (ГРМС 1973: 329, 555).

На людях в первую очередь ценились скромность, уважительное отношение к другим, рассудительность, тактичность. При этом внешнему виду – одежде (цвету платья, головному убору и переднику, способу повязывания платка и т. д.) тоже придавалось большое значение. Если она не соответствовала месту, времени, возрасту и социальному положению, то такая женщина считалась легкомысленной.

Для обозначения понятия «общество – свет – люди» гагаузы используют следующие слова: *инсан* – 'люди'; *аалем* – 1) 'мир, люди'; 2) 'другой, чужой, посторонний'. Выходя в люди (*инсаннан / аалемнäн сырада олмаа)* (ГРМС 1973: 452, 20), человек должен придерживаться всех установленных обществом правил (букв. «находиться с людьми в одном ряду»). Это значит, что в обществе сельчанин должен вести себя и делать так, как все.

Оценочное высказывание *йапмаа аалемӂесинä* означает 'сделать как нужно, подобающим образом, по-человечески' (*аалемӂä / аалемӂесинä* – 'по-человечески, по-людски, как следует' (ГРМС 1973: 20)), чтобы потом не подвергаться критике со стороны других членов общества. Особенно это касалось каких-либо семейных событий, связанных с участием в них широкого круга родственников, соседей, односельчан, например: крестины, свадьба, похороны, поминки, венчальный курбан и т. д.

Если имело место отклонение от принятой нормы (в том случае, когда мероприятие проведено скромнее, чем того требовали этикет и традиция), то тогда члены сообщества критически высказывались на счет хозяев (*аалемин аазы* – 'злые языки' (ГРМС 1973: 20)), формируя общественное мнение.

Понятие «общественное мнение» передается в гагаузском языке при помощи выражения *маана булмаа* – 'делать замечание' (ГРМС 1973: 321), осуждать. Данный социорегулирующий институт призван обеспечивать и контролировать соблюдение этикета, установленных обычаем норм, которые, в свою очередь, регламентировали все области жизнедеятельности человека.

К другому способу воспитания прибегали в тех случаях, если член семьи или сельской общины не соблюдал прописанную модель поведения, этикет. Прежде всего ему делали замечание: *таказа етмää* – а) 'бранить, ругать, делать выговор', б) 'чернить, срамить' (ГРМС 1973: 456). При этом старались высказаться деликатно и в иносказательной форме.

Наряду с этим существовала целая система мер общественного воздействия, чтобы пристыдить, осрамить и опозорить такого человека – *айыпламаа, утандырмаа* (ГРМС 1973: 344-355). Сетуя на изменения в нормах поведения молодежи, произошедшие в современный период, пожилые респонденты всегда оговаривались, что в прежние времена такое понятие, как стыд, было определяющим: *Озман варды утанмак* / Тогда был стыд (Квилинкова 2020: 32).

С одной стороны, установленные нормы требовали того, чтобы каждый член сельской общины всегда «оглядывался» на общество и был как все, находился с другими сельчанами и единоплеменниками «в одном ряду». Вместе с тем в отдельных случаях, обсуждаемых в рамках семьи, слепое следование (без учета конкретных обстоятельств) считалось необязательным, о чем свидетельствует выражение: *бáкма аалемä* – «не смотри на других».

Большое внимание в гагаузском этикете уделяется манере держаться, говорить, слушать. Общественная мораль предписывает выслушивать старших, не перебивать, не перечить им, уважать их мнение. Регламентировалось не только поведение женщин, но и мужчин. Даже в своем кругу для них неприемлемо было в общении (как в семье, так и в общественных местах) употребление нецензурных или бранных слов, если рядом находились женщины или дети (Мошков 2004: 132).

Произнесение кощунственных выражений и ругательств считалось не только нарушением этикета, но и большим грехом (*сӱӱмää* – 1) 'бранить, ругать', 2) 'сквернословить'; *сӱӱмäк* – 'брань, ругань, ругательство, оскорбление, поношение'). Таких людей называли *бет аазлы* – 'грубиян, сквернослов'; *бет* – 1) 'плохой, дурной'; 2) 'некрасивый'; 3) 'неприличный, грубый' (*бет лаф* – 'неприличное (грубое) слово') (ГРМС 1973: 445, 81).

Для слабого пола посещение питейных заведений совершенно исключалось. И вообще, для

женщин даже находиться в местах скопления мужчин считалось неприличным. Шумные разговоры, смех или песни среди них были неуместны на улице не только в будни, но и в праздники. О действенности запретов и связанных с ними регламентаций относительно правил поведения в повседневной жизни свидетельствует также установка, относящаяся к исполнению песен. В гагаузском кодексе поведения оговаривалось как время, так и место пения (Мошков 2004: 87-88).

Человек, следовавший принятым в обществе морально-этическим нормам, был желанным гостем для всех: *Ии адамын хер йердä икрамы вар* / Хорошему человеку везде есть почет (Мошков 1904: 279). Ценились такие качества характера, как открытость и честность, доброта и отзывчивость, скромность и воспитанность.

В народных представлениях воспитанный – это, прежде всего, умный человек (*акыллы адам* – 'воспитанный человек'). Невоспитанный человек (*арсыз*) в представлении гагаузов – это не только неучтивый и нескромный, но и нахальный, наглый, бессовестный, бесстыдный (ГРМС 1973: 54).

Воспитанный человек никогда не будет ни с кем пререкаться, так как для него это означало бы уподобляться другому, что не соответствует правилам хорошего тона: *Коймаа акылыны биркимсейлäн* – 'связываться (пререкаться с кем-либо)'. *Акыл* понимается гагаузами в широком смысле слова – это 'ум, разум, рассудок'. Умный человек (*акыллы*), в первую очередь, – разумный / рассудительный. Быть рассудительным – это вовсе не значит уметь о чем-либо красиво разглагольствовать, а означает правильно расценить ту или иную ситуацию, проявить дальновидность, мудрость (*акыллык* – 'рассудительность, благоразумие'). Гагаузы убеждены: ко всему, что делаешь, нужно подходить с умом (*акыллан* – 'с умом, разумно, благоразумно') (ГРМС 1973: 37, 61).

Хороший и умный человек – это обязательно приветливый, обходительный, вежливый и учтивый (йалпак). Он везде желанный гость. Однако более всего указанными качествами, согласно этикету, должна обладать девушка / женщина, которая после замужества поселялась в доме мужа. Ей следовало быть не только обходительной, но и покладистой. Она должна уметь находить общий язык со свекровью и домочадцами. В связи с этим у гагаузов бытовала следующая поговорка: *Йалпак буза ики анадан емäрмиш* / Ласковый теленок двух маток сосет (ГРМС 1973: 212).

Чтобы не выглядеть упрямым глупцом, выход один – нужно просто 'образумиться, поумнеть' (*акылланмаа*), а для этого, прежде всего, следует слушаться старших и спрашивать у них совета (*насаат*). Человек, который в необходимых случаях обращается за наставлениями (*акыл данышмаа* – 'советоваться') к более рассудительным людям, то есть к старшим, не пренебрегает их умом и опытом, не только является благоразумным, но и считается, что он живет в любви и согласии с самим собой и окружающими. Понятие «совет, наставление» передается в гагаузском языке при помощи лексемы *насаат: насаат вермää (етмää)* – 'советовать, давать советы, давать наставления, увещевать'; *насаат окумаа* – 'читать мораль'; *насаатлан йашамаа* – 'жить в любви и согласии', *насаатчы* – 'советчик, наставник' (ГРМС 1973: 339-340).

Существующее в народе уважительное отношение к советам зафиксировано и в поговорках: *Ии насаатлан дÿннейи актарарсын* / С хорошим советом горы своротишь; *Насаат файдалы вакыдында* / Совет дорог своевременный. Игнорирование опыта старших осуждалось (*Коймаа лафлары енсейä* / Не принимать во внимание, не придавать значения (букв. «Класть слова на шею») (ГРМС 1973: 339, 177)).

В традиционном обществе культивировалось почтительное отношение к родителям и вообще к старшим, поскольку просто невозможно было, чтобы молодежь оказалась умнее стариков, так как они за свою жизнь приобрели разнообразные жизненные навыки, опыт выживания. Отношение детей к родителям, их опыту и советам ярко отражается в записанном В. А. Мошковым гагаузском предании «О том, почему люди перестали убивать стариков» (Мошков 1904: 177-170). При проявлении у молодых людей чрезмерной самоуверенности им говорили: Йымырта тауктан акыллы чыкмыш / «Яйцо оказалось умнее курицы» (ГРМС 1973: 222).

Ослушаться родительского совета (*ана-боба насаады*) считалось большим грехом. Однако в результате происходивших социально-экономических трансформаций, смены укладов жизни и с изменением подходов к морально-нравственной оценке опыт старшего поколения оказывался все менее востребованным молодежью. И все же, благодаря силе традиции, предписывавшей обязательное следование этноэтикету, среди гагаузов продолжает сохраняться уважительное отношение и к родителям, и к старшим в целом.

Отрицательными чертами характера считаются горделивость и чрезмерная самоуверенность. Человек с такими склонностями не только не вписывается в рамки народного этикета, предписывающего скромность и уважительное отношение к мнению других, особенно старших, но и игнорирует некоторые христианские заповеди. Он

проявляет гордыню, держит себя высокомерно, надменно, заносчиво, а это значит, что он ставит себя выше других, выше общества. По отношению к тем, кто «задрал нос кверху», употребляется следующая пренебрежительная характеристика – *дик* (перен. ’непреклонный, гордый; надменный, самоуверенный’); *дик бурнулу* / *калкык бурнулу* – ’высокомерный, надменный, чванливый, спесивый’; *диклешмää* – 1) ’зазнаваться, важничать, задаваться’; 2) ’хвастаться’ (ГРМС 1973: 144, 235).

Согласно гагаузскому этикету понятие «хороший и умный человек» обязательно включает в себя такое качество, как скромность: *Ислä адам акыллы адам кенди кендинä бир вакыт ӱнмäз* / Хороший да умный человек никогда сам себя не хвалит (Мошков 1904: 279). Отношение к горделивому человеку, который в обществе всячески пытается обратить на себя внимание, является пренебрежительным, что отражается в содержании таких высказываний, как: *кендини гöстермää* – ’показать себя, обратить на себя внимание’, ’пыжиться и важничать’; *кабармаа* – ’гордиться, пыжиться, важничать’ (ГРМС 1973: 264, 225).

Таким образом, по речи человека, по тому, как он думает, поступает и ведет себя, по его готовности оказать помощь или услугу нуждающемуся в ней, судили о его нравственных и человеческих качествах. Нормы гагаузского этикета предписывали быть скромным и уважительным, проявлять гуманность и гостеприимство, быть покладистым, общительным и уметь находить общий язык с другими.

Важной частью этноэтикета являются традиционные вербальные и невербальные формы приветствия, многие из которых и в настоящее время в обиходе у гагаузов. Человек, которого приветствовали таким образом, должен ответить установленной этикетом формой. (Ввиду ограниченных рамок статьи мы данного вопроса не будем касаться.)

Важное место в гагаузском этикете занимает институт гостеприимства. Традиция гостеприимства является не только приоритетной национальной чертой, что отражено в пословицах и поговорках (Мошков 1904: 276), но и имеет у них форму культа. Сведения об этом находим в работах очень многих исследователей.

В связи с данной традицией В. А. Мошков писал: «Гостеприимство обязательно для каждого человека и составляет часть его культа, <…> достаточно познакомиться с устройством гагаузских хат, чтобы согласиться, что гостеприимство составляет для них далеко не шуточное дело. <…> Когда гагауз выбирает невесту для себя или для своего сына, то первый его вопрос бывает: „Йыкрам япаёр-мы ябанджия?”, т. е. умеет ли она оказывать уважение к чужому (гостю)?» (Мошков 2004: 185-186).

Понятие «гостеприимство» передается у гагаузов через такие термины, как *адамнык* – ’человечность’ (от *адам* – ’человек’) / *конаклык* (от *конак* – ’гость, ночлежка, ночлежный дом, место квартирования’), *мусаафиржилик* (от *мусаафир* – ’гость; приезжий; посетитель; приглашенный’); *диван* – уст. ’прием гостей, гостеприимство’ (*диван дурмаа* – фолькл. ’прислуживать (мужу и т. п.)’) (ГРМС 1973: 25, 280, 141). Отметим, что терминологические различия отражают особенности видов гостеприимства у гагаузов.

В целом же под гостеприимством понимается долг и необходимость выказать уважение любому человеку, пришедшему в твой дом. Если это чужестранец или нуждающийся, то его следует накормить, приютить, обогреть. Таким образом, данные понятия вбирают в себя все наиболее значимые христианские и человеческие ценности.

Если в доме вдруг оказывался путник, которого семья гостеприимно принимала на ночлег, то в знак уважения к нему невестка должна была вымыть ему голову и ноги, если он изъявлял желание сделать это (с. Гайдары) (Квилинкова 2020: 44). Сведения об этом сохраняются и в песенном фольклоре («Maşu») (Квилинкова 2011: 413-415).

Традиция гостеприимства и странноприимства раскрывается в одном из записанных В. А. Мошковым рассказов – «Ангел путешествует с монахом»: приходу обычных гостей радуются, их кормят, угощают вином (Мошков 1904: 133-134). В представлениях гагаузов путник, просящийся на ночлег, – это Божий посланник, отказать которому грешно.

Несомненно, обычай гостеприимства можно рассматривать и как форму народной дипломатии: «Традиционное гостеприимство не только общественный институт, но прежде всего часть традиционной культуры, даже сама культура народа. Через гостеприимство народ всегда проявляет свой образ жизни, образ мышления. Гостеприимство – показатель не только уровня экономической жизни народа, но и прежде всего его воспитания и знания этикета. Через него опосредованно народ показывает свое отношение к чужому человеку, проявляя заботу о его благополучии и безопасности. Гостеприимство – это особая форма <…> дипломатии, образец особенностей характера и нравственности народа» (КАИБ 2003: 14).

Обычай гостеприимства «долгое время играл и сейчас продолжает играть весьма важную роль в общественной жизни гагаузов, особенно в со-

циализации подрастающего поколения. Любой человек мог остановиться в качестве гостя в любой семье, где его принимали с большим радушием. Даже самые бедные всегда были рады приезду гостя, считая, что вместе с ним приходит благо» (Банкова 2007: 416).

В современных исследованиях слово *адамнык* обычно связывается с понятием «гостеприимство», хотя оно имеет много значений: 'человечность, гуманность; гостеприимство, общительность'; *адамныклы* – 1) 'человечный, гуманный'; 2) 'гостеприимный общительный') (ГРМС 1973: 25, 514). Антоним слова *адамнык – адамныксыз* 'бесчеловечность, жестокость, эгоизм'. Оставить или бросить человека на произвол судьбы – *харам бракмаа* – было совершенно неприемлемо. Это не только осуждалось и рассматривалось обществом как бесчеловечный, негуманный поступок, но и считалось, что так поступать непозволительно, грешно, запретно.

Отсутствие у человека значимых для соплеменников нравственных качеств или их утрата означает, что он теряет свою репутацию и, соответственно, утрачивает уважение со стороны всего общества. Чтобы исправить ситуацию, нужно просто стать человеком и поступать так, как подобает, то есть по-человечески: *адам олмаа* – 'стать человеком, исправиться'; *адамжасына* – 'по-человечески, как подобает человеку' (ГРМС 1973: 25).

Гостеприимный хозяин – это тот, кто обладает такими качествами, как приветливость, обходительность, вежливость, учтивость, которые в гагаузском языке передаются при помощи термина *йалпаклык* (ГРМС 1973: 212).

Понятие «гость» (*мусаафир* / *конак*) в этикете гагаузов стоит выше личных отношений. Пришедшему в дом человеку, пусть даже нежеланному, следует оказать все необходимые почести, что также говорит о свойственном им культе гостеприимства: «Если гость пришел в дом во время какой-нибудь еды, то хозяин приглашает его садиться за стол нижеследующими словами, хотя бы даже был с ним во враждебных отношениях: „Буюр, гель екмек йимяа" („пожалуйста, иди есть хлеб"). То же самое делается и в том случае, если при входе гостя пили вино. Но если гость пришел не во время еды, то нарочито для него на стол не накрывают, за исключением того случая, если гость из чужого села или вообще приехал с дороги. Угощая вином, хозяева говорят: „Шевкинизя, сефа гельдиня", а гость отвечает: „Шевкинизя олсун сефаа булуштук"» (Мошков 2004: 180), что означает: «Здоровья и добро пожаловать» / «Будьте здоровы, на радость встретились».

Отметим, что вино является обязательной составляющей традиции гостеприимства у гагаузов, а по сути, частью их этноэтикета. Зашедшего в дом гостя нельзя не угостить этим напитком. Если не предложить гостю вина, то это может восприниматься как неуважение со стороны хозяев.

Связанные с гостевым этикетом регламентации, сформулированные в пословицах и поговорках, обычно имели иносказательную форму, но утилитарный характер. Смысл их заключается в том, что нельзя переходить за недопустимую границу и злоупотреблять положением гостя, например: *Хасырдан зияде аякларыны узатма* / Не простирай ноги за кочергу; *Йорганына гёрä узан* / По одежке протягивай ножки (букв. Вытягивайся по своему одеялу). Аналогичный смысл содержится и в шуточном выражении, которое хозяин произносил при приглашении гостя в дом: *Буйур, буйур – сакынма, геери ол – сокулма* / Пожалуйста, пожалуйста, не стесняйся, но и вперед не проходи (Квилинкова 2020: 45; ГРМС 1973: 219, 393).

Согласно этикету, гость должен прийти вовремя: *Геч мусафирлерä кемик – имäк, булашык – ичмäк* / погов. Позднему гостю – кости (букв. Поздним гостям еда – кости, питье – помои) (ГРМС 1973: 334). В поговорке обозначается и приемлемый для нахождения в гостях срок – три дня (*Мусаафирлик ÿч гÿндÿр* / Гость всего три дня гость).

Из сказанного следует, что умение вести себя в чужом доме, понимание необходимости соблюдения традиционных норм является важной частью гостевого этикета (*мусаафиржä кулланмаа кендини* / вести себя как гость, или подобно гостю). Благодаря этому сохраняются отношения взаимоуважения между хозяином и гостем, отсутствует почва для недопонимания и обид.

Как следует из приведенного в данной статье материала, регулирование деятельности гагаузского традиционного общества в немалой степени осуществлялось через этикет и общественное мнение, которое контролировало вопросы соблюдения норм и нравственных ценностей. Благодаря тому, что каждый член общины следовал традициям и этикету, придерживался понятной и признанной всеми этнознаковой системы, в обществе поддерживались согласие, мир и взаимопонимание.

Отразившись в пословицах и поговорках, знакомых с детства каждому, эти представления и образцы поведения выполняли важную функцию – являлись одной из составляющих систем традиционного воспитания. Опыт, воспринимавшийся таким путем, обязывал человека действовать в рамках принятых в обществе норм, прописанных в этноэтикете.

Таким образом, ценности, идеалы, нормы и т. д., выраженные в этикете и формах организации жизни, пословицах и поговорках, выполняли функцию регулирования общественных отношений. На их основе формировались взгляды, психологические установки, которые предписывали модель поведения соответственно полу, возрасту, родству и месту в общественном коллективе, что позволяло не только солидаризироваться в рамках сельской общности, но и консолидироваться на основе этничности. За счет этого обеспечивалась устойчивость самого общества и сохранность культурной идентичности всей этнической общности. Структурообразующим фактором традиционных отношений, отражающим, прежде всего, не индивидуальные и даже не семейно-родственные интересы, а общественные, являлась община. Она, со свойственной ей независимостью и традиционным коллективизмом, на основе принятых в этносообществе правил воспитывала своих членов. В процессе исторического развития значимые для коллектива качества индивида стали неотъемлемой частью этнокультурного кода и национального менталитета.

Список сокращений

ГРМС – Гагаузско-русско-молдавский словарь. Москва.
КАИБ – Культура адыгов (черкесов) и балкарцев.
ПМА – Полевые материалы автора.
ПМЧ – Протоиерей Михаил Чакир.

Литература/References

Банкова И. Д. Традиционные ценности гагаузов и их роль в социализации личности. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации», г. Комрат, 20–21 апреля 2007 г. Отв. ред. М. Губогло. М.: Старый сад, 2007, с. 402-418. / Bankova I. D. Traditsionnye tsennosti gagauzov i ikh rol v sotsializatsii lichnosti. V: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. 2. Materialy II Rossiysko-Moldavskogo simpoziuma «Transformatsionnye protsessy v Respublike Moldova. Postsovetskiy period», posvyashchennogo probleme «Adaptatsiya kultury i kultura adaptatsii», g. Komrat, 20–21 aprelya 2007 g. Otv. red. M. Guboglo. M.: Staryy sad, 2007, s. 402-418.

Гагаузско-русско-молдавский словарь. Сост. Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан. Под ред. проф. Н. А. Баскакова. М.: Советская энциклопедия, 1973. 664 с. / Gagauzsko-russko-moldavskiy slovar. Sost. G. A. Gaydarzhi, E. K. Koltsa, L. A. Pokrovskaya, B. P. Tukan. Pod red. prof. N. A. Baskakova. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1973. 664 s.

Губогло М. Н. Апология труда. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации», г. Комрат, 20–21 апреля 2007 г. Отв. ред. М. Губогло. М.: Старый сад, 2007, с. 90-148. / Guboglo M. N. Apologiya truda. V: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. 2. Materialy II Rossiysko-Moldavskogo simpoziuma «Transformatsionnye protsessy v Respublike Moldova. Postsovetskiy period», posvyashchennogo probleme «Adaptatsiya kultury i kultura adaptatsii», g. Komrat, 20–21 aprelya 2007 g. Otv. red. M. Guboglo. M.: Staryy sad, 2007, s. 90-148.

Губогло М. Н. Гостеприимство и ярмарки как социальные добродетели этно- и социогенеза. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. Отв. ред. М. Губогло. М.: Старый сад, 2009, с. 7-29. / Guboglo M. N. Gostepriimstvo i yarmarki kak sotsialnye dobrodeteli etno- i sotsiogeneza. V: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. 7. Gostepriimstvo i yarmarki kak instituty sotsionormativnoy kultury. Otv. red. M. Guboglo. M.: Staryy sad, 2009, s. 7-29.

Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495. / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. V: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с. / Kvilinkova E. N. Gagauzskiy pesennyy folklor – «Grammatika zhizni». Kishinev: Elan Inc, 2011. 568 s.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Tipogr. Centrală, 2016. 732 с. / Kvilinkova E. N. Gagauzy v etnokulturnom prostranstve Moldovy (Narodnaya kultura i etnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz prizmu svyazi vremen). Kishinev: Tipogr. Centrală, 2016. 732 s.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с. / Kvilinkova E. N. Gagauzy Moldovy i Bolgarii (Sravnitelnoe issledovanie kalendarnoy obryadnosti, terminov rodstva i folklora). Chişinău: Pontos, 2005. 308 s.

Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София: Tip. Centrală, 2013. 872 с. / Kvilinkova E. N. Pravoslavie – sterzhen gagauzskoy etnichnosti. Komrat–Sofiya: Tip. Centrală, 2013. 872 s.

Квилинкова Е. Н. Соционормативная культура гагаузов: традиции и трансформации. Кишинев: Tipogr. «Print Caro», 2020. 344 с. / Kvilinkova E. N. Sotsionormativnaya kultura gagauzov: traditsii i transformatsii. Kishinev: Tipogr. «Print Caro», 2020. 344 s.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Buziness-Elita, 2007. 840 с. / Kvilinkova E. N. Traditsionnaya dukhovnaya kultura gagauzov: etnoregionalnye osobennosti. Kishinev: Buziness-Elita, 2007. 840 s.

Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. В: Культура культуры. 2016. – https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury (дата обращения – 25.07.2018). / Kozyakova M. I. Etiket kak fenomen kultury. V: Kultura kultury. 2016. – https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury (data obrashcheniya – 25.07.2018).

Культура адыгов (черкесов) и балкарцев. Издательский центр «ЭльФа», 2003. В: https://infopedia.su/2x9a09.html (дата обращения – 25.04.2019). / Kultura adygov (cherkesov) i balkartsev. Izdatelskiy tsentr «ElFa», 2003. V: https://infopedia.su/2x9a09.html (data obrashcheniya – 25.04.2019).

Курогло С. С., Маруневич М. В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Отв. ред. В. С. Зеленчук. Кишинев: Штиинца, 1983. 197 с. / Kuroglo S. S., Marunevich M. V. Sotsialisticheskie preobrazovaniya v bytu i kulture gagauzskogo naseleniya MSSR. Otv. red. V. S. Zelenchuk. Kishinev: Shtiintsa, 1983. 197 s.

Курогло С. С., Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1976. 76 с. / Kuroglo S. S., Filimonova M. F. Proshloe i nastoyashchee gagauzskoy zhenshchiny. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1976. 76 s.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Кишинев: Tipog. Centrală, 2004. 494 с. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda. Etnograficheskie ocherki i materialy. Kishinev: Tipog. Centrală, 2004. 494 s.

Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. В: Наречия тюркских племен. Образцы народной литературы тюркских племен. изд. В. Радловым. Ч. X. Тесты и словарь. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1904. 343 с. / Moshkov V. A. Narechiya bessarabskikh gagauzov. V: Narechiya tyurkskikh plemen. Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen. izd. V. Radlovym. Ch. X. Testy i slovar. SPb.: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk, 1904. 343 s.

Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», г. Комрат, 2008 г. Отв. ред. М. Губогло. М.: Старый сад, 2009, с. 310-329. / Nikoglo D. E. Traditsionnye trapezy i zastolnyy etiket u gagauzov. V: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. 5. Materialy III Rossiysko-Moldavskogo simpoziuma «Traditsii i innovatsii v sotsionormativnoy kulture moldavan i gagauzov», g. Komrat, 2008 g. M.: Staryy sad, 2009, s. 310-329.

Остапенко Л., Субботина И. Традиционные ценности гагаузов вчера и сегодня. В: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XXV. Chişinău, 2019. с. 29-38. / Ostapenko L., Subbotina I. Traditsionnye tsennosti gagauzov vchera i segodnya. V: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XXV. Chişinău, 2019, s. 29-38.

Пимпирева Ж. Родствени отношения при гагаузите. В: Българска етнология. София, 2000, бр. 3, с. 75-87. / Pimpireva Zh. Rodstveni otnosheniya pri gagauzite. V: Bolgarska etnologiya. Sofiya, 2000, br. 3, s. 75-87.

Протоиерей Михаил Чакир. Статьи по истории и культуре гагаузов Бессарабии в журнале «Viaţa Basarabiei». Сост.: В. Цвиркун, И. Думиника, В. Сырф. Кишинев, 2018. 164 с. / Protoierey Mikhail Chakir. Stati po istorii i kulture gagauzov Bessarabii v zhurnale «Viaţa Basarabiei». Sost.: V. Tsvirkun, I. Duminika, V. Syrf. Kishinev, 2018. 164 s.

Субботина И. Образ идеальной жены (мужа) в гагаузском фольклоре и в представлениях современной гагаузской молодежи. В: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XVIII. Chişinău, 2015, с. 63-69. / Subbotina I. Obraz idealnoy zheny (muzha) v gagauzskom folklore i v predstavleniyakh sovremennoy gagauzskoy molodezhi. V: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XVIII. Kisinau, 2015, s. 63-69.

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 740 с. / Shabashov A. V. Gagauzy: sistema terminov rodstva i proiskhozhdenie naroda. Odessa: Astroprint, 2002. 740 s.

Elizaveta Cvilincova (Minsk, Republica Belarus). Doctor habilitat în ştiinţe istorice, profesor asociat, Centrul de studii de cultură, limbă şi literatură al belarușilor, Institutul de studiul artelor, etnografiei şi folclorului „K. Krapiva", Academia Naţională de Ştiinţe din Belarus".

Елизавета Квилинкова (Минск, Республика Беларусь). Доктор исторических наук, доцент. Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы, Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы, Национальная академия наук Беларуси.

Elizaveta Kvilinkova (Minsk, Republic of Belarus). Doctor of Historical Sciences, Associate Professor. Center for Studies of Belarusian Culture, Language and Literature, Institute of Art, Ethnography and Folklore "K. Krapiva", National Academy of Sciences of Belarus.

E-mail: cvilincova@mail.ru

ORCID: https:// orcid.org/0000-0002-7168-8506

Tatiana ZAICOVSCHI

SIMBOLICA CONSTANTEI ONTOLOGICE A SPAȚIULUI ÎN FOLCLORUL LIPOVENILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA, REFLECTATĂ ÎN CONȘTIINȚA ETNICĂ A PURTĂTORILOR SĂI

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437958

Rezumat

Simbolica constantei ontologice a spațiului în folclorul lipovenilor din Republica Moldova, reflectată în conștiința etnică a purtătorilor săi

Folclorul este reflectarea stereotipurilor în conștiința populară, fapt confirmat de datele obținute în cursul analizei efectuate de autor. Simbolismul spațiului și componentele sale (precum drumul, câmpul, muntele, pădurea, satul, grădina, râul, marea etc.) a fost analizat pe baza unor exemple din materialul colectat de autor în satele rusești din Republica Moldova cu așezare compactă a lipovenilor, precum și din lucrările prezentate în două culegeri existente. Lipovenii reprezintă o comunitate confesională specială și sunt purtătorii culturii tradiționale rusești, care atrage atenția cercetătorilor într-o măsură mai mică și este mai puțin studiată. Constantele ontologice, dintre care una este spațiul, îndeplinesc cea mai importantă funcție de orientare pentru existența umană. După cum a arătat analiza, factorul determinant pentru înțelegerea spațiului în folclor este atitudinea unei persoane față de acesta: spațiul poate fi explorat sau neexplorat, structurat și nestructurat, închis și nelimitat, potențial periculos sau controlat de om. Spațiul din textele folclorice nu pare abstract, este umplut cu semnificații importante pentru viața umană, a căror specificitate este arătată în această publicație. Simbolurile spațiului, așa cum rezultă din rezultatele cercetării demonstrate în acest articol, prevalează în mod semnificativ asupra simbolurilor timpului în termeni cantitativi și în ceea ce privește frecvența lor de reprezentare în textele cântecelor considerate.

Cuvinte-cheie: lipoveni, Republica Moldova, text folcloric, constantă ontologică a spațiului, simbolism, conștiință etnică.

Резюме

Символика онтологической константы пространства в фольклоре липован Республики Молдова, отраженная в этническом сознании его носителей

Фольклор является отражением народных стереотипов сознания, что подтверждается данными, полученными в ходе проведенного автором анализа. На основе примеров из материала, собранного автором в русских селах Республики Молдова с компактным проживанием липован, а также произведений, представленных в двух существующих сборниках, была проанализирована символика пространства и его компонентов (таких как дорога, поле, горы, лес, село, сад, река, море и т. д.). Липоване не только представляют собой особую конфессиональную общность, но и являются носителями традиционной русской культуры, что в меньшей степени привлекает внимание исследователей и является менее изученным. Онтологические константы, одной из которых является пространство, выполняют важнейшую для существования человека ориентирующую функцию. Как показал анализ, определяющим в осмыслении пространства в фольклоре оказывается отношение к нему человека: пространство может быть освоенным и неосвоенным, структурированным и неструктурированным, замкнутым и безграничным, потенциально опасным и подконтрольным человеку. Пространство в фольклорных текстах не выступает как абстрактное, оно заполнено важными для жизни человека смыслами, специфика которых показана в настоящей публикации. Символы пространства, как свидетельствуют результаты исследования, продемонстрированные в данной статье, значительно преобладают над символами времени в количественном отношении и по частотности их представленности в рассмотренных песенных текстах.

Ключевые слова: липоване, Республика Молдова, фольклорный текст, онтологическая константа пространства, символика, этническое сознание.

Summary

Symbolism of the ontological constant of space in the Lipovan folklore of the Republic of Moldova, reflected in the ethnic consciousness of its bearers

Folklore is the reflection of stereotypes in people's consciousness, which is confirmed by the data obtained in the course of the analysis carried out by the author. The symbolism of space and its components (such as road, field, mountains, forest, village, garden, river, sea, etc.) have been analyzed based on the material collected by the author in the Russian villages of the Republic of Moldova with a compact settlement of Lipovans, as well as from works presented in two existing collections. The Lipovans are not only a special confessional community, but also bearers of traditional Russian culture, which attracts the attention of researchers to a lesser extent and is less studied. The ontological constants, one of which is space, perform the most important orientation function for human existence. As the analysis has shown, the determining factor in understanding space in folklore is the attitude of a person to it: space can be mastered and undeveloped, structured and unstructured, closed and boundless, potentially dangerous or controlled by humans. The space in folklore texts does not appear as abstract, it is filled with meanings important for human life, whose specificity is shown in this publication. The symbols of space, as evidenced by the results of the research demonstrated in this article, significantly prevail over the symbols of time in quantitative terms and in terms of their frequency of representation in the considered song lyrics.

Key words: Lipovans, Republic of Moldova, folklore text, ontological constant of space, symbolism, ethnic consciousness.

Scopul unor constante ontologice precum spaţiul şi timpul este de a structura lumea, de a o conceptualiza. Dacă vorbim despre spaţiu, este accentuată importanţa luării în considerare a modurilor de împărţire a lumii pe verticală (vezi, de exemplu: Nikitina 1993).

Percepţia umană a lumii depinde atât de condiţiile reale de viaţă, cât şi de ideile de ordin mitologic. Acelaşi lucru este valabil şi pentru percepţia spaţiului.

Aşadar, remarcând diferenţele cardinale dintre spaţiul artistic şi geometric (aşa-numitul newtonian), unul dintre culturologii şi semioticienii de frunte, Yu. M. Lotman, subliniază: „Spaţiul nu este format dintr-o simplă dispunere de numere şi corpuri, <...> conceptul de spaţiu nu este doar geometric" (Lotman 1988: 274). El explică acest lucru astfel: „Spaţiul artistic este un model al lumii autorului dat, exprimat în limbajul reprezentărilor sale spaţiale" (Ibid: 252-253). În opinia noastră, ceea ce s-a spus poate fi atribuit pe deplin operelor de folclor.

Astfel, din raţionamentul de mai sus al omului de ştiinţă tragem concluzia că spaţiul în folclor (şi în limbaj) este perceput prin prezenţa obiectelor din el (în acest caz, în sensul larg al cuvântului, nu numai al celor create de om) şi caracteristicile indicatorilor de distanţă.

Cunoscutul cercetător V. N. Toporov, unul dintre fondatorii şcolii semiotice Moscova-Tartu, bazându-se pe rezultatele multor ani de cercetare, susţine că ideea de spaţiu în modelul arhaic al lumii se reduce la „colectarea", „acomodarea", „explorarea" (aici sunt rădăcinile împărţirii spaţiului în al său, cunoscut şi a altcuiva, altcineva, aflat dincolo de cele explorate – T. Z.): „Odată, la începutul creaţiei, spaţiul a fost şters, împrăştiat peste tot (nivelul Creatorului în forma sa pură). Dar prin lumea lucrurilor şi prin om (nivelul următor al creatorului (aşa este la autor, cu literă mică, deoarece aici deja se consideră un alt creator al lumii materiale, omul – T. Z.) a lucrurilor) spaţiul este asamblat ca o structură ierarhică a sensurilor subordonate lui" (Toporov 1983: 242).

Continuând gândirea lui V. N. Toporov, E. S. Yakovleva, care se ocupă de problemele legate de reflectarea spaţiului şi a timpului în imaginea lingvistică rusă a lumii, notează: „Terminologia spaţiului în sine este umplută de conţinut special: indicele «depărtării» poate corela cu cel extern, altul (în limită – altul şi străin), iar indicele apropierii – cu interiorul, cu propria persoană" (Yakovleva 1993: 49).

Rezumând baza filozofică a relaţiei cu spaţiul, autorul continuă să gândească în aceeaşi ordine de idei: „Dacă spaţiul newtonian este o anumită obiectivare a ideii de spaţiu, o abstractizare fundamentală a factorului de percepţie umană a spaţiului, atunci spaţiul lui Leibniz este «animat» de prezenţa umană, acesta este interpretat, «citit» de om. Spaţiul newtonian aparţine fizicii şi geometriei, în timp ce spaţiul lui Leibniz aparţine, mai degrabă, câmpului ideilor umane despre lume, altfel zis, «filozofiei naive» a lumii" (Ibidem). „Postulatele" acestei filozofii, potrivit lui E. S. Yakovleva, stau la baza imaginii lumii. De acord cu ea, adăugăm că aceasta, în opinia noastră, care este susţinută de analiză, priveşte atât imaginea lingvistică, cât şi cea folclorică a lumii.

Diverse nuanţe ale acestor gânduri sunt confirmate de cercetările noastre în sfera concepţiilor folclorului cântat rus din Republica Moldova. Folclorul este o reflectare deplină a stereotipurilor în conştiinţa populară, fapt confirmat de datele obţinute în timpul analizei. Pe baza exemplelor din materialul colectat de autor în satele ruseşti din Republica Moldova cu reşedinţa compactă a credincioşilor de rit vechi ruşi, precum şi a lucrărilor prezentate în colecţii (există doar două – R. A. Bogomolinaya şi N. M. Savelyeva), simbolismul spaţiului şi componentele sale (drumul, câmpul, marginea satului, pădurea, livada, râul, marea etc.). De exemplu, pădurea este legată de cel de-al doilea membru al opoziţiei, al său sau străin. Comparativ cu livada, acesta este un spaţiu străin, din exterior, izolat prin hotar de al său, pe de o parte, iar pe de altă parte, el însăşi acţionează uneori ca un spaţiu intermediar, de tranziţie, serveşte ca o graniţă între propria parte şi cea a altuia, un intermediar între erou / eroină şi forţa nocivă din exterior. Constantele ontologice, dintre care una este spaţiul, îndeplinesc cea mai importantă funcţie de orientare pentru existenţa umană. După cum a arătat analiza, factorul determinant în înţelegerea spaţiului din folclor este atitudinea unei persoane faţă de acesta: spaţiul poate fi explorat şi neexplorat, structurat şi nestructurat, închis şi nelimitat, potenţial periculos şi controlat de om. Spaţiul în textele folclorice nu apare ca abstract, este plin de semnificaţii importante pentru viaţa umană. Analiza textelor arată că simbolurile poetice în sensul lor clar personalizat sunt utilizate mai ales în versurile ritualice (de nuntă). În ceea ce priveşte cântecele versurilor non-ritualice, în ele simbolurile poetice denotă cel mai adesea nu o imagine specifică (deşi, desigur, aceasta este adesea întâlnită), dar sunt exponenţi a unei anumite stări de spirit, creează o anumită aromă emoţională (vezi despre aceasta: Lazutin 1981).

I. N. Zinovyeva afirmă: „Se ştie că o persoană, care trăieşte într-un oarecare spaţiu cultural, trăieşte într-o lume cu simboluri şi semnificaţii. O astfel de semiotizare a lumii înconjurătoare se datorează faptului că activitatea atât a unui individ, cât şi a întregii comunităţi etnoculturale este asociată cu acumularea şi ordonarea cunoştinţelor obţinute ca urmare a contemplaţiei, a cunoaşterii realităţii. Întrebarea cu privire la modul în care sunt înregistrate, citite, informaţiile specifice naţionalităţii este deosebit de relevantă

în stadiul actual al dezvoltării lingvistice" (Zinovieva 2008: 134).

Să ne uităm la câteva exemple specifice. Trebuie amintit că simbolurile observate într-o anumită melodie trebuie luate în considerare în totalitatea lor, numai atunci semnificaţia generală a mesajelor codate va fi clară.

Dacă pornim de la gândul lui N. P. Kolpakova despre două cicluri principale ale emoţiilor umane, care constituie conţinutul principal al cântecelor lirice populare („bucurie şi întristare cu numeroasele lor subdiviziuni tematice"), în conformitate cu care tot simbolismul cântecelor populare ruse este împărţit în categoriile „simbolism al bucuriei şi simbolism al durerii" (a se vedea: Kolpakova 1962: 207), atunci se poate afirma că acest lucru poate fi urmărit în simbolurile asociate spaţiului. De exemplu, primele includ un sat, o livadă verde, o pajişte verde, al doilea – munţi abrupţi, un câmp deschis. Munţii abrupţi sunt un simbol al obstacolelor, barierelor care dau naştere în mod natural dificultăţilor. Să oferim un exemplu destul de detaliat pentru a arăta cum simbolul considerat se încadrează în ansamblul general al simbolurilor (pentru a facilita percepţia sensului textelor, considerăm a le reda, în majoritate, fără repetări tipice artei populare vechi):

Вон там, на ***горе крутой***,
На горе крутой
Сидела пара голубков.
Сидели они, любовалися,
Своими крылышками обнималися.
Отколь взялся стрелец-молодец,
Он голубку ранил, голубка убил.
Он взял под полу, понес ко двору.
<…>
Голубка не ест, голубка не пьет,
На ***крутую гору*** все плакать идет.
– Голубка моя, что ты непокорлива?
– Как же мне покорливой быть?
Была мне пара, осталась одна.
– Есть у меня семьсот голубей,
Слетай, выбирай, который будет твой.
– Слетала я, выбирала я,
Но не выбрала, которого утеряла.
(Bogomolinaya 1968: 32)

Această melodie prezintă un simbolism complex, cu mai multe straturi, a cărui decodare indică obstacolele exterioare apărute pe calea iubitorilor, care nu pot fi depăşite. Simbolul satului este, de obicei, desemnat ca spaţiul „său", nativ, sigur, care este înfricoşător de pierdut:

Как воскукнула кукушечка за селом (3 раза),
Как восплакнула да Татьянушка за столом:
– Как немилостивый сударь батюшка на меня,
Отдает он меня, молодешеньку, от себя.
(Savelyeva 1998: 17)

Cu toate acestea, în anumite contexte, aceste simboluri pot avea şi conotaţii negative, a se vedea:

В ***селе*** жили два брата с родимым отцом,
Уважала их вся ***деревушка***.
И хозяйства у них полный двор.
Революция мигом промчалась.
Облетала края, белый свет,
И спалили дотла ***деревушку***.
<…>
(Bogomolinaya 1968: 134-135)
Отдал меня батюшка на чужую ***деревню***,
Чужую ***деревню***, несоюзную семью,
Где бьются, дерутся, топорами секутся
И ножами режутся.
А я, молодая, петь песни любила
И слушать выходила.
<…>
(Bogomolinaya 1968: 113)

Şi dacă satul poate fi atât spaţiul propriu, cât şi al altcuiva (vezi exemplele de mai sus), oraşul se prezintă clar ca un teritoriu străin în spiritul şi moravurile sale care, prin definiţie, nu poate aduce nimic bun. Chiar dacă oraşul este numit „drăguţ", acesta aduce doar despărţire şi sentimente negative asociate acesteia:

Отлетает мой ***соколик***
От моих ясных очей.
Отъезжает друг любезный во славные ***города***,
Отъезжает в славный ***город*** Петербург,
Во слезах дружка, ой, да просила:
– Ой, хочь немножко да споживём,
<…>
– Нельзя, нельзя, невозможно,
Да нельзя, ластушка моя.
(Bogomolinaya 1968: 39)
Ходила-гуляла красна девочка по садочку,
Ох, наколола ноженьку на пенечку.
Болит, болит ноженька, да не больно,
Любил меня миленький, да недолго.
Уехал мой миленький в ***городок***,
А я за ним, девица, во следок,
(Bogomolinaya 1968: 31)

Simboluri ale unei dragoste nefericite, separarea de iubit pot fi astfel de componente ale spaţiului, precum un câmp deschis, o mare albastră, care se intensifică mai ales dacă vânturi violente suflă pe câmp sau un vânt rău la mare (vezi: Lazutin 1981):

<…>
Не заедешь мил да дружочек, зайди хоть под окошко,
Ты возьми тоску да кручинушку к лошадям да на гриву,
Ты *рассей* тоску да кручинушку по всему ***чистому полю***,
Закажи той тоске да кручинушке, чтоб она **не** *всходила*.
(Bogomolinaya 1968: 35)

Trebuie menţionat că marea în cântecele populare este întotdeauna albastră (epitet constant), foarte rar albastru deschis (nu există o combinaţie de *mare azurie*, doar cerul poate fi azuriu).

Вдоль по ***морю, морю синему***,
Что по синему, по Ирланскому (variantă:
Хвалынскому[2] – T. Z.).
Плывет стадо лебединое.
Ишли стрельцы,
Подстрелили белу утицу.
(Bogomolinaya 1968: 87)

În cântecele populare, râul, pârâul este un simbol al străinului sau, mai degrabă, al hotarului, dincolo de

care se află tot ce e străin – spaţiul şi conţinutul ce îl umple.

În legătură cu cele spuse, ne este greu să fim de acord cu cercetătoarea M. A. Serdyuk, care afirmă: „În textele cântecului popular, lexemele «râu», «pârâu», pe de o parte, realizează semnificaţia lor lingvistică generală «rezervor de un anumit tip» şi sunt folosite pentru a introduce caracteristici locale elemente, de exemplu:

Ты ручей, ты мой ручей!
Ладо ручей!
Бел серебряный!
Как по том ли по ручью
Съезжалися гости
К Сергею на свадьбу.

Pe de altă parte, lexemele «râu», «pârâu» din versurile populare realizează semnificaţia tradiţională «străin». În fragmentul de mai sus al cântecului de nuntă, aceasta este graniţa dintre lumile «al meu» şi «străin» (familia miresei – familia mirelui)" (Serdyuk 2009: 186). În opinia noastră, este destul de evident că în primul caz avem de-a face cu sensul simbolic al cuvântului *pârâu.*

Iată câteva exemple pentru a sprijini cele spuse:

Ой, там коло ***реченьки***, коло ***саду***,
Кличет парень девушку к себе в ограду.
(Bogomolinaya 1968: 41)

La început poate părea că este vorba de o schiţă completă, concretă din viaţă, dar aici avem din nou de-a face cu simboluri, cu text codat, a cărui semnificaţie se manifestă cu toată claritatea: vorbim despre trecerea de la un statut social la altul, iar râul apare ca o frontieră simbolică.

Un alt exemplu şi o semnificaţie alegorică la fel de transparentă (care este susţinută şi de menţionarea cadoului preferat al îndrăgostitului – batista, un atribut utilizat pe scară largă în ritualurile de nuntă):

Коло ***речушки*** я ходила,
Коло быстрой гуляла,
Как ударило волною
Во все крутые бережки,
Эх и от крутого бережочка
На мое бело лицо.
Вот я тем ***платочком*** втерлась,
Что мне милый подарил.
(Bogomolinaya 1968: 41)

A. A. Potebnya scrie: „Cursul apei în limbaj se uneşte cu conceptul de viteză, aşa cum se poate observa chiar din cuvântul *течь* (a curge), care conţine în Ceh. Pol. cuvinte cu sens de fugă rapidă[3] <...>. În sens simbolic, <...> a împiedica apa, adică a o priva de curgerea sa liberă, înseamnă a mărita cu forţă. Acesta este motivul pentru care fata, măritată cu cineva ce nu-i este drag, opune lipsirea ei de libertate cursului liber al apei" (Potebnya 1914: 58).

Foarte des în cântece se întâlneşte (la toţi slavii) Dunărea – simbolul unui râu mitologic, al întinsului apei, oricărei ape, a râului, lacului etc. (Dunăre-râu şi uneori – Dunăre-mare):

Рано да рано наш молодчик встал,
Повел коня да во ***Дунай*** поити,
С конем речи да разговаривати:
– Ой, ты не пей, конь, со ***Дунай*** воды,
Ой, ты напейся с быстрой речушки. <…>
(Bogomolinaya 1968: 30, № 19)

Я хочу, хочу холодной воды,
Холодной воды ***со Дунай-реки***.
Я стакан брала, за водой пошла.
За водой пошла, воду черпала.
Воду черпала, час промедлила,
На гору шла, тяжело несла. <…>
(Bogomolinaya 1968: 129)

Pentru a înţelege sensul simbolismului acestor cântece, vom cita şi observaţiile lui A. A. Potebnya în legătură cu aceste simboluri: „A bea apă înseamnă a dori, a tinde <...>. Putem oferi mai multe exemple pentru a bea în sensul iubirii. Apa este o fată, o femeie" (Potebnya 1914: 30). Vă reamintim că şi un munte abrupt este un simbol al obstacolelor.

Dacă ne referim la simbolul apei (şi anume cea curgătoare: „râuleţul repede"), întâlnit extrem de des în cântecele de dragoste (conexiunea dintre apă şi râu este evidentă), atunci autorul sus-menţionat prezintă o versiune interesantă, care ni s-a părut foarte convingătoare. Trebuie spus că lucrările acestui cercetător se disting în general prin profunzimea şi argumentarea raţionamentelor. Concluziile sale sunt rezultatul unei analize a multor texte folclorice, precum şi a mai multor ritualuri şi ceremonii nu numai în rândul slavilor estici, ci şi a celor de sud şi, în parte, de vest. În timpul vieţii sale şi scrierii lucrărilor ştiinţifice, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul descris se păstrase printre slavii de sud: de Sfântul Gheorghe, „când în Serbia slavii se îmbăiază în acelaşi scop ca în alte locuri de Yanka Kupala, la Boka Kotorska trei fecioare merg la apă. Una dintre ele poartă în mână mei, cealaltă, în sânul ei, o ramură de carpen («грабову гранчицу»). Una dintre ele o întreabă pe cea de-a treia: «Куда идеш?» (Unde mergi?), iar aceea răspunde: «Идем на воду, да воде и мене, и тебе, и ту, што гледа про тебе» (Hai să mergem la apă, ca ea o să ne ducă şi pe mine, şi pe tine şi pe cea care te priveşte). Apoi, fata care a răspuns o întreabă pe cea ce poartă meiul şi primeşte răspunsul: «просо, да просе» (mei pentru a cere) şi aşa mai departe, la fel şi fata cu ramura de carpen: «граб, да грабе» (carpen pentru a apuca) etc. Acest, probabil mai târziu, joc de cuvinte a păstrat sensul mersului la apă, care putea fi cândva un rit religios şi, în mod evident, avea scopul de a cere miri" (Potebnya 1914: 55). Astfel, vedem că apa era destinată să conducă soarta fetei la căsătorie, meiul corespunde cuvântului *a cere* (*да просе* înseamnă „ca el (flăcăul) să ceară", probabil – să ceară părinţilor să-i dea fata în căsătorie sau să-i ceară fetei să se căsătorească cu el, да грабе înseamnă „să apuce (el) etc.)". A. Potebnya însuşi bănuieşte un joc de cuvinte. Cum

ni se pare, aici, mai degrabă, putem vorbi despre ecouri ale unui rit cu adevărat foarte vechi, cu elemente ale utilizării magiei cuvintelor, cum ar fi, de exemplu, în descântece.

Să revenim la simbolul Dunării în cântecele de folclor pe care le-am analizat.

Piesa „Долина, долинушка" (Vale, vălișoară) (vezi mai jos analiza simbolismului acesteia) a fost înregistrată de noi în satul Pocrovca (2011) și este prezentă și în colecția lui R. A. Bogomolnaya. Aceste variante sunt foarte diferite, în special în prima parte:

Долина широкая,
Долина, долинушка.
Ды ой, люли́, любовь.
Туман расстилается,
Солнце подымается.
Ды ой, люли́, любовь.
Пойду я ***ко Ду́наю***,
Сяду я, подумаю,
Ды ой, люли́, любовь.
Сяду я, подумаю,
Кого с трёх любить буду
Ды ой, люли́, любовь.
Полюблю я малого –
Малый не ровня мене.
Ды ой, люли́, любовь.
Полюблю я старого –
Старого не хочется.
Ды ой, люли́, любовь.
Полюблю солдата я –
Солдат на войну пойдёт.
Ды ой, люли́, любовь.
Солдат мелки пули бьёт,
Жена крупны слёзы льёт.
Ды ой, люли́, любовь.
Солдат навоюется –
Жена нагорюется.
Ды ой, люли́, любовь.
(Belicenkova I. M., a.n. 1978, satul Pocrovca, 2011)

Долина, долинушка,
долина широкая,
Да вот лю-ли любовь.
Что по той долинушке
туман расстилается,
Туман расстилается –
солнце поднимается.
Пойду я ***ко Дунаю***, сяду да подумаю,
Кого с троих любить буду.
Полюбила бы я старого –
старого не хочется,
Полюбила бы я молодого – малый не ровня мне.
Полюблю солдатика –
солдат на войну идет,
Жену за собой берет.
Солдат мелки пули бьет – жена крупны слёзы льет.
Солдат навоюется – жена нагорюется.
(O variantă ce diferă mult, mai ales în partea I, vezi: Bogomolinaya 1968: 32)

Mențiunile frecvente ale acestui simbol în folclorul cântat au fost observate de oamenii de știință încă în secolul al XIX-lea. Există un anumit mister în utilizarea sa – se regăsește la toți slavii, inclusiv cei ale căror locuri de așezare sunt situate geografic la o distanță considerabilă de Dunăre. Explicația acestui mister nu face parte din sarcina noastră imediată, dar are o relație indirectă cu aceasta. Prin urmare, vom aborda această problemă.

Fără a ne aprofunda în istoria studierii acestei probleme (de aproximativ două secole, oamenii de știință dezbat ipoteza dacă folclorul vorbește despre adevăratul fluviu al Dunării sau este o metaforă), să ne definim poziția. Ni se pare că în textele folclorice ale slavilor din est și vest nu este vorba de adevăratul fluviu al Dunării. Ne-au sugerat-o informațiile găsite în „Dicționarul etimologic al limbii ruse" de Max Vasmer: „Mai multe râuri și-au primit numele de la Dunăre: Dunaetz în (fostele) gubernii Kursk, Smolensk, Ryazan, Kostroma, Mogilev, Vyatka, Tomsk, Dunavetzi ucrainean în (fosta) gubernie Cernigov, Dunavetz în belarusă în (fosta) gubernie Vitebsk <...> și *дунай* în rusă «pârâu» (dialect olonetz), *dunaj* dialectal în poloneză «râu adânc cu maluri înalte», Dunawiec în poloneza veche, Dunajec modern (în Polonia)" (Vasmer 1996: 553). Apropo, râul Голубой Дунай (Dunărea Albastră) (celălalt nume al său este Песчаный Лог) curge în Regiunea Voronezh a Federației Ruse. Aparent, totul se explică prin rădăcinile Дун-/Дон-, ce înseamnă „apă".

În mentalitatea etnofolclorică a slavilor, Dunărea, ca orice râu fără nume, în general, denotă granița dintre diferite lumi – fie că este hotarul dintre lumea celor vii și a celor morți, sau trecerea de la un statut social la altul (de exemplu, în cântecele ritualului de nuntă, există întotdeauna simbolul râului pentru a sublinia tranziția fetei la statutul femeii căsătorite). Cercetătorii apelează adesea la studiul particularităților funcționării acestei imagini în arta populară poetică orală, prezentând propriile interpretări ale acestui simbol. Cercetătoarea ucraineană V. V. Zavadskaya-Ponomarenko notează: „Imaginea Dunării aparține mitologemelor slave comune. Acest fluviu măreț este menționat în folclorul rusesc, ucrainean, polonez, ceh, maghiar, slovac și bulgar. Interesant este faptul că adevăratul hidronim a primit la toate aceste popoare sensul unui nume *mitologic* (subliniat de noi – T. Z.). Acest lucru se datorează reprezentărilor oamenilor despre orice râu, care în modelul mitologic general este o limită a spațiului" (Zavadskaya-Ponomarenko). Rădăcinile unor astfel de idei, se pare, pleacă de la viziunea reală a unui râu, în special a unui mare, ca obstacol, limită fizică.

În exemplele de mai sus despre Dunăre, într-un fel sau altul, se întrevede semantica acestui simbol, care, după cum se știe, nu este izolat, ci se întrețese în simbolismul general al cântecului.

Astfel, în cântecul „Долина, долинушка, долина широкая…" (Vale, vălișoară, vale largă...) observăm un întreg lanț de simboluri interconectate: *vale, ceață, soare, se ridică* (mișcare în sus), *Dunăre* etc. În versurile cântecului, o fată stă pe malul râului, ce curge prin vale, peste care soarele răsare din ceață, iar ea se gândește la viitoarea căsătorie. Atâta timp cât nu analizăm simbolurile prezentate în cântec, nu doar detaliile primului plan al conținutului nu ne vor fi complet clare, ci chiar și fundalul emoțional general al melodiei.

Vom încerca să luăm în considerare ipostazele diferitelor simboluri în acest caz, bazându-ne, de exemplu, pe rezultatele studierii simbolismului cântecului prezentat într-una din lucrările lui A. A. Potebnya, care au fost obținute încă din sec. al XIX-lea, ca urmare a unor materiale folclorice extinse. În special, el realizează paralele între aștri, corpuri cerești, lumina pe care o emit și epitetele fețelor: „A doua etapă în

dezvoltarea conceptului de lumină este trecerea de la frumuseţe la iubire: luminos, limpede, roşu, precum epitetele aştrilor corespund epitetelor feţelor: dulce, afectuos, uneori absent, dar subânţeles: <...> sclipirea unei stele, lumina răsăritului de soare". Şi în continuare: „Soare – faţă. <...> Un om trist – un astru acoperit de ceaţă" (Potebnya 1914: 40), „câmp – libertate" (Ibid: 122). *Câmpia, valea* sunt considerate de cercetător, pe baza analizei multor opere de artă populară orală, ca libertate de acţiune, distracţie. Dunărea este hotar. Dacă am aduna toate aceste simboluri în contextul dat, s-ar putea decoda sensul acestei melodii după cum urmează: o fată (deocamdată, o creatură relativ liberă), reflectă asupra viitorului ei, care este asociat cu căsătoria. Pentru o fată care se confruntă cu o alegere, acest viitor pare extrem de incert (mai ales că nu este nimeni din care să aleagă, după cum va reieşi din conţinutul cântecului) şi, prin urmare, apare într-o lumină tristă (ceaţă). Speranţa pentru o dezvoltare fericită a evenimentelor o denotă faptul că prin această ceaţă a nesiguranţei şi tristeţii, lumina răsăritului de soare („солнце поднимается" (soarele răsare) – mişcare ascendentă, purtând o încărcare pozitivă), străbate, dispersează ceaţa. Însă principalul, simbolul cheie este, după părerea noastră, Dunărea. Fata stă pe malul râului, care, în acest caz, marchează graniţa dintre viaţa unei fete libere şi căsătorie, între prezent şi viitor.

O percepţie similară a unei bariere de apă a fost proiectată de purtătorii tradiţiei folclorice în diferite planuri ale existenţei. Aşadar, în ritualurile şi folclorul popular, depăşirea râului ar putea simboliza: „dobândirea unui alt statut social, de exemplu, căsătoria (la nivelul familiei), contactul cu duşmanii, o stare de război sau pace (la nivelul dezvoltării socio-istorice a oamenilor), trecerea de la viaţa pământească la Neant (la nivel cosmogonic)" (Zavadskaya-Ponomarenko).

Exemplele sunt numeroase, vom prezenta câteva dintre ele, după cum ni se pare, cele mai concludente:

Бежит ***реченька***, бежит быстрая
Ско́чу-перескóчу.
Отдай, маменька, отдай, ро́дная,
За кого я схочу.
<…>
(Materiale de teren ale autorului, Belicenkova I. M., a. n. 1978, satul Pocrovca, 2011)

Ишли девки с работы,
И с работы, кума, и с работы.
Ишли, привпотелись,
Привпотелись, кума, привпотелись.
Ны (они (ele) – T. Z.) купаться захотели,
Захотели, кума, захотели.
Рубашонки поскидали,
Поскидали, кума, поскидали,
В ***Дунай-речку*** попрыгали,
<…>
(Bogomolinaya 1968: 101-102)

Ох, я молода, калину ломала я,
Калину, калину, калину ломала я.
Ох, я молода, с калины упала я.
С калины, с калины, с калины упала я.
В речку я, в речку я, в речку я упала я.
Ах, я молода, юбку замочила я.
Ах, я молода, рыбы наловила я.
Рыбы я, рыбы я, рыбы наловила я…
(Bogomolinaya 1968: 122)

În fragmentele de mai sus, vorbim despre trecerea de la o categorie socială la alta – despre schimbarea statutului fetelor necăsătorite, despre intrarea lor în cercul femeilor căsătorite. Acest lucru este demonstrat de astfel de elemente cum ar fi săriturile peste râu, care acţionează ca o graniţă la trecerea indicată, săriturile, aruncarea în apele sale etc., ruperea călinului, pescuitul. Astfel, în aceste rânduri se codifică o semnificaţie profundă simbolică, sunt prezentate momente ale existenţei şi împlinirii destinului lor uman care sunt importante pentru purtătorii de folclor şi nu doar „schiţe de gen" ale vieţii reale, aşa cum ar putea părea dintr-o privire superficială (vezi mai sus despre primul nivel de înţelegere), când se evidenţiază primul strat semantic al lucrării.

Iată versurile cântecului, în care râul, în acest caz Donul, acţionează ca un alt hotar – între lumea morţilor şi lumea celor vii, indicând şi momentul trecerii de la o calitate la alta. Acest lucru este demonstrat de întreaga totalitate a imaginilor prezentate în acest text, inclusiv o imagine atât de vie ca „masa de stejar" (după cum se ştie, după tradiţie, defunctul este aşezat pe masă / bancă):

С-под камушка ***быстра реченька*** бежить,
По реченьке два соколика плывуть,
Под бережком две головушки лежать,
На бережке две девчоночки сидять[5].
Там стоял и стол дубовой,
Перед ним стоял и конь вороной.
– Ты вставай, вставай, хозяин молодой,
Все поехали на ***Дон*** воевать,
Только мы остались горе горевать.
(Bogomolinaya 1968: 104-105)

Nu putem omite un alt punct interesant în acest context. Masa se prezintă, la fel, ca simbol al unei frontiere, al unei linii; în această ipostază, el „apare, în special, în ceremonia nunţii, când este aşezată în faţa mirelui ca o barieră" (Zubets 2008: 365). Astfel, aici se observă cele mai fine nuanţe de simbolism. Pe lângă râu ca simbol al hotarului, şi masa reprezintă un simbol al frontierei într-un context în care motivele nunţii şi ale morţii sunt împletite (reţineţi că şi nunta în sine (momentul tranziţiei) a fost asociată cu moartea unei ipostaze şi naşterea alteia). Tragedia situaţiei din acest cântec, foarte amplu prin conţinutul său figurat, aşa cum se dovedeşte după decodarea semnificaţiilor simbolice, este că acestor „соколикам" (pui de şoim), ale căror „головушки под бережком лежать" (căpşoare zac pe mal), nu le este sortit să fie vreodată miri.

În plus, în cântecul de mai sus, este vizibilă o altă faţetă a imaginii râului. Şi V. V. Zavadskaya-Ponomarenko vorbeşte despre această faţetă, care a acordat o atenţie deosebită acestei imagini în studiul ei despre folclorul ucrainean. În legătură cu una dintre melodi-

ile populare ucrainene, ea face o remarcă, care, în opinia noastră, poate fi atribuită exemplului de mai sus (deşi cercetătorul vorbeşte despre Dunăre, nu despre Don): „În cântecul prezentat, semnificaţia globală a Dunării ca graniţă între două lumi s-a alăturat schimbărilor sociale locale: legea marţială şi viaţa paşnică sunt două sfere spaţiale complet diferite, două lumi, separate una de cealaltă" (Zavadskaya-Ponomarenko).

Alături de conceptele generalizate – oraş, râu, mare etc., într-o serie de cântece există nume concrete de mări, râuri, oraşe cu aceleaşi simboluri. Mai sus au fost prezentate fragmente de cântece în care figurează Donul, Dunărea. Să adăugăm alte câteva exemple cu nume geografice specifice:

Вниз по матушке по ***Волге***,
По широкому, братцы, раздолью
Сорвалася на море неугода,
Неугодушка, братцы, небольшая,
Небольшая да все волновая.
(Bogomolinaya 1968: 21)

Летел голубь через город,
Летел сизый через ***Киев***.
Девка в городе стояла,
Она у голубя пытала.
(Bogomolinaya 1968: 29)

Я за то любила век,
Что такого парня нет
Ни в ***Казани***, ни в ***Рязани***,
Ни в ***Острохове***.
Очутился, проявился
В ***Ярославле***-городе.
(Bogomolinaya 1968: 112)

Trebuie menţionat că numele *Moscova* apare cel mai adesea în astfel de situaţii – aparent, în multe cazuri, ca nume simbolic pentru un oraş mare în general, precum şi pentru Dunăre – ca nume simbolic pentru un râu mare în general.

Свекор гостити с ***Москвы*** выезжал,
С ***Москвы*** выезжал вороным конем,
Конем вороным, лугом зеленым,
Лугом зеленым, мостом лубяным.
(Bogomolinaya 1968: 65)

Вышивала Катенька кисейные рукава,
Кисейные рукава.
Присватался к Катеньке со ***Москвы-града*** купец,
С Москвы-города купец.
(Materiale de teren ale autorului, Belicencova I. M., a. n. 1978, satul Pocrovca, 2011)

În cântecele mai noi, numărul numelor specifice creşte. Exemplele sunt numeroase, iată unul dintre ele:

Где-то под ***Одессой***
Голову сложил.
Я вдовой осталась,
Пятеро детей.
(Bogomolinaya 1968: 137)

Este interesant faptul că în cântecele înregistrate în satele ruseşti din Republica Moldova, se pomeneşte numele acestor sate în sine (*Egorovca* în versiunea *Egorievca*) ca parte a desemnării spaţiului lor (sau ca locuitori ai acestui spaţiu în versiunile unui cântec de nuntă, interpretat de bărbaţi, aşa zisa „околишная", înregistrat în mai multe sate: *покровский* – din *Pocrovca*, *добруджский* – din *Dobrogea Veche*).

Ты прощай-ка, прощай-ка, ***Егорьевка***-слобода,
А еще прощай, красная девица-душа,
Если я жив буду – я домой к себе приду.
А по смерти своей письмецо к тебе пришлю,
Каждую строчечку я слезами оболью.
(Savelieva 1998: 53)

Как с-под груши, с-под большой,
С-под кудрявой зеленой,
д-калина, д-малина.
Он такой, такой, такой,
Не женатый – холостой,
д-калина, д-малина.
Он ***покровский купец***,
Он такой молодец,
д-калина, д-малина.
Вечер был, приходил,

Подарочек приносил,
д-калина, д-малина.
Подарочек непростой,
С ручки перстень золотой,
д-калина, д-малина.
(Materiale de teren ale autorului, Belicencova I. M., a. n. 1978, satul Pocrovca, 2011)

Как с-под груши, с-под большой,
С-под кудрявой зеленой,
калина да малина.
С-под кудрявой зеленой
Вышел молодец такой,
калина да малина.
Он такой, такой, такой,
Не женатый – холостой,
Как ***добруджский купец***.
Один хлопец-молодец,
калина да малина.
Вечер был, подходил,
Подарочек приносил,
калина да малина.
Подарочек небольшой,
С руки перстень золотой.
Он не тонет, не плывет,
Возле бережка идет, калина да малина.
<…>
(Bogomolinaya 1968: 75-76)

O analiză atentă a cântecelor populare relevă faptul că mişcarea în sine este simbolică (este legată direct de spaţiu). Mişcarea ascendentă este asociată între purtătorii tradiţiei folclorice cu ceva pozitiv – bucurie, distracţie etc., lucru confirmat prin alegerea mijloacelor lexicale, cu conotaţii pozitive şi colorare emoţională. Mişcarea orizontală (a merge, a alerga, a înota, a pleca etc.) simbolizează sentimentul iubirii.

Lipsa mişcării sau mişcarea descendentă (a sta în picioare, a şedea, a cădea, a se rostogoli, a se prăbuşi etc.) este un simbol al emoţiilor negative: dorinţă, tristeţe, gelozie, mai ales mişcare în jos, ceea ce înseamnă cădere, eşec, ghinion, până la moarte.

Accentuarea sensului diferitelor tipuri de mişcare se datorează altor imagini simbolice (munte abrupt, zgomotul valurilor etc.), diverselor acţiuni simbolice (coborâre, fugărire, furt etc.), îmbinate în contextul general.

Locaţia în spaţiu a contat şi ea. Un exemplu este cântecul care este încă cântat la o petrecere a burlăciţelor din satul Pocrovca (vom oferi textul complet al acestei scurte piese pentru a arăta orientarea generală a simbolismului său):

Навела она красных девушек
Полный дом, ды полный дом.
Как и девушки ***высоко*** сидят,
А я, млада, ды ***выше*** всех, ды ***выше*** всех.
Как на девушках рубашечки белые-белые,
А на мне, младой, ды белей всех.
Как на девушках жемчужины дробные-дробные,
А на мне ды дробней всех, дробней всех.
(Materiale de teren ale autorului, Belicencova I. M., a. n.

1978, satul Pocrovca, 2011)

Astfel, așa cum s-a demonstrat prin numeroase exemple, spațiul din textele folclorice este „citit" printr-o varietate de obiecte care îl completează, care acționează ca simboluri, iar în centrul tuturor este persoana care le percepe, transmițând prin ele, în funcție de genul melodiilor, experiențele sale, încercând să influențeze cursul evenimentelor etc. Componentele spațiului sunt corelate de unul din membrii opoziției binare arhetipale al său – a altuia. Astfel, în cântecele populare, pădurea este un simbol al spațiului altcuiva, *râul, pârâul* este un simbol al graniței dincolo de care există spațiul altcuiva și conținutul său. Simbolurile unei iubiri nefericite, despărțirii de iubit pot fi astfel de componente ale spațiului precum *câmpul deschis, marea albastră*. *Munții abrupți* sunt un simbol al obstacolelor, obstacole care dau naștere în mod natural obstacolelor și dificultăților.

În cântecele populare (și, în consecință, în ritualuri), depășirea râului ar putea simboliza diverse momente de tranziție: dobândirea unui statut social diferit, de exemplu, căsătoria (la nivelul familiei), contactul cu dușmanii, o stare de război sau pace, trecerea în neființă etc.

După cum a arătat analiza, factorul determinant în înțelegerea spațiului în folclor este atitudinea unei persoane față de acesta: spațiul poate fi explorat și neexplorat, structurat și nestructurat, închis și nelimitat, potențial periculos și controlat de om. Spațiul din textele folclorice nu apare ca abstract, este plin de semnificații importante pentru viața umană.

Simbolurile spațiului, așa cum arată rezultatele analizei, prevalează semnificativ asupra simbolurilor timpului (despre acestea vom discuta într-o altă publicație) din punct de vedere cantitativ și din punct de vedere al frecvenței reprezentării lor în textele cântecelor înregistrate în locurile de reședință compactă ale purtătorilor de cultură tradițională rusă, a lipovenilor din Republica Moldova.

Note

[1] Acest lucru este exprimat foarte transparent, de exemplu, în limba bulgară, unde *чужденец* este numele unui străin, a unei persoane dintr-un spațiu străin (și străin în imaginea naivă a lumii).

[2] Xhvalînskoie / Hvalisskoe more (rusa veche) este denumirea Mării Caspice.

[3] Uciekać, utíkati (nota lui A. A. Potebnya).

[4] Юрьев день – numele slav al zilei de 23 aprilie (6 mai). Faptul că A. A. Potebnya vorbește despre scăldat în ziua indicată nu ar trebui să surprindă, întrucât Serbia este situată în sudul Europei, iar o asemenea îmbăiere rituală, se pare, este foarte posibilă. Credem că prin expresia „în alte locuri de Kupala" ar trebui înțeleasă Rusia, Ucraina, adică locuri situate la nord.

[5] Compilatorul acestei culegeri, R. A. Bogomolnaya, într-o notă la acest cântec, menționează: „Înregistrat de L. Mikhailova de la G. S. Pertsev, 70 de ani, la Cahul, în 1963". Aparent, L. Mikhailova a încercat să transmită caracteristicile dialectale auzite în timpul interpretării cântecului.

Referințe bibliografice/References

Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968. 184 с. / Bogomol'naya R. A. Russkaya narodnaya pesnya v Moldavii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1968. 184 s.

Завадская-Пономаренко В. В. Образ Дуная в мифологическом хронотопе. În: https://info-library.com.ua›libs…obraz…u…ukrayintsiv.html (vizitat 04.02.2020). / Zavadskaya-Ponomarenko V. V. Obraz Dunaya v mifologicheskom hronotope. In: https://info-library.com.ua›libs…obraz…u…ukrayintsiv.html (vizitat 04.02.2020).

Зиновьева И. Н. Образ пространства в фольклорно-языковой картине мира. În: Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки, № 55. М., 2008, с. 134-139. / Zinov'eva I. N. Obraz prostranstva v fol'klorno-yazykovoj kartine mira. In: Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena. Obshchestvennye i gumanitarnye nauki, № 55. M., 2008, s. 134-139.

Зубец И. З. Символизм предметов в народной культуре. În: История и культура ростовской земли. Материалы научной конференции, Ростов, 7–9 ноября 2007 г. Ростов, 2008, с. 361-373. / Zubec I. Z. Simvolizm predmetov v narodnoj kul'ture. In: Istoriya i kul'tura rostovskoj zemli. Materialy nauchnoj konferencii, Rostov, 2007 g. Rostov, 2008, s. 361-373.

Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.–Л.: Изд-во Акад. наук [Ленингр. отд-ние], 1962. 284 с. / Kolpakova N. P. Russkaya narodnaya bytovaya pesnya. M.–L.: Izd-vo Akad. nauk [Leningr. otd-nie], 1962. 284 s.

Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. М.: Высшая школа, 1981. www.libs-web.ru/philol/lazutin/2_2.html (vizitat 17.05.2020). / Lazutin S. G. Poetika russkogo fol'klora. M.: Vysshaya shkola, 1981. www.libs-web.ru/philol/lazutin/2_2.html (vizitat 17.05.2020).

Лотман Ю. М. Художественное пространство в прозе Гоголя. În: Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. Пушкин, Лермонтов, Гоголь. М.: Просвещение, 1988, с. 251-292. / Lotman Yu. M. Hudozhestvennoe prostranstvo v proze Gogolya. In: Lotman Yu. M. V shkole poeticheskogo slova. Pushkin, Lermontov, Gogol'. M.: Prosveshchenie, 1988, s. 251-292.

Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 187 с. / Nikitina S. E. Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoe soznanie. M.: Nauka, 1993. 187 s.

Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. 2-е изд. Харьков: Изд. Потебня М. В., 1914. 243 с. http://elib.gnpbu.ru/text/potebnya_o-nekotoryh-simvolah-narodnoy-poezii_1914/ (vizitat 24.01.2020). / Potebnya A. A. O nekotoryh simvolah v slavyanskoj narodnoj poezii. O svyazi nekotoryh predstavlenij v yazyke. O kupal'skih ognyah i srodnyh s nimi predstavleniyah. O dole i srodnyh s neyu sushchestvah. 2-e izd. Har'kov: Izd. Potebnya M. V., 1914. 243 s. http://elib.gnpbu.ru/text/potebnya_o-nekotoryh-simvolah-narodnoy-poezii_1914/ (vizitat 24.01.2020).

Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Песни и хороводы села Егоровка. Серия «Русская традиционная культура». Вып. I, № 6–8. М.: Родникъ, 1998. 59 с. / Savel'eva N. M. Narodnye pesni russkih poselenij Moldovy i Ukrainy. Pesni i horovody sela Egorovka. Seriya «Russkaya tradicionnaya kul'tura». Vyp. I, № 6–8. M.: Rodnik", 1998. 59 s.

Сердюк М. А. Слово в фольклорном тексте: семантическая структура и субстанциональные свойства. În: Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки, № 96. М., 2009, с. 184-191. / Serdyuk M. A. Slovo v fol'klornom tekste: semanticheskaya struktura i substancional'nye svojstva. In: Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena. Obshchestvennye i gumanitarnye nauki, № 96. M., 2009, s. 184-191.

Топоров В. Н. Пространство и текст. În: Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 227-284. / Toporov V. N. Prostranstvo i tekst. In: Tekst: semantika i struktura. M., 1983, s. 227-284.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. СПб., 1996. 573 с. / Fasmer M. Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka. T. 1. SPb., 1996. 573 s.

Яковлева Е. С. О некоторых моделях пространства в русской языковой картине мира. În: Вопросы языкознания, 1993, № 4, с. 48-62. / Yakovleva E. S. O nekotoryh modelyah prostranstva v russkoj yazykovoj kartine mira. In: Voprosy yazykoznaniya, 1993, № 4, s. 48-62.

Tatiana Zaicovschi (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Татьяна Зайковски (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар. Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Tatiana Zaicovschi (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in filology, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: tanzai57@mail.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5438-9945

Виктор ШАПОВАЛ

СОЗДАНИЕ НОВОГО РОМСКОГО ЧИТАТЕЛЯ В СССР (1927–1938): ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ПОДХОДЫ[1]

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437960

Rezumat

Crearea unui nou cititor romani în URSS (1927–1938): abordări contradictorii

Revoluția culturală a romilor este un fenomen neobișnuit, a cărui perioadă cea mai activă, dacă luăm în considerare publicarea cărților rome, a durat puțin peste zece ani, din 1927 până în 1938. Analiza referințelor la cititorii romi în cărțile din anii 1930 este foarte importantă pentru înțelegerea modului în care cultura lecturii s-a dezvoltat după apariția cărților în limba romani ceea ce a condus la dezvoltarea unor noi practici sociale într-o comunitate aproape analfabetă. A fost un gen de comunicare între autorii romi și cititorii lor, care avea ca scop atât obținerea de feedback, cât și promovarea unor noi viziuni ideologice (uneori abia internalizate) ale autorilor și a unor noi valori estetice și comportamentale. Obiectivele contradictorii s-au reflectat și s-au refractat în limba literară care nu a fost încă pe deplin dezvoltată. Se poate spune că a fost o ciocnire dramatică de obiective și posibilități, care a modelat totuși un nou cititor romani timp de un deceniu. Mijloacele folosite pentru a îndruma și a asista cititorii au fost variate și mai ales tradiționale pentru literaturile mai vechi: note de subsol la cuvinte puțin cunoscute, dicționare scurte de termeni noi propuși de autori și traducători de manuale, ilustrații. Autorii se așteptau ca cititorii să trimită cuvinte romani pentru a înlocui împrumuturile rusești. Astfel, a fost o comunicare reciproc îmbogățitoare care a deschis noi orizonturi pentru utilizarea limbajului dincolo de experiența vieții de zi cu zi.

Cuvinte-cheie: limbă literară romă (țigană) sovietică, alfabetizarea citirei, literatură nouă, formarea unui nou cititor.

Резюме

Создание нового ромского читателя в СССР (1927–1938): противоречивые подходы

Ромская культурная революция – необычное явление, наиболее активный период которого, если принять во внимание издание ромских книг, длился немногим более десяти лет, с 1927 по 1938 г. Анализ обращений к ромским читателям в книгах 1930-х гг. очень важны для понимания развития культуры чтения после того, как появление книг на ромском языке привело к возникновению новой социальной практики в ранее почти неграмотном сообществе. Это был жанр общения между авторами рома и их читателями, который был направлен как на получение обратной связи, так и на продвижение новых (иногда едва усвоенных) идеологических взглядов авторов и новых эстетических и поведенческих ценностей. Противоречивые цели отражались и преломлялись в еще не полностью развитом литературном языке. Можно сказать, что это было драматическое столкновение целей и возможностей, которое, тем не менее, формировало нового ромского читателя на протяжении десятилетия. Средства, используемые для руководства и помощи читателям, были разнообразны и в основном традиционны для старых литератур: сноски к малоизвестным словам, короткие словари новых терминов, предложенные авторами и переводчиками учебников, иллюстрации. Авторы ждали, что читатели будут присылать ромские слова для замены русских заимствований. Таким образом, это было взаимообогащающее общение, открывавшее новые горизонты использования языка за пределами опыта повседневности.

Ключевые слова: советский ромский (цыганский) литературный язык, грамотность чтения, новая литература, формирование нового читателя.

Summary

Creating a new Romani reader in the USSR (1927–1938): contradictory approaches

The Gypsy Cultural Revolution is an unusual phenomenon, the most active period of which, if we take into account Romani book publishing, lasted a little over a decade. The analysis of special messages to the Roma readers in the books of the 1930s in the Gypsy language is very important for understanding how the culture of reading was developing after Romani books appeared as a new social practice in this previously almost illiterate community. That was a genre of communication between Roma authors and their readers which was aimed both at receiving feedback and at promoting the authors' new (sometimes barely assimilated) ideological views and new esthetic and behavioral values. The contradictory goals were reflected and refracted in a not fully developed literary language. It was a dramatic collision of aims and opportunities, which nevertheless shaped a new Romani reader for a decade. The means used in order to guide and assist readers were varied and mostly traditional for old literatures: footnotes to explain less known words, short dictionaries of new terms, textbooks proposed by authors and translators, illustrations. On the other hand, the authors were waiting for readers' help asking them to send Romani words instead of Russian borrowings. Thus, it was a mutually enriching communication that opened up really new horizons of language use beyond the everyday life experience.

Key words: Soviet Romani standard language, reading literacy, newly created literature, a new reader's formation.

Ромская культурная революция – это во многих отношениях необычный феномен, наиболее результативный период социального конструи-

рования которого, если принимать во внимание интенсивность книгоиздания на родном языке, продолжалась чуть более десятилетия, с 1927 по 1938 г. (Shapoval 2020).

В данном случае заслуживает внимания тот факт, что проблема становления новой печатной литературы не заканчивается с созданием текстов на новом литературном языке и выпуском книжной продукции для ранее почти неграмотного сообщества. С этого момента проблема в полном объеме только и начинает решаться. Следующий шаг предполагает использование этих книг на регулярной основе, а для этой цели необходима определенная инфраструктура: книжные магазины, библиотеки, клубы, школы и проч., обобщенно говоря, необходимо формирование читательской среды, пространства повседневной жизни для укоренения культуры чтения. Очевидно, что решение этой задачи требует систематических усилий на основе широкого общественного согласия. Удивительно, что именно этот практический аспект не получил пока систематического освещения. Вполне очевидно, что между ранее читавшими народами (например, в рамках религиозной практики) и народами, не имевшими своей собственной письменной традиции вообще, были весьма заметные стартовые различия.

Если речь шла о таком практически неграмотном народе, каким в начале XX в. были цыгане, то в данном случае легко предположить, что едва созданная читательская среда могла оставаться почти необитаемой или даже отчасти имитационной, пока не был воспитан новый массовый читатель. Трудность состояла в том, что эта социальная роль была в начале XX в. абсолютно чуждой традиционному образу жизни, хотя о давнем знакомстве ромов с книгой свидетельствует, например, наличие названия для нее в одном из старейших источников – словаре Бонавентуры Вулканиуса конца XVI в.: "8. Buchos Liber" (Vulcanius 1597: 102) (цит. по: Kluge 1901: 113); здесь немецкое заимствование *Buch* выступает в грамматически адаптированном виде, что свидетельствует об усвоенности термина. Во многих других случаях для названия книги используются локальные заимствования, отражающие разнообразие контактов. Например, кэлдэрарские материалы дают: *кеńva / кеньва*, ср. венгерское *könyv* 'книга'*; bufari* (м. р.) 'книга, кошелек', „раннерум. *bufári (рум. стар. bucváriu, bucvári, bucvár, bufár 'церковная книга') ← юсл. *bukъvār(j)" (Ослон 2018: 67); *kliška, kniga* (ср. русское *книжка, книга*) и др. Это свидетельствует как о знакомстве с книгой как физическим артефактом, так и о восприятии ее как явления культуры соседей.

Только относительно недавно стали предприниматься попытки создания собственной терминологии в этой области культуры. Примечателен книжный неологизм, очевидно, заимствованный из хинди, где *pustika* известно как обозначение разнообразных видов книжной продукции: *pustik* (ж. р.) 'textbook, schoolbook / учебник'. Электронный ресурс Romlex отмечает это слово только в диалекте арли в Северной Македонии (Romlex). Это же название книги используется в фундаментальной ромской библиографии Нико Рэрго и соавторов (Rergo et al. 2013: 1). Достоинством данного слова является его грамматическая идентичность с общеромским названием пояса *кустык*. Советские просветители руководствовались, судя по всему, теми же или близкими соображениями, пытаясь предложить исконный ромский термин для усвоения его при обучении грамоте. Таким термином стало производное от *лыл* 'бумага, документ' существительное *лылвари* (ж. р.) 'книга'. Опять формальная исконность оценивалась как важный фактор для усвоения нового термина в перспективе.

Собственно говоря, это слово в значении 'бумажная купюра, ассигнация' существовало и прежде, например: "Вылыя бумажникостыр дэшэнгири лылвари, чёрьялэс пихнискирдя дро васт ромнякэ" (Ильинско, Ром-Лебедев 1938: 47) – 'Вынул из бумажника десятирублевую бумажку, тайком сунул в руку жене'. Новое обозначение *лылвари* 'книга' постепенно вытесняло русское заимствование *книга* в анонсах, обращениях к читателю, объявлениях, но в ранних публикациях все-таки преобладало русское слово: "Центриздато манушэн СССР вымэкья следушшя романэ книги" (Лебедев 1931: 23) – 'Центриздат народов СССР выпустил следующие ромские книги'.

То же самое можно сказать о терминах, обозначавших основных участников процесса чтения: *чиныбнари* 'писатель' – 12 раз отмечено в Корпусе цыганского языка (Кожанов и др.), *гиныбнари* 'читатель' – 5 раз там же. Ощутимую сложность в восприятии этих неологизмов вызывала многозначность исходных глаголов, поэтому *чиныбнари* в потенции понималось вообще как 'тот, кто режет / пишет', а *гиныбнари* как 'тот, кто считает / читает'. Другое параллельное производное *гиныбнаскиро* также обозначало 'того, кто читает': "*Гиныбнаскиро* прогиндя саро со чиндло адай..." (Андреев 1933: 32) – 'Читатель прочел все, что написано здесь...' В то же время М. Ильинский использует в автобиографии существительное *гиныбнытко* (ж. р.) в значении 'то, что читается': "англатуны гиныбнытко мири – Раскиро подыбэ" (РГАЛИ, ф. 613, оп. 1., д. 5009, л. 3) – 'первое (напи-

санное мной) чтиво – Барская подачка'. Неустойчивость и вариативность новых терминов вообще характерна для литературного языка на этапе его становления.

Названия для письма и чтения тоже имели ряд вариантов. Так, в переводе молодого ромского литератора Александра Васильева (Калинин 2005: 186) (Бессонов 2010: 78-79) *чиныбэн чяр* – это 'косьба (травы)', а *чиныбнытко* 'коса' (Дмитриев 1937: 32-33), но *чиныбэ(н)* – это еще и 'забой (скота)': "Чявэ пириухтылдэ чиныбэ скотос и роскэрдэ рашаскирэ рэнды" (Гусево 1932: 9) – 'Ребята пресекли забой скота и разоблачили поповские дела'. Однако *чиныбэн* значит и 'описание, очерк': "чиныбэн ваш джиибэн и политическо буты" – 'очерк о жизни и политической деятельности' (Шотмано 1935: 4, 54).

При создании неологизмов существительные обычно не отличались от исходных простых глаголов и производных от них регулярных, но малоупотребительных каузативов, например: "пиричинаибэн Ильичёса" (Ульянова 1933: 61) – 'переписка с Ильичем', формально это производное от *пиричин-ав-эл(пэ)* 'заставляет переписывать(ся)', а не от *пири-чин-эл(пэ)* 'переписывает(ся). Новое понятие 'письменность, система письма' передано как *чинаибэн*: "кэрдо романо чинаибэн – (грамота)" (Мугуев 1927: 3) – 'создано ромское письмо – (грамота)', а не как более корректное *чиныбэн*. Сюда же относим наименование писателя *чинаибнытко*: "Бут палэ ваш ромэнгэ чинэнас кралитка чинаибнытка и лэнгирэ чинаибнэндыр дыкхно сы со ёнэ наджиндлэ ромэн" – (Саввов 1930: 7) – 'Много прежде о ромах писали царские писатели, и из их сочинений видно, что они не знали ромов'. По мере развития литературной критики *чинаибэн* используется и в значении 'стиль письма', например, в рецензии М. Т. Безлюдского: "Ангил сарэстыр трэби тэпхэнэс, со рассказо гинэлапэ дрэван пхаро, чинаибэн исы шуко..." (Безлюдский 1930: 19) – 'Прежде всего следует сказать, что рассказ читается очень тяжело, стиль письма сухой...'

Гиныбэн, по первому значению глагола, может означать 'счет, расчет': "Коли тэ на прилэс дрэ гиныбэн дуе-тринэн, савэ уридэ сыр треби..." (Панково 1931: 18) – 'Если не принимать в расчет двоих-троих, которые одеты как следует...' Однако больше примеров с *гиныбэн* 'чтение': "Коли бут би лылварэн, то треби тэ кэрэс громко гиныбэн" (Башады... 1931: 20) – 'Если много неграмотных, то надо проводить громкую читку'. Разумеется, и у термина *гиныбэн* 'чтение' имеется откаузативный вариант с тем же значением *гинаибэн*, например, в первом ромском букваре: "Романо букварё «Нэво дром» сы стходо вашэ барэ ромэнгэ, – рикирла дре пэсте букварё и пэрво книга вашэ гинаибэн" (Дударова, Панков 1928: 2) – 'Ромский букварь «Новый путь» составлен для взрослых ромов, – содержит в себе букварь и первую книгу для чтения'.

Далее в предисловии следует краткое изложение для учителя принципов аналитико-синтетического метода обучения чтению К. Д. Ушинского. Простота этой инструкции мешает оценить несколько пионерских достижений ее авторов: а) перед нами практическое описание нового метода обучения чтению; б) оно изложено на диалекте, ранее не применявшемся для описания педагогических практик; в) инструкция понятно объясняет, что и в какой последовательности делать обучающему; г) есть описание критериев для оценки продуктивности действий обучаемых. Потрясающая простота этого передового метода, по всей вероятности, не была столь очевидной многим слабо подготовленным обучающим, освоившим грамоту в традиционной школе, но все-таки их усилия создавали реальный шанс для многих неграмотных стать читателями. Некоторые из них, едва овладев грамотой, пробовали себя и в новой литературе. Почерк некоторых ромских авторов красноречиво говорит о том, что грамотными они стали уже во взрослом возрасте, что писать им трудно, но это не помешало им стать оригинальными писателями.

Таким образом в терминологии, описывающей письмо и чтение, обнаруживается спонтанная вариативность, вызванная независимым калькированием русских терминов (Шаповал 2019: 233). Это разнообразие могло затруднять работу с книгой, однако лишь само наличие терминов делало эту работу возможной. Вместе с тем в ромских публикациях параллельно функционировали и русские заимствования *писателё* и *читателё*. Г. П. Лебедев, положительно оценивая вышеупомянутую рецензию М. Безлюдского, отмечает: "Ёнэ помогискирна и писателёскэ и читателёскэ" (Лебедев 1930: 4) – 'Они (рецензии) помогают и писателю, и читателю'. Реальное двуязычие заметно помогало ромской литературе преодолевать трудности начального периода.

Поскольку советский ромский проект был в заметной мере инициативой сверху, пусть и не самым любимым, как кажется, но тщательно контролируемым детищем властей, задача создания и воспитания нового ромского читателя легла на плечи узкой группы ромских авторов. Уже в первом в СССР номере ромского журнала (Шаповал 2020) размещена переписка с читателями "Лыла ромэндыр и ромэнгэ" 'Письма от цыган и цыганам' (Панков 1927: 7-8), где корреспонденты не названы по именам из соображений конфиденци-

альности, но есть разъяснения по принципиальным вопросам: рому из Костромы дан ответ, что Всероссийский Союз цыган не будет заниматься розыском цыган, преступивших закон; в ответе рому из Пскова подчеркнута добровольность вступления в Союз, который разносторонне поддерживается государством; в заключение принимается критика рома из Рязани, который указал на избыток русских слов в ромском переводе письма Союза, разосланного летом 1927 г. (Таранов 1927), и здесь впервые представлено обращение к читателям с просьбой присылать свои предложения по замене русских слов ромскими, оформленное в виде краткой инструкции: "Тэ кэрэс же требинэ адякэ: Удыкхнэ кай амэндэ чиндло гачкано лав, а сы адасаво и романо, чинэнте ваш адава сейчас же, амэ же лэн зачинаса по порядку" (Панков 1927: 8) – 'А делать нужно так: Увидели где у нас русское слово, а есть такое же ромское, напишите об этом сейчас же, мы же их запишем по порядку'. Из этого обращения следует, что в редакции велась картотека для пополнения ромского словаря материалами из писем читателей.

Один из основателей ромской литературы Александр Германо (1893–1955), литературная деятельность которого поражает многогранностью и новаторством (Marushiakova, Popov 2020), с первых дней работы над созданием ромской литературы невероятно много сил отдавал работе с читателями и будущими авторами. Вероятно, ему принадлежал материал "Лыл прэ лыла кэ амэ" (Письмо на письма к нам), подготовленный уже ко второму номеру журнала "Романы зоря" и подписанный псевдонимом Совари (Уздечка). В ответе на первое письмо дана инструкция, как добиваться открытия ромской школы по месту жительства, ответ на второе письмо – это критика гадания, перерастающая в руководство по организации артели (Совари 1929: 44-46), третье письмо было, по всей вероятности, сочтено для печати неподходящим, поэтому ответ на него в журнале не был опубликован, но прежняя нумерация сохранилась, поэтому на следующей странице был размещен ответ на четвертое письмо:

"4. Ленинградо «старому цыганолюбу». Тыро лыл «Рома» на подгыя ваш амаро журнало. Ев шукар, литературно сы чиндло, нэ сы пхаро ваш романо чиб. Оисточники сы гараз пхуранэ. Одова штэто, кай туракирэса, со рома дрэ Западо яндлэ пэса бронза, то ешшё Миклошичё шукар досыкадя, со адава нанэ чячё. Мангаса тут тэ скэдэс романэ гиля, осказки, пословицы, бытова разсказы и фельетоны" (Там же: 46) – '4. Ленинград, «старому цыганолюбу». Твое письмо «Цыгане» не подошло для нашего журнала. Оно прекрасно, литературно написано, но оно трудное по ромскому (здесь Совари ошибается в роде ромского слова – В. Ш.) языку. Источники слишком старые. То место, где ты говоришь, что ромы в (sic! – В. Ш.) Запад принесли с собой бронзу, то еще Миклошич хорошо доказал, что это не правда. Просим тебя собирать ромские песни, сказки, пословицы, бытовые рассказы и фельетоны'. Как видим, отзыв формально отрицательный, но язык присланного материала оценивается амбивалентно (как слишком хороший, но трудный, поэтому не подходит), научный спор по частному вопросу завершается просьбой собирать фольклорные материалы. Хочется думать, что за маской старого цыганолюба скрывался П. С. Патканов, который еще два года проживет в Ленинграде, но это только предположение. Его язык, действительно, был более совершенным, чем язык журнала. Невольно вспоминается меткое заключение В. Б. Шкловского 1924 г. по поводу рисков писательской профессии: «Самая большая опасность, которая угрожает сейчас писателю, это несвоевременное умение. Уметь сейчас нечего» (Шкловский 1990: 370).

Этот редакционный материал завершается показательным призывом к читателям: "Журнало «Романы зоря» ужакирла лыла" – 'Журнал «Ромская заря» ждет писем' (Там же). Связь с читателем была жизненно необходима, в частности, и для демонстрации своей востребованности перед руководством, но она еще и позволяла корректировать пока что достаточно сырой язык, вводя в него материал близких диалектов. В этом проявляется противоречивость позиции группы активистов-просветителей в нарративном аспекте: с одной стороны, они должны транслировать авторитетное послание массам и это особо подчеркивается выбором авторитетного обращения (Шаповал 2019а: 89-95), с другой стороны, они стоят перед необходимостью корректировать средство коммуникации, подстраивая его под стандарты восприятия адресата. Это могло быть причиной снижения авторитетности сообщения, но было найдено приемлемое в тогдашних социальных и политических условиях решение: призыв к читателям внести свой коллективный вклад в общее дело улучшения качества книги.

Обратная связь осуществлялась разнообразными способами. В 1931 г. журнал "Нэво дром" дважды печатал анкету для подписчиков в мартовском и июньском номерах. В анкете было 11 вопросов:

"РОМАЛЭ!

Прогинэнте журнало и пхэнэнте прэ амарэ пучеибэна адай, а потом отрискирэн и бичявэн амэнгэ пиро почта. Только адалэса ту помоги-

скирэса амэнгэ и кэрэса фэдыр амаро журнало.

1. Кэрлапэ ли тумэнгэ амаро журнало и со адай сы на адякэ и со треби ваш адава, собы сыс ёв лачеса?

2. Савэ амарэ статьендыр кэрнапэ тумэнгэ и соса?..

3. Савэ статьи на кэрнапэ тумэнгэ и соса?

4. Со тумэ на полынэ дрэ амарэ статьи?

5. Савэ гаджканэ лава дрэ статьи можно сыс тэ запарувэс романэ лавэнца?

6. Бут ли сы ромэн дрэ тумаро штэто?

7. Соса ёнэ залэнапэ или камнэ бы тэ залэнпэ?

8. Сарэ ли гинэна амаро журнало?

9. Сыр отлыджянапэ кэ амаро журнало и состыр на подчинэнапэ прэ лэстэ?

10. Сыр угалынэ тумэ ваш амаро журнало?

11. Тыро лав, кицы бэрш, соса залэсапэ и адресо?" (Ромалэ 1931: 30)

– 'ЦЫГАНЕ! Прочитайте журнал и ответьте на наши вопросы здесь, а потом оторвите и пошлите нам по почте. Только этим ты поможешь нам, сделаешь лучше наш журнал. 1. Нравится ли вам наш журнал, и что здесь не так, и что нужно для того, чтобы он был хорошим? 2. Какие из наших статей нравятся вам и чем? 3. Какие статьи не нравятся вам и чем? 4. Что вы не поняли в наших статьях? 5. Какие русские слова в статьях можно было бы заменить ромскими словами? 6. Много ли ромов в вашем месте? 7. Чем они занимаются или хотели бы заниматься? 8. Все ли читают наш журнал? 9. Как относятся к нашему журналу и почему не подписываются на него? 10. Как вы узнали о нашем журнале? 11. Твое имя, сколько лет, чем занимаешься и адрес?'

В принципе содержание вопросов и их направленность позволяют говорить о том, что редакция вполне современными методами изучала читательскую аудиторию, ее состав и запросы, стремилась повысить качество и адресность публикуемых материалов. По мере развития журнала в нем появлялись комиксы, головоломки, шахматные задачи, страничка для детей и проч. За этим стоит неустанный поиск новых форматов и труд и риск при их воплощении на едва оформившемся литературном языке. Думается, для сотрудников редакции это означало крайнее напряжение сил и в то же время радостное горение.

Вместе с тем сам факт дублирования анкеты через 3 месяца говорит о том, что активность читателей не была достаточной. Есть признаки спешки при подготовке анкеты. В частности, это колебания между *ты* и *вы* в обращении к адресату. Регулярно будет и в дальнейшем повторяться вопрос о том, какие русские заимствования можно заменить на исконные ромские слова. Это очень характерная пуристическая тенденция проявлялась, но с компромиссами. Можно осторожно предположить, что переводы политических текстов не перегружались исконными неологизмами, спокойнее было поступиться принципами и оставить русские слова для передачи важных идеологических понятий (ср.: Шаповал 2020: 278).

Однако наиболее популярным средством получения отзывов читателей стал формат разнообразных обращений. Подобные обращения к читателю с просьбой об отзыве чрезвычайно распространены, например, в книге о зерновых культурах (Коллективо... 1932), написанной модным тогда бригадным методом и подписанной в печать 9 апреля 1932 г., имеется краткое, но емкое обращение к читателям:

"РОМА-КОЛХОЗНИКИ! Романы секцыя издательствос мангэла тумэн тэ прибичявэн лыла, со тумэнгэ нанэ полыно дрэ адая лылвари. Пхаро или логкхэс гинэлапэ, савэ русска лава могискирдэ бы исыс запарудэ романэ лавэнца. Романы секцыя мангэла адякэ ж тэ прибичявэн лыла ваш тумарэ бутя тэ джиибэ дро колхозо. Дро лыла чинэнте пэскиро адресо. Лыла обмэкэн би маркакиро пиро адресо: *Москва*, *Пушечная, 5. Нацсектор Сельколхозгиза. Редактору Цыганской Секции Безлюдскому М.*" (Коллективо... 1932: 55) – 'ЦЫГАНЕ-КОЛХОЗНИКИ! Цыганская секция издательства просит вас присылать письма, что вам непонятно в этой книге. Трудно или легко читается, какие русские слова могли бы быть заменены ромскими словами. Цыганская секция просит вас также присылать письма о ваших делах и жизни в колхозе. В письмах пишите свой адрес. Письма опускайте без марки по адресу...'

Редактор *Сельколхозгиза* указывает адрес недалеко от Лубянской площади, это центр столицы. Вскоре издательство переименуют в *Сельхозгиз*, но М. Безлюдский в нем останется и даже станет ответственным редактором. В письме намечены две группы вопросов: это оценка самой книги (а также качества языка) и просьба рассказывать о делах в колхозе.

Форматы обращения к читателю и дальше остаются достаточно стабильными, но есть красноречивые детали эпохи, которые могли меняться. Например, в начале 1933 г. (книга подписана в печать 2 января) редактор обращается не только к колхозникам, но и ко всем трудящимся цыганам, при этом рабочие поставлены на первое место как представители ведущего класса. Именно мнение этих социальных слоев для издательства ценно и интересно. Письмо без марки всё так же готов оплачивать получатель. Любопытно, что книга вышла в издательстве «Молодая гвардия», но ав-

тор ждет отзывов в издательстве «Сельхозгиз», по месту своей основной на тот момент службы (это уже адрес бывшего Центриздата, существовавшего до конца 1931 г.). Никакой конкуренции между частями объединенного государственного издательства нет и в помине, все служат общему делу: ”**Бутяри ром и колхознико.** Прогин адая лылвари и прибичяв дрэ редакцыя лыл, со исы шукир дрэ адая лылвари и со на шукир... Москва, центр, Никольская, 10, нацотдел сельхозгиз’а, Мих. Безлюдскому” (Безлюдско 1933: 39) – ‘Трудящийся цыган и колхозник. Прочитай эту книгу и пришли в редакцию письмо, что хорошо в книге и что плохо...’ Книжка “Грай” (Конь) – художественная повесть о конном торговце, потерявшем путь в жизни. Тем не менее автору интересно мнение трудящихся читателей и их социальный портрет.

18 мая 1933 г. подписан в печать справочник конюха. Несмотря на временные трудности пересылка письма остается бесплатной, издательству необходимы голоса читателей-колхозников. Однако детализация вопросов в письме к читателю стремительно возрастает. В нем уже 5 пунктов плана для рецензии, написать которую даже далеко не каждому грамотному по силам:

”**Рома колхозники!**

Прибичявэнте пэскирэ лыла – отзывы ваш адая лылвари, про бут фэдэдыр явэлас, коли бы тумэ прогиндлэ тэ обсэндындлэ адая лылвари кхэтанэ машкир пэстэ.

Усыкавэнте дро лыла, савэ наухтылыбэна тумэ поддыкхнэ дрэ адая лылвари. Адалэса помогискирэна тэ кэрас про бут фэдэдыр лылваренгиро качество, савэ амэ издаса ваш тумэнгэ.

Чинэнте окэ ваш со:

1. Со тумэ на полынэ дрэ адая лылвари (савэ, предложэнии или отдельна страницы).

2. Савэ русска лава могискирдо бы исыс тэ запарувэс романэ лавэнца...

5. Кон тумэндыр могискирэлас бы кокоро тэ чинэл лылвари пал пэскиро колхозо тэ джиибэ дро колхозы.

На забистрэнте тэ чинэн дро лыл пэскиро штэто, кай дживэна, вурма тэ пэскиро лав, кицы бэрш, сави буты лыджяна дро колкозо.

На забистрэнте тэ усыкавэн дро лыла автороскири вурма тэ сыр кхарэлпэ лылвари, ваш сави тумэ чинэна отзыво” (Варламово и др. 1933: 2) – ‘Цыгане-колхозники! Присылайте свои письма – отзывы на эту книгу, намного лучше было бы, если бы прочитали и обсудили эту книгу вместе между собой. Укажите в письмах, какие недостатки вы заметили в этой книге. Этим вы поможете добиться намного лучшего качества книг, которые мы издаем для вас. Пишите вот про что: 1. Что вы не поняли в этой книге (какие предложения или отдельные страницы). 2. Какие русские слова можно бы было заменить ромскими словами <...> 5. Кто из вас мог бы сам написать книгу о своем колхозе и жизни в колхозе. На забудьте написать в письме свое местожительства, фамилию и свое имя, сколько лет, какую работу ведете в колхозе. На забудьте указывать в письмах имя автора и название книги, на которую вы пишете отзыв‘.

Примечательна ориентация на поиск корреспондентов. Особенно впечатляет пожелание организовать коллективное обсуждение книги. Понятно, что обращение стандартное и попало в справочник колхозного конюха в соответствии с общей практикой. Однако довольно трудно представить себе воплощение этого пожелания в жизнь на практике. Думается, у колхозников хватало в то время других забот.

Противоречивость диалога с читателем ясно видна в том, что от него требовалось не только предлагать авторам более удачные исконные замены русским словам, но и усваивать авторские терминологические находки. В учебных изданиях зачастую имеются небольшие словарики терминов. Например, в популярной тогда книге о ленинизме для политзанятий старого большевика В. А. Карпинского предложен перевод терминов ‘производительные силы’ и ‘налог’: ”Выкэрибнаскирэ зорья – производительна зорья... Обтхоибэн – обложэниё, налого” (Карпинско 1934: 173). В последнем случае не учтено наличие у глагола *обтховэл* значения ‘обставляет, обманывает’, что создает несколько спорный фон для понимания термина.

Учебники имели довольно обширные словарики новых слов, включавшие термины, например: ”Барунэвангарытко – каменноугольный <...> Буґлыпэ – широта (градусная) <...> Длэнгима – долгота (градусная)” (Терехова, Эрдели 1933: 140). Понятно, что если в первом случае просто воспроизведена структура русского громоздкого термина, тождественного общеромскому слову из индийского слоя лексики *вангар* ‘уголь’ (этимологически родственного русскому эквиваленту), то в случае терминов *широта* и *долгота* требовалась дополнительная работа с текстом учебника, картой и глобусом, чтобы понять смысл краткой дефиниции (собственно, перевода на русский), представленной в словарике. Бытового представления о длине и ширине было в этом случае мало.

Кроме того, в учебниках заметное место отводилось визуальной информации: иллюстрации, схемы, карты создавались на основе русских образцов, но важно отметить, что это были тоже пионерские попытки такого рода на ромском язы-

ке. Фамилии многих иллюстраторов ромских художественных книг позднее стали связываться с шедеврами книжного оформления.

Русская и зарубежная классика переводилась на ромский язык, как и на многие другие языки народов СССР, обычно со школьных изданий, поэтому система подстрочных примечаний точно воспроизводила учебные пояснения русского оригинала, например, в переводе «Капитанской дочки» А. С. Пушкина: ”1. Премьер-майоро – офицэрско чино XVIII в.; сы саекх, со подполковнико” (Пушкин 1937: 6) – ‘Премьер-майор – офицерский чин XVIII в.; все равно, что подполковник’.

Несомненно, такие вспомогательные инструменты не только обучали, но и воспитывали читателя, одновременно готовя его к встрече с продолжением образования на русском языке, чему способствовал довольно регулярный параллелизм структур терминов, например: ”Пэскэтимин – себестоимость” (Карпинско 1934: 174). Одновременно задавался определенный оценочный и мировоззренческий стандарт, например, в хорошей познавательной книге о природе, вышедшей в антирелигиозном издательстве аннотация начинается с такой оценки: ”Лачи антирелигиозно лылвари – само лачё средство дро марибэ религияса” (Шэйнисо 1935: 55) – ‘Хорошая антирелигиозная книга – наилучшее средство борьбы с религией’.

Таким образом, начинавшаяся с бесплатных изданий публикация ромских книг смогла постепенно (объективно говоря, довольно быстро) организовать широкий спектр средств привлечения и воспитания читателя. Мы почти ничего не сказали об анонсах, но они тоже имели важное значение. Как правило, на последней странице обложки давалась информация о других ромских книгах данного издательства, о цене и адресе, по которому их можно было выписать. Довольно скоро книги стали высылаться даже без задатка, наложенным платежом. Эта возможность существовала до июня 1941 г.

В этой системе заметное место отводилось традиционным формам ориентации читателя: двуязычным аннотациям, подстрочным примечаниям, кратким словарям новых терминов. Это способствовало развитию интереса к чтению и формировало комфортные пути к книге для только что овладевших грамотой читателей. Наряду с этим была выработана и форма обращения к читателю, содержавшая просьбу об оценке книги и особенно использованной в ней лексики. В условиях диалектного разнообразия это был действенный инструмент развития литературного языка и расширения читающей аудитории. Опыт просвещения малых народов, накопленный в СССР, содержит немало эффективных решений и заслуживает дальнейшего изучения.

Примечания

[1] Статья написана в рамках исследовательского проекта ”RomaInterbellum. Roma Civic Emancipation between the Two World Wars” (Principal Investigator Elena Marushiakova), который получил финансирование от агентства European Research Council (ERC) в рамках программы Европейского союза по исследованиям и инновациям Horizon 2020 (грантовое соглашение № 694656). Данный текст отражает только точку зрения автора, и агентство не несет ответственности за любое использование информации, которая в нем содержится.

Литература / References

Андреев Б. Г. Вешшество дрэ природа и техника. М.: Наркомтяжпромо, 1933. 72 с. / Andreev B. G. Veshshestvo dre priroda i tekhnika. M.: Narkomtyazhpromo, 1933. 72 s.

Башады. Зав. Культотделоса, кай ту? В: Нэво дром, 1931, № 7, с. 20. / Bashady. Zav. Kul’totdelosa, kaj tu? V: Nevo drom, 1931, № 7, s. 20.

Безлюдский М. Т. Ваш журнало “Романы зоря” № 3–4. В: Нэво дром, 1930, № 2, с. 19. / Bezlyudskij M. T. Vash zhurnalo “Romany zorya” № 3–4. V: Nevo drom, 1930, № 2, s. 19.

Безлюдско М. Т. Ґрай. Москва: ОГИЗО – Тэрны гвардия, 1933. 40 с. / Bezlyudsko M. T. Graj. Moskva: OGIZO – Terny gvardiya, 1933. 40 s.

Бессонов Н. В. Цыганская трагедия 1941–1945: факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооруженный отпор. СПб.: Шатра, 2010. 375 с. / Bessonov N. V. Cyganskaya tragediya 1941–1945: fakty, dokumenty, vospominaniya. T. 2. Vooruzhyonnyj otpor. SPb.: Shatra, 2010. 375 s.

Варламово И. С., Корнеево Ф. И. и др. Колхознонэ конюхоскиро справочнико. [Со банго тэ джинэл колхозно конюхо вашэ грэскэ.] М.: Гавитко хулаибнытко изд-во, 1933. 136 с. / Varlamovo I. S., Korneevo F. I. i dr. Kolhoznone konyuhoskiro spravochniko. [So bango te dzhinel kolhozno konyuho vashe greske.] M.: Gavitko hulaibnytko izd-vo, 1933. 136 s.

Гусево А. И. Барьёваса дрэ марибэна. М.: ОГИЗО – Тэрны гвардия, 1932. 63 с. / Gusevo A. I. Bar’yovasa dre maribena. M.: OGIZO – Terny gvardiya, 1932. 63 s.

Дмитриев С. Н. Дрэ тундра. Роспхэныбэна. М.: Государственно учебно-педагогическо издательство, 1937. 68 с. / Dmitriev S. N. Dre tundra. Rosphenybena. M.: Gosudarstvenno uchebno-pedagogichesko izdatel’stvo, 1937. 68 s.

Дударова Н. А., Панков Н. А. Нэво дром (букварё ваш барэ манушэнгэ). М.: Центриздат, 1928. 98 с. / Dudarova N. A., Pankov N. A. Nevo drom (bukvaryo vash bare manushenge). M.: Centrizdat, 1928. 98 s.

Ильинский М. А. Автобиография. РГАЛИ, ф. 613, оп. 1, д. 5009, л. 3. / Il’inskij M. A. Avtobiografiya. RGALI, f. 613, op. 1, d. 5009, l. 3.

Ильинско М. А., Ром-Лебедев И. И. Роспхэныбэна тэ патриня. М.: Художественная литература, 1938. 143 с. / Il'insko M. A., Rom-Lebedev I. I. Rosphenybena te patrinya. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1938. 143 s.

Калинин В. И. Загадка балтийских цыган: очерки истории, культуры и социального развития балтийских цыган. Минск: Логвинов, 2005. 240 с. / Kalinin V. I. Zagadka baltijskih cygan: ocherki istorii, kul'tury i social'nogo razvitiya baltijskih cygan. Minsk: Logvinov, 2005. 240 s.

Карпинско В. А. Ракирибэ ваш ленинизмо. I. [Влыджяибэ и 1 ракирибэ]. М.: Партиздато [Партийно изд-во], 1934. 174 с. / Karpinsko V. A. Rakiribe vash leninizmo. I. [Vlydzhyaibe i 1 rakiribe]. M.: Partizdato [Partijno izd-vo], 1934. 174 s.

Кожанов К. А. и др. Корпус цыганского языка. Romani corpus. 2014–2015. http://web-corpora.net/RomaniCorpus (дата обращения – 15.09.2020). / Kozhanov K. A. i dr. Korpus cyganskogo yazyka. Romani corpus. 2014–2015. http://web-corpora.net/RomaniCorpus (data obrashcheniya – 15.09.2020).

Коллективо авторэн. Зярнытка культуры. М.: Гавитколхозгизо [Сельколхозгиз], 1932. 55 с. / Kollektivo avtoren. Zyarnytka kul'tury. M.: Gavitkolhozgizo [Sel'kolhozgiz], 1932. 55 s.

Лебедев Г. П. Ваш комсомоло. М.: Центриздат, 1931. 24 с. / Lebedev G. P. Vash komsomolo. M.: Centrizdat, 1931. 24 s.

Лебедев Г. П. Вашо романо печятно лыл. В: Нэво дром, 1930, № 2, с. 3-4. / Lebedev G. P. Vasho romano pechyatno lyl. V: Nevo drom, 1930, № 2, s. 3-4.

Мугуев Х. М. Национально политика СССР. In: Романы зоря, 1927, № 1, с. 1-3. / Muguev H. M. Nacional'no politika SSSR. V: Romany zorya, 1927, № 1, s. 1-3.

Ослон М. В. Отражение южнославянского *r в заимствованиях из старорумынского в цыганский. В: Journal of Language Relationship. Вопросы языкового родства, 2018, № 16/1, с. 62-72. / Oslon M. V. Otrazhenie yuzhnoslavyanskogo *r v zaimstvovaniyah iz starorumynskogo v cyganskij. V: Journal of Language Relationship. Voprosy yazykovogo rodstva, 2018, № 16/1, s. 62-72.

Панков Н. А. Лыла ромэндыр и ромэнгэ. В: Романы зоря, 1927, № 1, с. 7-8. / Pankov N. A. Lyla romendyr i romenge. V: Romany zorya, 1927, № 1, s. 7-8.

Панково Н. А. Чявэ-школьники дрэ гости кэ пэскиро шэфо Цыгпишшепромо. В: Нэво дром, 1931, № 2, с. 18-19. / Pankovo N. A. Chyave-shkol'niki dre gosti ke peskiro shefo Cygpishshepromo. V: Nevo drom, 1931, № 2, s. 18-19.

Пушкин А. С. Капитаноскири чяй. М.: Гослитиздат [ГИХЛ], 1937. 152 с. / Pushkin A. S. Kapitanoskiri chyaj. M.: Goslitizdat [GIHL], 1937. 152 s.

Ромалэ (анкета). В: Нэво дром, 1931, № 3, с. 30; № 6, с. 32. / Romale (anketa). V: Nevo drom, 1931, № 3, s. 30; № 6, s. 32.

Саввов Д. Н. Рома и коллективизацыя. В: Романы зоря, 1930, № 3–4, с. 6-9. / Savvov D. N. Roma i kollektivizacyya. V: Romany zorya, 1930, № 3–4, s. 6-9.

Совари. Лыл прэ лыла кэ амэ. В: Романы зоря, 1929, № 2, с. 44-46. / Sovari. Lyl pre lyla ke ame. V: Romany zorya, 1929, № 2, s. 44-46.

Таранов А. С. и др. Листовка «К цыганскому населению Р.С.Ф.С.Р.». М.: [Центриздат], 1927. 1 с. / Taranov A. S. i dr. Listovka "K cyganskomu naseleniyu R.S.F.S.R.". M.: [Centrizdat], 1927. 1 s.

Терехова Л. Г., Эрдели В. Г. География. Учебнико ваш начяльно школа. Чясть второ. Штарто бэрш сыкляибэ. М.: Учпедгизо, 1933. 144 с. / Terekhova L. G., Erdeli V. G. Geografiya. Uchebniko vash nachyal'no shkola. Chyast' vtoro. Shtarto bersh syklyaibe. M.: Uchpedgizo, 1933. 144 s.

Ульянова-Елизарова А. И. Взрипирибэна ваш Ильичёскэ. М.: Тэрны гвардия, 1933. 64 с. / Ul'yanova-Elizarova A. I. Vzripiribena vash Il'ichyoske. M.: Terny gvardiya, 1933. 64 s.

Шаповал В. В. Калькирование в советском ромском языке 1927–1938 годов. В: Поливановские чтения, 2019, № 13, с. 229-234. / Shapoval V. V. Kal'kirovanie v sovetskom romskom yazyke 1927–1938 godov. V: Polivanovskie chteniya, 2019, № 13, s. 229-234.

Шаповал В. В. Речь власти (штампы в литературном языке периода становления). В: Человек и язык в коммуникативном пространстве: сборник научных статей, 2019а, № 10 (19), с. 89-95. / Shapoval V. V. Rech' vlasti (shtampy v literaturnom yazyke perioda stanovleniya). V: Chelovek i yazyk v kommunikativnom prostranstve: sbornik nauchnyh statej, 2019a, № 10 (19), s. 89-95.

Шаповал В. В. Первый советский журнал на ромском языке: к проблеме датировки выпуска. В: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XXVI. Chişinău, 2019, p. 72-77. / Shapoval V. V. Pervyj sovetskij zhurnal na romskom yazyke: k probleme datirovki vypuska. V: Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. XXVI. Chişinău, 2019, p. 72-77.

Шаповал В. В. Перевод на литературный язык периода становления как прорыв. В: Человек и язык в коммуникативном пространстве: сборник научных статей, 2020, № 11 (20), с. 273-279. / Shapoval V. V. Perevod na literaturnyj yazyk perioda stanovleniya kak proryv. V: Chelovek i yazyk v kommunikativnom prostranstve: sbornik nauchnyh statej, 2020, № 11 (20), s. 273-279.

Шкловский В. Б. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). М.: Советский писатель, 1990. 544 с. / Shklovskij V. B. Gamburgskij schet: Stat'i – vospominaniya – esse (1914–1933). M.: Sovetskii pisatel', 1990. 544 s.

Шотман А. В. Амаро Сарэсоюзно староста. М.: Государственно изд-во "Советско законодательство", 1935. 52 с. / Shotman A. V. Amaro Saresoyuzno starosta.

M.: Gosudarstvenno izd-vo "Sovetsko zakonodatel'stvo", 1935. 52 s.

Шэйнисо С. А. Чюдо бичюдесэнгиро (животно и со лэс окрэнглякирла дро свэто). М.: ОГИЗО–ГАИЗО, 1935. 95 с. / Shejniso S. A. Chyudo bichyudesengiro (zhivotno i so les okrenglyakirla dro sveto). M.: OGIZO–GAIZO, 1935. 95 s.

Kluge F. Rotwelsch. Quellen und Wortschatz der Gaunersprache und der verwandten Geheimsprachen. I. Rotwelsches Quellenbuch. Strassburg: K. J. Trüner, 1901. XVI, 619 s.

Marushiakova E., Popov V. Beginning of Roma Literature: The Case of Alexander Germano. In: Romani studies. 2020, no 2, p. 1-26.

Rergo N., Semenovi E., Mysyki I. Ḑomano pustikango đaj. Samano pustikIo kiriles: A–Б. Odesa: Ḑomenvadesko đanitIan, 2013. 62 p.

Romlex. Lexical Database. http://romani.uni-graz.at/romlex (дата обращения – 15.09.2020).

Shapoval V. 'The Books to the Illiterate?': Romani Publishing Activities in the Soviet Union, 1927–1938. In: Social Inclusion, 2020, vol. 8, no 2: Gypsy Policy and Roma Activism: From the Interwar Period to Current Policies and Challenges, p. 346-358. www.cogitatiopress.com/socialinclusion/article/view/2792 (дата обращения – 15.09.2020).

Vulcanius B. De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum... editore Bon. Vulcanio Brugensi. Lugduni Batavorum: Officina Plantiniana, Raphelengius, 1597. 106 p.

Victor Șapoval (Moscova, Federația Rusă). Doctor în filologie, conferențiar, Institutul de Științe Umane, Universitatea Pedagogică Orășenească din Moscova.

Виктор Шаповал (Москва, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, доцент, Институт гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет.

Viktor Shapoval (Moscow, Russian Federation). PhD of Philology, Associate professor, Institute of Humanities, Moscow City Pedagogical University.

E-mail: ShapovalVV@mgpu.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7615-4389

Svetlana PROCOP

OPERA NAȚIONALĂ A LUI GHEORGHE NEAGA „GLIRA” (pe baza materialelor din presa republicană)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437964

Rezumat

Opera Națională a lui Gheorghe Neaga „Glira” (pe baza materialelor din presa republicană)

În acest articol, utilizând publicații din presa republicană, autorul încearcă să recreeze istoria scrierii, punerii în scenă, premierei și evenimentelor ulterioare asociate operei „Glira” („Barbu Lăutaru”) a lui Gheorghe Neaga. În lumina trezirii identității naționale în rândul romilor / comunității rome, când interesul față de personaje culturale, evenimente și fapte legate de istoria și cultura romilor crește zi de zi, opera „Glira”, scrisă de compozitorul Gheorghe Neaga, fiul celebrului compozitor moldovean Ștefan Neaga, capătă o semnificație specială. Născut în România, Gheorghe Neaga, ca muzician și compozitor, s-a format deja în epoca sovietică: mai întâi, a studiat la București, apoi la Moscova și, în cele din urmă, la Chișinău. Purtând încă din tinerețe, potrivit compozitorului însuși, ideea întruchipării scenice a temei sclaviei țiganilor / romilor din Moldova, Gheorghe Neaga a fost înaintea timpului său, când, în 1974, în epoca stagnării lui Brejnev, a venit pe scena Teatrului de Operă și Balet a Moldovei cu o operă incompatibilă cu sarcinile și obiectivele care stăteau atunci în fața conducerii teatrului. Opera în care personajul principal era o țigancă iobagă nu se încadra în acele canoane eroice și clasice, aprobate de conducere. Nici măcar Maria Bieșu, creând, prin interpretarea ei deosebită, imaginea Glirei, nu a putut salva opera „Barbu Lăutaru”. Astefl pentru avanpremiera la Uniunea compozitorilor din RSSM s-a decis ca opera să se redenumească în „Glira”.

Cuvinte-cheie: patrimoniu cultural, opera moldovenească, „Glira”, Barbu Lăutaru.

Резюме

Национальная опера Георге Няги «Глира» (по материалам республиканской прессы)

В настоящей статье, используя публикации в республиканской прессе, автор делает попытку воссоздать историю написания, постановки, премьеры оперы Георге Няги «Глира» («Барбу Лэутару») и последующих событий, связанных с ней. В свете пробуждения национального самосознания в среде цыганского / ромского сообщества, когда интерес к культурным деятелям, событиям и фактам цыганской истории и культуры растет изо дня в день, опера «Глира», написанная композитором Георге Нягой, сыном известного молдавского композитора Штефана Няги, приобретает особую значимость. Родившись в Румынии, Г. Няга как музыкант и композитор сформировался уже в советское время: сначала была учеба в Бухаресте, затем в Москве и, наконец, в Кишиневе. Вынашивая с ранней молодости, по признанию самого композитора, идею сценического воплощения темы рабства цыган / ромов Молдовы, Георге Няга опередил свое время, ворвавшись на сцену Молдавского оперного театра и балета в 1974 г., в эпоху брежневского застоя, с оперой, несовместимой с теми задачами и целями, которые стояли тогда перед руководством театра. Опера, в которой главной героиней была крепостная цыганка, никак не вписывалась в героические и классические каноны, утверждаемые сверху. Не спасла оперу «Барбу Лэутару» даже Мария Биешу, сделавшая своей великолепной игрой образ Глиры настолько насыщенным и значимым, что на предварительном просмотре в Союзе композиторов МССР оперу было решено переименовать, дав ей название «Глир**а».**

Ключевые слова: культурное наследие, молдавская опера, «Глира», Барбу Лэутару.

Summary

National Opera “Glira” of Gheorghe Neaga (based on materials from the Republican press)

In this article, the author makes an attempt to recreate the history of writing, staging, the premiere and subsequent events associated with Gheorghe Neaga’s opera “Glira” (“Barbu Lautaru”) by making use of the publications in the Republican press. In light of the awakening of national identity among the Gypsy / Roma community, when interest in cultural persons, events, and facts related to Roma history and culture is growing day by day, the opera “Glira”, written by composer Gheorghe Neaga, son of the famous Moldovan composer Stefan Neaga, acquires special significance. Born in Romania, G. Neaga, as a musician and composer, was already educated in Soviet times: first, he studied in Bucharest, then in Moscow, and finally in Chisinau. Cherishing from early youth, according to the composer himself, the idea of a stage embodiment of the theme of slavery of the Gypsies / Roma of Moldova, Gheorghe Neaga was ahead of his time. In 1974, during the domination of Brezhnev’s stagnation era, he made an entrance onto the stage of the Moldovan Opera and Ballet Theatre with an opera incompatible with the tasks and the goals set by the leadership of the theater. The opera, whose main character was a gypsy serf, did not fit in any way into those heroic and classical canons, approved from the above. Not even Maria Biesu, who created the image of Glira so rich and significant with her magnificent performance, could save the opera “Barbu Lautaru”. Thus, it was decided to rename the opera to “Glira” for a preview in the Union of Composers of the MSSR.

Key words: cultural heritage, Moldovan opera, “Glira”, Barbu Lautaru.

Este știut faptul că patrimoniul cultural național al unei țări se dezvoltă timp de secole. El este țesut din multitudinea de componente care ne-au venit din trecut și pe care trebuie să le păstrăm și să le cultivăm,

să le studiem și să le transmitem generațiilor viitoare. Patrimoniul cultural național este rezultatul muncii colective a multor generații ale predecesorilor noștri. Printre ei se numără oameni de diferite naționalități care au trăit pe acest pământ și au fost martorii multor evenimente.

Știm din istorie că marile puteri au râvnit pentru colțul nostru binecuvântat de pământi, ai cărui locuitori, în ciuda realității, au tratat prietenos toate grupurile etnice.

Moldoveni, români, ucraineni, găgăuzi, bulgari, germani, cehi, evrei și țigani – reprezentanții acestor popoare au împletit, în felul lor, particule din cultura lor în bogata noastră cultură națională într-un brâu multicolor, care a legat etniile și grupurile etnice printr-un sentiment de prietenie și bună vecinătate.

Răsfoind revistele periodice din ultima jumătate de secol, ne-am gândit că ar fi corect să salvăm de uitare faptele interesante ale fuziunii culturale a popoarelor care locuiesc în Moldova noastră. Vom discuta despre un astfel de eveniment în acest articol. Se creează impresia că este în mod deliberat predat uitării și nici măcar nu se vrea să se amintească de el, de parcă i-ar fi rușine cuiva. Dar în acest spectacol a jucat însăși Maria Bieșu[1]. Un eveniment care a avut loc în urmă cu aproape jumătate de secol, astăzi, poate explica multe.

În colecția bogată de periodice, am găsit o publicație care anticipa premiera operei naționale moldovenești a lui Gheorghe Neaga[2], care se aștepta a fi un succes pe scena Teatrului de Operă și Balet de la Chișinău. Articolul a fost publicat în ajunul spectacolului și a fost numit „În ajun de premieră. «Glira»[3] – Operă Națională Moldovenească" (În ajun... 1974). Ziarul „Chișinău. Gazeta de seară" nu indică numele autorului, numindu-l „unul dintre corespondenții ziarului".

Opera „Glira" a fost pusă în scenă de Dumitru Goia[4], tânăr absolvent al Conservatorului din Leningrad N. Rimsky-Korsakov, sub regia Eleonorei Konstantinova[5].

În interviu, E. Konstantinova a atras atenția cititorului asupra faptului că opera națională era un fenomen rar pe scena teatrului moldovenesc. La acea vreme, existau doar trei opere moldovenești. De aceea producția „Glira" a fost considerată de trupa teatrului un eveniment semnificativ în creația teatrului. „Glira", a precizat regizorul, este o operă socială și psihologică. Acțiunea se petrece la sf. sec. al XVIII-lea. Aceasta este una dintre cele mai întunecate pagini din istoria poporului moldovenesc, timpul stăpânirii turcești, timpul sclaviei (În ajun... 1974).

Este evident că spectatorul chișinăunean știa puțin despre „perioada sclaviei" din istoria Moldovei de atunci. Unul dintre primii care a scris despre sclavia pe teritoriul principatelor românești și a Moldovei a fost M. Kogălniceanu: „În al nouăsprezecelea an al domniei lui Alexandru cel Bun, în 1417, mulțimi ale acestui popor au năvălit în Moldova. De aici, țiganii s-au răspândit în toată Țara Românească, Transilvania, Ungaria și restul Europei" (Ocherk istorii... 1838 nr. 75: 299). Mai mult, în a doua parte a eseului său, publicat în ziarul „Северная пчела" (nr. 77 din 8 aprilie 1838), M. Kogălniceanu scria: „Majoritatea țiganilor au rămas în Țara Românească și Moldova, unde Alexandru cel Bun le-a permis să hoinărească în aer și pe pământ, să li se dea foc și fier pentru forjat, pentru care au fost lipsiți de libertate, iar cuvântul țigan a devenit sinonim al cuvântului sclav. Responsabilitățile lor erau determinate de Codul moldovenesc, publicat în 1853. În Țara Românească, acestea sunt guvernate de aceeași lege" (Ocherk istorii... 1838 nr. 77: 303).

Cu un an mai devreme, aflându-se la Berlin, Kogălniceanu își arăta nedumerirea în privința indiferenței față de problemele țiganilor: „În lipsă de alt merit, scrierea această va sluji pentru moment la acele voci care s-au ridicat pentru Țigani, deși, din nenorocire, acest interes nu va fi de cît trecător, căci așa sunt Europenii. Ei formează societăți filantropice pentru abolirea sclavajului în America, în timp ce uită că în Europa sunt 400.000 de Țigani robi, iar 200.000 sunt înfundați în cea mai mare ignoranță și barbarie. Și nimeni nu-și dă grija de a civiliza un popor (Berlin, 1 august 1837)" (Kogălniceanu 1900: 3).

În perioada sovietică, angajata Arhivelor de Stat din Moldova, preocupată de subiectul sclaviei romilor, în 1962 a publicat un articol „Din istoria iobagilor Basarabiei în prima jumătate a secolului al XIX-lea" (Crijanovscaia 1962: 221-241). Referindu-se la P. Köppen, care raporta că „Conform recensământului din 1847, numărul total al romilor din Rusia era de 48.247, din care 18.738 romi locuiau în Basarabia" (Köppen 1852), C. Crijanovscaia a susținut că „istoria romilor din Basarabia, unde a existat întotdeauna cel mai mare procent a romilor și, mai ales, istoria iobagilor romi nu a fost studiată" (Crijanovscaia 1962: 221).

În același timp, un alt cercetător, Ivan Antonovici Anțupov (1920–2004), a încercat să scrie istoria romilor din Țara Românească și Moldova, „Государственная деревня Бессарабии в XIX в." (1966) atingând, printre altele, problema sclaviei, deoarece acest subiect era legat de interesele științifice ale savantului.

Pentru a înțelege cadrul socio-politic și cultural al scrierii și punerei în scenă a operei „Glira" pe scena chișinăuneană, ar trebui să ne referim la istoria teatrului în sine, scrisă de cercetătorul Aurelian Dănilă (Dănilă 2005; Dănilă, Coroliova 2007; Dănilă 2009; Dănilă 2013; Dănilă 2019).

Este cunoscut faptul că teatrul, care a funcționat în perioada anilor 1955–1957 ca Teatru de Operă, Balet și Dramă, în 1957 a fost împărțit în Teatrul de Ope-

ră și Balet și Teatrul Muzical-Dramatic A. S. Pușkin.

După ce Teatrul de Operă și Balet a apărut ca un colectiv independent, la Chișinău, alături de operele autorilor străini, au apărut operele compozitorilor moldoveni: „Grozovan" (1956), „Aurelia" de David Gershfeld (1959), „Inima Domnicăi" de Alexei Stârcea (1960) (în noua ediție a „Baladei eroice", 1970) „Alexandru Lăpușneanu" de Gheorghe Mustea (1967), notează în prefața cărții „Молдова. Опера. Балет" autorul, muzicologul Elena Uzun (Uzun 2019).

Astfel, la momentul scrierii de către Gheorghe Neaga a operei „Glira", doar patru opere naționale fuseseră puse în scenă. Din acest motiv, în presa republicană, în fiecare interviu cu compozitorul, jurnaliștii întrebau despre viitoarea premieră a noii opere naționale.

Muzicologul Zinovii Stolear (1924–2014), cel care printre primii a scris o monografie dedicată lui Gheorghe Neaga, cu doi ani înainte de premiera operei, scria în articolul „Потомок лэутаров" (Urmașul lăutarilor) despre autorul său, care în 1972 a împlinit 50 de ani: „Autorul a două simfonii, oratorii, o serie de lucrări simfonice, de cameră, corale, piese vocale – Gh. Neaga, după ce a trecut o cale creativă destul de dificilă și intensă, a devenit autorul unei opere. Încă nu apare pe scena teatrului, numele său «Barbu Lăutaru» este condiționat, dar opera există, iar ceea ce se poate înțelege din cunoașterea partiturii inspiră mari speranțe. <...> Când există doar partituri, și nu viață scenică, este dificil de vorbit despre operă. Cu toate acestea, cititorul va fi interesat să afle despre această lucrare a compozitorului. Intriga operei este legată de un fapt adevărat din viața celebrului muzician popular moldovean Barbu Lăutaru. Opera spune povestea dragostei tragice dintre Barbu și fata țiganului iobag Glira. Cu toate acestea, compozitorul interpretează drama personală a eroilor săi prin prisma conflictelor sociale acute din acea epocă" (Stolear 1972: 150-152).

Într-adevăr, atunci, cu mult înainte de premieră, opera a fost menționată în materialele presei republicane cu numele „Barbu Lăutaru". Lui, eroului național al poporului moldovenesc, a decis să-i dedice opera Gheorghe Neaga. Unul dintre interviurile acordate de compozitor ziarului „Cultura" s-a produs în 1965, când întreaga elită creativă a republicii se pregătea pentru ședința plenară a Uniunii Compozitorilor, la care la sfârșitul lunii noiembrie fiecare membru al Uniunii urma să vină cu un raport de creație. În acest sens, Gh. Neaga a împărtășit planurile sale creative corespondentului ziarului „Cultura". Muzicianul a recunoscut că această idee îi este foarte dragă și a urzit-o de mult timp, visând să-i vadă implementarea pe scenă: „Laboratorul meu de creație este acuma în plina frământare. Abia am terminat simfonia a II-a, care va fi interpretată la plenară. Această simfonie a avut zile de facere grele și contradictorii. Partea întâia a fost scrisă cu trei ani în urmă, pentru ca anul trecut s-o refac în întregime. Ei dar acum e gata, o veți aprecia la plenară" (Belistov 1965). Deja din aceste mărturisiri este clar cât de responsabil și de respectat a fost Gh. Neaga, ca personalitate și compozitor. Era foarte preocupat de fiecare dintre lucrările sale, îngrijorat de aceeași întrebare: cum va fi acceptată opera sa de către spectator. Intuitiv, a înțeles că tot ce este inovator este adesea perceput de majoritate cu ostilitate. Astăzi nu ne mai îndoim că era cu un pas înaintea multora. Apropo, în același an, după sesiunea plenară, compozitorului Gh. Neaga i s-a oferit titlul „Lucrător emerit al culturii".

În același interviu compozitorul mărturisește: „Demult mă cearcă gândurile să scriu o operă. Demult mă urmărește un chip legendar, care din copilărie a cuprins tot orizontul visurilor mele. Este Barbu Lăutaru. E un idol în familia noastră, la care ne-am închinat toți: și tata, și eu, și sora... Acum s-au cristalizat gândurile, părțile acestei opere. Pe Barbu Lăutaru eu îl văd nu numai ca lăutar iscusit, care a creat o tradiție în domeniul interpretării la vioară. El este și un erou național, un erou în lupta poporului pentru libertate. Drama lui personală o împletesc în operă cu drama poporului. Opera va avea o vădită rezonanță socială" (Belistov 1965).

Chiar atunci Gh. Neaga era îngrijorat de reușita operei, pe care toată lumea o aștepta și care trebuia să-și ocupe locul de drept printre operele naționale. El a înțeles ce responsabilitate îi revine, a înțeles, după cum ni se pare, că acele idei inovatoare pe care dorea să le pună în aplicare pe scenă: muzicale, tematice, dramatice, puteau fi percepute ambiguu. El a simțit că în ideile și visele sale era înaintea timpului în care trăia. Prin urmare, de fiecare dată când a fost întrebat despre viitoarea premieră, a încercat să convingă ascultătorul de inovația ideii pe care dorea să o pună în aplicare: „Am studiat împreună cu Gh. Dimitriu documentele privitoare la viața lui Barbu Lăutaru. Și în subiectul operei am pus la bază certitudinea istorică. E un subiect, care prezintă trăsături de cel mai frumos romantism și grave elemente tragice. E vorba, că Barbu Lăutaru a îndrăgit-o pe țiganca Glira – o rară frumusețe de femeie. Dar boierul o scoate la târgul robilor, unde o cumpără boierul Șuțu. Scena din târg va fi foarte pregnantă. Pentru a strânge bani Barbu Lăutaru cântă din vioară, și poporul îi dăruie tot ce are, ultimul gologan. Dar un singur boier are mai mulți bani decât poporul, și Glira îi revine lui Șuțu. Glira rămâne însă credincioasă dragostei. Ea se sinucide în fața tuturor. Numai moartea îi dă libertatea de a iubi pe cine vrea... Protestul social clocotește în această... Vreau să le mai împărtășesc cititorilor încă o imagine a operei, la care lucrez. Va fi evocat chipul bardului de la Mircești –

Vasile Alecsandri. El a fost prieten cu Barbu Lăutaru şi în conacul lui a avut loc întâlnirea lui Barbu cu marele Franț List... Această operă o concep ca un omagiu marelui lăutar, ca un cânt de admirație pentru bogăția muzicală a poporului nostru" (Belistov 1965).

Aurelian Dănilă în cartea sa apărută în 2019 scrie despre această perioadă: „Cu vreo trei ani înainte de premiera operei «Casa Mare» de M. Kopytman, de la sfârșitul lui 1965, la Uniunea Compozitorilor se zvonea că, împreună cu scriitorul Gheorghe Dimitriu, compozitorul Gheorghe Neaga zămislește o operă al cărui protagonist ar fi renumitul lăutar Barbu Lăutaru. De fapt a fost o coincidență: Gh. Neaga schița un poem simfonic pentru voce, cor și orchestră, dedicat legendarului scripcar, iar Gh. Dimitriu se oferise în același timp să scrie un libret de operă, având deja unele idei pentru un scenariu de film. Tot cu Barbu Lăutaru în rolul central" (Dănilă 2019: 144).

Inițial, totul părea să meargă conform planului, dar la un moment dat s-a decis schimbarea denumirii operei. Iată ce scrie despre aceasta Zinovii Stolear, muzicolog, compozitor, istoric al muzicii, critic, un om de o erudiție muzicală excepțională: „În 1973, teatrul nostru a început să lucreze la producția operei lui Gh. Neaga «Barbu Lăutaru». Rolul Glirei a fost încredințat Mariei Bieșu. Chiar și în timpul prezentării preliminare a operei la Uniunea Compozitorilor din Moldova din 23 mai 1972, a fost exprimată opinia precum rolul Glirei, atât ca muzică, cât și ca dramă, este mult mai complet și mai interesant decât rolul lui Barbu însuși. Dar acest lucru a devenit clar când au început repetițiile pe scenă și Maria Bieșu a cântat în rolul Glirei. În interpretarea ei, Glira nu părea o țărancă oprimată, umilită de sclavia ei. Cântăreața și-a înălțat eroina, i-a dat acel chip frumos, care a devenit simbol al nobleței și frumuseții spirituale a unei simple fete din țărani. Îmi amintesc scena monologului Glirei din primul act. Inițial, muzica este dominată de o stare deprimantă și disperare. A doua parte a ariei are un caracter propriu unui cântec de leagăn: o melodie tristă, din inimă, transmite imaginea speranțelor neîmplinite. Treptat, sunetul atinge o mare intensitate dramatică. Și aici talentul interpretei s-a dezvăluit pe deplin: Maria Bieșu trece de la interpretarea înăbușită, restrânsă, la intonație cu voce plină, puterea sunetului său, culorile timbrale «deschise», saturația emoțională transmit nu numai tragedia poziției eroinei, ci și forța ei spirituală interioară, disponibilitatea de a rezista forțelor oarbe ale destinului. Evoluția Mariei Bieșu a fost atât de vie pe plan muzical și pe scenă încât opera a trebuit să fie redenumită: numele original «Barbu Lăutaru» a fost înlocuit cu «Glira»" (Stolear 1983: 107-108).

Judecând după interviurile înregistrate în ajunul premierei, mulți erau interesați de operă. Răspunzând întrebărilor corespondentului ziarului chișinăunean, Gh. Neaga a spus că în mai spectatorii vor avea ocazia să vadă opera „Glira" pe scena de la Chișinău: „În luna mai de pe scena Teatrului de Operă și Balet pentru prima dată va răsuna și lucrarea mea – opera «Glira». În ea am năzuit să demonstrez frumusețea și bogăția omului simplu, să povestesc despre soarta tragică a poporului moldovenesc în trecutul îndepărtat, despre robie, despre lupta celor mai buni reprezentanți ai poporului împotriva lipsei de drepturi, împotriva reprimării demnității omenești. Cum va răsuna noua lucrare, cum va fi primită și apreciată de spectatori, de contemporanii mei în ajunul jubileului republicii – răspunsul la aceste întrebări vor constitui pentru mine evenimentul principal" (Gh. S. Neaga 1974).

În ajunul premierei, realizatorii spectacolului – dirijorul Dumitru Goia și regizoara Eleonora Constantinova – și-au împărtășit gândurile cititorilor ziarului „Вечерний Кишинёв". Regizorul considera premiera operei „Glira" ca mare eveniment în viața creativă a teatrului, întrucât o operă națională era un fenomen rar pe scena de la Chișinău. Și pentru că această operă reproduce una dintre cele mai întunecate pagini din istoria poporului moldovenesc, perioada stăpânirii turcești, a sclaviei. „«Glira» este construită foarte original, – consemnează E. Constantinova, – la baza ei se regăsește așa zisul principiu al dramaturgiei ascunse. În operă nu există conflicte de efect extern și cotituri. Conflictul aici se găsește în sfera psihologică și dezvăluirea lui permite de a pătrunde mai profund esența caracterelor eroilor operei, descoperind și subliniind trăsături proprii poporului moldovenesc: gândirea înțeleaptă și înceată, elementul poetic. Aici e meritul lui Gheorghe Dimitriu, care a scris libretul cu limba sa sonoră și, desigur, meritul compozitorului" (În ajun de ... 1974).

În susținerea celor spuse de colega sa, Dumitru Goia menționa: „Într-adevăr, Gheorghe Neaga simte în mod foarte fin folclorul moldovenesc. El a folosit în opera sa cele mai felurite genuri folclorice: balada, doina, cântecul, sârba, mărunțica, haiducească. Prin ele se caracterizează toate personajele populare. Astfel, aria Glirei nu este altceva, decât cântecul de leagăn și doina. Barbu Lăutaru și Radu, căpitanul haiducilor, cântă în operă o baladă, iar Ursarul – un cântec popular moldovenesc" (Idem).

Vorbind despre opera „Glira" Dumitru Goia a mai atras atenția la un detaliu important: „Noua operă națională moldovenească este strâns legată cu tradițiile clasice ale artei de operă. În același timp limbajul ei melodic, armonic și metric pune «Glira» în rândul operelor contemporane" (Idem).

În contextul celor spuse, trebuie remarcat faptul că un număr mare de interpreți talentați au fost angajați în opera „Glira". Rolul țigancei Glira, așa cum am

scris mai sus, a fost jucat de Maria Bieşu, care la acea vreme era deja Artist al Poporului din URSS. Au mai evoluat: Artista Poporului din RSSM Tamara Alioşina (Mărgioliţa), Artistul Onorific al RSSM Boris Raisov (Barbu Lăutaru), artiştii Mihail Muntean (Şuţache), Nicolai Başkatov (Radu) şi alţii[7].

A venit ziua premierei, 26 aprilie 1974. Aurelian Dănilă descrie această zi: „Opera «Glira» de Gh. Neaga era aşteptată de toată lumea. Teatrul avea nevoie de o creaţie nouă a unui autor din Moldova, publicul era curios să asculte o lucrare despre legendarul lăutar de prin părţile locului (până în ultimul moment opera era numită «Barbu Lăutaru»), iar critica îşi ascuţea creioanele pentru însemnări în caietul de sală. Însă la 26 aprilie 1974, la Teatrul Moldovenesc de Operă şi Balet n-a fost sărbătoare. «Glira» în premieră a creat o atmosferă apăsătoare pentru spectatori, interpreţi, puţină bucurie producând şi autorului ei. Despre acest insucces s-a vorbit mult, învinuiţi fiind şi autorul libretului (Gh. Dimitriu), şi regizorul (E. Constantinova), şi conducerea teatrului, dar mai aproape de adevăr par a fi acei care au remarcat lipsa unei dramaturgii muzicale. Anume acest din urma factor n-a putut fi compensat de renumiţii interpreţi M. Bieşu, T. Alioşina, B. Raisov. Recomandările pentru o nouă redacţie a operei au rămas pe hârtie, «Glira» fiind în scurt timp uitată" (Dănilă, Coroliova 2007: 66-67).

Printre spectatori, ascuţind creionul pentru a lua notiţe, se afla şi Zinovii Stolear. În colecţia pe care am menţionat-o mai sus, el a inclus materiale despre maeştrii scenei de operă, printre care, unele, despre modul în care Maria Bieşu, Tamara Alioşina, Boris Raisov, Mihail Muntean şi-au jucat rolurile în opera „Glira". Să încercăm să reconstituim câteva momente din spectacol, pe baza acestor relatări.

Am scris mai sus, pe baza amintirilor muzicologului, despre rolul Mariei Bieşu în operă. Z. Stolear consideră imaginea celebrului Barbu Lăutaru în opera „Glira" a lui Gh. Neaga, drept una dintre cele mai importante lucrări ale lui B. Raisov[8]. El îşi aminteşte: „Artistul a avut o sarcină foarte dificilă: să recreeze această imagine în realitate, să-i reînvie trăsăturile de caracter. Barbu – noblеţe, curaj şi rezistenţă, bunătate umană nemărginită. B. Raisov trebuia să arate nu numai un mare muzician, ci şi un luptător pentru adevăr, pentru fericirea oamenilor obişnuiţi. Cu alte cuvinte, aşteptam să-l vedem pe scenă pe liderul popular, care provenea din cântece şi legende. Şi aşteptările noastre au fost îndeplinite în mare măsură. Jocul scenic variat şi interpretarea expresivă şi inspirată au provocat un sentiment de autenticitate completă a imaginii create de B. Raisov. În descrierea sa muzicală a lui Barbu, compozitorul foloseşte pe larg o melodie din sursele folclorice. Cunoscuta melodie populară „Eu sunt Barbu Lăutaru" a fost introdusă ca un număr independent, pe care artistul îl cântă într-o manieră de operă, pe scară largă şi semnificativă. Cu toate acestea, abilitatea interpretativă a lui B. Raisov a fost dezvăluită în toată măsura în „Balada pietrei" – o arie extinsă, din trei părţi, care conţine trei sfere de expresie: epică, lirică-narativă, tragică. Artistul părea să ne spună povestea tristă a propriei sale vieţi, ne-a povestit despre propria sa dragoste nefericită..." (Stolear 1983: 122).

În contextul celor spuse, considerăm oportun să subliniem calităţile profesionale ale muzicologului Z. Stolear, ale cărui judecăţi erau dincolo de controlul fie al orânduirii existente, fie al recomandărilor de sus. Posedând, desigur, gustul rafinat al unui muzician adevărat, cunoscător al muzicii clasice şi populare, el a scris sincer şi obiectiv despre opera „Glira" şi artiştii ei aşa cum a văzut şi a simţit.

Alte două figuri-cheie din opera „Glira" pe care Zinovii Stolear le-a amintit au fost interpretate de Tamara Alioşina[9] (rolul Mărghioliţei) şi Mihail Muntean[10] (rolul lui Şuţache). Comparând rolul jucat de T. Alioşina în operele compozitorilor moldoveni, rolul ţigancei în „Balada eroică" a lui A. Stârcea şi rolul Mărghioliţei în „Glira" de Gh. Neaga, criticul notează: „Aceste arii nu sunt atât de bogate în material vocal şi scenic, fiind limitate de cadrul „rolurilor secundare". Dar atitudinea creativă, dorinţa de a găsi trăsături umane vii ale personajului, de a dezvălui individualitatea, au ajutat-o chiar şi în aceste roluri să creeze imagini scenice în relief şi memorabile, de parcă „le ridică" deasupra banalităţii şi, prin urmare, de a extinde intenţia autorului. <...> În aria scurtă a Mărgioliţei, singurul număr desfăşurat este scena şi arioso din prima scenă. Acesta este în esenţă un portret muzical al eroinei. Arioso este alcătuit din trei părţi: secţiunile sale extreme se bazează pe o melodie calmă, uşor sentimentală, iar sofisticarea aparentă aici capătă un caracter ironic. Secţiunea din mijloc refractează caracteristicile valsului de salon. Toate acestea se potrivesc foarte bine cu imaginea unei femei nobile, frivole, de vârstă mijlocie, dar cochetă, care se admiră şi aşteaptă cu nerăbdare succesul ei la următorul bal. Cititorul, probabil, înţelege că descrierea imaginii Mărgioliţei dată de noi conţine nu numai caracteristicile muzicii, ci şi interpretarea scenică a acesteia, interpretată de T. Alioşina. Cântăreaţa a fost cea care a dezvăluit această imagine în forma în care s-a întipărit pentru mai multe interpretări ale operei lui Gh. Neaga „Glira" (Stolear 1983: 103-104).

La 26 aprilie 1974, Mihail Muntean a jucat rolul boierului Şuţache. Trecuse aproape zece ani şi Z. Stolear va scrie: „Analizând opera de actorie a lui M. Muntean, aş dori să mă opresc în primul rând asupra imaginilor pe care le-a creat în operele moldoveneşti. Iată boierul Şuţache din opera «Glira» de Gh. Neaga. Putem spune: acesta este un personaj

vădit negativ, dar M. Muntean nu-l pictează numai cu vopsea neagră. Un personaj foarte dificil apare pentru public. Poate fi insinuant de afectuos, chiar să pară amabil, frumos. Dar Șuțache începe un joc sălbatic cu monezile fierbinți, iar în ochii boierului se aprind brusc lumini lacome și prădătoare, în vocea lui apar intonații caustice și răutăcioase. M. Muntean reproduce strălucit scena vânzării fetei iobagului Glira. Șuțache îl învinge pe rivalul său, Barbu Lăutaru, cu o sumă mai mare de răscumpărare. Într-o scurtă arie Șuțache, adresat Glirei, M. Muntean dezvăluie aspectul bestial al eroului său, atitudinea sa arogantă, disprețuitoare față de biata fată, pe care o consideră obiect de distracție. Și face acest lucru nu numai prin intermediul acțiunii, a gesturilor, expresiilor faciale, ci și prin cântat, prin caracterul intonației" (Stolear 1983: 118).

După premieră, judecând după recenziile criticilor, mulți sperau că opera „Glira" va reveni pe scena operei. În 1979 Evghenii Cletenici scria: „În ultimii ani compozitorul Gheoghe Neaga a apelat și la genul de operă, realizând (împreună cu libretistul Gheorghe Dimitriu) opera «Glira». În ceea ce urmează nu vom încerca să facem o analiză detaliată a lucrării. Vom menționa intenția lăudabilă a compozitorului de a aduce pe scena teatrului nostru o lucrare inspirată din realitatea istorică a Moldovei. Suferind din anumite carențe (atât muzica cât și libretul), *opera se află încă în fază de lucru* și așteptăm cu toții momentul includerii ei în repertoriul activ al Teatrului Moldovenesc de Operă și Balet" (Cletinici 1979).

Alții, și nu îi vom judeca, parcă din ordinul altcuiva, sau poate din cauza propriei convingeri, erau siguri că: „Nu este ușor a scrie despre premiera operei «Glira» – ea a eșuat. Piesa a fost eliminată din repertoriu și prelucrată. Dar este necesar să scriem despre ea, deoarece «Glira» într-o formă concentrată reflectă principalele neajunsuri caracteristice operei naționale moldovenești. Nimic nu a putut salva producția, nici participarea la spectacol a soliștilor renumiți – Maria Biești, Tamara Alioșina, Boris Raisov; nici aspectul deosebit al spectacolului, redat de regizor și artist în limbajul simbolismului; nici multitudinea de piese muzicale scrise cu talent, într-o interpretare excelentă a orchestrei și dirijorului. Principalul motiv al eșecului este dramaturgia muzicală slabă a operei" (Bengelsdorf 1976: 91).

Însă, anii treceau, a început perestroika, s-au schimbat multe în republică, care devenise independentă. La sfârșitul anilor ,90 compozitorul Gheorghe Neaga emigrează în America. Ani mai târziu, în 2002, ziarul „Столица", cu ocazia împlinirii a 80 de ani, publică un material jubiliar în care amintește meritele compozitorului, menționând un episod trist din viața sa, care, probabil, a provocat plecarea compozitorului din republică: „Având experiența operei nemeritat criticate «Glira» («Barbu Lăutaru»), Gh. Neaga, unul dintre primii compozitori ai Moldovei, se interesa de genul mono-operă... <...> Muzica sa a fost apreciată, dar a rămas el însuși, modest și chiar timid când venea vorba despre creația sa. <...> Ultima încercare a sorții a avut loc când Gh. Neaga avea 77 de ani" (Neaga 2002). La acea vârstă, în 1999, compozitorul moldovean Gheorghe Neaga a decis să părăsească țara, stabilindu-se la Dallas (SUA). Acolo a scris un cvartet, o serie de lucrări pentru pian și coarde, și a finalizat și scrierea celei de-a treia mono-opere „Jeanne d`Arc", pe care o concepuse fiind încă în Moldova.

La un an după publicarea articolului, în 2003, luni, 24 noiembrie, la spitalul Parkland, Gheorghe Neaga va părăsi această lume, rămânând pentru totdeauna în memoria descendenților săi[11].

În 2011 apare cartea „Театр навсегда!" de Eleonora Constantinova, în care a încercat să pună punct în această poveste controversată. După producția lui „Evghenii Oneghin" la Teatrul de Operă și Balet din Moldova, „Glira" a fost a doua lucrare regizorală independentă a E. Constantinova, care își amintește: „Soarta operei nu a fost fericită, a fost tragică, ca și viața eroinei sale. Născută la 26 aprilie 1974, opera a trăit doar de ziua ei și a fost scoasă din repertoriu din... motive ideologice, sau mai bine zis, din prostia angajaților Ministerului Culturii, responsabili de ideologie. <...> Spectacolul se încheia cu o rugăciune de o frumusețe uimitoare, interpretată de corul a capella, ca strigăt pentru personajul principal, pentru frumoasa Glira" (Constantinova 2011: 45).

Trebuie să recunoaștem, E. Constantinova nu numai că descrie în detalii fiecare scenă a operei, distribuția principală și secundară a artiștilor, dar oferă și un comentariu detaliat și imparțial îndreptat împotriva partocrației din vremurile sovietice, care a schimbat destine umane prin deciziile sale. La punerea în scenă a operei a participat o echipă numeroasă de tineri actori talentați, interpreți solo sau corali, specialiști cu experiență scenică, artiști, scenografi, fotografi, costumieri și alții. Au fost realizate decoruri scumpe și s-au cusut costume deosebite. Pictorul scenograf Constantin Lodzeiski (1913–1978) a muncit și el mult. Regizorul Constantinova scrie despre toate acestea cu mare durere.

Totul s-a încheiat surprinzător, peste noapte, ca prin vrajă. „Nici partituri muzicale nu au rămas. Compozitorul Gh. Neaga a emigrat în America și a luat cu el partitura și piesele orchestrale", scrie E. Constantinova. S-au păstrat doar câteva fotografii alb-negru realizate în timpul montării pe scenă de către Gheorghe Cincilei și Mihai Potârniche, apărute în mai multe publicații.

Este puțin probabil ca vreunul dintre oficiali sau

din conducerea teatrului să fi găsit timpul sau să fi avut curajul de a spune compozitorului și întregii trupe, sau de a explica motivul „eșecului". Este suficient să ne uităm prin presa republicană din 1974 pentru a înțelege că timpul ales pentru premiera operei „Glira" nu a fost întru totul potrivit.

Ziarele de atunci erau pline de rapoarte despre realizările din economie. Acesta a fost anul în care a fost sărbătorită cea de-a 50-a aniversare a fondării republicii și a Partidului Comunist al RSSM. În octombrie se aștepta sosirea lui Brejnev și a tuturor primilor secretari ai republicilor unionale pentru evenimentele festive. Se pare că autoritățile locale au făcut tot posibilul să nu fie suspectate de conducerea centrală de manifestări ale naționalismului, cosmopolitismului etc.

În perioada sovietică, așa-numita „întrebare națională" era tocmai „zona" sensibilă. Ca exemplu poate servi ceea ce s-a întâmplat în 1947 cu opera „Великая дружба" a lui Vano Muradeli. Este relevant faptul că a fost schimbată denumirea, premiera a avut loc la Teatrul Bolșoi, au avut loc mai multe spectacole, dar imediat ce Stalin a văzut opera, totul s-a schimbat dramatic. A fost scoasă din repertoriu și condamnată printr-o Rezoluție specială a Biroului Politic al Comitetului Central[12]. S-a susținut că opera distorsionează tema prieteniei dintre popoarele URSS și este o manifestare a formalismului în muzică.

Zece ani mai târziu opera a fost reabilitată și condamnată în același timp abordarea subiectivă a lui Stalin în evaluarea operelor de artă individuale. Acest lucru a fost relatat și de revista „Музыкальная жизнь Молдавии", care a publicat și rezultatele discuției Rezoluției Comitetului Central al PCUS din 28 mai 1928 la Uniunea Compozitorilor din RSSM (Музыкальная ... 1958: 3-6).

Cu alte cuvinte, conducerea Uniunii a apelat la muzicologi pentru critici profesionale, bine argumentate, care să ofere o evaluare corectă a operelor și să ajute compozitorii în dezvoltarea creativității lor.

În familia numeroasă și prietenoasă a popoarelor din fosta Uniune Sovietică existau așa-numitele „popoare mici", care erau percepute cu ironie: ciukci și țiganii. Ambele aveau un habitat foarte mare în imensa Uniune. Ambelor, într-o anumită etapă istorică, li s-a permis să-și legitimeze scrierea (pe baza alfabetului chirilic), cu toate acestea, în realitate, nu s-a remarcat o atenție specială a statului pentru problemele acestor popoare. Mai mult, adesea toate activitățile sociale și educaționale au vizat asimilarea acestor popoare.

Compozitorul Gheorghe Neaga, ca lăutar din tată în fiu, a cărui memorie ancestrală a sugerat tema sclaviei romilor din principatul Moldovei, a decis să o aducă la nivelul conștiinței publice. Dar s-a grăbit, deoarece conducerea partidului sovietic vedea un subtext naționalist în întruchiparea culturală a ideii sale. Una este să arăți lupta poporului oprimat împotriva clasei dominante locale și cu totul altceva este să transferi pe scenă confruntarea dintre boierii și țiganii locali, care au fost ținuți în sclavie de aceiași boieri. Intriga operei „Glira" ar fi putut deveni o amenințare la adresa „prieteniei popoarelor", ar fi putut confrunta națiuni, dintre care una a fost considerată mult timp o clasă socială.

Mai mult ca atât, din motive ideologice, cenzorii pur și simplu nu puteau permite ca personajul principal dintr-o operă națională să fie țigan, chiar dacă acest rol era jucat de Maria Bieșu. Apoteoza, ultima scenă din operă a fost sinuciderea Glirei și corul, interpretând plânsul, rugăciunea pentru pacea sufletească a bietei fete. După cum remarca E. Constantinova, în scena finală erau prea multe din cele pe care cenzura din acea vreme să le poată rata.

Sperăm că toate componentele necesare pentru a recrea opera „Glira" pot fi găsite. Arhivele Naționale ale Republicii Moldova conțin fondul personal al lui Gheorghe Neaga, care, în 1976, a fost acceptat în custodia statului chiar de către compozitor. Din cele 21 de dosare există unul, așa-numitul dosar nr. 11 (103 pagini), cu denumirea „Gh. S. Neaga". „Barbu Lăutaru", care conține tot ce ține de această operă: „Opera. Libret de Gh. Dimitriu. Introducere. Piesa de pian. Actul I, 11 poze, Actul II, Actul III. Partitura pentru pian"[13]. Anul marcat în dosar – 1968.

Astfel opera reînviată a lui Gh. Neaga ar putea deveni o parte a dialogului cultural pe calea depășirii nedreptății istorice atât în legătură cu opera în sine, cât și cu creatorul ei. Opera „Glira" ar putea deveni parte a repertoriului clasic al Teatrului de Operă și Balet „Maria Bieșu" până la centenarul compozitorului Gheorghe Neaga, care îl vom remarca în anul 2022.

Note*

[1] Bieșu, Maria (03.08.1935, Volintiri, raionul Ștefan Vodă, Moldova – 16.05.2012, Chișinău, Republica Moldova) – cântăreață de operă, soprană.

[2] Neaga, Gheorghe (19.03.1922, București – 24.11.2003, Dallas, SUA) – compozitor, violonist, profesor. Fiul renumitului pianist, dirijor și compozitor Ștefan Neaga (1900–1951). În 1999 s-a stabilit cu traiul în Dallas (USA).

[3] Glira este o formă derivată a numelui Glicheria (din greacă Γλυκερία – dulce) – este un nume feminin de origine greacă. Forma obișnuită – Lucheria. Pentru mai multe detalii vezi: http://gramota.ru/slovari/dic/?pe=x&word=гликерия (vizitat 14.06.2020).

[4] Goia, Dumitru (05.04.1942, Sângerei, Republica Moldova) – dirijor, profesor universitar. Din 1992 activează în calitate de profesor la Academia de Muzică la București.

[5] Constantinova, Eleonora (05.11.1940, Chișinău) – regizor de opera. Din 1971 este regizor la Opera Națională din Chișinău. Artistă al poporului din Republica Moldova (2011).

[6] Dimitriu, Gheorghe (30.10.1916, Tecuci, România – 13.10.1999, Chişinău, Republica Moldova) – poet, prozator, redactor literar şi scenograf.

[7] În cartea sa „Teatr navsegda!" (2011) E. Constantinova a prezentat toată componenţa artistică care a fost implicată în spectacol: Barbu Lautaru – B. Raisov, G. Motinov; Glira – M. Biesu, L. Oprea; Margioliţa – T. Alioşina, K. Gorlaci; Radu – N. Başkatov, V. Kurin, V. Cisteakov; Şuţache – M. Muntean, V. Mironov; Pantasoglu – D. Paraniuk, V. Danilov; Mocanul Batrîn – S. Alexandrov, I. Pavlenco; Stan – I. Gheili, A. Jaricov; Ursarul – K. Kramarciuc, I. Pavlenco; Lefeciul – B. Erofeev, I. Gheili; Lucheria – S. Burghiu, L. Alioşina; Flăcăul – Princu (artist de cor); Vătaful – A. Reişer, Princu.

[8] Raisov, Boris (27.02.1928, Dondușeni – 08.10.1984) – bariton. Artist al Poporului al RSSM (1980).

[9] Alioşina-Alexandrova, Tamara (19.06.1928, Harkov, Ucraina – 24.12.1996, Chişinău, Republica Moldova) – cântăreaţă de operă, mezzo-soprană.

[10] Muntean, Mihail (15.08.1943, Criva, Briceni) – tenor şi profesor universitar. Artist al Poporului din RSSM (1980), Artist al Poporului din URSS (1986), Laureat al Premiului de Stat al RSSM (1988). Cavaler al „Odinului Republicii" (1993).

[11] Mai multe detalii vezi: https://obits.dallasnews.com/obituaries/dallasmorningnews/obituary.aspx?n=gheorghe-neaga&pid=1638527 (vizitat 23.08.2020).

[12] Mai multe detalii vezi: Постановление Политбюро ЦК ВКП(б) Об опере «Великая дружба» В. Мурадели 10 февраля 1948 г. – http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/USSR/music.htm (vizitat 12.06.2020).

[13] ANRM, FR. 2913, inv.1, d. 11. 103 f.

* Toate datele biografice sunt preluate din ediţiile enciclopedice: Dănilă A. Opera moldovenească: interpreţi, roluri, spectacole. Chişinău: Ins. de Studii Encicl., 2013. 292 p.; Buzilă S. Interpreţi din Moldova. Lexicon enciclopedic (1460–1960). Chişinău: Editura ARC, 1996. 477 p.

Referinţe bibliografice/ References

Belistov S. Gheorghe Neaga. În: Cultura, 1965, 20 noiembrie.

Buzilă S. Interpreţi din Moldova. Lexicon enciclopedic (1460–1960). Chişinău: Editura ARC, 1996. 477 p.

Gh. S. Neaga – compozitor. Cinci răspunsuri la o întrebare. În: Chişinău. Gazeta de seară, 1974, 30 aprilie.

Dănilă A. Apariţia şi evoluţia teatrului de operă în Moldova. Interpreţi şi spectacole (1918–2000): Teza de doctor (17.00.01). Chişinău: S.n., 2009. 267 p.

Dănilă A. Opera din Chişinău. Privire retrospectivă. Chişinău: Prut Internaţional, 2005. 284 p.

Dănilă A. Opera moldovenească: interpreţi, roluri, spectacole. Chişinău: Ins. de Studii Encicl., 2013. 292 p.

Dănilă A. Scrieri despre operă. Articole, interviuri, lexicon. Chişinău: Epigraf, 2019. 320 p.

Dănilă A., Coroliova E. Teatrul Naţional de Operă şi Balet: 50 ani. Chişinău: Prut Internaţional, 2007. 312 p.

În ajun de premieră. „Glira" – Operă Naţională Moldovenească. În: Chişinău. Gazeta de seară, 1974, 1 aprilie.

Kletinici E. Spontaneitatea manifestărilor lirice. În: Literatura şi Arta, 1979, 1 mai.

Kogălniceanu M. Shiţe despre Ţigani. Traducere de Gh. Ghibanescu. Iaşi: Tipografia „Dacia", P. Iliescu & D. Grossu, 1900, p. 3.

Бенгельсдорф С. Сценическое воплощение молдавских национальных опер. În: Рампа 1973/74. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1976, p. 85-92. / Bengel›sdorf S. Stsenicheskoye voploshcheniye moldavskikh natsional›nykh oper. In: Rampa 1973/74. Chishineu: Cartea Moldoveneasce, 1976, p. 85-92.

«Глира», молдавская национальная опера. Накануне премьеры. În: Вечерний Кишинев, 1974, 1 апреля. / «Glira», moldavskaya natsional›naya opera. Nakanune prem›yery. In: Vecherniy Kishinev, 1974, 1 aprelya.

Дэнилэ А. Опера Молдовы: XX век. Chişinău: Prut Internaţional, 2009. 479 с./ Denile A. Opera Moldovy: XX vek. Chishineu: Prut Internatsional, 2009. 479 s.

Константинова Э. Театр навсегда! Методическое пособие для студентов вокальной кафедры, оперных критиков и режиссеров. Кишинев: Grafic-Design SRL, 2011. 132 с. / Konstantinova E. Teatr navsegda! Metodicheskoye posobiye dlya studentov vokal›noy kafedry, opernykh kritikov i rezhisserov. Kishinev: Grafic-Design SRL, 2011. 132 s.

Крыжановская К. Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века. În: Труды Центрального государственного архива МССР. Кишинев: Штиинца, 1962. Т. 1, с. 221-241. / Kryzhanovskaya K. Iz istorii krepostnykh tsygan Bessarabii v pervoy polovine XIX veka. In: Trudy Tsentral'nogo gosudarstvennogo arkhiva MSSR. Kishinev: Shtiintsa, 1962. T. 1, s. 221-241.

Музыкальная жизнь Молдавии, № 3–4, 1958. / Muzykal›naya zhizn› Moldavii, № 3–4, 1958.

Накануне премьеры «Глира», Молдавская национальная опера. În: Вечерний Кишинев,1974, 22 марта. / Nakanune prem›yery «Glira», Moldavskaya natsional›naya opera. In: Vecherniy Kishinev,1974, 22 marta.

Няга Л. Музыкальный привет в Америку. Композитору, скрипачу и педагогу 80 лет. În: Столица, 2002, 27 марта. / Nyaga L. Muzykal›nyy privet v Ameriku. Kompozitoru, skripachu i pedagogu 80 let. In: Stolitsa, 2002, 27 marta.

Об этнографической карте Европейской России Петра Кёппена. СПб.: Издательство Русского географического общества, 1852. 40 с. / Ob etnograficheskoy karte Yevropeyskoy Rossii Petra Koppena. SPb.: Izdatel'stvo Russkogo geograficheskogo obshchestva, 1852. 40 s.

Очерк истории, нравов и языка (Из сочинения Когалничана) (Статья первая). În: Северная пчела

(Газета политическая и литературная), № 75, 2 апреля, 1838, с. 299. / Ocherk istorii, nravov i yazyka (Iz sochineniya Kogalnichana) (Stat›ya pervaya). In: Severnaya pchela (Gazeta politicheskaya i literaturnaya), № 75, 2 aprelya, 1838, s. 299.

Очерк истории, нравов и языка (Статья вторая). În: Северная пчела (Газета политическая и литературная), № 77, 8 апреля, 1838, с. 303. / Ocherk istorii, nravov i yazyka (Stat›ya vtoraya). In: Severnaya pchela (Gazeta politicheskaya i literaturnaya), № 77, 8 aprelya, 1838, s. 303.

Столяр З. Георгий Няга. Кишинев, 1973.

Столяр З. Потомок лэутаров. În: Кодры, № 3, 1972, с. 150-152. / Stolyar Z. Potomok leutarov. In: Kodry, № 3, 1972, s. 150-152.

Столяр З. Страницы молдавской музыки. Кишинев: Литература артистикэ, 1983. 142 с. / Stolyar Z. Stranitsy moldavskoy muzyki. Kishinev: Literatura artistike, 1983. 142 s.

Узун Е. Молдова. Опера. Балет. История. Персоны. Премьеры. Кишинев, 2019. 75 с. / Uzun E. Moldova. Opera. Balet. Istoriya. Persony. Prem›yery. Kishinev, 2019. 75 s.

Svetlana Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Светлана Прокоп (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Svetlana Procop (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: svetlanaprocop@ich.md

ORCID: https: //orcid.org/0000-0002-6928-4828

Инна ГОРОФЯНЮК

АРХАИЧЕСКИЕ НАРОДНЫЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ УКРАИНЦЕВ ПОДОЛЬЯ КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437966

Rezumat

Ritualuri populare arhaice şi credinţele arhaice ale ucrainenilor din Podolia ca sursă de reconstrucţie a culturii antice a slavilor

Podolia ucraineană este periferia sudică a Slaviei de Est. Se ştie că faza cronologiei faptului studiat în zona periferică este mai arhaică decât fazele din zona centrală şi, prin urmare, ritualurile şi credinţele populare ale podolienilor pot servi ca sursă fiabilă de reconstrucţie a culturii antice a slavilor. Articolul prezintă caracteristici arhaice în fragmente individuale ale culturii populare a ucrainenilor din Podolia: medicină populară şi magie, ritualuri calendaristice, tradiţii agrare şi meteorologie. Baza empirică a studiului au fost înregistrările pe teren ale textelor dialectale pe teme etnografice, realizate de autor în 2006–2014 în peste 100 de localităţi din regiunea Viniţa şi, într-o măsură mai mică, materialele din surse scrise de istorie locală de la sfârşitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX. Medicina populară şi magia podolienilor, tradiţiile agrare şi meteorologia includ un arsenal extins de diverse mijloace, combinate într-un complex holistic de ideile panteismului, idei animiste. Fragmentele individuale ale culturii populare a ucrainenilor din Podolia prezentate în articol prin prisma unei analize tipologice comparative cu implicarea datelor din alte tradiţii slave semnalează păstrarea fondului arhaic general al culturii spirituale şi materiale a slavilor.

Cuvinte-cheie: slavi, păgânism, cultură populară, medicină şi magie populară, ritualuri calendaristice, tradiţii agrare, meteorologie populară, Podolia.

Резюме

Архаические народные обряды и верования украинцев Подолья как источник реконструкции древней культуры славян

Украинское Подолье – южная окраинная часть Восточной Славии. Известно, что фаза хронологии исследуемого факта в периферийном ареале архаичнее фаз в центральном ареале, а потому народные обряды и верования подолян могут служить надежным источником реконструкции древней культуры славян. В статье представлены архаические черты в отдельных фрагментах народной культуры украинцев Подолья: народная медицина и магия, календарная обрядность, аграрные традиции и метеорология. Эмпирической базой исследования послужили полевые записи диалектных текстов на этнографическую тематику, сделанные автором в 2006–2014 гг. в более чем 100 населенных пунктах Винницкой обл., и в меньшей степени материалы краеведческих письменных источников конца XIX – начала XX в. Народная медицина и магия подолян, аграрные традиции и метеорология включают обширный арсенал разнообразных средств, объединенных в целостный комплекс идеями пантеизма, анимистическими представлениями. Отдельные фрагменты народной культуры подолян представлены через призму сравнительно-типологического анализа с привлечением данных инославянских традиций и сигнализируют о сохранении общего архаического фонда духовной и материальной культуры славян.

Ключевые слова: славяне, язычество, народная культура, народная медицина и магия, календарная обрядность, аграрные традиции, народная метеорология, Подолье.

Summary

Archaic folk rituals and beliefs of the Ukrainians of Podolia as a source of reconstruction of the Slavic ancient culture

Ukrainian Podolia is the southern outskirts of Eastern Slavia. It is known that the phase of the chronology of the researched fact in the peripheral area is more archaic than the phases in the central area, and therefore the folk rituals and beliefs of the Podolyans can serve as a reliable source for the reconstruction of the ancient culture of the Slavs. The article presents archaic features in separate fragments of the folk culture of the Ukrainians of Podolia: folk medicine and magic, calendar rituals, agrarian traditions and meteorology. The empirical basis of the study was field records of dialectic texts on ethnographic topics, made by the author in the period 2006–2014 in more than 100 villages of Vinnitsa region, and to a lesser extent materials of local history written sources of the late XIX – early XX centuries. Folk medicine and the magic of Podolyans, agrarian traditions and meteorology include an extensive arsenal of various means, united into an integral complex by the ideas of pantheism, animistic worldviews. Separate fragments of the folk culture of the Ukrainians of Podolia have been presented in the article through the prism of a comparative typological analysis with the involvement of data from other Slavic traditions and signal the preservation of the common archaic stock of the spiritual and material culture of the Slavs.

Key words: Slavs, paganism, folk culture, folk medicine and magic, calendar rituals, agrarian traditions, folk meteorology, Podolia.

Введение

Территория Подолья складывалась постепенно еще со времен Киевской Руси, о чем свидетельствуют письменные источники, датированные XII–XIV вв. Долгое время Подольская земля была объектом татарских нападений, а после их прекращения стала привлекать новых поселенцев из Волыни, Галичины и Полесья. Среди ученых нет единогласия относительно территориальных границ Подолья, но неоспоримым является факт админи-

стративно-территориального и географического членения Подолья в составе западноукраинских земель (XIV – I пол. XX в.): четко обозначилось со своими этнокультурными особенностями Галицкое, или Западное, Подолье (Тернопольская обл.), в составе Правобережной Украины – Восточное Подолье (преимущественно Винницкая и Хмельницкая обл.). История Подолья, межэтнические контакты его жителей в комплексе создали региональный вариант подольской традиционной культуры, которая обращала внимание зарубежных и отечественных исследователей: Г. де Боплана, В. И. Даля, Д. К. Зеленина, А. С. Афанасьева-Чужбинского, К. В. Шейковского, П. П. Чубинского, О. Кольберга, Ю. И. Сицинского, Л. Л. Касаткина и др. (детальнее см.: Стаценко 1994).

Подолье, граничащее на юге с Днестром, – южная окраинная часть Восточной Славии. Создатель пространственной лингвистики М. Бартоли впервые предположил, а его последователи подтвердили многочисленными исследованиями, что фаза хронологии языкового факта в периферийном ареале архаичнее фаз в центральном ареале, откуда началась его радиация (Михаил 1995: 213). Если этот вывод экстраполировать на этнографию, то эвристический потенциал этнографических сведений с периферийного Подолья в разы увеличивается.

Руководствуясь также тезисом М. М. Валенцовой, что «сопоставление и анализ реликтов духовной культуры из разных славянских ареалов делает возможной реконструкцию обряда, представления, поверья или хотя бы их более полного фрагмента, прояснение истории и этимологии „темного" культурного термина» (Валенцова 2019: 84), мы ставим перед собой цель представить в этой статье архаические черты в отдельных фрагментах народной культуры украинцев Подолья (народная медицина и магия, календарная обрядность, аграрные традиции и метеорология) как источник реконструкции древней культуры славян.

Реконструкция архаических мировоззренческих представлений славян, как демонстрируют работы представителей Московской этнолингвистической школы, может быть успешно выполнена на базе анализа вербального компонента культурного текста. Именно поэтому эмпирической базой исследования послужили полевые записи диалектных текстов на этнографическую тематику, сделанные автором в 2006–2014 гг. в более чем 100 населенных пунктах Винницкой области, и в меньшей степени материалы краеведческих письменных источников конца XIX – начала XX в.

Каждое магическое действие, акт, слово, обрядовые песни – все это было когда-то магическими ритуалами и раскрывает мировоззренческие верования, желания, стремления и идеалы наших предков.

1. Народная медицина и магия

Народная медицина и магия подолян включает обширный арсенал разнообразных лечебных средств, которые характеризуются рядом локальных особенностей, обусловленных природно-климатической средой, спецификой производственной деятельности населения, характером межэтнических контактов. При этом объединяют эти средства в целостный комплекс идеи пантеизма, анимистические представления.

Самым распространенным лечебным средством у украинцев, и подолян в частности, были лекарства растительного происхождения. Существуют четкие рекомендации относительно времени сбора лекарственных растений – *ˈз'іл'а: Тˈреба ˈБогу моˈлитис'а // ўсе тˈреба ˈз'іл'а коˈпати до оˈб'іду / шо б ти не рˈвала / то тра до оˈб'іду* (Пл.); *рˈвали до сˈх'ід ˈсонц'а* (Тр.). Лекарственные растения чаще всего собирали на *Іˈвана Куˈпала* (7 июля – И. Г.) или *На Іˈвана ˈЗ'ел'н'іка* (10 мая – И. Г.), который, по мнению старших людей, был покровителем растений и наделял их целительной силой (Чубинский 1872b: 184).

В рекомендациях использования лекарственных растений наблюдается активное сближение явлений действительности на основе псевдоэтимологической связи слов: *Це воˈрожки рвут і ˈкажут принеˈси меˈн'і* ***бурку́ну*** */ йа йоˈго так заˈ-моўл'у / шчоб чолоˈв'ік* ***не бурко́т'іў*** (БВ); *Ў ˈл'іс'і йе таˈка росˈлинка / не рˈви ˈкаже ˈтойі траˈвички / тих кв'ітоˈчок / сон / воˈни таˈк'і жоўˈтен'к'і / бо* ***забˈлудемс'а*** */ йіх ше наиˈвайут* ***бˈлудом*** (Хм.); *Йак в'ідруˈбати* ***гоˈлоўну*** (новообразование на початке кукурузы – И. Г.) */ то* ***голоˈва*** *ˈбуде боˈл'іти* (БК).

Свойство растения белены черной (Hyoscyamus niger L.) утолять зубную боль стало мотивационной базой ее народного названия *н'іˈ-миц'а*, а в дальнейшем этот номен породил народно-этимологическую легенду, зафиксированную в с. Литинка Литинского р-на Винницкой обл.: *Йак ˈзуби боˈл'ат / то йˈійі бˈрати ў ˈзубу / то воˈ-на* ***зан'іˈм'іл'уйе*** *// і ше йˈійі йак на суд іˈдут / то беˈрут ц'у* ***н'іˈмиц'у*** */ йіˈйі сˈв'ат'ат і беˈрут на суд / і ˈ йакос' ше там каˈзали / н'іˈмиц'а /* ***н'іˈмиц'а*** */ шоб ўс'ім* ***зан'іˈм'іло*** */ шоб ˈт'іл'ки йа говоˈрила і за мˈнойу ўс'о буˈло / це ше замоўˈл'али йіˈйі //.*

В подольских говорах информаторы старшего поколения до сих пор сохраняют антропоморфические мировоззренческие представления: растения наделяются свойствами живых существ, и для того, чтобы мирно сосуществовать с ними, че-

ловек должен соблюдать определенные правила. Так, в с. Демидовка Жмеринского р-на Винницкой обл. зафиксирована народно-этимологическая легенда о названии *пе|реступен'* 'переступень, Bryonia': *пе|реступен' / то б'і|да // пере|ступи і т'і|кай / бо во|на ў|редна / йі|йі не |можна ч'і|пати // йак йа |викажу // во|на |б'еси |майе / не |нада йі|йі зач'і|пати / пересту|пи і йди // йі|йі |мона |викопати до Возне|сен'ійа / бо бо|йиц'а / йак Хрис|тос вос|крес / а |п'іс'л'а не ч'і|пати / хай со|б'і рос|те // |може скру|тити або бо|л'ез'н'нас|лати // це б'і|да / а не рос|лина //.*

Богатый и разнообразный арсенал лекарств животного происхождения сочетает в себе рациональное начало и иллюзорные представления. Ряд средств органотерапии сохраняет следы древнего культа животных. Ярко иллюстрирует первобытные мировоззренческие представления способ лечения эпилепсии, распространенный на Западном Подолье еще в конце XIX ст. Больным эпилепсией трижды «подкуривали» голову: мужчине – черным петухом, женщине, соответственно, – черной курицей. Потом птицу разрывали над больным так, чтобы на него упала пара капель крови, и закапывали в землю (Spittal 1938: 114). Подобные магические обряды с использованием черной курицы для лечения эпилепсии известны также болгарам, сербам; поляки разрывали черную курицу и прикладывали ее к голове сумасшедшего (Бушкевич 2004: 65).

2. Народный календарь

В богатой системе традиционной календарной обрядности подолян наше внимание обратил праздник |*Розери* – отголоски языческого праздника, упоминаемого в древнерусских источниках с XI в., в частности, для предотвращения засухи: на неделе после Троицы устраивались «бесовские игрища» и «потехи с плясанием», песнями и т. п. (Виноградова 2009: 495). Если в древнерусских источниках для номинации этого явления употребляется термин *русалия / русалии*, то в с. Малиновка Литинского р-на Винницкой обл. информаторы рассказывают о |*Розерах*, которые празднуют в понедельник через неделю после Троицы.

Фонетическое оформление названия |*Розери*, а также форма и содержание обряда может быть аргументом к дискуссии о происхождении обряда. Так, Ф. Миклошич пришел к выводу, что в основе названия *русалии* лежит латинское название античного названия праздника роз – *rosaria, rosalia*, а обряд имеет римское происхождение (Miklosich 1876). И. М. Снегирев, Т. Д. Златковская и др. обосновывают гипотезу, что русалии – славянский обряд, корни которого уходят в глубинные слои древних славянских религиозных верований. Л. Н. Виноградова по сходной терминологии и календарной приуроченности праздника соотносит подобные данные с «русальскими» ритуалами балканских славян (Виноградова 2009: 495).

Т. Д. Златковская проанализировала аргументы разных сторон и утверждает, что нет оснований констатировать генетическую связь между древним античным обрядом и восточнославянским, в то же время видит основания искать корни этой русальной обрядности в религиозных верованиях древних славян (Златковская 1978: 220). Основанием таких выводов является содержание обряда у народов Европы и восточных славян. Из малочисленных источников и исследований, которые характеризуют римские розалии, создается впечатление о том, что речь идет о ежегодном поминовении усопших, когда устраивают угощения и пиры, приносят пищу на могилы (Златковская 1978: 213). Что касается характеристики восточнославянских русалий, то уже в наиболее ранних источниках – древнерусских поучениях – русалии упоминаются как языческое явление в обрядности весенне-летнего цикла (Златковская 1978: 215): с помощью песен, плясок, скаканий, употребления масок умилостивить русалок, чтобы обеспечить обильный урожай (в народных верованиях славян отмечают постоянное присутствие русалок на земледельческом поле), либо же вызвать дождь. Связь русалий с поминальными обрядами вообще не прослеживается.

В этом контексте особого внимания заслуживают такие составляющие подольских *Розеров:* 1) номинация обряда |*Розери* (*Ў нас не |кажут ру|сал'ний / ў нас |кажут' |Розери*) имеет очевидную связь с латинским названием; 2) темпоральная характеристика – праздник весенне-летнего цикла – напротив указывает на славянскую этимологию обряда: *це |п'іс'л'а Зе|лених св'ат |тижден' / це |тижден' / |обшем / до не|д'іл'і / а ўже не|д'іл'а це ўже д|руга |п'іс'л'а / нази|вайец'а поне|д'ілок / нази|вайец'а |Розери;* 3) акциональный план обряда имеет два вектора. Во-первых, это комплекс действий, имеющих земледельческую направленность: *оце на |Рози^{e}ри йдут ж'ін|ки / |дома то н'і|чо не |робл'ат / а |сапайут' бара|ки // йдут там / сп'і|вайут / ви|чуд'уйут на |ц'ому / |Розери спраў|л'айут // ди|вис'а ў |ланц'і / там сп'і|вайут / там сп'і|вайут / це |Розери // з'іб|ралис'а пйат' ш'іс'т' баб та ї це |робл'ат |Розери // ва|рат ва|ренички / отаке|го / го|тоўл'ац'а на це // а то|д'і ўже ўс'о / в'ідсв'атку|вали ц'і |Розери / теї ўже |дал'ше ра|ботайут //.* Во-вторых, действия, нацеленные на поминовение усопших, но обязательно детей, умерших некрещенными. Известно, что русалки у славян воспринимаются именно как души залож-

ных покойников: *На ˈРозери ўс'іґˈда помиˈнайут ˈмерш'і ˈдуш'і / оˈсобино це маˈлен'ких ˈд'іток // на ˈРозери ˈтожи не ˈможна роˈбити ў земˈл'і / бо це ˈкажут маˈлен'к'і ˈд'ітки ц'і нехˈрещениˈ / оˈборти ˈробл'ат // оˈце йіх споминати то ї ˈдужи тре споминати цих маˈлен'ких д'іˈток / бо воˈни / ˈкажут / нас зачиˈшчайут // а воˈни анˈголички / воˈни перинос'ат ўс'о боˈл'езни // раз диˈтина не хˈришчана / то йіˈйі Госˈпод' приїˈмайе // ˈкажут так / то йа тоˈб'і ˈкажу / шо це на ˈРозери ˈтожи це не ˈможна н'і ў гоˈрод'і роˈбити / н'і ў земˈл'і ковиˈратис'а // тˈреба п'іˈти на кˈлад'бишче / бˈрати цуˈкерки / де д'іточˈки йе даˈвати / лоˈжити там на гроˈбах ˈтожи // це ˈтожи таˈке воˈно с'ˈвато //.*

Таким образом, подольский материал по *Розерам* может служить еще одним доказательством в опровержении теории заимствования восточными славянами обряда русалий из Византии. Возможно, заимствованный термин начал употребляться для древнего местного обряда.

3. Аграрные обряды

Аграрные обычаи и верования украинцев Подолья как региона активного земледелия – архаичный пласт бытовой культуры, который, с одной стороны, отражает мировоззрение крестьян этого этнического региона Украины, а с другой – позволяет реконструировать древнюю духовную культуру славян.

В диалектных микротекстах о ритуально-магических земледельческих практиках и народных верованиях подолян засвидетельствована актуализация этимологического значения слова, реализация лексической аттракции, под которыми скрывается мировоззрение украинца-хлебороба, который не только персонифицировал природу, но и стремился повлиять на нее, в том числе и с помощью слова. Явление этимологической магии (термин Н. И. Толстого) смоделировано через единство таких компонентов: Слово → Действие → Результат. Реализацию этой трехкомпонентной модели наблюдаем в микротекстах, имеющих мотивирующий характер и объясняющих магический смысл символических актов, которые сопровождали сельскохозяйственные действия. Например, зафиксирован архаичный обряд танца «на урожай»: *Колод'іˈйа це таˈке с'ˈвато йе // коˈлис' ˈл'уди стаˈр'і танц'уˈвали / ж'інˈки / др'ібнен'ко так др'ібˈнен'ко танц'уˈвали / бо др'ібˈнен'ко ˈбудут' коˈнопл'і росˈти* (БР); *на Колод'іˈйа баˈби танˈц'уйут' на гоˈрод'і / шчоб коˈнопл'і росˈли* (РЛ). Эта традиция известна славянам: так, жители восточной Польши считали, что, когда у какой-то хозяйки плохо взошли конопли, она «не гуляла» или «плохо гуляла» на Масленицу, ведь танцы на Масленицу были залогом будущего богатого урожая, а у южных славян были известны даже специальные танцы – южно-чешская *konopická* і западно-моравская *konopice* (Агапкина 2002: 170-171).

Другие аграрные обряды подолян также интерпретируются через семантические трансформации: *Йак ˈс'ійали те ˈс'імн'а / то ˈжарили ˈйаїц'а / шоб ˈжоўте буˈло пˈрад'іво* (Кн.): «яйце – жовток – жовтий»; *То ўсе ваˈрили куˈт'у ў ноˈвен'ких горшˈках / шоб не буˈло ў пшеˈниц'і зоˈни* (*зоˈна* 'чорное зерно' – И. Г.) (Пт.): «новый – качественный». Отметим, что у болгар также известен обряд накануне праздника св. Апостола Андрея варить рожь в новом горшке (Регионални… 2002: 54).

Подоляне и сегодня помнят о древнем обычае своих родителей – колядовании на жатве: *ˈЗараз ўже неˈма таˈко гопˈжинок / це коˈлис' буˈло // їдут ˈжати ˈжито / а ˈжали серˈпами / сп'іˈвали // і отоʸˈд'і полуˈч'айіц'а кол'адуˈвати ˈмайут пˈраво коˈли / нажˈнеш ˈпервиї сн'іп ˈжита // ˈжито ˈжали ў ˈсам'ії пеˈред / ˈзараз ўже наˈжали і с'іˈдайут ўс'і ўкруг ж'інˈки / та ї начиˈнайут кол'адуˈвати // коˈли сн'іп нажˈнут ˈжита / начиˈнайуц'а жˈнива / тоˈд'і ўже с'іˈдайут і кол'аˈдуйут // д'іўˈчата молоˈд'і с'іˈдайут ˈколо ˈкупки і кол'адуˈвали / Рожестˈво кол'адуˈвали // на ту ˈБоже на рожˈд'ен'ійа ˈБожайа ˈсила / нароˈдила ˈБожого ˈСина ˈД'ева Маˈр'ійа // йа ˈдал'ше не зˈнайу йа ўже заˈбулас'а //* (Джр.).

О колядовании на жатве сохранилось немного свидетельств. А. Крымский записал обычай колядования в 20-е гг. XX в. на Звенигородщине (Кримський 1991); из Подолья известны записи К. Шероцкого (Шероцкій 1908), С. Килимника (Килимник 1994: 489), С. Творун (Творун 2006). Информаторы отмечали, что как только нажнут и завяжут первый сноп, скорей садились на него и начинали колядовать, чтобы «*в господарстві добро сідало*». Колядование на первом снопе было распространенным явлением в Украине; в академическом этнолингвистическом словаре «Славянские древности» этот обычай не упоминается, но, судя по некоторым данным, которые мы приведем ниже (см.: Кабакова 2004: 569), он был известен и другим славянским народам. Колядку, вероятно, посвящали Богу; она была торжественной молитвой-благодарностью высшим силам за урожай. Слово *коляда* этимологи связывают с лат. *calendae* 'первый день месяца' (Етимологічний… 1985: 526-527). Можно предположить, что рождественское колядование знаменовало начало круговорота Солнца, потому что Рождество приходилось в день зимнего солнцестояния, в то время как колядование во время жатвы сигнализировало о начале круговорота хлеба: жали первый сноп, его же хранили до Рождества (отметим, что этот

сноп в западной Украине называли *коляда,* в Белоруссии – *каляда*, в Польше – *kolęda* (Кабакова 2004: 569)), когда сноп молотили и засевали двор на урожай: *Ко|лис' на |Петра |л'уди ў даўни|ну уйа|зали сно|па |первого // |каже ої п'і|ду наж|ну / бо це |Петра // тр|еба на|жати |ц'ого |первого ж|мен'у / ну |жита там чи пше|ниц'і // пше|ниц'і н'е / |жита |луче / |жали ко|лис' так // |перший сн'іп ну ўйа|зали / хо|дили зажи|нати // б|рали |серпи і зажи|нали та|кого неве|личкого сно|па / йо|го то|д'і ўже при|нос'ат' ў |хату ха|з'айіну |того д'н'а / і в'ін йо|го збер'і|гайе / цеї |перший за|жинок со|б'і аж до Р'із|ва / та|кий неве|личкий с|нопик // а то|д'і ўже йо|го на Р'із|во гобмо|лот'уйут х|лопц'і і пос'і|вайут // |перша ж|мен'а нази|валас'а / то так / |перша ж|мен'а |жита // ну йо|го три|мали до ну йа ше раз |кажу / три|мали йо|го до Р'із|ва / а на Р'із|во то|д'і йо|го на |Новий р'ік гобмо|лот'ували / |с'ійали / пос'і|вали / і ху|доб'і дес' там по ж|мен'ц'і да|вали / ну з|нач'іт' во|но шос' та|ке соб'і |мали // а |тими пере|веслами ўйа|зали де|рева / шоб де|рева ро|дили |гарно* (Мл.).

На Подолье *коляда* – это также последний сноп, который жнут и связывают на обжинки: *К'ін|чайец'а жниво|ва ро|бота / зажи|найут сн'іп ўже та|кий здо|ровий / |гарний або пле|тут та|ку **кол'а|ду** ўже із |жита чи з пше|ниц'і / там і с'ват|куйут / гу|л'айут / т|рохи і |йіжа к|рашча / і |випиўка йе // о|так к'ін|чайуц'а гоб|жинки //* (Щр.) Известно, что сербы называли венец из ржи, который надевали старшему жнецу, *венац коледавац* (Кабакова 2004: 569).

Так, реконструкция архаичных представлений подолян о земледелии может дополнить комплекс аграрных обычаев и верований славян и в начале XXI в.

4. Народная метеорология

Практика мифологического, религиозного и философского освоения проявлений погоды нашла закрепление в ряде верований о метеорологических явлениях, примет и обрядов, которые тесно коррелируют со спецификой труда и быта крестьян Подолья.

К архаическим целесообразно отнести обрядодействия, нацеленные на остановку града, отведение грома и молнии. По свидетельству наших информаторов, для этого выносили из дома во двор печную утварь – *коц'у|бу, жа|роўн'у* и *ло|пату*, которая благодаря связи с земным огнем могла противостоять небесному огню и небесной влаге*: А йак к|репко та|ко гри|мит / то йа / о / **вики|дайу жа|роўн'у / а|бо коц'у|бу** а|бо жа|роўн'у // ну |зара тих не|ма тих коц'у|б'іў / о // то йа жа|роўн'у / це т'ікино х|мари |сун'ат / ўже гри|мит чи шо / йа ў|з'ала / |кинула жа|роўн'у на под|в'іра / і ўс'о ўже / ви|ходе // в'ід г|раду **коц'у|бу ви|носе** і ше бу|вайе так шо ше ц'у **ло|пату / шо це йак хл'іб са|жали ў п'іч** / то |цейу ло|патойу |тоже |можна град роз|вести / ну ц'і х|мари* (Мг.).

Также с этой же целью прибегали к помощи освященных предметов – свечи, вербовых веток: *С'ва|тилас'а с'|в'ічка ў |церкв'і / і ту с'|в'ічку ви|носили на пу|р'іг[x] і за|пал'ували й|ійі го|р'ашчу // і так тої град і то ўс'о ста|вало // с'|в'ічка / це **с'|в'ічка йа|ка на Возне|сен'йе с'ва|тилас'** ў |церкв'і // і ту с'|в'ічку за|пал'ували* (Р.-Л.); *Ну це ко|лис' та|к'і |л'уди ста|р'і ро|били / ви|ходе // йак гри|мит / б|лискайе / то **б|рали с'ва|чену вер|бу** // ўже йак там к|репко ўже гри|мит чи щос' / ви|ходе / то |вийшла там / пома|хала там чи на спод та|ко |кинула* (Мг.).

Аналогичные магические действия совершались и в других славянских регионах, что свидетельствует об их общеславянской древности. Так, печную утварь выбрасывали во двор как пассивную защиту от града восточные и южные славяне, поляки; защищались от града зажженной свечой в Черногории (Толстой 1995с: 536-537). Восточным и западным славянам, в частности болгарам, словенцам, известен обряд перекусывания градинки, чтобы прекратился град (Толстой 1995с: 537), сравн.: *Йак|шо їде |сил'ний град то |**перв'істок маў розку|сити тої град** / шоб в'ін спи|ниўс'а // |перв'істка |тоже ше ўли|вали во|дойу йак|шо |доўго не[и]|майе дош|чу / то ўли|вали йо|го шоб і|шоў дошч* (Врб.); *Ка|зали |п'ерв'енцу і |вишкрабку йак|шо |дуже гро|за то |дали |**град** шоби во|но **переку|сило** чи **да|вали стрі|тенс'ку |св'ічечку шоб во|но св'і|тило і перехрис|тило ўс'у |хату** // то ка|зали шо та|к'і |д'ітки |дуже пом'іч|н'і ў при|род'і // йа ж |кажу шо йім **да|вали** або **ло|зу** або **стрі|тенс'ку |св'ічечку*** (Зм.).

В середине XIX в. в Литинском уезде на Подолье было записано поверье о том, что градовые тучи можно разогнать особой палкой: «*Всякій, кто только увидитъ жабу, дерущуюся съ ужемъ, долженъ разнять ихъ какой нибудь палкой и такую хранить, какъ предметъ, имѣющій большое вліяніе на градовыя тучи. Вѣрятъ, что если палкой этой перекрестить градовыя тучи, то они сейчасъ расходятся*» (Данильченко 1969: 15).

Почитание грома было известно у всех славян, но способы почитания различались (Толстой 1995с: 558). Сегодня информаторы уже затрудняются объяснить, отчего бывает гром, но народное названия праздника пророка Ильи – *І|л':а Гро|мо|вий* – отображает архаичные мировоззренческие представления подолян: *Ўсе ў|ремн'а на Ги|л'і / йак це нази|валос'а? **І|л':а Гро|мо|вий** / ви|ходе шо на І|л'і гри|мит |дуже // ви|ходе йа|кий там дошч і|де / но це гри|мит к|репко на Ги|л'і // то |тоже то[и]|д'і ви|ходили і мо|лилис'а* (Мг.). Сербы аналогично на-

зывают пророка Илью *Илија Громовик* (Толстой 1995c: 558).

На Подолье (в Литинском уезде) в середине XIX в. было записано поверье о том, что «*человѣкъ, убитый громомъ, счастливъ, такъ какъ Богъ, убивая его ради истребленія черта, прощаетъ ему все грѣхи; но этимъ пользуется только тотъ, кто во время грома молится и крестится. <…> Утверждаютъ, что пожаръ, произведенный громомъ, хотя и можно тушить, но грѣшно: туша такой пожаръ, люди противятся волѣ Божіей…. Будучи же напуганы громомъ, черти отъ бѣготни съ цѣлію укрыться гдѣ либо, поднимаютъ такую бурю, что нерѣдко сносятся крыши съ зданій*…» (Данильченко 1969: 2). Не потому ли на Подолье не разрешают оставлять открытыми окна и двери во время грозы и грома? *І так то|то |кажут не“ сто|йати |коло в’ік|на / би бу|ли д|вер’і не“ под|воре“н’і* // (с. Ставки, Залищицкий р-н, Тернопольская обл. (Коваленко 2020: 177)). Отметим, что сербы также не тушили дерево, пораженное громом и охваченное огнем (Толстой 1995c: 558), а хорваты утверждали: «*Grom bije dobra čoveka jer neće grom koprivu*» *[Гром бьет в хорошего человека, ибо не бьет гром в крапиву]* (Толстой 1995c: 560).

Первый гром наделялся исцеляющей силой: *Йак|шо гр’ім по|чуў |перший раз / то т|реба б’і|гом ў|пасти на |земл’у / а|бо на с’ц’і|ну та|ко і ка|чатис’а // то не“ бу|дут бо|л’іти к|риж’і* (поясница – И. Г.) (Св.). Подобное верование существует в Полесье, а также в Западной Болгарии, Македонии, Шумадии, Восточной Сербии, Прекмурье, Польше (Толстой 1995c: 560).

Интерес вызывают и наблюдения подолян, в какой части света гремит: «По ударам грома предугадывают степень урожая. Если гремит на юге и в стороне леса, то будет хороший урожай. То же, если в восточной. Удары грома на западе предвещают неурожай и эпидемию» (Проскуровский уезд) (Чубинский 1872a: 23). Известно, что и поляки, и русские гадали по первому грому о будущем урожае: в Сибири полагали, что гром на востоке предвещает «ядерные и густые хлеба», а на западе – неурожай. В Восточной Польше первый гром на востоке обещал «хороший год» (Толстой 1995d: 446). Эти верования украинцев, русских и поляков соответствуют смысловой символике у славян: восток – святость, справедливость, благополучие и изобилие, и запад – нечистота, бедствие, смертность (Толстой 1995b: 445).

Без сомнений, магические действия, направленные на вызывание дождя, базируются на языческих представлениях наших предков о природе дождя и засухи. На Подолье засвидетельствованы разные способы вызывания дождя, среди которых и те, которые имеют параллели с традиционными метеорологическими представлениями белорусов (Агапкина 2002). Так, по сообщениям наших информаторов, *йак ўто|пиўс’а / та дош|чу ни |буде // та та /оў |Боже / і на гр’іб но|сили во|ди // |Боже м’іў / т|реба / |каже / |дев’ім’ д’н’іў наї|ти / бо дош|чу |довго ни|ма // це похо|вали у|топле“ного на ц|винтар’і / та дош|чу |довго ни|ма / т|реба наї|ти |дев’ім’ |дев’ім’ д’н’іў / шоб |винесли во|ди на ц|винтар / поли|вали тої гр’іб* (Дв.).

Если на Полесье троицкую зелень использовали в качестве апотропея «ад грому» (Поістогова 2005: 174; Толстой 1986: 15], то на Подолье ее использовали с целью вызывания дождя: *Позби|раї кв’і|чан’а* (растения, которые использовались на Троицу – И. Г.) *таї на |воду не|си / бо дош|чу |доўго не|ма* (Джл.). Н. И. Толстой квалифицирует этот обряд как праславянский, детально см.: (Толстой 1995a).

Также на Подолье известны ритуальные расчищения «замуленных» (то есть заиленных) источников, обходы колодцев, совершаемые вдовами во главе со священником и включающие молитвы о дожде: *хто |в’іруйе ў |церкву/ ў |Бога |в’іруйе/ їдут до кри|нички/ де йе кри|ничка/ св’а|т’ат св’а|ченойу во|дойу ту |воду шо закли|кайут/ це йак|шо посв’а|тити ту кри|ничку то це Бог даст’ дошч/ ну визи|вайут/ св’а|тойу во|дойу св’а|т’ат кри|ничку і то|д’і їде дошч //; Да ў |йаму |л’айут йак по|к’ійника хо|вайут // і йдут керни|чки |чистити / ў|дови йдут зби|райуц’а |молац’а |Богу і йдут |чист’ат кре|ниц’у дес’ і ц’е |л’айут так во|дичку св’а|чену* (Р.-Л.).

Все перечисленные ритуальные действия для вызывания дождя и защиты от грома и молнии, града объединяются на основе восстанавливаемого общего мифологического представления славян о природе дождя и засухи.

Общеславянские представления о ветре как о местонахождении душ и демонов (Плотникова 1995: 358) воплотились у подолян в названиях растений и верованиях о них. Так, вейник наземный (Calamagrostis epigejos L.) в говоре с. Болган Пищанского р-на Винницкой обл. называют *свис|тунка,* мотивируя название таким образом: *бо во|на йак |в’ітер / то йак с|вишче.* Также в народе существует запрет ее рвать: *тра|ва / йі|йі не |можна р|вати / бо |буде |в’ітер* (Мр.). С этими современными данными коррелирует поверье, записанное в середине XIX в. в Литинском уезде на Подолье: «*Нѣкоторые же называют вѣтеръ злымъ духомъ и потому, чтобы повѣялъ вѣтръ, обыкновенно свищутъ, призывая его, какъ діавола*» (Данильченко 1969: 5).

Таким образом, представленные в статье от-

дельные фрагменты народной культуры украинцев Подолья (народная медицина и магия, календарная обрядность, аграрные традиции и метеорология) через призму сравнительно-типологического анализа с привлечением данных инославянских традиций сигнализируют о сохранении общего архаического фонда духовной и материальной культуры славян. Форма ее вариативна, регионально уникальна, а содержание – едино и базируется, с одной стороны, на антропоцентризме, вере человека в возможность воздействовать на природу средствами магии, а с другой стороны, – на одухотворении природы, культе предков и сверхъестественных сил.

Литература / References

Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. / Agapkina T. Mifopoeticheskie osnovy slavianskogo narodnogo kalendaria. Vesenne-letniy tsikl. M.: Indrik, 2002.

Антропов Н. Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов. В: Кодови словенских култура. Смрт / Главни уредник Дејан Ајдачић. Београд, 2004, с. 189-207. / Antropov N. Suitsidal'noe pole v etnolingvisticheskom prostranstve traditsionnykh meteorologicheskikh predstavleniy belorusov. V: Kodovi slovenskikh kultura. Smrt / Glavni urednik Dejan Ajdachić. Beograd, 2004, s. 189-207.

Бушкевич С. П. Курица. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004, с. 60-68. / Bushkevich S. P. Kuritsa. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 3. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, s. 60-68.

Валенцова М. М. Об архаических чертах народной культуры русин Восточной Словакии. В: Studia mythologica Slavica, 2019. Вып. 22, с. 83-106. / Valentsova M. M. Ob arkhaicheskikh chertakh narodnoy kul'tury rusin Vostochnoy Slovakii. V: Studia mythologica Slavica, 2019. Vyp. 22, s. 83-106.

Виноградова Л. Н. Русалии. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: «Международные отношения», 2009, с. 494-495. / Vinogradova L. N. Rusalii. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 4. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2009, s. 494-495.

Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. Вып. 1-й. Народные юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки, записанные в Литинском уезде мировым посредником Н. Данильченко. Каменец-Подольск, 1969. / Daniľchenko N. Etnograficheskie svedeniia o Podoľskoy gubernii. Vyp. 1-y. Narodnye iuridicheskie obychai i narodnye verovaniia, sueveriia i predrassudki, zapisannye v Litinskom uezde mirovym posrednikom N. Daniľchenko. Kamenets-Podoľsk, 1969.

Етимологічний словник української мови в 7 тт. (1982–2012). Заг. ред. О. С. Мельничук. Т. 2. Київ: Наукова думка, 1985. 572 с. / Etymolohichnyy slovnyk ukrains'koi movy v 7 tt. (1982–2012). Zah. red. O. S. Mel'nychuk. T. 2. Kyiv: Naukova dumka, 1985. 572 s.

Златковская Т. Д. Rosalia – Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий). В: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, сентябрь 1978 г. М.: Наука, 1978, с. 210-226. / Zlatkovskaia T. D. Rosalia – Rusalii? (O proiskhozhdenii vostochnoslavianskikh rusaliy). V: Istoriia, kul'tura, etnografiia i fool'klor slavianskikh narodov. VIII Mezhdunarodnyy s"ezd slavistov. Zagreb–Liubliana, sentiabr' 1978 g. M.: Nauka, 1978, s. 210-226.

Кабакова Г. И. Коляда. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 2004, с. 568-570. / Kabakova G. I. Koliada. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 2004, s. 568-570.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні у 3 кн. Кн. ІІ. Київ: АТ «Обереги», 1994. / Kylymnyk S. Ukrains'kyy rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvitlenni u 3 kn. Kn. II. Kyiv: AT «Oberehy», 1994.

Коваленко Н. Д. Західноподільські та суміжні говірки. Тексти: у 2-х тт. Кам'янець-Подільський: ТОВ «Друкарня „Рута"», 2020, т. І. 536 с. / Kovalenko N. D. Zakhidnopodil's'ki ta sumizhni hovirky. Teksty: u 2-kh tt. Kam'ianets'-Podil's'kyy: TOV «Drukarnia „Ruta"», 2020, t. I. 536 s.

Кримський А. «Щоб покинули жати та йшли колядувати»: З неопублікованої праці А. Кримського. Публікація і передмова М. Гуця. В: Культура і життя, 1991, 24 серпня, с. 8. / Kryms'kyy A. «Shchob pokynuly zhaty ta yshly koliaduvaty»: Z neopublikovanoi pratsi A. Kryms'koho. Publikatsiia i peredmova M. Hutsia. V: Kul'tura i zhyttia, 1991, 24 serpnia, s. 8.

Михаил З. Методология лингвистической географии в сравнительном изучении языков. В: Dialectologia Slavica. Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бергштейна. Отв. ред. Г. П. Клепикова. М.: Изд-во «Индрик», 1995, с. 211-223. / Mikhail Z. Metodologiia lingvisticheskoy geografii v sravnitel'nom izuchenii iazykov. V: Dialectologia Slavica. Sbornik k 85-letiiu Samuila Borisovicha Bergshteyna. Otv. red. G. P. Klepikova. M.: Izd-vo «Indrik», 1995, s. 211-223.

Плотникова А. А. Ветер. В: Славянские древно-

сти: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995, с. 357-361. / Plotnikova A. A. Veter. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995, s. 357-361.

Поістогова М. Із спостережень над східнополіськими фітономенами. Клечання. В: Волинь – Житомирщина, 2005. Вип. 14, с. 167-178. / Poistohova M. Iz sposterezhen' nad skhidnopolis'kymy fitonomenamy. Klechannia. V: Volyn' – Zhytomyrshchyna, 2005. Vyp. 14, s. 167-178.

Регионални етнографски проучвания на България. Т. 9: Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002. / Regionalni etnografski prouchvaniia na B"lgariia. T. 9: Sakar. Etnografsko, folklorno i ezikovo izsledvane. Sofiia, 2002.

Стаценко Н. С. Етнографічне вивчення Поділля. В: Поділля: історико-етнографічне дослідження. Київ: Доля, 1994, с. 13-31. / Statsenko N. S. Etnohrafichne vyvchennia Podillia. V: Podillia: istoryko-etnohrafichne doslidzhennia. Kyiv: Dolia, 1994, s. 13-31.

Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян: опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен: Издательство Отто Сагнера, 1991, 244 с. / Strakhov A. B. Kul't khleba u vostochnykh slavian: opyt etnolingvisticheskogo issledovaniia. Miunhen: Izdatel'stvo Otto Sagnera, 1991, 244 s.

Творун С. Українські обрядові хліби: на матеріалі Поділля. Вінниця: Книга, 2006. 96 с. / Tvorun S. Ukrains'ki obriadovi khliby: na materiali Podillia. Vinnytsia: Knyga, 2006. 96 s.

Толстой Н. Вызывание дождя. В: Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995a, с. 78-90. / Tolstoy N. Vyzyvanie dozhdia. V: Tolstoy N. I. Iazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoy mifologii i etnolingvistike. M., 1995a, s. 78-90.

Толстой Н. И. Восток – Запад. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995b, с. 445-447. / Tolstoy N. I. Vostok – Zapad. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995b, s. 445-447.

Толстой Н. И. Град. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995c, с. 535-537. / Tolstoy N. I. Grad. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995c, s. 535-537.

Толстой Н. И. Гром. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995d, с. 558-560. / Tolstoy N. I. Grom. V: Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 1. M.: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995d, s. 558-560.

Толстой Н. И. Троицкая зелень. В: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Отв. ред. Н. И. Толстой; АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1986, с. 14-18. / Tolstoy N. I. Troitskaia zelen'. V: Slavianskiy i balkanskiy fol'klor. Dukhovnaia kul'tura Poles'ia na obshcheslavianskom fone. Otv. red. N. I. Tolstoy; AN SSSR, In-t slavianovedeniia i balkanistiki. M., 1986, s. 14-18.

Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. Верования и суеверия. Загадки и пословицы. СПб., 1872a. / Chubinskiy P. P. Trudy etnograficheskо-statisticheskoy ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kray. T. 1. Verovaniia i sueveriia. Zagadki i poslovitsy. SPb., 1872a.

Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3. Народный дневник. СПб., 1872b. / Chubinskiy P. P. Trudy etnograficheskо-statisticheskoy ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kray. T. 3. Narodnyy dnevnik. SPb., 1872b.

Шероцкій К. В. Подольскія «колядки» и «щедривки» (ихъ историческое развитіе и смыслъ). В: Православная Подолия, 1908. Вып. 1, 2/3, 4. / Sherotskiy K. V. Podol'skiia «koliadki» i «shchedrivki» (ikh istoricheskoe razvitie i smysl). V: Pravoslavnaia Podoliia, 1908, Vyp. 1, 2/3, 4.

Miklosich Rr. Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. In: Denkschriften der Akademie. Bd. XXIV. Wien, 1876, s. 25-26.

Spittal S. Lecznictwo ludowe w Założcach i okolicy. In: Rocznik Podolski. Tarnopol, 1938.

Список условных обозначений населенных пунктов (Все населенные пункты расположены в Винницкой обл. Украины)

БВ – с. Большая Вулыга, Тивровский р-н
БК – с. Большая Кисница, Ямпольский р-н
БР – с. Большая Русава, Томашпольский р-н.
Врб. – с. Вербка, Чечельницкий р-н
Врн. – пгт. Вороновица, Винницкий р-н
Дв. – с. Довжок, Ямпольский р-н
Джл. – с. Джулинка, Бершадский р-н
Джр. – с. Джурин, Шаргородский р-н
Жк. – с. Жуковцы, Жмеринский р-н
Зм. – с. Заможное, Барский р-н
Ив. – с. Иванов, Калиновский р-н
Кн. – с. Кунка, Гайсинский р-н
Кх. – с. Кохановка, Липовецкий р-н
Кц. – с. Кацмазов, Жмеринский р-н
Мг. – с. Могилёвка, Жмеринский р-н
Мл. – с. Малиновка, Литинский р-н
Мр. – с. Мурафа, Шаргородский р-н

Пл. – с. Пылява, Тивровський р-н
Пт. – с. Поташня, Бершадский р-н
РЛ – с. Рахны Лесовые, Шаргородский р-н
Св. – с. Сиваковцы, Липовецкий р-н
Ст. – с. Студёная, Пещанский р-н
Тр – с. Торков, Тульчинский р-н
Хм. – с. Хоменки, Шаргородский р-н
Шв. – с. Шевченковое, Барский р-н
Щр. – с. Щуровцы, Гайсинский р-н.

Inna Gorofianiuc (Viniţa, Ucraina). Doctor în ştiinţe filologice, conferenţiar, Universitatea Pedagogică de Stat „M. Koţiubinsky".

Инна Горофянюк (Винница, Украина). Кандидат филологических наук, доцент, Винницкий государственный педагогический университет им. Михаила Коцюбинского.

Inna Gorofyanyuk (Vinnytsa, Ukraine). PhD in Philology, Associate Professor, Vinnytsia Mykhailo Kotsiubynskyi State Pedagogical University.

E-mail: gorofyanyuk@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9836-8270

Ivan DUMINICA

CÂTEVA DOCUMENTE INEDITE DIN PERIOADA AFLĂRII BOLGRADULUI ÎN COMPONENȚA PRINCIPATELOR UNITE ALE MOLDOVEI ȘI ȚĂRII ROMÂNEȘTI

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437993

Rezumat

Câteva documente inedite din perioada aflării Bolgradului în componența Principatelor Unite ale Moldovei și Țării Românești

În articolul prezent autorul introduce în circuitul științific documente inedite despre comuna Bolgrad și populația sa din perioada, când Basarabia de Sud se afla în componența Principatelor Unite ale Moldovei și Țării Românești (1857–1878). Aceste izvoare prețioase au fost selectate în Arhivele Naționale din România de către istoricul și diplomatul Vitalie Văratec și ulterior donate Bibliotecii Naționale a Republicii Moldova. Din documentele colecției au fost menționate cele ce vizează lista locuitorilor comunei Bolgrad, care în 1860–1861 ilegal au părăsit localitatea natală. Numai în perioada 8–28 noiembrie 1860, au părăsit Bolgradul 39 de familii, cele mai mult au plecat la 9 noiembrie (7 familii), 16 noiembrie (6) și 28 noiembrie (7). Emigrările au continuat și în primăvară-vară anului 1861. Numai în august a acestui an din Bolgrad au fugit 12 de familii. Cauza acestor plecări era reacția coloniștilor la întroducerea forțelor armate guvernamentale în Bolgrad (8–10 noiembrie 1860). De asemenea prezintă inters documentele, care conțin date despre 41 de localnici dar și funcționari de stat, care în baza legii din 13 iunie 1874 au fost împroprietăriți cu 10 desetine de pământ în comunele Caracurt, Cairaclia și Tașbunar.

Cuvinte-cheie: Basarabia de Sud, Bolgrad, bulgari, emigrarea, coloniști, împroprietărire.

Резюме

Несколько ранее не опубликованных документов периода пребывания Болграда в составе Объединенных княжеств Молдовы и Валахии

В представленной статье автор вводит в научный оборот не опубликованные ранее документы о коммуне Болград и ее населении того периода, когда Южная Бессарабия находилась в составе Объединенных княжеств Молдовы и Валахии (1857–1878). Эти ценные источники были впервые найдены в Национальном архиве Румынии историком и дипломатом Виталием Вэратеком, а затем переданы в дар Национальной библиотеке Республики Молдова. В документах коллекции представляет особый интерес список жителей коммуны Болград, которые в 1860–1861 гг. незаконно оставили колонию. Установлено, что только с 8 по 28 ноября 1860 г. Болград покинули 39 семей, большинство из них уехали 9 ноября (7 семей), 16 ноября (6) и 28 ноября (7). Эмиграция продолжалась весной-летом 1861 г. Только в августе из Болграда бежали 12 семей. Причиной этого стала реакция колонистов на ввод правительственных войск в Болград (8–10 ноября 1860 г.). Представляют интерес также документы, содержащие данные о 41 местном жителе. Среди них значатся имена государственных чиновников, которых по закону от 13 июня 1874 г. наделили 10 десятинами земли в коммунах Каракурт, Кайраклия и Ташбунар.

Ключевые слова: Южная Бессарабия, Болград, болгары, эмиграция, колонисты, наделение землей.

Summary

Some unpublished documents from the period when Bolgrad was part of the United Principalities of Moldova and Walachia

By means of this article, the author introduces into scientific discourse previously unpublished documents regarding the Bolgrad commune and its population at the time it was part of the United Principalities of Moldova and Walachia (1857–1878). These invaluable documents were first selected by historian and diplomat Vitaly Varatec in the National Archives of Romania and consequentially donated to the National Library of the Republic of Moldova. Among the documents, of notable interest is the list of residents of Bolgrad who in 1860–1861 illegally exited the commune. The list demonstrates that only between 8–28 November 1860, 39 families exited Bolgrad, the majority leaving on November 9 (7 families), on November 16 (6 families), on November 28 (7 families). The exodus continued in the spring-summer of 1861 (in August alone 12 families left Bolgrad). The underlying cause of this mass emigration was the colonists' reaction to the introduction of government armed forces in Bolgrad (8–10 November 1860). Other documents of high interest contain data about 41 residents, including government employees, who, under the law of 13 June 1874, were granted 10 acres of land each in the communes of Karakurt, Kairaklia, and Tashbunar.

Key words: South Bessarabia, Bolgrad, Bulgarians, emigration, colonists, land grants.

În ultimul timp, în istoriografie se observă creșterea interesului în ceea ce privește publicarea documentelor inedite despre sudul Basarabiei în perioada aflării sale în componența Principatelor Unite ale Moldovei și Țării Românești (1857–1878). În acest sens putem menționa lucrările istoricilor Elena Siupiur, Ivan Grec, Ion Solcanu și Eugen-Tudor Sclifos (Сюпюр 1999; Pagini... 2012; Solcanu 2013; Sclifos 2016, 2017). Trebuie de menționat că aceste izvoare contribuie la elucidarea problemelor ce țin de starea social-economică, demografică și culturală a populației în regiunea vizată. Cu toate acestea, în știința istorică încă se simte necesitatea de a introduce în circuitul științific noi documente, ce ar ușura munca istoricilor, care se ocupă cu tema menționată.

Efectuând cercetări asupra colecțiilor fondului

de manuscrise ce se păstrează în cadrul sectiei „Carte Veche și Rară" a Bibliotecii Naționale din Republica Moldova, recent am depistat câteva dosare de documente, care au fost donate Bibliotecii de către istoricul și diplomatul Vitalie Văratec. În contextul dat o să menționăm că autorul este cunoscut cu studiile sale despre sudul Basarabiei în componența Principatelor Unite (Văratec 1995, 1998). De aceea, putem să presupunem că materialele inițial erau selectate de către V. Văratec pentru cercetările sale. Fiind preocupat de studierea istoriei bulgarilor din Basarabia, mi-a trezit interes unul dintre dosare cu inscripția: „Arhiva Națională București. Fond: Hotărnicii: Basarabia Veche. Dosar № 8 (1857–1864; 1874). Delimitarea comunei Bolgrad, județul Bolgrad, plasa Ismail, 1857–1864. Materiale culese de Vitalie Văratec". Dosarul dat conține 17 copii xerox a documentelor. Pe prima pagină a dosarului este pusă semnătura bibliotecarului și indicată data „12.08.98".

Dosarul menționat conține două rapoarte a funcționarilor români în ceea ce privește stabilirea numărului locuitorilor comunei Bolgrad în anul 1866 și împroprietărirea cu pământ a unor localnici în 1874.

În textul ce urmează o să ne oprim mai detailat la fiecare din documente.

Primul raport este compus la 12 februarie 1866 de către delegatul Ministerului Finanțelor – Al. Durma. În darea sa de seamă, adresată ministrului de resort, autorul menționează că a activat în cadrul „Comisiunii Recensământului general pentru înscrierea coloniștilor din comuna Bolgrad" (Arhiva: f. 1). Din Procesul-Verbal (numit în text – „Jurnalul"), care este semnat de către membrii Comisiunii aflăm că ea a activat în Bolgrad în perioada 8 ianuarie – 7 februarie 1866. Din componența acestui organ faceau parte: prefectul și sub-prefectul comunei, delegatul Ministerului Finanțelor și casierul.

Rezultatele Recensământului au arătat următoare: numărul locuitorilor care aveau dreptul la pământ – 1297, din care coloniști, capi de familii erau – 689 (1142 bărbați și 974 femei), văduve – 118 (231 bărbați și 131 femei), admiși cu ordinul Ministerului Finanțelor în categoria de coloniști – 12 (28 bărbați și 12 femei), permutați din alte colonii – 31 (57 bărbați și 61 femei), negustori și meseriași – 256 (496 bărbați și 446 femei), deveniți capi de familie – 191 (163 bărbați și 153 femei). În general în Bolgrad se numărau 2117 persoane de sex masculin și 1776 – de sex feminin (Arhiva: f. 4). În același timp, funcționarii precizau că în urma recensământului nu s-a găsit nici un colonist ce a emigrat în termenul de trei ani prescris prin Tratatul de la Paris din 1856[1]. De asemenea nu s-au depistat coloniști care au emigrat pe căi legale. Însă erau menționați 108 capi de familii care au părăsit ilegal Bolgradul (Tab. 1). Dacă ne uităm la tabelul anexat în dosar privitor la familiile emigrate ilegal, putem constata că majoritatea bolgrădenilor au părăsit orașul natal în 1860–1861. Aceasta se explică prin faptul că în 1860 se terminau cei trei ani, prevăzuți de către Tratatul de la Paris, pe parcursul cărora coloniștii puteau liber să treacă în Imperiul Rus (Новаков 2004: 48). În aceasta perioada guvernul Principatului Moldovei a respectat angajamentul luat în fața coloniștilor în ceea ce privește respectarea drepturilor și privilegiilor de care ei se bucurau sub administrația țaristă. Însă după expirarea termenului de trei ani pentru emigrare benevolă autoritățile centrale au început să submineze drepturile coloniștilor. Situația s-a înrăutățit considerabil în timpul guvernării lui Mihail Kogălniceanu. Vizitând coloniile bulgare din sudul Basarabiei în septembrie-octombrie prim-ministrul s-a exprimat negativ în privința predării în limba bulgară la Școală Centrală din Bolgrad și a cerut transmiterea veniturilor pentru finanțarea ei în domeniul Ministerului Educației. În afara de aceasta șeful guvernului a anunțat întroducerea recrutării bulgarilor în armată și posibilitatea măririi impozitelor (Pagini... 2012: 139). Aceste intenții ale Guvernului a adus la nemulțumire din partea coloniștilor. La 8 noiembrie câte 4 delegați din 42 de colonii din Sudul „Basarabiei Române" s-au adunat la Bolgrad să discute referitor la problema recrutării. Însă autoritățile crezând că acești coloniștii vor să se revolte au chemat forțele militare, care au procedat cu violența fața de acești delegați. În decursul celor trei zile, până la 10 noiembrie soldații jefuiau populația locală. Sursele arată că în această perioadă în Bolgrad au fost 8 morți, 10 decedați în urma rănilor și circa 120 de persoane ușor și grav rănite (Pagini... 2012: 139).

Aceasta a adus la exodul masiv al coloniștilor transdanubieni nu numai din Bolgrad dar și din alte colonii. Conform unor statistici, în anii 1860–1861 granița cu Rusia au trecut 11766 de persoane fără pașaport și 10633 – cu pașaport (Pagini... 2012: 139-140).

Cu ajutorul rezultatelor „Recensământului general" efectuat în comuna Bolgrad în 1866, putem să constatăm că în urma violențelor forțelor militare colonia Bolgrad numai în perioada 8–28 noiembrie 1860 au părăsit 39 de familii, cele mai mult au plecat la 9 noiembrie (7 familii), 16 noiembrie (6) și 28 noiembrie (7). Emigrările au continuat și în primăvară-vară anului 1861. Numai în august a acestui an din Bolgrad au fugit 12 de familii (Arhiva: ff. 5-12). Printre emigranți erau și familii înstărite, așa de exemplu averea lui Hristo Boiagi (plecat ilegal la 9 noiembrie 1860) valora – 100 rub., văduvei Stoina Notevsca (12 aprilie 1861) – 135 rub., iar a lui – Theodor Covaci (16 octombrie 1861) – 115 rub. (Arhiva: ff. 5, 8, 12).

Membrii „Comisiunii Recensământului general pentru înscrierea coloniștilor din comuna Bolgrad"

mai adăugau, că la moment (1866) inginerii încă n-au terminat măsurarea terenului comunei, „însă după informațiile luate de la locuitori terenul întreg al comunei Bolgradu are 11489 desetine[2] și 102 stanjini[3]" (Arhiva: f. 2). Prin urmare funcționarii au constatat că după numărul de familii, care locuisc în Bolgrad se simte un neajuns de 53360 desetine și 2298 stânjeni (Arhiva: f. 2).

Prezintă interes și al doilea document din *Colecția lui V. Văratec*. Acesta reprezintă un „Proces-Verbal" alcătuit la 12 decembrie 1874 și semnat de către A. Duca (inspector al Circumsripcției a VIII-a Financiare) și Alexandru Uzunov (delegatul comunei Bolgrad) (Arhiva: f. 16). Din conținutul documentului aflăm că subsemnații au despărțit câte 10 desetine de pământ de prisos în comuna Bolgrad sau din alte terenuri ale Statului. Aceștea stipulau articolele 6 și 7 a Legii agrare din 13 iunie 1874. De asemenea birnicii aveau posibilitatea în decurs de 15 ani să răscumpăre acest pământ de la Stat. Prețul constituia 67 lei pe an, în total pe 15 ani – 1005 lei[4]. Documentele atestă că au manifestat dorința de a fi împroprietăriți 41 de birnici[5]. Conform listei alcătuite (Tab. 2), aflăm că majoritatea doritorilor au primit pământul la Caracurt (25 capi de familii), comuna Cairaclia (9), unde Statul avea mai mult pământ în rezervă. În total s-au împărțit 410 de desetine de pământ.

Sursele indică că printre beneficiarii celor 10 desetine de pământ la Caracurt erau Theodor Boldur-Lățescu, prefectul de Bolgrad și Titus Pârvu, profesorul de limba română și directorul Școlii Centrale din Bolgrad. În general majoritatea celor care au primit cele 10 desetine erau funcționari, care activau în Bolgrad.

Așa dar, din cele expuse mai sus, ajungem la concluzia despre importanța documentelor depistate în colecția istoricului V. Văratec, ce se păstrază la Biblioteca Națională a Republicii Moldova. Aceste izvoare prețioase, selectate din Arhivele Naționale a României pot să fie folosite în cercetarea vieții social-economice a bulgarilor din Basarabia de Sud și în special bulgarilor din Bolgrad în perioada aflării în componența Principatelor Unite.

Anexe

Tabelul 1. Lista cu numele locuitorilor Bolgradului ce au emigrat pe căi ilegale din această comună în anii 1857–1864

№	Numele și prenumele capilor de familie	Data emigrării			Suma banilor cuveniți statului după art... din statut		Observații
		Anul	Luna	Ziua	Ruble	Copeici	
					Evaluarea averei		
1	Momcio Diacofu	1860	Noiembrie	14	31	-	
2	Gheorghii Radefu Tascofu	1861	Martie	13	12	-	
3	Theodoru Cadangi	1860	Noiembrie	9	45	-	
4	Gheno Cruşcofu	1861	Aprilie	12	30	-	
5	Iani Caraga	1861	August	16	3	-	
6	Văduva Stoina Notevsca	1861	Aprilie	12	135	-	
7	Thanasii Arabadjii	1861	August	20	45	-	
8	Hristo Abajerofu	1860	Noiembrie	8	Neevaluată		Din anul 1862 sunt date în dispoziția Jandarmilor
9	Slavu Sarabcefu	1861	Ianuarie	11	Idem		
10	Doicio Sarabcefu	1861	Ianuarie	11	Idem		
11	Vasilie Doinofu	1861	Ianuarie	15	12	-	
12	Narin și Colio Ianofu	1861	Ianuarie	15	22	-	
13	Stoil Țvetcofu	1860	Noiembrie	15	26	-	
14	Condratii Sainencofu	1861	Septembrie	15	25	-	
15	Stancio Iliefu	1861	Septembrie	15	60	-	
16	Ilie Ivanofu Manolofu	1861	Septembrie	15	24	-	
17	Colio Ivanofu	1860	Noiembrie	17	10	-	
18	Marin Dimofu Marincof	1860	Noiembrie	17	15	-	
19	Petco Doncefu	1861	Septembrie	15	40	-	
20	Dimo Dervenschii	1861	Noiembrie	17	15	-	

21	Filipu Crușcofu	1860	Noiembrie	18	20	-	
22	Ivanu Dervenschii	1860	Noiembrie	10	3	-	
23	Marin Hineschii	1860	Noiembrie	10	30	-	
24	Petre Berberu	1861	Ianuarie	14	24	-	
25	Stoico Camburofu	1861	August	16	30	-	
26	Matvei Camburofu	1861	August	16	90	-	
27	Petre Camburofu	1861	August	16	10	-	
28	Ivanu Dervenschii	1861	August	20	25	-	
29	Iancio Maslincofu	1861	Noiembrie	16	40	-	
30	Stoil Romaliischii	1861	Noiembrie	17	20	-	
31	Mincio Casapschii	1861	August	16	60	-	
32	Nicolai Dimcofu	1860	Noiembrie	16	25	-	
33	Stoiu Naidenofu	1861	Septembrie	22	94	-	
34	Stoio Mavrofu	1861	August	16	40	-	
35	Dimitrie Hagi Colefu	1861	August	16	50	-	
36	Gheorghie Matanofu	1861	August	16	60	-	
37	Filipu și Afanasie Țulefu	1861	August	16	80	-	
38	Ivanu Dedofu Doncefu	1853	-	-	77	-	
39	Bratanu Buceuccii	1861	Ianuarie	10	10	-	
40	Stoinu Ilicci	1861	Martie	21	7	-	
41	Petre Hinefu	1861	Martie	21	7	-	
42	Nicolai Chiranofu	1861	Iulie	4	30	-	
43	Stoico Nicolaefu	1862	Aprilie	24	40	-	
44	Trifonu Peltecu	1861	Noiembrie	14	40	-	
45	Petre Dimitriefu Stoilofu	1861	Noiembrie	14	75	-	
46	Dimo Mitișefu	1861	Noiembrie	14	63	-	
47	Stoiu Buceaccii	1861	Ianuarie	11	12	-	
48	Vasilie Ivanofu Cioban	1861	Octombrie	16	22	-	
49	Theodoru Covaci	1861	Octombrie	16	115	-	
50	Radi Cavalgi	1860	Noiembrie	23	6	-	
51	Panaiotu Pencefu	1860	Noiembrie	19	6	-	
52	Slafu Placicofu	1860	Noiembrie	9	20	-	
53	Colea Stoicofu	1861	Ianuarie	4	12	-	
54	Anghel Binbolofu	1860	Noiembrie	9	6	-	
55	Ivanu Rusefu Arnautu	1861	Noiembrie	9	8	-	
56	Petre Naidenofu	1861	Martie	20	20	-	
57	Iacofu Radefu	1861	Mai	25	20		
58	Dimitrie și Nicolai Caraguța	1861	Martie	25	30	-	
59	Pașcal Caraguța	1861	Martie	25	10	-	
60	Ivanu Placicofu	1861	Noiembrie	9	75	-	
61	Marin Bueclio	1861	Decembrie	13	75	-	
62	Theodoru Marinofu	1861	Mai	27	65	-	
63	Gheorghii Nedefu	1861	Martie	31	10	-	
64	Tanasi Caraisenli	1861	Martie	31	18	-	
65	Gheorghie Caraisenli	1861	Martie	31	12	-	
66	Deagni Djiorjofu	1860	Noiembrie	10	6	-	

67	Chera Draganofu	1861	Ianuarie	16	38	-	
68	Theodosii Tabaclii	1860	Noiembrie	12	8	-	
69	Theodoru Gaidargii	1860	Noiembrie	28	3	-	
70	Nacio Colefu	1860	Noiembrie	28	6	-	
71	Volco Colefu	1860	Noiembrie	28	7	-	s-a ruinat
72	Gheorghie Șișcofu	1860	Noiembrie	28	25	-	
73	Costa Stancefu	1860	Noiembrie	28	12	-	
74	Colea Chilifli	1861	Octombrie	16	15	-	
75	Ivan Draganofu	1861	Octombrie	16	9	-	
76	Ivanu Chilifli	1861	Mai	22	6	-	
77	Dimitrie Muntenu	1860	Noiembrie	28	1	50	
78	Ivan Bratanofu	1860	Noiembrie	28	2	-	
79	Dragni Gradinaru	1860	Noiembrie	9	12	-	
80	Stoenu Popazoolo	1861	Noiembrie	29	9	-	
81	Ivanu Mumgiolo	1861	Mai	22	30	-	
82	Marin Radefu	1861	Iunie	23	40	-	
83	Petre Radefu	1861	Iunie	23	21	-	
84	Toni Mumgi	1860	Noiembrie	24	2	-	s-a ruinat
85	Stani și Gundi Ghirjilofu	1860	Noiembrie	24	10	-	idem
86	Rusandi Ivanofu	1860	Noiembrie	24	8	-	idem
87	Chirciu Alexandrofu	1861	Iunie	23	2	50	
88	Gheorghie Bogdanofu	1860	Noiembrie	16	13	-	
89	Iordanu Comanofu	1860	Noiembrie	16	5	-	s-a ruinat
90	Stomati Simofu	1860	Noiembrie	16	3	-	idem
91	Dimitrie Anisefu	1860	Noiembrie	16	3	-	idem
92	Velico Mumgii	1860	Noiembrie	13	6	-	
93	Ivanu Miceolo	1861	Mai	27	3	-	s-a ruinat
94	Miho Decefu	1861	Mai	27	6	-	
95	(*Ivanu*) Ducofu Stoianov	1860	Decembrie	27	25	-	
96	Gheorghie Jaginu	1861	Mai	27	5	-	
97	Raico Raiciofu	1860	Noiembrie	9	34	-	
98	Sava Ivanofu Arnautu	1861	Aprilie	12	6	-	
99	Petre Bașcivangii	1860	Noiembrie	10	65	-	
100	Ivanu Stoicofu	1861	Mai	10	15	-	
101	Dimitrie Jeinofu	1860	Noiembrie	14	13	-	
102	Hristo Boigii	1860	Noiembrie	9	100		
103	Dimo Pironcofu	1860	Noiembrie	9	15		
104	Velico și Neico Neicovschi	1860	Noiembrie	9	25		
105	Ivanu și Theodoru Ghenovschi	1861	August	16	20		
106	Theodoru F. Mihailof	1861	Ianuarie	15	15		
107	Văduva Ivana Mihova	1861	Noiembrie	16	23		
108	Dimo Hinefu	1865	Iulie	28	24	64	
					2434	14	

*Suma de două mii șase sute treizeci și nouă ruble și patrusprezece copeici nu s-au complenit până acum.
Prefectu [N. Panaite] Delegat [Al. Durma]
Casier [C. Mârza] Sub-prefect [*indiscifrabil*]
(*Sursa: Arhiva: ff. 5-12. La transcrierea documentului au fost păstrate particularitățile limbii documentului, nealterându-se modul de exprimare. Conținutul este publicat integral, fără prescurtări*).

Tabelul 2. Numele capilor de familii (birnici) din comuna Bolgrad, care conform art. 6 și 7 din Legea de la 13 iunie 1874 s-au împroprietărit în această comună

№	Numele și prenumele capilor de familii (Birnici)	Nr. desetinelor curente fiecăruia		Valoarea lor calculată pe un an (art. 13)		Pe 15 ani		Observațiuni
		Desetine	Sageni păt.	Lei	Bani	Lei	Bani	
1	Alecsandru Costantinovici	10		67		1005		Din Bolgrad la Caracurt
2	Dimitrie Iambulof	10		67		1005		
3	Florian Zibailo	10		67		1005		
4	Gheorghe Vasiliu	10		67		1005		
5	Gavril Buză	10		67		1005		
6	Gheorghii Munteanu	10		67		1005		
7	Ioan Popovici	10		67		1005		
8	Ioan Survicicof	10		67		1005		
9	Marin Garval	10		67		1005		
10	Mitrofan Ghegicu	10		67		1005		
11	Nichifor Franenco	10		67		1005		
12	Neculai Florea	10		67		1005		
13	Petre Mustacof	10		67		1005		
14	Titus Parvus	10		67		1005		
15	Theodor Boldur-Lățescu	10		67		1005		
16	Theodor Moisef	10		67		1005		
17	Vasile Stoicu	10		67		1005		
18	Vasile Petreazan	10		67		1005		
19	Zaharia Burian	10		67		1005		
20	Anton Gotcu	10		67		1005		
21	Ioan Cuclin	10		67		1005		Din Bolgrad la Cairaclia
22	Ignat Jelescu	10		67		1005		
23	Iosef Suhamel	10		67		1005		
24	Stefan Gearganli	10		67		1005		
25	Gheorghi Brahă	10		67		1005		Din Tabac la Caracurt
26	Stefan Brahă	10		67		1005		
27	Gavril Cazacu	10		67		1005		Din Eschipolos la Caracurt
28	Roman Talaru	10		67		1005		
29	Petru Manoli	10		67		1005		Din Chitai în Caracurt
30	Neculai Popovici	10		67		1005		Din Cișmele în Caracurt
31	Evtihie Lazarev	10		67		1005		Din Caracurt la Caracurt
32	Ioan Samuel	10		67		1005		Din Cartal la Cairaclia
33	Ignatu Parușencu	10		67		1005		Din Cițme Văruită la Cairaclia
34	Voicu Theodor	10		67		1005		Din Babele la Cairaclia

35	Dumitru Jăciu	10		67		1005		Din Cairaclia la Cairaclia
36	Mihalachi Theodor	10		67		1005		
37	Panaite Clopat	10		67		1005		
38	Nichifor Boricenco	10		67		1005		
39	Andrei Vălcovici	10		67		1005		Din Taşbunar în Taşbunar
40	Niculai Vălcovici	10		67		1005		
41	Simeon Traticof	10		67		1005		Caracurt
		410		2747		4125		

Inspector [A. Duca]
Delegat comunei [A. Uzunov]
(*Sursa: Arhiva: ff. 13-14. La transcrierea documentului au fost păstrate particularităţile limbii documentului, nealterându-se modul de exprimare. Conţinutul este publicat integral, fără prescurtări*).

Note

[1] Articolul XXI al Tratatului de la Paris din 18 martie 1856 prevedea posibilitatea de a se deplasa cu traiul în orice localitate şi dreptul de a dispune liber de proprietatea lor termen de trei ani (Pagini 2012: 136).

[2] Desetină – măsură a suprafeţei în Rusia, egală cu 1,09 hectare (Tomuleţ 2014: 292).

[3] Stânjen – una dintre cele mai vechi unităţi de măsură din Ţările Române, reprezentând aproximativ 2,23 metri (Tomuleţ 2014: 580).

[4] Conform prevederilor Legii agrare din 13 iunie 1874, fiecare familie de coloniști a trebuit să primească câte 50 de desetine de pământ, iar ţăranii statului – 30. Însă în realitate mărimea lor s-a dovedit a fi mai mică. În Bolgrad fiecare familie a primit circa 10,28 desetine de pământ (Новаков 2004: 190-191).

[5] Birnic – categorie fiscală de cetăţeni. Denumirea de *ţăran birnic* provine de la darea anuală prestată de această categorie socială numită *bir* (Tomuleţ 2014: 185).

Referinţe bibliografice / References

Arhiva Naţională Bucureşti. Fond: Hotărnicii: Basarabia Veche. Dosar № 8 (1857–1864; 1874). Delimitarea comunei Bolgrad, judeţul Bolgrad, plasa Ismail, 1857–1864. Materiale selectate de Vitalie Văratec (Se păstrează în colecţia de manuscrise [nr. 32] a secţiei „Carte Veche şi Rară" a Bibliotecii Naţionale din Republica Moldova).

Pagini uitate ale istoriei Basarabiei de Sud (1856–1861) = Забытые страницы истории Южной Бессарабии (1856–1861). Alc. I. Grec. Кишинев: s. n., 2012. 231 p.

Sclifos E.-T. Delimitarea frontierei în Basarabia. Atitudinea Franţei şi a Rusiei, reflectate în documente franceze. În: Cohorta, 2016, nr. 1–2, p. 153-165.

Sclifos E.-T. Documente referitoare la Basarabia în Arhiva de Politică Externă de la Paris (1856–1857). În: Tyragetia, 2017, nr. 2 (26), p. 127-140.

Sclifos E.-T. Sardinia si chestiunea Basarabiei (1856–1857) în lumina unor documente italiene şi franceze (Ianuarie 1856 – Ianuarie 1857). În: Destin Românesc, Chişinău–Bucureşti, 2016, nr. 3, p. 31-39.

Solcanu I. Şcoala românească în judeţele Cahul, Bolgrad şi Ismail pe durata reîntrupării la Principatele Române 1857–1878. Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2013. 462 p.

Tomuleţ V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918): instituţii, regulamente, termeni. Chişinău: Lexon-Prim, 2014. 672 p.

Văratec V. Sudul Basarabiei revenit în componenţa Principatului Moldovei la 1857 (Teritoriul şi populaţia). În: Destin Românesc. Chişinău–Bucureşti, 1995, nr. 2, p. 13-33.

Văratec V. Tentative de aplicare a prevederilor legii rurale de la 1864 în judeţul Ismail. În: Revista istorică. Bucureşti, 1998, nr. 5–6, p. 405-418.

Văratec V. Trasarea noului hotar în Sudul Basarabiei la 1856–1857 şi lichidarea aşezărelor căzăceşti din preajma Dunării. Revista istorică. Bucureşti, 1995, nr. 5–6, p. 509-527.

Сюпюр Е. Българските училища в Румъния през XIX век. Документи 1858–1877. София: АИ „Марин Дринов", 1999. 578 с. / Sjupjur E. Balgarskite uchilishcha v Rumanija prez XIX vek. Dokumenti 1858–1877. Sofija: AI „Marin Drinov", 1999. 578 s.

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

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

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

E-mail: duminicaivan@yandex.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2019-6456

Valdemar KALININ

ABOUT THE GYPSY (ROMANI) RENAISSANCE IN THE SOVIET UNION (1925–1938) AND ITS SUCCESSORS

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437995

Rezumat

Despre renașterea țiganilor (romilor) în Uniunea Sovietică (1925–1938) și succesorii lor

Acest articol încearcă să examineze principalele repere în educația romilor în istoria Rusiei. Țiganii și populația baștinașă au stabilit o relație de încredere încă de la prima întâlnire din 1697. Curând țiganii au fost împărțiți în 2 grupuri: urbani și de șatră. Treptat, țiganii urbani au cucerit aristocrația rusă cu performanțe lor muzicale. În consecință, reprezentanți ai unor familii aristocratice precum Golitsyn, Obolensky, Tolstoi și alții s-au căsătorit cu țigani și țigance. Revoluția din octombrie, apoi războiul civil a distrus stilul tradițional al vieții țigănești. În 1925, la Moscova a fost creat Consiliul țiganilor din Rusia, care a început să promoveze un mod de viață socialist. Țiganii erau implicați în toate sferele vieții statului sovietic: școlile de țigani asigurau educația copiilor și adulților; țiganii erau angajați în toate ramurile industriei și agriculturii (ferme colective de țigani). Dintr-o dată, școlile romilor au fost închise ca urmare a unei decizii secrete a guvernului sovietic din 29 august 1938. După război, numeroase cereri au fost trimise lui Stalin pentru a redeschide școlile de romi, dar toate au rămas fără răspuns. Mai târziu, în 1963, proeminentul poet țigan N. Satkevich a reușit să deschidă o școală pentru țigani în Irkutsk. În anii 90 exemplul său a fost urmat de J. Neilands (Letonia), N. Belugina, L. Manush, L. Cherenkov (Moscova). Autorul articolului și-a adus contribuția continuând această tradiție la Londra, precum și în satul Mikheiki, regiunea Slutsk din Belarus. Bogata moștenire literară din perioada așa zisei Renașteri a țiganilor inspiră noile generații să urmeze acest exemplu unic.

Cuvinte-cheie: alfabetizarea romilor, literatură romani, școli de romi, Renaștere, patrimoniul romilor.

Резюме

О цыганском (ромском) Возрождении в Советском Союзе (1925–1938) и его преемниках

В настоящей статье предпринята попытка рассмотреть основные вехи образования цыган (ромов) в истории России. Цыгане и не цыгане установили доверительные отношения с момента первой исторической встречи после 1697 г. Вскоре цыгане разделились на 2 группы: городские и таборные. Постепенно городские цыгане музыкальным исполнительством покорили российскую аристократию. В брачные союзы с цыганками и цыганами вступали представители таких аристократических семей, как Голицыны, Оболенские, Толстые и др. Октябрьская революция, затем Гражданская война разрушили привычную структуру жизни цыган. В 1925 г. в Москве был создан Всероссийский Совет цыган, который стал пропагандировать социалистический образ жизни. Цыган вовлекли во все сферы жизни Советского государства: цыганские (ромские) школы давали образование детям и взрослым, цыгане были заняты во всех отраслях промышленности и сельского хозяйства (цыганские колхозы). Внезапно все цыганские школы были закрыты в результате секретного решения советского правительства от 29 августа 1938 г. После войны Сталину направлялись многочисленные просьбы восстановить цыганские школы, но все они оставались без ответа. Позже, в 1963 г., видный цыганский поэт Н. Саткевич смог открыть цыганскую школу в Иркутске. В 90-е гг. его примеру последовали Я. Нейландс (Латвия), Н. Белугина, Л. Мануш, Л. Черенков (Москва). Автор данной статьи также внес свою лепту, продолжив эту традицию в Лондоне, а также в поселке Михейки Слуцкого района Беларуси. Богатое литературное наследие цыганского Ренессанса вдохновляет новые поколения последовать этому уникальному примеру.

Ключевые слова: ромская грамотность, литература, ромские школы, Возрождение, ромское наследие.

Summary

About the Gypsy (Romani) Renaissance in the Soviet Union (1925–1938) and its successors

This article attempts to summarize the main landmarks of the Gypsy (Romani) Educational History in Russia. Gypsies and non-Gypsies established good relations following their first encounter in 1697. Shortly afterwards Gypsies were separated into urban and camp Gypsies. The urban Gypsies were integrated into high society since their musical performances captured the minds of the Russian aristocracy to a significant extent. Consequently they started to intermarry including in such noble families as: the Golitsyns, the Obolenskis, the Tolstoys, etc. The October Revolution followed by the Civil War destroyed the traditional way of life for the Gypsies. The Pan-Russian Gypsy Union was founded in 1925, in Moscow. It started to promote the ideas of a Socialist way of life. The Gypsies were involved in all spheres of life of the Soviet State: Gypsy (Romani) schools taught children and adults. The parents were involved in all branches of industry and Socialist agriculture (Gypsy collective-farms – 'kolkhozs'). Suddenly the schools were closed in August 1938 by a secret note of the Soviet Government. After WWII many Gypsy wrote letters imploring Stalin to reopen schools, but there were no replies. Later the notable Gypsy poet Nikolai Satkevich managed to open a Gypsy school in Irkutsk (Siberia) in 1963. His example was followed by J. Nielands (Latvia), N. Belugina, L. Manush and L. Cherenkov (Moscow) while the author continued this good tradition in London and the Miheiki settlement (Slutsk region, Belarus'). The versatile literature of the Romani Renaissance left a remarkable legacy about the Romani Renaissance and it inspires other generations to follow this unique process.

Key words: Romani literacy and literature, Romani schools, Renaissance, Romani legacy.

The majority of Gypsy children have always hated school. Firstly, they did not see any point in education; secondly, it took away their freedom because they hated being restricted; thirdly, their parents did not support them on the presumption that reading and learning facts from non-Gypsy books would undermine their Gypsy (Romani) customary code, traditions and culture.

As we know, many attempts were made by some countries to assimilate Gypsies by forcible schooling: Germany, Austro-Hungary, Spain, and Finland – which turned out to be a failure.

Success in this direction was achieved by the Soviet state in the period from 1925 to 1938, which became unique, receiving the name of the *Gypsy* (*Roma) Renaissance*. To understand why this happened, we will have to take a short historical excursion.

Gypsies were first recorded in Russia in 1697 in the collection of the Rumyantsev House, St. Petersburg, in "Azbukovnik" (Kalinin 2005: 26; Kalinin 2010: 43).

The Moscovite State (Moskoviya) and its successor, the Russian Empire[1] from 1721, accepted Gypsies relatively late compared to Western Europe. The first documentation of Gypsies was recorded only in 1721 in the Siberian city Tobol'sk (Crowe 1996: 154).

Let us consider why this successful phenomenon with the Gypsy education took place in the Soviet State (the former Russian Empire), which more than a century before, was the first state to integrate Gypsies socially after 1774 when Count Alexei Orlov-Chesmensky (1737–1807) organised a huge choir led by Ivan Sokolov (1730–1813)[2]. This, in turn, gave birth to the Russian Romani School of Singing and Dancing. Gypsy music and mystique captured the imagination of the Russian public and became an integral part of Russian music, literature, and theatre.

The Russian Empire was an enormous state full of contrast. There were highly educated aristocrats, who spent their luxurious lives in Nice, where they introduced famous Roulette ('Ruletka') gambling places, while by contrast the great majority was very poor peasant people, who were mostly illiterate. A similar contrast was applicable to Gypsies. On one hand, *urban gypsies* were mainly participants of the Big Choirs in cities and educated in gymnasiums, while, on the other, their compatriots, *camp gypsies*, led the nomadic way of life and were almost illiterate. The educated Gypsies intermarried with the Russian gentry: the Golitsyn, Obolenski, Tolstoy families and others.

The Tsar, Nicolas I (1796–1855), tried to give Gypsies a new way of life: the Governor-General of Novorossiya and Viceroy of Bessarabia Region (19 May 1823 – 5 November 1844). Prince M. Vorontsov (1782–1856)[3] worked out a programme for Gypsies (approved by Senate in 1828) to transfer nomadic Gypsies to a settled way of life. In a while, two settlements, Faraonovka (Pharaoh's) and Kairo (Cairo) were built in 1836 and 1839 for Gypsies who were guarded by Cossacks. The authorities gave the new settlers pieces of land totalling 10 400 hectares. They also set up a professional school for Gypsies training them to become millers, carpenters, wood-carvers and stonemasons. There was also a primary school with an Orthodox Sunday school, where the Russian Gypsy priest Polyakov ministered. The Gypsy girls were taught sewing, cooking and gardening skills.

In the beginning, a few Gypsy families ran away from the settlements; the majority stayed and prospered until late 80's. Unfortunately, a devastating fire destroyed everything (Kalinin 2005: 31-32; Druts 1990: 5-6).

In 1862 the famous Russian poet Apollon Grigorjev (1822–1864) in collaboration with his Romani friends, created the famous Romani dance "Vengerochka". This laid the foundation for Russian – Gypsy singing called *Romance*. Camp Gypsies kept their traditional trade of horse-dealing, while singing, dancing and playing music was their hobby.

After the October Revolution of 1917 everything changed. The Bolsheviks could not stop the Civil War from breaking out. It raged like a storm across the open domain of the former Russian Empire for almost four years.

Gypsies participated in the Civil War on both sides but the majority of them were on the side of the Red Army. The fighting calmed down in November, 1920 and left the former Russian Empire in ruins and the people in a state of starvation.

After the Civil War in the Proletariat State the habitual structure of the Gypsies' way of life was destroyed. The state policy of liquidation of the private sector severely affected chorus singers and musicians. They remained without any income due to the closure of restaurants/cafes. They couldn't return to the nomadic way of life of their ancestors as did not have any knowledge of how to survive as nomads. The horse markets where Gypsy horse-dealers used to make money had also been closed down. Sadly for the Gypsies, nobody could pay for the Gypsy music and nobody wished to have their fortune told.

After a while Gypsies once again returned to cities looking for jobs in factories.

Now let us draw our attention to Moscow where some educated Gypsies started to get together in Petrovski Park and searched for a new way of life. They founded the *All Russian Union of* on 24 July 1925. The former Red Army commander, communist Andrei

Taranov (1896–1967) (a Gypsy man from Ekaterinburg) became its *Chairman* and the famous actor and playwright Ivan Rom – Lebedev (1901–1991) became its *Secretary*.

Initially the Gypsy Union included 23 people. The political situation was favourable and newspapers supported the idea, including a long article in the leading newspaper "*Izvestiya*". As it has been defined in its founding statute, the Union of Gypsies had to work in two directions:

– cultural work among the Gypsy population
– organizing employment among Gypsies.

There was a unique time for Gypsies, particular in 1925/26 when the former Soviet Union recognised Gypsies (Roma) officially. The Romani people won recognition not as a national minority, but as equals alongside 62 other nations of the Soviet Union with rights to be educated in the Romani language.

Thus, (during 1925–1938) after the movement of the Soviet Government, the *Gypsy Renaissance* swept over the expansive domain of the Soviet Union. In 1926, a year after the creation of the All-Russian Gypsy Union, the leading newspaper *Izvestiya* (News), 31.01.1926, published extracts from the book "About the Gypsy written language" written by N. Pankov and N. Dudarova' (the Baltic Romani language, the Northern Gypsy dialect, mainly Moscow subdialect, which was taken as a basis for the written Gypsy/Romani language). Later the head of Education A. Lunacharski (1875–1933) published decree No 1053, 10.05.1927 "*On the creation of the alphabet of the Gypsy language*". The majority of the textbooks and elementary books were created during this period by a small group of Gypsies [N. Pankov (1895–1959), N. Dudarova (1902–1992), O. Pankova (1911–1991), A. German (1893–1955) and N. Rogozhev (?–1938) and non-gypsies T. Ventzel (1903–1989), a Russian German by origin, and a Russian erudite, Prof. Mikhail Sergiyevski (1892–1946)].

As a result a total of 51 schools/departments, classes and clubs delivered education to young and adult Romani people in majority of subjects in the Northern-Russian Baltic Romani language *(Romanes)*.

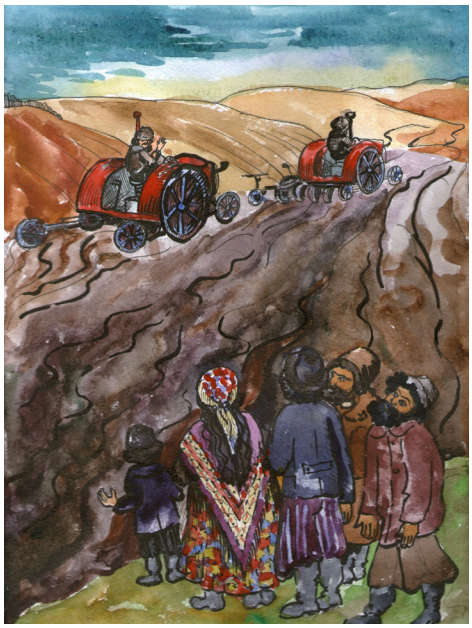
292 different publications and translations all came out at that time including plays, novels and poetry.

On 1 October 1926, the Presidium of the USSR approved the Decree "On measures for aiding the transition of Nomadic Gypsies to a working and settled way of life". Thus, the choice was offered to Gypsies for the first time to declare their national identity in their passports "tsygan/tsyganka" (gypsy man/woman) – male/female".

The Communist regime gradually gained a momentum and soon another Decree "On the Allotment of Land to Gypsies"… was issued. Gypsies became more incorporated in the Soviet economy. They worked in the food, chemical, textile and furniture industries. In the collectivized agriculture of the USSR during this period, 52 communes and collective farms (kolkhozes) operated for various periods of time. The history of Gypsy Collective Farms is extensive and would need special attention and consideration.

The beginning was very encouraging: in 1926, in Moscow 4 schools were opened for Gypsies where the Gypsy language was taught as a subject from hand-written texts of teachers: N. Dudarova, M. Bukarevich (?–1954), N. Pankov and others. The school in *Marjina Roshcha* (Marya's Grove) was an experimental one [the head teacher E. N. Byleeva (?–?)]: teaching of the curriculum was differentiated in two groups: illiterate and literate children. Illiterate were engaged in ABC-books, and literate – in the program of the elementary school. Preparation of slogans, drawings and posters in the Gypsy language, and also public work was a compulsory element of the program like: visiting of Gypsy families and camps with the purpose of involving children to learn at Gypsy schools.

So, in 1927 in a newly created Gypsy literary language all kinds of literature began to be printed – educational, fictional and political. The first Gypsy ABC-book by N. Dudarova / N. Pankov[4] came out in 1928 and soon it became adopted as a book for studies. Another ABC by N. Pankov / N. Dudarova "Dzhidy Buty" (A Vivid Work) was published in 1930 and became an official book for children.



Imag. 1. Roma marvelling at their compatriots operating tractors. Illustration by S. Gnutova[5]

In 1930 *Narkompros*[6] created the *Gypsy group* in the Central Scientific Research *Institute of Nationalities* which began theoretically to help to compile reg-

ular textbooks for elementary schools: ABC-books, books for reading for the first and second classes, the books in the native language for their further revision and completion, approbation and publishing by the Institute of Methods for school work (Kalinin 2005: 47, 55). Then Moscow Department of National Education ran a pedagogical exhibition of children's works from the Gypsy classes of four schools in Moscow.

The first fiction publication of Gypsy literature appeared in the magazine *Nevi Zoria* (New Dawn, No 1, 1927), with the story *Romano Beng* (Gypsy Demon) by I. Rom-Lebedev.

Eighteen young Gypsy writers joined and participated enthusiastically in existing forms of literary life at that time. In 1929 at the literature association "Smithy", a separate Gypsy literary group *Romano Lav* (Gypsy Word) started its creative activity. It included A. German, N. Pankov, I. Rom-Lebedev, and Georgy Lebedev (1900–1969). Later on such poets as I. Khrustalev (1913–1994), O. Pankova, N. Dudarova, E. Orlova (?–1964), M. Polyakova (1904–1976, A. Pankov, I. Bezljudsky, M. Ilyinski (1882–1962) and the writer and translator Leksa Svetlov (1897–1961) joined them.

On September 7th 1930, the great son of the Indian people Rabindranath Tagore met representatives of Gypsies in Moscow. The poet Georgy Lebedev chaired the meeting. Rabindranath Tagore was told about the contemporary life of Gypsies in the USSR and was handed a complete set of all 5 books of the so-called *Gypsy Language Library*[7].

Sets of books for mass library "Smiths" included 5 names of books in the Gypsy language in the form of short stories, sketches, and poems.

In 1935, the Union of Soviet Writers[8] experienced one more reorganization, National Bureau of USW of the USSR appeared with a section of the Gypsy literature.

The Gypsy theatre "Romen" which was inaugurated in Moscow in December 1931 began to perform plays of Gypsy authors. The gifted poet Georgy Lebedev became the first director who was shortly toppled by the Communist elite of the theatre allegedly on financial grounds.

In 1934 the First Congress of the Union of Soviet Writers was recreated. At this Congress Maxim Gorky repeatedly mentioned in his report Gypsy writers, underlining a huge shift in Gypsy education and culture. A. German and L. Svetlov (1897–1961) became members of the Union of Soviet Writers, and a little bit later the writers N. Pankov and I. Rom-Lebedev were accepted too.

In 1932–1938, 47 titles of works of fiction in the Gypsy language were published. However, the majority of these books were translated from the Russian and world literature. In 1938, a "Gypsy-Russian dictionary" by M. V. Sergiyevsky and A. P. Barannikov (1890–1952) under Nikolay Pankov's edition came out.

In 1937 a post-graduate student of professor M. Sergiyevsky, T. V. Ventsel (1903–1989), and the well-known Gypsy poet, writer, playwright and bibliographer A. V. Germano published the textbook "Lylvari piro romany chib" (The Textbook of the Gypsy language) which was the thirteenth and the last one in the period 1925–1938.

It is also important to refer to the role of Prof. M. Sergiyevski, a well-known scientist who started to attend meetings of the All-Russian Gypsy Union on his own initiative. Gypsies would thank him for the praise worthy part he played in the formation of this movement during the unique period of the *Gypsy/Romani Renaissance* (1925–1938). Thanks to him the Gypsy alphabet, grammar, textbooks for children and adults, and a Gypsy-Russian dictionary were published.

In total, from 1926/1938, 51 schools, departments and classes in the Gypsy language worked in the USSR at various times and with different duration in the Gypsy language (*Romanes*) operated in the USSR. At the Gypsy collective farms amateur performances were run, reviews and even Olympic Games of amateur performance art with the participation of Gypsies took place, for example, in 1934 in the city of Nikolaev.

The Russian Gypsies and the Northern-Russian Baltic Gypsy [Romani] dialect dominated in all spheres of Gypsy life.

Imag. 2. Enrolment into the Romani school. Picture by S. Gnutova

The Romani Teachers Training College named after K. Timiryazev (later Industry-Pedagogical College) was opened in Moscow in 1933 and it trained about 120 teachers for the urban and kolkhoz Gypsy schools before its closure in 1938.

In 1932 in the seventh issue of the magazine *Nevo Drom* (New Road) the appeal to recruit and direct young Gypsy men and girls from collective farms, artels and co-operative societies for *Pedagogical Courses* for a period of six months at the expense of the sending organizations was published.

In Smolensk there was a Medical College with a Gypsy section. Near Smolensk, in Serebryanka, the Romani Boarding (seven-class) school was opened which supplied this Teachers Training College in Moscow with its graduates.

The Gypsy movement to a settled way of life and education reached its peak in 1936. Reports of that period ambitiously emphasize that "settling and familiarizing Gypsies with work went on successfully". These reports referred to Gypsy collective farms, enterprises, cooperatives, clubs, schools and nurseries.

We omit to say about the experiments on Gypsies in the settlement "Romanistan" and on the river Chulym, as it is not the aim of our research. We will confine ourselves to illustrations.

Imag. 3. Roma escaping from the Romani experimental settlement "Romanistan", Siberia, 1937. By S. Gnutova

Imag. 4. Roma being delivered to the experimental settlement on the Chulym River, Siberia,1937. By S. Gnutova

Unfortunately, on the 29th of August, 1938, the central Committee of the Communist Party issued a secret note to the local authorities (which they had prepared in January 1938) to close some national schools and classes, which had no administrative body (territory) within the State of Soviets and in the light of that time "to combat Nationalism", and all 12 national schools and classes (Jewish, German, Polish, Latvian, Finnish, Assyrian, Uyghur, Greek, Bulgarian, Kurdish, Korean and Gypsy [Romani] were closed down, while some emerged with other schools in the local community language schools.

The spark of the Romani Renaissance enthusiasm did not die out immediately. Gypsies who attended Gypsy classes (parents, elder siblings) tried hard to pass on their sophisticated level of Romanes to their younger siblings and then to their children. As these Gypsies became the older generation, they took the initiative to invite the younger generation to bigger houses, where they spoke about their teachers, told school life stories, fairy-tales; read out poems and stories, which they remembered from attending Gypsy schools. Usually they met during long winter evenings and nights.

The initiative group was led by Nikolai Pankov, his former student, journalist Vasily Burluckij (1916–1989), former Chairman of the All-Russian Gypsy (Romani) Union, Andrey Taranov, who worked after

the war as leader of the 'kolkhoz' in the settlement Rezina, Moldova; former Gypsy activist and poet Mikhail Bezliudzki (who worked as head of the personal department in Rostov). They started writing individual and collective letters to Stalin, later on to Nikita Khrushchev (1894–1971) and his subordinates asking for help in re-opening Gypsy crèches, nurseries and schools. Nobody received a positive reply.

When N. Pankov died in 1959, his work was continued by N. Menshikov (1920–1988), a heavily-wounded former Red Army commander, and N. Pankov's two daughters: one being a chemical scientist, PhD Natasha Pankova (1924–1991) and the other a biological researcher, PhD Liubov Pankova (1925–2019). In due time, non-Gypsy/Gypsy linguists joined this group: Academician, Prof. Paul Ariste (1905–1985) (Tartu University, Estonia) and Prof. Janis Loja (1896–1969) (Riga University, Latvia).

In Russia, as a rule, everything started in Moscow; in 1990 Moscow Teachers' Training college No 4 started a unique programme: to prepare teachers and tutors for Romani crèches, nurseries and primary schools of the Romani language [teachers: Leksa Manush (1942–1997), his wife Nadya Belugina, Moscow native Romani (1942), and Lev Cherenkov (1936–2016)].

Moscow secondary school No 1650 introduced the Romani language and literature as an optional subject where the same teachers taught these subjects before its closure in 1993.

In a while, Nadya Belugina started to teach Romani language and literature at the school-studio "Gilori" (Song) together with Ganga Batalova (1955) in the period 1997–2001.

In 1997, the Latvian Romani activist Janis Neilands (1919–1999) managed to implement the Romani ABC book at the night school in his native town Ventspils, Latvia (Manuš, 1996).

In the long run, the author of this article also succeeded in teaching Romani language on the basis of the *Romani Renaissance* tradition only in London in the period 1997–2009. We were compiling our own Romani ABC book while preparing teaching materials for every session in the lesson plan (Kalinin 2012). After the lesson was delivered, specific changes were endorsed to the lesson plan based on the performance of the pupils. These plans resulted in the book *"Javen te rakiras Romanes* / Let's speak Romanes". It included ABC lessons with pictures, grammar guide and vocabulary.

These sessions of the Baltic Romani language were continued at Saturday schools in Camden borough of London mainly with Romani children from Poland, Lithuania, Latvia and Slovakia. The last ones worked very hard not to lag behind as their Romani dialect is not a Baltic Romani one.

When the Baltic Romani Bible[9] came out of print in Minsk (Belarus), in 2014, we, myself, and our Christian Romani and non-Romani believers set up the Baltic Romani Missionary Society (BRMS) with a Romani language school in Miheiki, near Slutsk for children and adults to help Roma for whom Romanes is a mother's tongue: *to assist in worship and fellowship in Romanes, to widen the Christian Romani Culture*.

Photo 1. From Miheiki Romani Bible Language school in Belarus' run by V. Kalinin

Conclusions

We tried to touch upon the main aspects in the development of the education of Gypsies based on Romani language literature from *Romani Renaissance* period (1925–1938) to nowadays.

We include some poems by Romani poets from different periods who followed the Gypsy national culture and traditions of the *Romani Renaissance*. These might give you a general idea about what inspirations led the Baltic Romani people to write poetry in different time periods: the Soviet Union era and nowadays (Appendix 1 and Appendix 2).

It was impossible to add any information on the experimental settlement "Romanistan"[10] near the station Taiga, Kemerovo region in 1937 in relation to education: archives of Russia are not open anymore without special permission.

Unfortunately, we have omitted the experience of the Bears' Academy in Smorgon[11], Belarus', in 1722–1866 when the Gypsy instructors trained bear-handlers for the whole Europe using the Romani language patterns for training bears.

We could not find out any specific information about the education of Gypsy people in the experimental settlements Faraonovka and Kair[12] in 1836–1897 (nowadays Ukraine), this is outside the scope of our research.

Unfortunately, we only mentioned in passing the blessed period of the Gypsy choirs in Russia (1774–1917) where older participants of these music groups used Romanes to teach the younger performers to

write songs in Romanes and even worked out its Romani choir jargon: *peresa* (with a tummy): "all together, by the whole group".

We hope that our article may compensate the shortage of information on this topic and inspire Gypsies and non-Gypsies to teach Gypsies and friends of Gypsies to conduct lessons on the Romani language and culture.

We also call on Gypsies not to oppose vehemently to people (Roma and non-Roma) who endeavour to give a hand to help them with education!

We also dream that this publication may encourage more men and women to get involved in reading necessary books (like the Baltic Romani Bible) and other literature in Romanes on this topic.

May God bless you in your attempts to keep the Romani language and culture afloat!

Notes

[1] The Russian Empire (1721–1917).

[2] More details see: Baurov N. Repertuary tsyganskih khorov starogo Peterburga. St Petersburg, 1996, s. 6; Newspaper 'Novoye Vremia, of 18 January, 1877; Pankov N. Zapiski tsygana o tsyganskih khorah. Moscow, 1958.

[3] On 7 May 1823 he was appointed governor-general of New Russia, as the southern provinces of the empire were then called, and "namestnik" of Bessarabia. More details see: Prince Woronzoff. In: The Gentleman's Magazine, and Historical Rewiev. Vol. 202, January, 1857, p. 107. Or, Blanch Lesley. The Sabres of Paradise. London: John Murray, 1960.

[4] Dudarova N., Pankov N. Nevo drom. Bukvaro vash bare manushenge. Moskva: Tsentrizdat, 1928. 98 s.

[5] Gnutova Svetlana (born 1959) – artist from the city of Vitebsk (Belarus). She is friends with gypsies. At one time she taught at the School of Fine Arts No. 13 in Vitebsk. She makes dolls, sews gypsy costumes, handbags for the stage and for the Moscow circus.

[6] Narkompros – The People's Commissariat for Education (or Narkompros; Russian: Народный комиссариат просвещения, Наркомпрос) was the Soviet agency charged with the administration of public education and other issues related to culture.

[7] Kalinin V. Zagadka baltiiskih tsygan. Minsk: Logvinov, 2005, s. 47-55; Shapoval V. Syr Alisa Popeya kə Chudengiri Phuv, Everocype, p. 29-30; Shapoval V. Kratkoye rukovodstvo po tsyganskomu yazyku (kelderarskiy dialekt). St. Petersburg, 2008, s. 12-13 and other.

[8] Union of Soviet Writers, USSR Union of Writers, or the Soviet Union Writers Assocition (Russian: Союз писателей СССР, in transcription: Soyuz Sovetstikh Pisatelei) was a creative union of professional writers in the Soviet Union. It was founded in 1934 at the initiative of the Central Committee of the Communist Party (1932) after disbanding a number of other writers' organizations: RAPP, Proletkult. More information see: Garrard, John; Carol Garrard Inside the Soviet Writers' Union. London: Tauris. 1990, p. 15.

[9] Библия пэ Балтитко Романи чиб (Романэс) / Bible (Baltic Romanes), published by DCL, Bielefeld, Switzerland. Printed by InterCorp, Minsk, 2014.

[10] The late writer Nicolay Bessonov was told in 2003 that there are archives on "Romanistan"when he applied to the Smolensk FDR (firmer KGB) but he was never allowed to come back to work with the materials.

[11] More information about "The Bear Academy in Smorgon" see at: https://vetliva.com/tourism/what-to-see/pamyatnik-medvezhey-akademii-v-smorgoni/ (vizited 12.08.2020).

[12] More information about Faraonovka / Kair see: Lemon A. Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism. London: Duke University Press, 2000, p. 2.; Bibliografiya o tsyganakh: Ukaz. kn. i st. s 1780 g. po 1930 g. / A. V. German; vstup. st. M. V. Sergiyevskiy. M.: Tsentrizdat, 1977, s. 29.

References

Baurov N. Repertuary tsyganskih khorov starogo Peterburga. St Petersburg, 1996. 66 p.

Bible (Baltic Romanes), published by DCL, Bielefeld, Switzerland. Minsk: Printcorp, 2014. 1703 p.

Blanch L. The Sabres of Paradise. London: John Murray, 1960. 488 p.

Crowe D. M. A history of Gypsies of Eastern Europe and Russia. New York: St. Martin′s Griffin, 1996. 317 p.

Druts Y., Gessler A. Tsyganie. Moskva: Sovietskii pisatieľ 1990. 313 s.

Dudarova N., Pankov N. Nevo drom. Bukvario vash bare manushenge. Moskva: Tsentrizdat, 1928. 98 p.

John Garrard; Carol Garrard. Inside the Soviet Writers' Union. London: Tauris. 1990. 303 p.

Kalinin V. Izvestnoye i nieizvestnoye o baltiiskih tsyganah. Vitebsk: Dvina, 2010. 402 s.

Kalinin V. Romani Lylvari ABC. Baltic Romanes. Javen te rakiras Romanes / Let's speak Romanes. Camden / GC. London (electronic version, unpublished), 2012. 153 p.

Kalinin V. Zagadki baltiiiskih tsygan. Minsk: Logvinov, 2005. 239 s.

Lemon A. Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism. London: Duke University Press, 2000. 320 p.

Manuš L. Romani Čhib ĀBECA. Riga: Spriditis, 1996. 93 p.

Pankov N. Zapiski tsygana o tsyganskih khorah. Moscow, electronic (unpubished typed script), 1958. 55 p.

The Gentleman's Magazine, and Historical Rewiev. Vol. 202. January, 1857. 192 p.

Sergiyevskiy M. V. Tsyganskiy yazyk. Kratkoye rukovodstvo po grammatike i pravopisaniyu. M.: Tsentrizdat, 1931. 85 s.

Shapoval V. Syr Alisa Popeya kə Chudengiri Phuv.

Dundee: Evertype, 2018. 144 p.

Shapoval V. Kratkoye rukovodstvo po tsyganskomu yazyku (kelderarskiy dialekt). St. Petersburg: Anima, 2008. 134 s.

Appendix 1

Йди (Ри́зы) И1

Чхин кхарибэна́ дрэ патри́ка и ри́пир лэн (Пи́сын лава́ (назва́нии) дрэ тетра́дка).

Чхин кхарибэна́ дрэ патри́ка и ри́пир лэн (Пи́сын лава́ (назва́нии) дрэ тетра́дка).

Тио́ни, ри́шля, шални́ро, бае́нгиро, ка́пци, пэрхэ́зы, цуру́ли, зандирори́, шко́рни (чэви́ки/трево́ки), трево́ки, упралы́тко (цо́ха), са́ква, чора́пи (санэ́-гэри́тка), штри́мфи, калчу́ня, ку́на (у́нта), васта́рька, тырдыно́.

Appendix 2

Aleksei Sinitsyn (b. 1980, Saint Petersburg)*

Škola	School
Progeja lynaj ,sare dre škola džana	Summer passed, everybody goes to school
I man dro piervo klaso otdene,	I was fetched into form one,
Me na kamam tedžav, zor'jasa man lydžana	I don't want to go, but I am forced to walk
So manca te keren kamen tyme?	What do you want to do with me?
Sajekh profesorosa na kamam me te javav,	I don't want to become a professor,
Savo me somas, dasavo javava,	I will stay as I have been,
Bare love ghara džinom me teginav	I mastered counting money
I bi školakiro romnia me peske láva.	In addition, I will marry without schooling.
Karik tedžav, me nikones doj na džinav	Where am I going, I don't know anybody
Saren me piervo molo udykhava,	I will see them for the first time,
Gadienge lava cvety telydžav	Should I carry flowers to non-romani women
'Sapes dro per', fedyr me len biknava.	'A snake to their tummy', I' d better sell them.
Ma nakamjom tedžav, palso že me gejom	I didn't want to go, why on earth I came
Džindiom so nacind'jas mange tedžav,	I knew how painfully I felt when I went,
Pal jekh dyves trin fenštry rozmardiom	Three windows I smashed during one day
I raklores mamjom corjasa tečinav.	And I was close to knifing a boy.
Adadyves direktoro ke pe khardia dades	The head teacher called my father to come
Phendia, sob man ciupniasa temarel,	And he told him to beat me with a whip,
Čorav mardý-karje me dáva les	I will steal a gun and shoot him
Mek dava vixro peske temarel.	Let the storm strike him.
Me až dro klaso pe uroko bagadiom gilia	I sang songs during the lesson
I pe raklende syr me grende jezdin'diom,	And I took a ride on other boys' backs,
I man gadi opiat' javri vytradyja	A woman teacher chucked me again out
Ke rat dro venglo me proterdjiom.	And I stood in a corner till night.
Na džava me butyr-tumen mangava	I won't come again – I beg you
Fedyr dre škola man tenameken,	Please do not force me,
A na patiana,me tumenge sovlaxava	I will swear, if you don't believe
So nakamen dre škola romane čaven.	That romani kids are not welcomed at school.
(4 August, 1999 St. Petersburg)	(transliterated from Cyrillic into Latin and translated into English by V. Kalinin) 16.12.2017

* We have no other information about him

Valdemar Kalinin (b. 1946)*

Mihasióske	To Mihas'
Bari balvál phurdél pir Siebiahi,	A stormy wind blows over Siebiahi,
Odój mro maloró dživéla,	Where my childhood buddy lives,
Mihásio les saré kharén,	Everybody calls him Mihas',
Styknál jov manušén kaméla.	Who since childhood loves people.

Kon na poddžála pal vari-so,
Godý i vast uraz jov délas,
Syr sys ternó, zaterdijá,
Pal manušniáte, so darélas.

Jov léla kisti de vastá,
Makhtiá jov gren, syr čaravéna,
Odoj tel bergi manuša,
Kodój čhajá paš jag kheléna.

Tradás, Mihásio, pal fóro,
Odój, kaj tu psirdián čhavénca,
Ozióry, i veša baré,
Kharén amen te džan gherénca.

I kaj te las phurénge zor,
Perás pe phuv ame mujénca,
Šunása phuv, kaj isyn xor,
Barjakirdiá amen beršénca.

Mro parkuró uraz otdžála,
Mro fóro svencynélape jagénca,
Me risiováva, miro pšal, ke tu,
Xoc' tu i tóska sykadián jakhénca.

V. Kalinino, Vitebsk/London, Augustone, 2017.

* Poet, writer and Bible translator. Born in Belarus in 1946, lives in London

Whoever asks him to help,
He rushes to give a hand,
He nearly laid his life for a woman,
Who was in a deadly situation.

Taking brushes with paint in his hands,
Grazing horses at once appeared,
With people standing by hillside,
On another picture dancing Romani girls.

Let's, Mihasio, go out of the town,
Where you walked barefoot,
Blue lakes, dark forests,
Beckon us to go to them on foot.

Where to find strength for old people,
Let us fall to the earth for a helping hand,
Let's listen what comes out of its depth,
From this earth which brought us up.

My train is about to depart,'
With my city lit up radiantly,
I will return to you, my brother,
Regardless of the sadness on your face.

(Self-translation, assis. A. Green)

Olga Samulevic (1941– ?, Saint Petersburg)*

Roma, roma, bare murša'!
Tume ž Devlseskre manuša'!
Pe so tume rosparudepe?
Karik, graja, Devel, kerde'pe?

Mašýny, šmaty, biknybé,
Narkotiki i meribé.
Saro, saró, pirikerdiápe,
Ne, xaj, Devel sajékh atiápe.

Vsajékh Romén Devél kamél,
Bute' bidéndyr Jov rakhél.
Terné čhave', terne čhaja'
Karik čhurde'n peskre zorja'?

Roma, Roma, daring men!
You are the God's people!
What have you exchanged yourself for?
Where did horses, God vanish?

Cars, clothes, flogging,
Drugs and death.
Everything, everything changed,
But God remained the same.

God still loves you,
He keeps you safe from many hardships,
Young lads, damsels
Where do you apply your strength?

Lové, xabé tume rodéna
I pal dava sar' otdéna.
Karik ž Beng tumen tyrde'la?
I Jov tumen te shal kaméla.

Beng shála zor, šukaribé,
Jov roskušél terné ile',
Beng sare sém'I rozmaréla,
I bare bídy pokeréla.

Jekh džiipé dynó Devleste,
I so skerdián, dová kerdián,
Niči palé na riskirésa,
Karik Devléste tu naše'sa?

(Saint Petersburg, 1978)

* Olga Samulevich worked as a textile engineer and also conducted many Roman folklore groups as a free-lance

You see money, nice food
And you give up everything in exchange,
Where on earth Devil pulls you to?
For He wants to devour you.

The Devil eats up your strength, beauty,
He tears to pieces your hearts,
The Devil destroys families,
And He causes big troubles.

God grants you one life,
Whatever you did, you did,
You won't restore anything,
Where will you escape from God to?

(transliterated and translated by V. Kalinin, 2017)

Ilona Makhotina (b. 1984)*

Katyr tyre xasja javle,
Devtestyr spuč.
Risjola ke ame pale
I fuj, i kuč.

Našena dyvesa kale,
Phurjola muj.
Risjola ke ame pale
I kuč, i fuj.

Vastendyr xal i na darel
O kamlypen. Syr na polesa?
Xasjona amare šere,
Ilo marelpe čiriklesa,
Na urikirna pašvare.

* Ilona Makhotina was born in Tver', Russia, she defended the unique dissertation "Roma in the Russian folklore"

Where did your troubles come from,
Ask God.
Everything comes back,
Bad and good.

The dark days are running away,
The face is getting old.
Everything comes back,
Good and bad.

Without fear the love is eating
Out of our hands. Don't you see?
We are doomed,
The heart beats like a bird,
The ribs can't hold it.

Viktor Shapoval*

Pasija o jivoro,
Čamudyja kale jakha,
I zarundja o čavoro,
Na kinena tyraha.

Pasija o jivoro,
I o sabe sy barvaleske,
Ne ko sabe li dromoro
Pirangeske, pirangeske?

Snow was falling,
Kissed black eyes,
And a Romani boy started to cry,
For none buys him boots.

Snow was falling,
And there is fun for the rich,
But what kind of fun on the road,
As someone is barefoot?

Pasija o jivoro,
Syr parnyne gava dromenca!
Ne hasija o čavoro
gilorjenca, gilorjenca.

Snow was falling,
Villages and roads whitened,
And the boy perished
With his songs.

* PhD of philology, born in Siberia in 1958, lives in Moscow

(Self-translation)

Yury Železinski (Tarasevich)*

В который раз цыганской песней
Душа наполнилась сполна.
Цыганской скрипки
звук чудесный,
Поёт гитарная струна.

How many times do I hear this
My soul is full with the Gypsy song
So many times a lovely sound of the gypsy violin
Comes upon a guitar string

И «Невечерняя» звучала
И «Шэл мэ версты»
хор певал,
«Ванёнок» душу колыхала.
Я сердцем слушал и писал.

This time it won «an evening show»
and the chorus sang «one hundred versts»
and «Vanionok» tune touched my soul
I heard and wrote with my heart.

Я стих писал под звон гитары,
Под пенье хора и под пляс.
Песни цыган в душе пожары
Моей зажгли в который раз.
23.07.2017

I wrote a poem after guitar's sound.
After chorus' singing and dancing
Gypsies songs sparked a fire
How many times in my soul.

* Born in Kazakhstan in 1978, lives near Kirovograd, Ukraine

Valdemar Kalinin (Londra, Anglia, Marea Britanie). Președintele Societății Misionare a Romilor din Baltica.

Вальдемар Калинин (Лондон, Англия, Великобритания). Председатель Балтийской цыганской миссии.

Valdemar Kalinin (London, England, United Kingdom). The chairman of Baltic Romani Missionary Society.

E-mail: kalininvaldemar@yahoo.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7473-6550

Irina ŞIHOVA,
Iulii PALIHOVICI

CHIŞINĂUL INTERBELIC ÎN MEMORIA EVREILOR (II)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4437997

Rezumat

Chișinăul interbelic în memoria evreilor (II)

Prima parte a articolului publicată în volumul XXVII al Revistei de Etnologie și Culturologie (vezi: http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/Sihova.Palihovici.pdf) conține o scurtă referire la istoria evreilor din Chișinău, în care au fost prezentate sinagogile și instituțiile de învățământ din oraș, precum și amintirile evreilor localnici, corelate cu locuri importante pentru Chișinău, cum ar fi Sinagoga Corală și alte sinagogi, ieșiva, liceele și gimnaziile Principesa Dadiani, Regina Maria, Jeanne d'Arc, Colegiul profesional pentru fete evreice. În partea II, prezentată aici, vom vorbi despre instituțiile evreiești de caritate: spitale, orfelinate, aziluri, precum și locul lor în istoria orașului și în memoriile private ale evreilor din Chișinău. Civilizația evreiască se distinge prin atitudinea sa specială față de caritate. Tradițiile de sprijin individual și comunitar pentru văduve și orfani, bolnavi și neputincioși, vârstnici și săraci au fost și rămân un factor important în viața socială evreiască. Societățile de binefacere erau asociații voluntare independente de comunitate; veniturile lor constau în principal din cotizațiile membrilor, donații unice (pentru colectarea cărora se organizau evenimente speciale: serate, loterii, pieţe de caritate) și doar într-o mică măsură – din chetă. Deseori, astfel de societăți atrăgeau în rândurile lor toți sau aproape toți evreii bogați din localitate, devenind astfel cele mai mari asociații evreiești. O parte semnificativă a organizațiilor caritabile de tip tradițional sau semi-tradițional, create anterior, au intrat sub egida lor; în plus, au existat multe instituții de caritate publice noi, instituții de învățământ, asociații de cooperare, fonduri de ajutorare a victimelor pogromurilor și refugiaților.

Cuvinte-cheie: Chișinău, evrei, istorie orală, arhitectură, caritate, spital evreiesc, azil.

Резюме

Межвоенный Кишинев в памяти евреев (II)

Первая часть статьи, опубликованная в XXVII номере Журнала этнологии и культурологии (см: http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/Sihova.Palihovici.pdf), содержит краткую историю евреев Кишинева, а также освещает место в ней синагог и учебных заведений города, рассмотренных с еврейской точки зрения. Во второй части, представленной здесь, мы поговорим о еврейских благотворительных организациях: больницах, приютах, богадельнях, а также об их месте в истории города и в личных воспоминаниях евреев Кишинева. Еврейская цивилизация отличается особым отношением к благотворительности. Традиции индивидуальной и общинной поддержки вдов и сирот, немощных и больных, пожилых и неимущих были и остаются важным фактором в еврейской общественной жизни. Благотворительные организации были независимыми общественными объединениями; их доход складывался в основном из членских взносов, разовых пожертвований (для сбора которых организовались специальные мероприятия: вечера, лотереи, благотворительные базары) и лишь в небольшой степени – из коробочного сбора. Часто такие общества привлекали всех или почти всех богатых евреев в местности, становясь, таким образом, крупнейшими еврейскими объединениями. Под их эгиду перешла значительная часть традиционных или полутрадиционных благотворительных организаций, созданных ранее; кроме того, появилось много новых общественных благотворительных организаций, образовательных учреждений, ассоциаций сотрудничества, фондов помощи жертвам погромов и беженцам.

Ключевые слова: Кишинев, евреи, устная история, архитектура, благотворительность, еврейская больница, приют.

Summary

Interwar Chisinau in the memory of the Jews (II)

The first part of the article, published in the XXVII issue of the Journal of Ethnology and Culturology (http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/Sihova.Palihovici.pdf), contains a short history of the Jews of Chisinau, as well as the location of synagogues and educational institutions in the city, considered from a Jewish perspective. In the second part, presented here, we will talk about Jewish charitable organizations: hospitals, orphanages, almshouses, as well as their place in the history of the city and in the personal memories of the Jews of Chisinau. The Jewish civilization is distinguished by its special attitude to charity. Traditions of individual and community support for widows and orphans, the sick and helpless, the elderly and the poor have been and remain an important factor in Jewish social life. Charitable organizations were independent public social associations; their income consisted mainly of membership fees, one-time donations (for the collection of which special events were organized: parties, lotteries, charity bazaars) and only to a small extent – from box collections. Often such societies attracted all or almost all of the wealthy Jews in the area, thus becoming the largest Jewish associations. A significant part of the traditional or semi-traditional charitable organizations created previously came under their auspices; in addition, many new public charitable organizations, educational institutions, cooperation associations, and funds to help victims of pogroms and refugees have appeared.

Key words: Chisinau, Jews, oral history, architecture, charity, Jewish hospital, asylum.

III. INSTITUȚIILE EVREIEȘTI DE CARITATE

Cultura evreiască se deosebește printr-o atitudine specială față de caritate. Tradițiile de binefacere au fost și rămân un factor important în viața socială evreiască. Porunca ţedaka (הקדצ, milă în ebraică) este o componentă importantă a iudaismului.

În Rusia, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, caritatea evreiască era strâns legată de comunitate. Regulamentul privind cheta, publicat în 1844 și valabil până în 1917, prevedea că încasările din cheta obligatorie ar trebui folosite, printre altele, pentru „obiecte de binefacere și caritate". Câțiva ani mai târziu, guvernul a decretat ca „instituțiile caritabile evreiești, acolo unde există" se vor supune administrației sinagogii; același document explica: aceste instituții includ orfelinatele [șpitali] înființate pe lângă unele sinagogi, societățile de ciocli etc.

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, odată cu creșterea activității publice a evreilor, situația lor economică s-a înrăutățit ca urmare a noilor restricții privind dreptul de ședere în conformitate cu Regulamentele provizorii din 1882, a pogromurilor, introducerii în 1895–1898 a monopolului de stat pentru vin etc. În 1898, evreii nevoiași reprezentau, conform estimărilor Societății de Colonizare Evreiască, 25–37% din numărul lor total, iar schimbările modului lor de viață tradițional a dus la o creștere rapidă a numărului societăților evreiești de caritate din Rusia. Acestea erau încă în mare parte strâns legate de comunități, iar principala sursă a veniturilor lor era cheta obligatorie, dar au apărut multe lucruri noi în activitățile acestor societăți: de exemplu, dacă înainte se acorda prioritate vizitelor bolnavilor la domiciliu, acum atenția principală se îndrepta asupra creării spitalelor permanente, farmaciilor, secțiilor de recuperare. Conform datelor incomplete ale Societății de Colonizare Evreiască, în 1898, 1984 de asociații și instituții caritabile funcționau în 25 de provincii din Zona de Ședere și Regatul Poloniei, inclusiv 947 în Regiunea de Nord-Vest, 413 în Regiunea de Sud-Vest, 193 în Regiunea de Sud, iar în Regatul Poloniei – 431. Printre acestea se numărau 665 societăți de asistență medicală, 350 case de împrumut, 291 organizații caritabile, 180 adăposturi, 126 aziluri, inclusiv pentru bătrâni, 112 spitale, 56 cantine și ceainării ieftine.

Sistemul evreiesc de filantropie, ca atare, a început să prindă contur în Rusia abia după 10 iunie 1897, când autoritățile au aprobat „Statutul-model al societăților de ajutor nevoiașilor"; un an mai târziu, numai în provinciile Zonei de Ședere și Regatul Poloniei, au fost fondate 86 organizații evreiești create în conformitate cu acest statut, iar până la sfârșitul anilor 1900 acestea au apărut în aproape toate localitățile în care locuiau compact evreii. Societățile de binefacere erau asociații voluntare independente de comunitate; veniturile lor constau în principal din cotizațiile membrilor, donații unice (pentru colectarea cărora se organizau evenimente speciale: serate, loterii, iarmaroace de caritate) și doar într-o mică măsură – din cheta obligatorie. Deseori, astfel de societăți atrăgeau în rândurile lor toți sau aproape toți evreii bogați din localitate, devenind astfel cele mai mari asociații evreiești. O parte semnificativă a organizațiilor caritabile de tip tradițional sau semi-tradițional create anterior au intrat sub egida lor; în plus, au existat multe instituții de caritate publice noi, instituții de învățământ, asociații de cooperare, fonduri pentru ajutor victimelor pogromurilor și emigranților. Cele mai importante societăți evreiești de ajutor nevoiașilor, al căror buget anual a ajuns la 30–60 mii de ruble, au apărut în Chișinău, Ekaterinoslav, Harkov, Lodz, Sankt Petersburg, Bialystok, Elisavetgrad și alte centre mari.

Evreimea din Basarabia, în cea mai mare parte, nu era foarte bogată. „Analiza repartizării ocupațiilor evreilor în provincia Basarabia, conform rezultatelor primului recensământ al populației din Rusia din 1897, arată că doar aproximativ 30% din populația evreiască din provincie (jumătate din bărbați și doar 10% dintre femei) își câștigau de sine stătător existența" (Шихова 2017: 350). Astfel, chiar și la Chișinău, comunitatea evreiască, relativ bogată, avea în permanență grijă de a susține cele mai vulnerabile părți ale societății: văduve, orfani, bătrâni solitari.

Orfelinatele evreiești

Orfelinatele pentru cultura evreiască sunt un fenomen relativ târziu și s-au răspândit abia în secolul XX, mai ales, ca urmare a Marelui Război, pandemiei de gripă spaniolă și a pogromurilor anti-evreiești masive, în urma cărora mii, dacă nu zeci de mii de copii evrei au fost lipsiți de familii și adăpost. Mai devreme, în cultura evreiască, era larg răspândită adopția individuală – orfanii sau copiii din familii sărace cu mulți copii erau primiți în familii mai bogate.

Cel mai vechi orfelinat evreiesc din Chișinău a fost orfelinatul pentru băieți, deschis în 1900 – inițial într-o clădire mică de pe st. Kievskaya (31 august), de unde apoi s-a mutat într-o casă mai mare, iar în 1913 s-a terminat construcția propriei clădiri cu trei nivele, conform proiectului arhitectului Țiganco (autorul clădirii Muzeului de etnografie, acum clădirea principală a MNEIN). Cincizeci de băieți evrei locuiau în 25 de camere (Копанский 2002: 238). Orfelinatul ducea întotdeauna lipsă de bani, dar iată cum descrie ziarul „Бессарабская почта" sederul Pesahului anului evreiesc 5693: „Sala mare este inundată de lumini. Șaptezeci de orfani stau țanțoș la masă. Ei poartă bonete ca uniformă. Costume festive noi. Nu există absolut nici o urmă de singurătate pe fețele copiilor. O masă decentă pentru un orfelinat bucură ochiul" (Бессарабская

почта 1933). Poate că articolul din ziar conținea o oarecare „înfrumusețare a realității", dar un lucru este sigur: de-a lungul celor 40 de ani de existență a orfelinatului, conducerii sale i s-a reproșat adesea lipsa de inițiativă în atragerea de fonduri caritabile, dar niciodată n-a fost acuzată de furt sau corupție.

Orfelinatul pentru fete evreice a fost fondat cu 20 de ani mai târziu, în anul 1920, de către Elena Babici, personalitate distinsă a Chișinăului, care avea grijă de orfani dar și de văduvele evreice și nevoiașii, care au suferit în urma Primului Război Mondial, ori au fugit de pogromurile din Ucraina.

La început, în februarie 1920, primele 27 de fete orfane, eleve ai viitorului orfelinat, au fost adăpostite la Spitalul Evreiesc. Dar în spital, așa cum vom vedea mai târziu, nu erau suficiente locuri pentru pacienți și pentru cei aflați în îngrijire, iar energica de neoprit Elena Babici, prin Comitetul Doamnelor, pe care îl conducea, a reușit să adune bani pentru o clădire nouă. După câteva luni, în aprilie 1920, adăpostul s-a mutat în propria clădire de pe strada Ostrovskaia 8 (acum strada Alexandru Lăpușneanu). Însă, deși era mare, clădirea nu era adaptată ședерii permanente și studiilor câtorva zeci de copii: nu exista o sufragerie comună, erau probleme de igienă, iar cele cinci dormitoare în care dormeau toți, nu se aeriseau destul. Elena Babici din nou adună sume mari pentru reconstrucția clădirii: „Acum orfelinatul va conține 3 dormitoare mari, unde pot încăpea cu ușurință până la 100 de copii, o sală de mese cu geamuri venețiene mari, o baie, încăperi de serviciu etc.", scria în „Бессарабское слово" (Бессарабское слово 1927).

Una dintre fetele care și-a petrecut o mare parte din copilărie în orfelinatul evreiesc a fost Șlima Goldștein, născută pe 17 februarie 1930, la o zi după moartea tatălui ei. A trăit în orfelinat cu sora ei mai mare, până la închiderea unității în 1940. Amintirile ei ne permit să ne imaginăm cum era clădirea orfelinatului: „Orfelinatul s-a stabilit într-o casă cu două nivele. La parter erau două dormitoare, unul pentru fete mai mari și unul pentru copii mici. Tot la parter era o sufragerie și o sală mare, unde aveam mese, ne jucam și unde fetele mai mari își făceau temele. <...> În jurul clădirii era un gard înalt și nu puteam vedea decât ramurile de sus ale copacilor bătrâni. Nu aveam voie să mergem în grădină. Când am început să studiem religia, am aflat despre iad și paradis. Mi-am imaginat că această grădină este un paradis și îmi doream atât de mult să merg acolo" (https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein).

Șlima își mai amintește: „Purtam uniforme negre cu gulere albe, le spălam o dată pe săptămână. Și tot o dată pe săptămână făceam duș. O dată pe lună mergeam la baia comunală, unde, în timp ce făceam baie, hainele noastre erau tratate contra păduchilor" (https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein).

Orfelinatul supraviețuia din donații, nu întotdeauna existau suficienți bani, iar condițiile de viață erau, în consecință, destul de dure. Șlima își amintește că senzația de foame a însoțit-o toată copilăria, rar se întâmpla să fie sătui: „Nu am avut suficientă mâncare în orfelinat. Mâncam terci din boabe de orz, mei, iar la prânz – supă subțire cu o felie de pâine, dar fără unt sau ulei, aceasta era mâncarea cu un conținut scăzut de calorii, rar aveam carne sau pește – numai de sărbători. Îmi amintesc că am visat mereu să am la fel de multă mâncare pe cât îmi doream, iar celelalte fete simțeau la fel. <...> Mâncam pâine cu felii de mere coapte, era un deliciu. Merele erau culese din grădina orfelinatului. Odată, am întârziat la cină. Bucătarul mi-a dat supa ce a rămas: era groasă, cu tăieței, fasole și carne și am mâncat după plac de mi-am amintit multă vreme de această supă, gândindu-mă cât de norocoasă am fost" (https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein).

Cu toate astea, în orfelinat se învăța și se respectau obiceiurile evreiești: „Urmăream tradițiile evreilor. Vineri mergeam la sinagogă. <...> Seara, fetele mai mari aprindeau lumânări și sărbătoream Șabatul. Respectam sărbătorile evreiești în orfelinat. De Hanuka am avut clătite cu cartofi, gogoși cu gem și ni s-au oferit mici cadouri. Ne-am fi simțit mai bine doar dacă ne-ar fi dat mai multe clătite și gogoși – nu puteam avea niciodată suficientă mâncare. De Purim aveam costume făcute pentru noi: guleraşe și măști de hârtie și cântam melodii vesele. <...> Sărbătoarea mea preferată era Pesah. Cu câteva zile înainte de sărbătoare, îngrijitorul cu soția sa au curățat clădirea, au schimbat perdelele și fețele de masă și atunci știam că vine sărbătoarea. Neam așezat la masa festivă și am așteptat-o pe patroana orfelinatului nostru, Elena Babici cu soțul ei. Nu știu cine era soțul ei, posibil să fi fost un om de afaceri, pur și simplu veneau mereu împreună. Nu-mi amintesc dacă era toată mâncarea în conformitate cu Hagada, dar eram fericiți că avem supă fierbinte de vită, pui, ouă, cartofi – era o mulțime de mâncare care să ne facă să ne simțim fericiți" (https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein).

Interesant este că micuța Șlima (care avea maxim patru ani!), î-și amintea de vizita (sau vizitele?) la orfelinat a Elenei Babici, care a murit în 1934. Se pare că această femeie avea o carismă atât de puternică, încât chiar și copiii mici o puteau simți.

Când, în 1940, autoritățile sovietice au preluat administrația în Basarabia, orfelinatul evreiesc pentru fete a fost închis. Toți orfanii orașului au fost adunați într-o singură unitate centrală. Șlima Goldștein și sora ei erau printre ei.

Spitalul evreiesc

Datele apariției spitalului evreiesc diferă. „Spitalul evreiesc a fost fondat înainte de 1812, în 1843 a primit statut oficial" (Centrul istoric al Chișinăului) se afirmă pe site-ul informațional „Centrul istoric al Chișinăului". Repertoriul monumentelor de arhitectura „Centrul istoric al Chișinăului la începutul secolului al XXI-lea" zice și el că: „fondat înainte de 1812, Spitalul Evreiesc a primit statut oficial abia în 1843" (Repertoriul monumentelor de arhitectura 2010: 207).

Iacov Copanschii, referindu-se la raportul Brighittei Covarschi «Становление еврейского здравоохранения в Кишиневе в XIX веке» la Simpozionul internațional «История, язык и культура еврейского народа» (Коварская 1995: 59) este mai rezervat în exprimare: „Cea mai veche instituție medicală de caritate din regiune era Spitalul Evreiesc din Chișinău. A început să se formeze la începutul secolului al XIX-lea, separat de spitalul orașului, care a fost deschis în 1817" (Копанский 2002: 25).

Aceste date recurente, pe jumătate legendă, despre existența spitalului evreiesc înainte de 1812 provin exclusiv din memoriile doctorului Slușchi, care din auzite (el însuși fiind născut în 1851) scria: „Potrivit informațiilor mele, spitalul evreiesc din Chișinău exista încă sub oblăduirea turcească și mult timp a fost singura instituție medicală, nu numai din Chișinău, ci din toată Basarabia" (Слуцкий 2019: 78). Ei bine, doctorul Slușchi încă putea întâlni atunci, în jurul anului 1877, când a intrat în serviciu, bătrâni care își aminteau cum era spitalul cu 65 de ani înainte.

Spitalul de pe strada Nikolaevskaia 172–174 (astăzi strada Columna 150), a fost construit după planurile lui Țalel Ghingher, evreu, cunoscut arhitect din Chișinău. Inițial a fost prevăzut pentru 110 paturi, cu bucătărie coșer proprie, sinagogă și mikva. Forma actuală a complexului de clădiri a spitalului a dobândit-o spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Paragraful I din Statutul spitalului spunea: „Spitalul are scopul de a oferi îngrijiri medicale evreilor bolnavi de ambele sexe, care locuiesc în Chișinău și, în cazul locurilor disponibile, evreilor aflați în vizită, precum și celor de alte credințe" (Копанский 2002: 26). Nu numai tratamentul și consultul, dar și medicamentele, pansamentele, precum și adăpostirea în azil, pentru cei săraci erau gratuite.

Numărul de paturi creștea de la an la an: 30 în 1857, 110 în 1899, 200 în 1911 etc., iar administrația spitalului s-a luptat pentru tot mai mult, deoarece acest număr nu era suficient pentru 50.000 de evrei chișinăuieni.

Un paragraf special al Statutului reglementa stabilirea locurilor personalizate: „Filantropii pot stabili paturi permanente în spital, cu condiția ca banii, odată donați pentru înființarea fiecărui pat, să aducă venituri de cel puțin 120 de ruble pe an. Dacă donatorul dorește să atribuie patului un nume, trebuie solicitată permisiunea corespunzătoare în conformitate cu procedura stabilită" (Копанский 2002: 30). Fragmente ale tăbliilor menționate au fost descoperite recent în timpul reconstrucției clădirilor istorice ale spitalului.

Spitalul ocupă un loc important în amintirile chișinăuienilor. În memoriile medicului șef al spitalului (din momentul în care noua clădire a spitalului a fost pusă în funcțiune în 1899 și până la moartea sa în 1934), Moișe Slușchi „Мои воспоминания из детства, юности и полувековой врачебной и общественной деятельности за три четверти века" (Amintirile mele din copilărie, tinerețe și jumătate de secol de activități medicale și sociale timp de trei sferturi de secol), o jumătate bună din text este dedicată spitalului, ce e firesc, din moment ce doctorul Slușchi a dat spitalului 54 (!) de ani din viață.

El își amintește perioada când a fost angajat ca „medic asistent suplinitor, fârâ remunerare" (Слуцкий 2019: 81): „Clădirile spitalului, dărăpănate, înghesuite, nu îndeplineau cele mai elementare cerințe de igienă spitalicească și erau atât de mici ca dimensiuni încât nu puteau găzdui mai mult de 40–60 de persoane, dar, în realitate, împreună cu azilul, aici erau îngrijite aproximativ 120 de persoane. Clădirile spitalului aveau o aripă care a supraviețuit până acum și în care erau două camere a azilului pentru bărbați și două – pentru femei; acum acolo au rămas numai o parte din femei. <...> O aripă lungă și mai dărăpănată se învecina cu clădirea azilului, care adăpostea două bucătării și cămări. Clădirea principală, alăturată acestei aripi, era spitalul în sine. Această clădire consta din două jumătăți (pentru femei și bărbați – n. a.), legate, chiar și pe vreme senină, printr-un coridor semi-obscur, deoarece era iluminat doar de o fereastră mică de tavan. Despre aerisirea acestui coridor, fie măcar naturală, nu putea fi vorba. <...> Înghesuiala era de așa natură încât a fost necesar să se așeze câte doi pacienți pe un pat, iar câteodată, chiar și pe podea. Toți acești pacienți de tot soiul împărtășeau o baie comună primitivă și o latrină comună, situate sub același acoperiș cu clădirea spitalului. Aceeași latrină era folosită și de cei din azil, care trebuiau să traverseze coridorul deschis și rece" (Слуцкий 2019: 85-86).

În 1903 spitalul a oferit ajutor și tratament victimelor Pogromului din Chișinău. Medicul șef al spitalului, Moișe Slușchi, scria despre acele zile în memoriile sale: „În sala de așteptare a spitalului, am găsit un număr mare de răniți, iar în curtea spitalului erau mulți sănătoși, mai ales femei și copii care se ascundeau în spital. Se auzeau gemete, plânsete, țipete. În curând aproape tot personalul medical s-a adunat și am început lucrul. O parte din medici și asistente au rămas în sala de așteptare. Aici se triau răniții: cei mai gravi au fost însoțiți sau duși pe targă și internați în

blocul chirurgical special, nu demult deschis; cei cu răni uşoare au fost trataţi aici, la faţa locului. În zona de recepţie, rănile au fost curăţate de murdărie şi puf şi bandajate (puful din perinele şi pernele rupte zbura în aer şi se lipea de rănile proaspete). Însă cei răniţii uşori, după ce au primit ajutorul necesar, nu au îndrăznit să plece şi au rămas în incinta spitalului, stabilindu-se pentru noapte în barăcile de vară libere. O altă parte a personalului, împreună cu mine, lucra în pavilionul chirurgical, oferind asistenţă grav răniţilor. Pe lângă leziuni fizice, aproape toate victimele au suferit şi traume psihice: erau nervoase, erau agitate, unii delirau sau chiar aveau halucinaţii. <...> Mulţi aveau crize de isterie. Iar fluxul celor răniţii şi ucişi nu se oprea. Un birjar pe care îl cunoşteam, şi cu care deseori călătoream, adusese la spital un bărbat grav rănit şi plecase; o jumătate de oră mai târziu i-au adus cadavrul pe propria trăsura. Şi în iadul ăsta trebuia să lucrez" (Слуцкий 1930: 10-11).

În 1940, când, în urma pactului Molotov–Ribbentrop, Moldova a devenit sovietică, spitalul a fost redenumit Spitalul Municipal nr. 4 şi cu acest nume există şi astăzi.

Azilurile evreieşti

O altă categorie a celor care aveau nevoie de asistenţă caritabilă erau evreii vârstnici şi bolnavi, rămaşi fără sprijinul familiei. Pentru aceştia, s-au organizat aziluri. Cel mai vechi, menţionat şi în memoriile lui Sluţchi, Azilul Mare, a funcţionat pe lângă Spitalul Evreiesc aproape de la începutul existenţei sale, cel puţin din 1827. La sfârşitul anilor 1870, doctorul Sluţchi descria azilul aşa: „În aceleaşi camere ale azilului, în absenţa altor încăperi, erau consultaţi şi bolnavii din ambulatoriu; în secţiile de bărbaţi, mai spaţioase, era o masă şi scaune pentru medic şi pacient, însă în secţia pentru femei medicul stătea pe pervazul geamului. În azil nu era nici baie, nici măcar o latrină primitivă". Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, au fost construite două clădiri specializate, una pentru bărbaţi şi alta pentru femei, cu câte 30 de paturi fiecare. Din păcate, condiţiile din azil lăsau mult de dorit: „O clădire gri cenuşie, cu tencuială căzută, bare de fier în ferestre, bătrâni care rătăcesc în halate de închisoare, în papuci scofâlciţi şi şosete găurite" (Копанский 2002: 219).

Azilul construit pe stradela Popovschi (acum – Ţirilson 8–10) arăta diferit. „Monument de arhitectură de valoare locală, inclus în Registrul de monumente de istorie şi cultură a municipiului Chişinău, alcătuit de Academia de Ştiinţe. A fost construit în al doilea deceniu al secolului XX, construit în stil eclectic, stilizare istorică. Este un complex alcătuit din două clădiri – o sinagogă şi un azil pentru bătrâni, unite printr-o anexă, construite concomitent.

Sinagoga este ridicată pe un plan rectangular, alungit, orientat cu latura lungă în adâncul parcelei, cu faţada îngustă pe linia roşie a străzii. Sala de rugăciuni este luminată prin ferestre aranjate în două registre, cu încăperi ritualice etajate. Faţada are o compoziţie simetrică, în care este reflectată structura clădirii, divizată în două registre de golurile ferestrelor, cu un rezalit central. Registrul de jos, care corespunde parterului, este cu bosaje orizontale. Decorul faţadei este eclectic, cu detalii baroce.

Azilul este o clădire construită în două etaje, pe un plan rectangular, aliniat străzii Rabi Ţirilson. Planurile etajelor sunt identice, cu un culoar central şi distribuirea camerelor de o parte şi alta. Faţada este simetrică, cu două rezalite, care continuă motivele decorative ale sinagogii. Paramentul este divizat prin lesene, instalate în plinurile dintre golurile de ferestre în arc ogival la etaj şi rectangulare – la parter" (Centrul istoric al Chişinăului).

Astăzi ruinele clădirii, care la începutul secolului XX era numită „micul palat", se află într-o stare deplorabilă: „O uşă largă de la faţadă duce într-un un hol mare, luminos şi înalt, iar din acesta se întinde un coridor larg şi luminos. Camerele sunt extrem de curate şi confortabile. Paturi cu plasă de sârmă, dulapuri cu câte paturi există în cameră (2–3), dulapuri, mese, scaune şi lavoare. Nici urmă de cazarmă. Plăcut, distractiv, confortabil şi, ce e mai important, curat. Curăţenia este de-a dreptul olandeză. Ei poartă îmbrăcăminte evreiască, dar fără tradiţionalele zdrenţe a evreilor săraci. Bucătăria, camera de rugăciune, sala de mese, baia cu cadă – totul este neobişnuit de curat" (Копанский 2002: 221).

Amintirile şi mărturiile realităţilor trecute, îmbogăţite cu date istorice, ajută ca prezentarea Chişinăului să fie vie şi mai plină, aşa cum a fost şi aşa cum locuitorii săi au văzut-o şi îşi amintesc. Cu siguranţă vom continua să colectăm aceste dovezi ca să le împărtăşim cititorilor noştri.

Referinţe bibliografice / References

https://www.centropa.org/biography/shlima-goldstein (vizitat 8.11.2020).

Centrul istoric al Chişinăului. În: http://www.monument.sit.md/columna/150/ (vizitat 8.11.2020).

Centrul istoric al Chişinăului la începutul secolului al XXI-lea. Repertoriul monumentelor de arhitectura. Chişinău: ARC, 2010.

Бессарабская почта. 12 апреля 1933, № 3786 / Bessarabskaia pocita. 12 aprelea 1933, № 3786.

Бессарабское слово. 30 сентября 1927, № 987 / Bessarabskoe slovo. 30 senteabrea 1927, № 987.

Коварская Б. Становление еврейского здравоохранения в Кишиневе в XIX веке. În: Международный симпозиум «История, язык и культура еврейского народа». Кишинев, 1995, с. 59-68. / Covarskaia B. Stanovlenie evreiescogo zdravoohranenia v Kishineve v

XIX veke. In: Mejdunarodnii simpozium „Istoria, iazik i culitura evreiscogo naroda", Kishinev, 1995, s. 59-68.

Копанский Я. М. Благотворительные организации евреев Бессарабии в межвоенный период 1918–1940. Кишинев: Pontos, 2002. 500 с. / Copanskii Ia. M. Blagotvoritelinie organizatsii evreiev Bessarabii v mejvoenii period 1918–1940. Kishinev: Pontos, 2002. 500 s.

Слуцкий М. Б. Мои воспоминания из детства, юности и полувековой врачебной и общественной деятельности за три четверти века. М.–СПб.: Нестор-История, 2019. 328 с. / Slutskii M. B. Moi vospominania iz detstva, iunosti i poluvekovoi vracebnoi i obscestvnnoi deiatlinosti za tri cetverti veka. M.–SPb.: Nestor-Istoriia, 2019. 328 s.

Слуцкий М. Б. В скорбные дни. Кишиневский погром 1903 года. Кишинев: Типография М. Авербуха, 1930. 328 с. / Slutskii M. B. V scorbnie dni. Kishiniovskii pogrom 1903 goda. Kishinev: Tipografia M. Averbuha, 1930. 328 s.

Устав Кишиневской еврейской больницы и состоящей при ней богадельни. Кишинев, 1908. / Ustav Kishiniovskoi evreiskoi bolinitsi i sostoiascei pri nei bogadelini. Kishinev, 1908.

Irina Șihova (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Шихова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Irina Shikhova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: jewish.heritage.md@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4315-6585

Iulii Palihovici (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Юлий Палихович (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Iulii Palihovici (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: j.h.moldova@gmail.com

ORCID: https: //orcid.org/0000-0002-3044-0205

Nina IVANOVA

IMAGE OF CHISINAU IN ITS RESIDENTS' REPRESENTATIONS: URBAN VERSUS RURAL

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438001

Rezumat

Imaginea Chișinăului în reprezentările locuitorilor săi: urban sau rural

Rezultatele cercetărilor empirice a identității urbane ale chișinăuienilor, realizate de către autor, au demonstrat relevanța componentei rurale pentru imaginea orașului. În articolul de față se analizează caracteristicile urbane și rurale ale imaginii Chișinăului, evidențiate în materialul empiric (interviuri): stilul de viață, comportamentul, cultura, practicile vizuale referitor la spațiul urban, identitatea urbană și problema formării acestuia, socializarea urbană și transmiterea experienței de a locui în mediul urban, problema coexistenței celor două „centre" ale orașului – a unui urban și a unui rural. Relevanța acestei opoziții pentru discursul urban poate fi explicată prin abateri de la o anumită imagine ideală a orașului care există în reprezentările locuitorilor cu o identitate urbană pronunțată. În general, opoziția urbanului și a ruralului față de Chișinău prezintă un continuum de diferite forme și corelații ale caracteristicilor lor tipice. Aceasta este o problemă complexă cu următoarele cauze principale: particularitățile procesului de urbanizare în Republică, stratificarea socială după destrămarea URSS și migrația internă intensivă din cauzele socio-economice caracteristice perioadei de tranziție. În absența unor reprezentări pozitive și agreate despre oraș, trebuie de acordat o atenție specială pentru a evalua și a dezvolta capitalul lui simbolic, astfel încât, în paralel cu schimbările active în aspectul orașului și al infrastructurii lui, să crească și atractivitatea acestuia pentru rezidenți.

Cuvinte-cheie: imaginea orașului, reprezentările locuitorilor, urbanizare, ruralizare, mediul urban, mod de viață.

Резюме

Образ Кишинева в представлениях его жителей: город или село

Результаты проведенных автором эмпирических исследований городской идентичности жителей Кишинева выявили значимость сельской компоненты в образе города. В данной статье рассматривается сопоставление городских и сельских характеристик в образе Кишинева, выделенных из эмпирического материала (интервью): образ жизни, поведение, культура, визуальные практики обращения с городским пространством, городская идентичность и проблема ее формирования, городская социализация и передача опыта проживания в городской среде, проблема сосуществования двух «центров» города – городского и сельского. Актуальность данной оппозиции в городском дискурсе может объясняться отклонениями от некоего идеального образа города, существующего в представлениях жителей с выраженной городской идентичностью. В целом оппозиция города и села относительно Кишинева представляет собой континуум разных форм и соотношений их типичных характеристик. Это сложная комплексная проблема, основными причинами существования которой являются особенности процесса урбанизации в республике, резкая социальная стратификация после распада СССР и интенсивность внутренней миграции вследствие социально-экономических причин, характерных для переходного периода. При отсутствии согласованных позитивных представлений о городе особое внимание следует уделить оценке и развитию его символического капитала, чтобы параллельно с активными изменениями облика города и его инфраструктуры повышалась его привлекательность для жителей.

Ключевые слова: образ города, представления жителей, урбанизация, рурализация, городская среда, образ жизни.

Summary

Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural

The results of an empiric research of urban identity, carried out by the author among the residents of Chisinau, showed the importance of the rural component in the city image. The present article deals with the juxtaposition of urban and rural characteristics in the image of Chisinau, selected from the empiric materials (interviews): life style, behavior, culture, visual practices of dealing with urban space, urban identity and the problem of its development, urban socialization and transmission of experience of living in an urban space, the problem of coexistence of the two city "centers" – an urban and a rural one. The relevance of this opposition for the city discourse can be explained by deviations from an ideal city image, existing in the representations of the residents with an expressed urban identity. In general, the given opposition represents a continuum with different forms and correlations of their typical features. It is a complex problem with reasons lying in the particularities of the urbanization process in the Republic, the harsh social stratification after the USSR disintegration and the intensive internal migration as a consequence of socio-economic reasons, typical for the transition period. Under the conditions of lack of coherent and positive representations about the city, special focus should be placed on the estimation and development of its symbolic capital, so that parallel to the active change of the city outlook and its infrastructure, its attractiveness for the residents could also be strengthened.

Key words: city image, representations of local dwellers, urbanization, ruralisation, urban environment, life style.

The problem of rural component in an urban area appeared in the course of analysis of Chisinau

residents' representations of their city (Ivanova 2020). It also reflected a permanently reproduced discourse of a reductionist presentation about urban and rural antinomy in terms of higher or lower level of culture (behavior and speech practices, appearance of population).

Scientific sources traditionally divide urban and rural life styles, starting with Georg Simmel's "The Metropolis and Mental Life" (2002), where he points out some antagonisms between cities and villages: life tempo and speed of impressions change (stable mode of life in the village and diversity of impressions in a fast city tempo), sense and emotions (dominating intellectual type of mental life in the cities, rational attitude toward people and objects comparing to villages), detachment and openness (short social distance in the village and detachment in the cities) (Зиммель 2002). In the classical works of Herbert Spencer, Emile Durkheim, Oswald Spengler, and Fernand Braudel village is set against the city as a very different sociocultural continuum (Горнова 2010: 34).

Some of the researchers point out that the given antinomy is based on the duality "nature versus culture". The main opposing pairs here would be collectivism and individualism, tradition and innovation, dependence and freedom, irrationality and rationality, stability and mobility, naturalness and artificiality, etc. Much attention is paid to the difference in the perception of time. Rural time is natural and cyclic due to agricultural works, while the urban one is rationalized and does not depend on the natural rhythms (Горнова 2010: 37). These differences define another important feature – social network and individual space, which tend to be more stable and proximate in the countryside (Самошкина 2009: 120), and mostly impossible in the anonymous and individualistic relationship of the big cities. It should be stressed that the strongest connection with the place of residence correlates with the formation of "primordial" complexes of kin and neighboring interactions (Карлова 2015: 26) typical for countryside and small towns.

Thus, scientific sources operate a general opposition between urban and rural lifestyle and identity, the village being associated with tradition and economic self-sufficiency, and the city – with globalization and modernization (Săgeată 2010). A number of researches show the existence of corresponding stereotypes in residents' representations about urban and rural areas. For example, Moscow students pointed out such typical features of villagers as unanimity of values (forming naturally in a common axiological space), dependence on public opinion inside their site, apartness and minor dependence on the other groups. They also ascribed to the urban dwellers a minimum of contacts with the other people, predominance of individual values, insignificant dependence on one's immediate circle and major dependence on the society in general (Баранова 2012: 80-81).

Nevertheless, nowadays the "urban – rural" opposition is not always so clear. Besides some transitional forms (suburbs and summerhouses) recent socio-economical processes gave rise to such phenomena as deurbanization and ruralisation of urban spaces, typical in particular for the post-soviet area. Some of the authors argue that contrary to the global processes of urbanization – that is gentrification (reorganizing central parts of the cities according to the new requests of the rich residents, moving from suburbs) and suburbanization (urban dwellers' migration to the suburbs and countryside with consequent spread of urban level and quality of life). Russian cities and towns went through ruralisation (reproduction of rural daily life elements in the urban area) (Гавриляченко 2008: 12). It could be explained by asymmetrical change in spatial-time organization of life – depending on social strata and type of the area. E. Petrova argues that dominating groups in Russia live in a network society, characterized by the absence of time as such, whereas the majority of population still lives on the territories with a tempo set by chronological and biological time (Петрова 2016: 81). Her research showed an important feature for our case, which is typical for the rural population after their migration to cities – an extremely low interest for the arrangement of surroundings outside their own dwelling. The indifference of such people to the life of their city is a sequence of their attitude to the space – they feel it not as their own, but as a transitional one (Петрова 2016: 85).

Thus, the opposition of urban and rural represents a continuum with different forms and correlations of their typical features. In the case of the Republic of Moldova, there are two main reasons of the existing "urban – rural" correlation. First, urbanization in the post-soviet area differed from the Western one, where it went gradually due to socio-economic development. Here, urbanization was massive and short-termed due to the idea of industrialization of the Soviet administration. The urban population grew driven by natural change, transformation of rural localities into towns, internal and circular migration and influx of population from the other republics, for the major part of industry was concentrated in the cities (История народного хозяйства 1978: 113). Fast tempo of urbanization however would not necessarily mean creation of urban identities in the incoming population. Such process needs time and resources of integration, specifically a stable urban construct and numeric predominance of its bearers. After the disintegration of the USSR, many industrial plants closed, changing the labor market and giving rise to the new

waves of migration, both internal and external. Intensive internal migration, predominantly to the capital city, is the second reason of ruralisation of the urban area. According to the last census data (2014), less than half of Chisinau residents live here since their birth (Население по продолжительности… 2014).

Ruralisation of Chisinau is obvious thanks to many visual practices of its residents: extensions of apartments, unauthorized garages, vegetable gardens at multistorey blocks, henhouses, etc. S. Parvu (2016) compares it with Belgrade, which reflects the "transitional" period with its contrast between new multistorey houses and degrading old buildings. The author argues, that rural elements of the city ("from metropolitan agitation to pastoral atmosphere, from carefully planted linear boulevards to countryside courtyards, from regular multistorey facades to patched-together shacks and fences; the random growth of trees and bushes; the asphalt eaten away by grass; the appropriation of public space and filled with furniture, clothes and other objects belonging to the intimate sphere; and the makeshift extensions and fences made of various materials") have both social (Chisinau is still predominantly constituted by urbanites keeping strong ties with the village they come from) and architectural-historic (vernacular architecture) reasons (Parvu 2016: 30).

The first stage of our research of urban identities, carried out in 2017 and based on questionnaires, showed a considerably fragmented image of the city. Despite the existence of a coherent touristic "façade", Chisinau proved to lack its brand image. Further research in focus groups and during semi-structured interviews showed a pronounced problem of urban and rural dualism for the Chisinau residents with a positive urban identity. Although it was not so clearly stressed during the interviews, our material revealed some points of rurality in the respondents' representations of the city.

For example, when talking about their favorite places, most of the respondents described parks and promenades, free time zones typical for urban characteristics. Among most unpopular places they reported ***the Central market***:

"Because of the crowd. It is always dirty, those smells… I don't like it. It is very noisy" (f, 27);

"My attitude is that I don't have an alternative. It is strange, that they have counters, but no places to put the bag, when it is muddy" (m, 67);

"The central market and the zone near the bus station – is a totally different world, terrible" (f, 28);

"Those out-of-town visitors… you can feel it. I don't like walking in that area, although my bus stop is near there. It's always a stress, the way they behave themselves, so loud, they come to eat, to buy something" (f, 43).

It is of interest to note that some of the respondents argued that it should be replaced:

"I have mixed feelings. I would prefer it were moved from the center, but in its original appearance. It is a place of interest, also for the tourists… But it should be removed from the center to disburden it" (f, 45);

"I also believe that the city center and a market is kind of absurd. The city was built around the market place. It could be replaced somewhere" (f, 23).

Placed at several bus stops from the central parks and the administrative buildings, the Central market and the surrounding neighborhoods form a distinct cultural ensemble, including the bus station, cheap diners, small shops, and exchange offices. During the summer lockdown (2020), the city administration evacuated numerous kiosks and illegal tradesmen from the streets around the market. It was quite difficult to walk on these streets before.

Taking into consideration that many villagers come to Chisinau with different purposes, including the matters connected with the issuance of the Romanian passport, this territory can be extended to Ismail street and include the Consular section of the Romanian Embassy in Chisinau. Not very far, there is another bus station, connecting Chisinau with the North of the Republic. Therefore, Ismail Street becomes an extension of the "rural" city zone, which together with the Central market area covers all the basic needs of incoming population (food, clothes, documents, medicine etc.):

"I agree that Chisinau is a big village, I see it. I go to work up Ismail Street, and if there is a holiday, the pizzeria there is full of villagers – numerous bags, children… I feel discomfort; the culture and faces differ. They are not strange; just I don't want to see this every day. One can see they come for paid work… There are many of them. Maybe the road is like that: two bus stations, the market, and the Romanian embassy – a concentration" (f, 46).

Taking into consideration that the city center around Pushkin Street, including parks, old parts of the city, administrative buildings is traditionally noted as a positive part of the city image, there tend to be two parallel city centers – an urban and a rural one, which differ in many aspects. Even the city noise differs: the market zone maintains the tradition of using touts not just for selling their stuff, but also at bus stops to indicate directions to newcomers. In general, the rural center is pragmatic; it is organized around several major hubs, becoming a multifunctional zone for the incoming population. The urban center lacks this straightforward pragmatism: it serves as a free zone for going out, spending the free time, viziting some shops or coffeehouses. Although much criticism is used in regard to the green zones, parking,

architectural heritage, esthetics and the other numerous problems, the city center keeps its functional role of an urban space. One of the respondents identified these two centers, when talking about her work place:

"It is a very big village. Why exactly it is difficult to say, it is more on the emotional level. People and everything goes round the central market… If my work were closer to Pushkin Street, people differ there. Now I feel as if my work were an appendix to the market. Life in Chisinau goes round the Central market, but this feeling comes because I work near it" (f, 40).

Talking with the respondents about Chisinau attractiveness, revealed another point of rurality in Chisinau – ***artistic culture***. For example, one woman noted:

"There was always cultural life in Chisinau: theater, philharmonic, cinemas… but anyway I had a feeling of the provinciality of Chisinau, although I was in the capital. Maybe, because we travelled to Odessa and saw another city. The population was half-rural. 75% of my student-mates were from rural areas. There was always this feeling of rurality" (f, 69).

This comment is very important, for it reveals many aspects of the researched problem – culture, history, social processes, and comparison with the other big cities as cultural centers. Some of the respondents noted that they feel lack of artistic events in Chisinau, its diversity, characteristic of the world capital cities:

"*When I was young, there were different subcultures with their clubs… It's a pity, that they were closed… I would like we had more bars with live music… More varios installations of different designs on the city holidays. These Easter bunnies are rural, not urban. I like street musicians, but even if someone performs here – it is something primitive" (m, 37).*

Many of the respondents mentioned, that Chisinau is becoming a big village because of blurring the lines between rural and urban life styles. It has economic and social reasons:

"I think that Chisinau changed a bit after building many new dwellings. The villagers won some money, bought apartments and live here, though remaining villagers inside. There are a lot of them in recent time, so someone can say that Chisinau is a big village. However, it is the capital city… If to talk about the people, not the infrastructure, in general – it is a big village. If to remove the center, then it will really become a village" (m, 38);

"*I think, that there are many residents that come from the countryside, but it (Chisinau) remains a city. We develop gradually. A coffeehouse with cats opened. The Komsomol'skoe Lake stairway was repaired" (f, 26);*

"Now the difference is very small. Sometimes those, who come from villages, feel themselves more confident, than urban dwellers" (f, 69).

"Chisinau was always a big village. It is a constant process – urbanization is inevitable, new technologies substitute manual labour, and the villages do not need so many workers. I have recently noticed that people prefer to settle abroad instead of in Chisinau" (f, 45).

The last comment brings us to the problem of ***urban identity continuity*** that is the transmission of urban practices to the newcomers. As mentioned above, the intense migration after 1991 led to different changes, including to the mixture of Chisinau population. Elderly residents make retrospection to some earlier times, linking industrialization and Chisinau ruralisation:

"Chisinau started to change in the 70-s. The new-comers are foreign for me. Plants were built, new work places appeared, while in the villages, the population grew, and the employment remained low… At the instrument-making plants there worked only a small proportion of villagers. Maybe they came, worked in an urban environment and got adapted. And those, who clustered together in one facility, kept their mentality" (m, 67);

"I would not say it (Chisinau) is a big village. Probably it is said so, because many people come from villages and the manners decreased a bit. Moreover, who will teach the rural people? The urban dwellers go abroad. Why should I make an observation to a child, if his parents do the same? They walk and spit around, throw garbage… As my father told me: cleanness means no littering rather than brooming" (f, 67);

"I see that many young people came from different districts. I doubt that we could teach them. Maybe they will advance… or simply raise children of their kind. This is lack of manners. I don't know my neighbors, that we stopped communicating with our neighbors is bad. I see new residents, who came from rural areas, shouting from balconies,.. in the courtyard they chop and chisel something. I understand, that he or she wad lived on the land and now they got to the city. If we are indifferent and don't show what is wrong… Not all of them are like this… If they had good teachers in the country, who taught them to respect someone's labor and cleanness, you can't distinguish them (from the urban dwellers). Although it is surely unpleasant" (f, 55);

"…In the city a young man (from a village) is left to himself in a foreign environment, he needs to adhere to a group… If he fails, he must brush up his education, behavior" (f, 69).

There is though no clear position in the comments about rural features in the city, the border being very subjective. First, the respondents ascribe villagers a low level of culture of ***behavior***, thus reproducing a stereotype widespread in social Media:

"Chisinau became a village because of the uneducated people. For me a city is associated with something

special, with educated well-bred people. Villagers can be educated as well. I don't know why, but I wish to see the city as a more refined place" (f, 28);

"I had a friend from countryside, her parents were nice educated people. However, there is an uneducated group, I don't even know where they come from. Moreover, they spread this lack of culture… And there are many of them, especially in recent time, as people started to go abroad, a vacant space appears and they fill it. Maybe, they are abandoned children of those, who went abroad… I don't want to generalize, for there are well educated people in the countryside" (f, 28);

"First of all the lack of manners… An example: when I lived on the 2nd floor, those from the upper floors shook their rugs on our heads, threw garbage under our windows" (m, 37).

Life style is the most prominent characteristic of the difference between rural and urban areas, mentioned by the respondents. In general, they comply with the theoretical information provided above and include differences in time perception, labor, traditions, privacy and openness:

"Urban people are more detached… If neighbors come from a village, they will make more efforts to form relations, than the urban ones, which keep the distance… The level of education also has an influence. The villagers see the difference here… Then there are the traditions, for villagers the religious holidays are more important" (f, 45);

"Urban and rural life styles differ. For example, one must learn to use public transport, to get used to the urban life. In a village, you have more freedom. The urban habit is to live packed" (m, 66);

"First, they (Chisinau residents) consider they live a more civilized life. Maybe it is true, for they don't have to care about the household, garden, poultry and animals. It is a form of labor. In the city we have water, toilet inside. Third, people are distanced here. In a 5-storey house even people of rural origin, knowing each other well don't interfere in each other's life… And the countryside – it is an integrated body, you can't hide anything, your life is on display, you do everything mindful of what other people would say… Here it is to a lesser extent" (f, 69);

"Urban life style differs. It is easier to live here. All the shops are near. In the countryside you can't find everything, you need to go to the regional center or even to Chisinau. In the countryside, women work a lot, move a lot. You need to wake up in the morning, feed the chickens, the pigs, clean the room, and light a fire. Here everything is off-the-shelf… Men drink a lot in the countryside, don't respect women… That is the countryside. Difficult" (f, 42);

"In general here is another standard, other possibilities, people you can choose. In the village, everybody knows you, you need to behave yourself in a certain manner" (f, 46);

"Personal space boundaries. They (rural population) have another perception of space. I feel that the city is entirely mine…And they come with these front gardens on the ground floors… Countryside is more homogenous, here everybody differs. Cities have another tempo. Countryside resembles somewhat the need to survive: what the nature gives, one cultivated and consumed. Cities provide other options" (f, 43);

"The village does not mean for me to go out, drink a coffee, and chat with friends. If one goes out there – then for a good reason. What goes beyond one's household? The same similar squares, bad infrastructure, pretty poor environment… In a city, one can meet any kind of people. In the countryside – just specific ones" (f, 43);

"It is much easier for us, urban residents. To wake up at 5, do something outside, tend animals, a garden – this is huge labor" (f, 55).

There is also a contrary view that rural regions get urbanized and more developed:

"I don't know what is to be meant here. Do people use horse-driven carriages here? Do they have 15 children, cows on the balconies? I believe that our villages started to resemble towns. I have friends in the town suburbs, they just own a territory, have some chickens, but you can't call them rural for that reason. When I read on the Internet that somebody saw one throwing a paper and concluded that was a villager. Everybody could do that if not well-bred, regardless of the birthplace. For example, someone parked incorrectly, and they write, he came from a village. But here the police parks on the pavement and doesn't care if a carriage could pass" (f, 26);

"Education, family of course, other values, esthetics… I communicate with different people and I think that it is a mistake to make categorical generalizations… there are people from very remote villages, but are morally educated. They can formulate their ideas, have an esthetic taste…It is connected with education, their parents could be teachers or doctors" (f, 45);

"There are well-dressed people, who look after themselves, even the villagers, who came, I think, if they make themselves look presentable, they look more Chisinau residents, than before they came" (m, 38).

Actually, we notice a convergence of urbanization and ruralisation processes, when gradual improving of living conditions still does not mean a corresponding change in behavior practices or mentality, forming a mosaic of different correlations between rural and urban features. As one can see, our respondents first tend to reproduce stereotypical views about rural and urban levels of culture, but arguing a while, they come sometimes to different points of view, for example when talking about educated people from

the countryside. Thus, the problem of existing behavior diversity, sometimes asocial, tends to be a complex one with deeper social and economic roots than simple rural-urban opposition. Our respondents, including the experts, argued a that the economic crisis after the USSR disintegration, followed by a transition period, massive migrations and existing economic problems led to a social stratification, typical for all the former republics. On the one hand, it led to forming large marginalized groups – new poor, bums, social orphans etc., some of them with asocial behavior. On the other hand, new status criteria did not include culture or intelligence, which could have determined the adequate level of urban practices:

"People got an opportunity to gain money, and a brisk stratification occurred. New Russians appeared in all of the former republics. In the past, the villagers who came to Chisinau went to work, for example, at a plant. They procured accommodation, a bed in a boarding house. They could gradually get used, then get married, and after 10 years of waiting – get an apartment. It was not easy for one to be able to buy an apartment and a car at once. In addition, he sees these poor teachers and doctors. What can they teach him? Status acquires now some different criteria" (expert 1);

"A student can get an apartment even in the first year of education… An urban student lives with the parents, so the rural one has a higher material status… and he doesn't do anything to strive for" (f, 69);

"I have read a book by a French author, who wrote that Chisinau is a city, which is quickly transforming into a village… Usually the city (center) is compact, private houses being found in the suburbs. In Chisinau, we have them in the center and everywhere. This tendency appeared recently, when people got money and wished to live both in their own house and in the center, where everything is close… In Soviet times you couldn't get a plot of land, now… they cut a bit from a school stadium and build there three houses. They build houses in the green zones. It should not be so, of course" (expert 1).

It should be noted that ruralisation of urban space is not a modern phenomenon. The population on the territory of the Republic of Moldova was always predominantly rural, and the political and economic processes of XIX–XX centuries facilitated either the flourishing, or the decay of the cities. One of our experts attributes the dominating ethno-traditional culture of modern Chisinau to the *"so called rural mentality of the majority of population as a consequence of migration processes"*, for *"one becomes an urban dweller in the second generation… those who worked in Western countries plant out flowers, and the rural ones – vegetable gardens; this is the difference in mentality"* (expert 2).

Thus, the problem of dealing with Chisinau in terms of rural – urban opposition is a complex and manifold one, including historical, socio-economic, political, ethnical and cultural aspects. It does exist in the urban discourse and is mainly connected with people's representations about "true urban" features and deviations from that idealistic image in reality, for example in the area of the Central market or the culture of behavior in general. It should be noted that Chisinau as a capital city reflects the tendencies of social and economic development of the whole country, being thus a "mirror" of a nation in transition. Difficulties of general instability are common for the post-Soviet area and should be considered as a major reason for lacking a coherent and positive city image. Whereas the city goes through a stage of intensive dynamic changes, special focus should be on the estimation and development of its symbolic capital and strengthening the attractiveness of the urban environment.

References

Parvu S. Indefinitely Intermediate. Processes of Ruralisation in Chisinau, Moldova. In: Architectural Design, Special Issue: Designing the Rural: A Global Countryside in Flux. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, August 2016, Volume 86, Issue 4, p. 28-33.

Săgeată R. Regional development in Romania. Geographical studies. Sibiu: Edit. Universităţii "Lucian Blaga", 2010.

Баранова В. А. Социально-психологический подход к исследованию социально-территориальных общностей (на примере городского и сельского социумов). In: Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. Vol. 1. 2012, с. 74-84. / Baranova V. A. Social'no-psikhologicheskij podkhod k issledovaniiu social'no-territorial'nykh obshchnostej (na primere gorodskogo i sel'skogo sociumov). In: Vestnik Mosk. un-ta. Ser. 14. Psikhologiia. Vol. 1. 2012, s. 74-84.

Гавриляченко Е. В. Трансформация жизненного пространства современного российского города. Автореф. дисс. ... канд. социол. наук. Ростов-на-Дону, 2008. / Gavriliachenko E. V. Transformaciia zhiznennogo prostranstva sovremennogo rossijskogo goroda. Avtoref. diss. ... kand. sociol. nauk. Rostov-na-Donu, 2008.

Горнова Г. В. Антропологические аспекты антиномии города и деревни. In: Вестник Омского ун-та, 2010, № 3, с. 34-36 / Gornova G. V. Antropologicheskie aspekty antinomii goroda i derevni. In: Vestnik Omskogo un-ta. Vol. 3. 2010, s. 34-36.

Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. In: Логос, 2002, № 3–4. http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim-pr.html / Zimmel' G. Bol'shie goroda i dukhovnaia zhizn'. In: Logos, 2002, no 3–4. http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim-pr.html (vizited 15.05.2020).

Иванова Н. Городская идентичность жителей Кишинева: этнокультурный аспект. In: Conferinţa ştiinţifică internaţională "Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare,

promovare Ediția a XII-a", Chișinău, 2020, p. 248-256.

История народного хозяйства Молдавской ССР (с древнейших времен до наших дней). 1959–1975. Кишинев, 1978 / Istoriia narodnogo khoziajstva Moldavskoj SSR (s drevnejshikh vremen do nashikh dnej). 1959–1975. Kishinev, 1978.

Карлова Е. В. Территориальная идентичность населения в Центральной России. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. геогр. наук. Москва, 2015. / Karlova E. V. Territorial'naia identichnost' naseleniia v Central'noj Rossii. Diss. na soisk. uch. st. kand. geogr.nauk. Moskva, 2015.

Население по продолжительности проживания в месте постоянного жительства, по типу местности, в территориальном разрезе. In: https://statistica.gov.md/pageview.php?l=ro&idc=479& (vizited 15.05.2020). / Naselenie po prodolzhitel'nosti prozhivaniia v meste postoiannogo zhitel'stva, po tipu mestnosti, v territorial'nom razreze. In: https://statistica.gov.md/pageview.php?l=ro&idc=479& (vizited 15.05.2020)

Петрова Е. В. Диффузия городского и сельского: интерпретации пространства и времени в оптике медиаисследований. In: Ценности и смыслы, 2016, № 3, с. 78-88. / Petrova E.V. Diffuziia gorodskogo i sel'skogo: interpretacii prostranstva i vremeni v optike mediaissledovanij. In: Cennosti i smysly, 2016, vol. 3, s. 78-88.

Самошкина И. С. Территориальная идентичность как социально-психологический феномен. Автореф. дисс. ... канд. психол.. Москва, 2008. / Samoshkina I. S. Territorial'naia identichnost' kak social'no-psikhologicheskij fenomen. Avtoref. diss. ... kand. psikhol. nauk. Moskva, 2008.

Nina Ivanova (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Нина Иванова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Nina Ivanova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ivanova_nina@mail.ru

ORCID: https: //orcid.org/ 0000-0003-3623-5242

Наталия ГОЛАНТ, Диана НИКОГЛО

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ГАГАУЗОВ О СВОЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ (по материалам прессы, научных публикаций и сочинений любителей истории)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438005

Rezumat

Reprezentanțe ale găgăuzilor despre apartenența lor religioasă (pe baza materialelor din presă, în publicații științifice și eseuri ale pasionaților de istorie)

Articolul examinează ideile oamenilor găgăuzi despre apartenența lor religioasă. Sursele sunt materiale de presă, publicații științifice și lucrări ale amatorilor – pasionați de istorie. Materialele presei regionale indică faptul că acoperirea subiectelor religioase în perioada 1988–1994 a fost destul de slabă în comparație cu subiectul limbii materne. Acest lucru se explică prin inerția propagandei ateiste, precum și prin faptul că limba ocupă o poziție de lider printre caracteristicile de identificare ale comunității găgăuze. Jurnaliștii au acordat mai multă atenție materialelor despre limbă pentru că aceasta (limba) era mai vulnerabilă la provocările moderne decât religia și ar putea dispărea. Miturile etnice despre apartenența religioasă, create atât de istorici profesioniști, cât și de amatori de istorie, sunt unite de dorința autorilor lor de a face istoria poporului mai veche și, în același timp, de a arăta că adoptarea creștinismului de către găgăuze a avut loc în timpuri imemoriale – cu cel puțin un mileniu în urmă. În plus, printre reprezentanții elitei creative (în principal scriitori) există dorința de a „înregistra" oamenii găgăuzi în lumea turcă. În același timp, unul dintre autori crede că otomanii au salvat găgăuzii de a fi absorbiți de bulgari și greci. Un alt autor, fiind, de fapt, adept al neo-păgânismului, susține că creștinismul a distrus „sărbătorile naționale ale găgăuzilor", inclusiv sărbătorile lupului, Pipiruda, Raspus etc.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, apartenență religioasă, identitate, presă, mituri etno-istorice, păstrarea istoriei, limba găgăuză, lume turcă.

Резюме

Представления гагаузов о своей религиозной принадлежности (по материалам прессы, научных публикаций и сочинений любителей истории)

В статье рассматриваются представления гагаузов о своей религиозной принадлежности. Источниками в данном случае послужили материалы прессы, научные публикации и сочинения дилетантов – любителей истории. Материалы региональной прессы свидетельствуют о том, что религиозная тематика в период с 1988 по 1994 г. освещалась, по сравнению с темой родного языка, довольно слабо. Это объясняется инерцией атеистической пропаганды, а также тем, что язык занимает ведущую позицию в ряду идентификационных характеристик гагаузской общности. Журналисты отдавали большее предпочтение материалам о языке еще по той причине, что он был более уязвим перед современными вызовами, чем религия, и мог исчезнуть. Этнические мифы о религиозной принадлежности, созданные как профессиональными историками, так и любителями истории, объединяет стремление их авторов удревнить историю народа и вместе с тем показать, что принятие гагаузами христианства состоялось в незапамятные времена – не менее одного тысячелетия назад. Кроме того, среди представителей творческой элиты (главным образом писателей) наблюдается стремление «прописать» гагаузов в тюркском мире. При этом один из авторов считает, что османы спасли гагаузов от поглощения их болгарами и греками. Другой автор, являясь, по сути, адептом неоязычества, утверждает, что христианство уничтожило «национальные праздники гагаузов», среди которых Волчьи праздники, Пипируда, Распус и др.

Ключевые слова: гагаузы, религиозная принадлежность, идентичность, пресса, этноисторические мифы, удревление истории, гагаузский язык, тюркский мир.

Summary

Representations of the Gagauz about their religious affiliation (based on materials from the press and in scientific publications and essays by history buffs)

The article examines the views of the Gagauz people about their religious affiliation. The sources in this case were the press materials, scientific publications and works by amateurs-history buffs. Newspaper materials indicate that the coverage of religious topics in the period from 1988 to 1994 was rather poor compared to the topic of the native language. This is explained by the inertia of atheistic propaganda, as well as by the fact that the language occupies a leading position among the identification characteristics of the Gagauz community. Journalists gave more preference to materials about the language for the reason that it (the language) was more vulnerable to modern challenges than religion and could disappear. Ethnic myths about religious affiliation, created by both professional historians and history amateurs, are united by their desire to make the history of the people more ancient and at the same time to show that the adoption of Christianity by the Gagauz took place in time immemorial – at least one millennium ago. In addition, among the representatives of the creative elite (mainly writers) there is a desire to "assign" the Gagauz people to the Turkic world. At the same time, one of the authors believes that the Ottomans saved the Gagauz from being absorbed by the Bulgarians and Greeks. Another author, being, in fact, an adherent of neo-paganism, claims that Christianity destroyed the "national holidays of the Gagauz", including the Wolf Holidays, Pipiruda, Raspus, etc.

Key words: Gagauz, religious affiliation, identity, press, ethno-historical myths, history restraint, Gagauz language, Turkic world.

Для тюркоязычных православных гагаузов язык и религия являются основными этнодифференцирующими признаками. Гагаузский язык отделяет гагаузов от близких по культуре болгар, с которыми они связаны общими историческими судьбами. Православие, определяющее весь культурный облик народа и его менталитет, в свою очередь отдаляет гагаузов от турок и сближает их с болгарами и другими народами, исповедующими данную ветвь христианства.

Ученые склоняются к мнению о том, что предки гагаузов приняли христианство на Балканах еще до завоевания этой территории османами. С появлением османов христианство становится этнодифференцирующим фактором, отделяя гагаузов от родственноязычных им турок-османов и балканских турок.

В настоящее время статистические данные свидетельствуют о том, что подавляющее большинство гагаузов являются православными по вероисповеданию. Так, согласно переписи населения 2004 г. православными себя называли 93,02% гагаузов (Recensământul 2004).

На важность такого этнического маркера, как религия, неоднократно указывали в своих трудах исследователи, занимающиеся гагаузоведческой проблематикой. Так, В. Мошков в своих очерках подчеркивал, что гагаузы в османский период проявили себя как истинные христиане, которые остались верны своей вере (Мошков 2004: 550). На религиозность как черту, присущую задунайским переселенцам, в том числе и гагаузам, указывали представители династии Чакир – священник Д. Чакир и протоиерей М. Чакир (Чакир 2006: 25-56; Ceachir 1934; Ceachir 1934a: 21-28; Ceachir 1934б: 4-8). М. Губогло, подчеркивал, что религиозная идентичность выступает как «подпитка и подпорка» для этнической идентичности, обогащает и насыщает ее. По его мнению, религиозная идентичность была определяющей у гагаузов до их переселения в Бессарабию и несколько утратила свои позиции в условиях новой родины, где гагаузы с 1806 г. находились в окружении православного населения. В дальнейшем (главным образом в советский период) акцент сместился с религиозной идентичности на этническую и языковую (Губогло 2006: 206-331).

В ряде статей молдавский исследователь А. К. Папцова неоднократно отмечала значимость религиозной идентичности для гагаузов и вслед за М. Н. Губогло подчеркивала ситуативный характер религиозности гагаузов, указывая, что данный вид идентичности был значим в большей степени в период Средневековья, когда принадлежность к той или иной конфессии была определяющей. Кроме того, А. Папцова, исходя из имеющихся материалов (в основном очеркового характера – В. Мошков, Д. Чакир, М. Чакир и др.), приходит к выводу о наличии сложившейся парадигмы, в которой основным тезисом является «страдание за веру» (Папцова 2005: 91).

В работе «Православие в культуре гагаузов» А. Папцова справедливо отмечает, что «последние десятилетия вполне можно назвать Православным Возрождением: повсеместно восстанавливались и строились новые храмы, открывались воскресные школы» (Папцова 2016: 212). «Стержнем» гагаузской этничности называет православие в одной из своих работ Е. Квилинкова (Квилинкова 2013).

О том, какое значение придается религиозной идентичности гагаузов, свидетельствует проведение ежегодных Чакировских чтений, участниками которых являются как профессиональные исследователи в области гуманитарных наук (историки, лингвисты, фольклористы, этнологи, политологи), так и преподаватели лицеев и высших учебных заведений, работники сферы культуры, общественные и политические деятели, служители культа. На протяжении нескольких лет издаются сборники материалов данного форума. Основным лейтмотивом этих мероприятий был и остается вклад протоиерея М. Чакира, посвятившего всю свою жизнь просвещению гагаузов и пробуждению в них национального самосознания.

Издание Научно-исследовательским центром Гагаузии таких книг, как «Православные храмы Гагаузии» и «Гагаузия православная», представляющих собой красочные фотоальбомы с информацией по истории появления культовых сооружений на территории автономии, свидетельствует о включенности властей АТО в процесс поддержки ряда мер, направленных на сохранение православия как традиционной религии гагаузов.

В данной работе ставится цель рассмотреть, каким образом освещалась тема религиозной принадлежности гагаузов в различных публикациях. Среди задач предполагается посредством анализа содержания данных публикаций выявить отношение гагаузов к своей религиозной идентичности.

Источником послужили опубликованные работы исследователей и любителей истории гагаузского происхождения, а также материалы республиканской и региональной прессы – газеты «Ана сёзю» и «Ленинское слово / Комратские вести» за период с 1988 по 1994 гг. В качестве метода авторы использовали метод тематического контент-анализа, суть которого заключается в выборке и анализе содержания газетных статей

и материалов, посвященных религиозной тематике. Отметим, что выводы, основанные на анализе прессы репрезентативны исключительно для указанного периода, то есть с 1988 по 1994 гг. Выбор данного отрезка времени продиктован тем, что нам было интересно проследить, каким образом религиозная идентичность гагаузов как один из важных этнодифференцирующих признаков освещалась в период наивысшего подъема этнической мобилизации гагаузов. Именно в это время повсеместно на постсоветском пространстве происходил процесс этнического ренессанса. Для такого младописьменного народа, как гагаузы, данный процесс сопровождался еще и извлечением ими из небытия и забвения своей истории и культуры. Посредством прессы, которая, как известно, считается одним из мощных рычагов этнической мобилизации, происходит трансляция этнической информации в массы. В тот период при отсутствии интернета печатная продукция СМИ (в нашем случае – газеты) пользовалась большим спросом у разных социальных слоев общества.

При исследовании этноисторических / этногенетических мифов мы опирались на положения, выдвинутые российским исследователем В. Шнирельманом, которому принадлежит теоретическая разработка проблемы мифотворчества. В ряде его статей исследуются причины зарождения данных мифов, определяются их основные компоненты, раскрываются их роль и функции в этнополитической жизни народов. Заслугой автора является то, что он выявляет источники националистического видения истории (национальную символику, иконографию), анализирует школьные учебники, в которых используются такого рода мифы (Шнирельман).

Все мифологические версии прошлого глубоко этноцентричны. Данный процесс закономерен и протекает в среде большинства этнических групп. Активизация мифотворчества в этнической среде наблюдается, как правило, при крушении империй, в период социальной нестабильности, когда в веренице идентификационных характеристик этнический фактор занимает одну из первых позиций (Никогло 2010: 54-55). Иными словами, создание этноисторических мифов и символов является частью процесса этнической мобилизации. Именно в этот период проявляется основная функция мифа – сохранение единства этнической общности, названная В. Шнирельманом компенсаторной (Шнирельман 2000). Миф обладает мощной силой эмоционального воздействия.

Огромная роль в мифотворчестве принадлежит интеллектуальной элите, которая производит мифы «в виде примордиалистских представлений», которые в свою очередь школьное образование легко превращает в «коллективную память» (Шнирельман).

В. Шнирельман, опираясь на изыскания своих предшественников, выделяет следующие компоненты мифа:

1. Утверждение о необычайной древности, если не исконности, своей этнической культуры и языка в целом и на занимаемой ныне территории в особенности (миф об автохтонности);

2. Стремление идентифицировать своих этнических предков с каким-либо славным народом, хорошо известным по древним письменным или фольклорным источникам (миф о славных предках);

3. Претензии на исторический приоритет некоторых культурных (письменность) или политических (государственность) достижений своих предков по сравнению с предками соседних народов (миф о культуртрегерстве).

4. Конструирование образа иноземного врага, борьба с которым цементирует этнос и ведет к высокой степени консолидации (миф о заклятом враге);

5. Иногда во имя единства государства или для усиления своей мощи, в частности демографическим путем, националисты причисляют к своей общности и иные этнические группы (миф об этническом единстве).

6. Стремление проецировать современные этнополитические границы как можно глубже в прошлое и, насколько это возможно, максимально расширять территорию древнего расселения своей этнической группы, что также имеет отношение к борьбе за землю (миф о прародине) (Шнирельман 2000);

Вслед за Э. Смитом (Сміт 2006) мы выделяем еще миф о «золотом веке» – времени наивысшего расцвета этнической общности, хотя данный компонент вполне можно совместить с обозначенным выше вторым пунктом о славных предках.

Миф о религии так или иначе вписывается почти во все перечисленные компоненты.

Освещение религиозной тематики на страницах прессы

Следует отметить, что религиозная тематика на страницах региональных и республиканских газет освещалась значительно реже, нежели темы, связанные с историей гагаузов и их языком (Никогло 2016: 392-393).

В 1988 г. встречаются только 2 публикации по вопросам религии. Речь идет о статье под названием «К 1000-летию введения Христианства на Руси», в которой содержится критика право-

славной церкви и обвинение ее в уничтожении богатой дохристианской культуры (К 1000-летию 1988). В условиях перестройки публикация материалов подобного рода выглядит весьма странной. Мы можем это объяснить тем, что провозглашенное архитекторами перестройки «новое мышление» еще не закрепилось в сознании местной партийной элиты, чиновников и простых граждан. Вероятно, продолжала действовать инерция прежнего мышления, прежней идеологии, в основе которой был воинствующий атеизм (Никогло 2016: 387-396). Однако в этом же году, спустя два месяца, на страницах газеты появляется статья о храмовом празднике Комрата, но уже с положительной оценкой церковных традиций. Такую резкую смену риторики можно объяснить тем, что «партийное руководство стало активнее продвигать идею реализации свободы слова, свободы совести как неотъемлемой части „нового мышления" под влиянием вышестоящих республиканских партийных органов и общественности» (Никогло 2016: 393). Нами было установлено, что по данной тематике до 1991 г. насчитывалось всего 2 публикации. В 1991 г. появляются уже 5 материалов. Любопытно, что только 2 из них посвящены православной церкви («Голос православной веры» – из архивных материалов газеты «Хакикатын сеси» и статья о М. Чакире (Голос... 1991). Остальные опубликованы членами Церкви Адвентистов седьмого дня из с. Дезгинжа (например, «Рождение Иисуса») (Рождение... 1991; Никогло 2016: 392-393). В 1992 г. вышли в свет 22 публикации, среди которых большую часть занимают материалы Церкви Адвентистов, но появляются 3 статьи о православных традициях. В 1993 г. из 10 публикаций большинство (7) были посвящены православным традициям. К ним относятся поздравления с Рождеством Христовым (Поздравляем... 1993); описание праздника Церкви Иоанна Крестителя в г. Комрат (Праздник... 1993а; Никогло 2016: 392-393). Среди материалов встречаются также стихи поэтов гагаузского происхождения (К. Василиогло «Паскелле» (Пасха), «Молитва»), а также информация о православных праздниках Архангела Михаила и Иоанна Златоуста (Праздник... 1993; Праздник... 1993а; Никогло 2016: 392-393).

В первой гагаузоязычной газете «Ана сёзю», основанной в августе 1988 г., первые материалы, посвященные религиозной тематике, появляются в 1991. В нескольких номерах представлены (с продолжением) тексты «Евангелия», перевод которого был осуществлен группой священников под руководством М. Чакира (Евангелія... 1991; Евангелія... 1991а). В другом номере публикуется статья «Киткалы йорту» (Праздник китки). В ней подчеркивается, что Колада (Рождество) – это действительно народный праздник, но не надо забывать, что это еще и религиозный праздник («Колада – бу хализ халк йортусу. Ама диил лääзым унутмаа, ани бу дин йортусу») (Киткалы йортусу 1991). Других материалов, освещающих религиозную тематику, в данном издании за указанный период нет.

Религиозная принадлежность гагаузов в работах исследователей

В ряде статей доктора филологии, преподавателя гагаузского языка и истории гагаузов, одного из гагаузских писателей декларируется мысль о том, что «золотым веком» в истории гагаузов является время, когда они принадлежали к единой тюркской общности, ведущей свою историю от Тюркского каганата, Огузистана (Огузской конфедерации в Приаралье), в Южнорусских степях Причерноморья, на Балканах в государстве Узи эялет и, наконец, в составе Османской империи. Утверждается, что «христианство навлекло на гагоузов (написание этнонима в форме „гагоуз" – является изобретением Д. Танасоглу) греческую и болгарскую ассимиляцию. Опасность гибели этноса была велика, хотя экономически общество гагоузов оставалось крепким…» (Танасоглу 1991: 63). Автор, по сути, «прописывает» предков гагаузов в турецко-османском мире, утверждая, что «в своем Османском государстве представители гагоузской молодежи обучались в культурных и научных центрах, становились специалистами, деятелями культуры, литературы и искусства, поэтами, принимая участие в творчестве единой литературы и т. д. Среди поэтов „Дивана", дворцовой поэзии были и гагоузы, они входили в единую турецко-гагоузскую литературу. Развивалось и образование на гагоузском языке» (Танасоглу 1991: 63-64). В данном высказывании прослеживается заявление о том, что принятие христианства предками гагаузов на территории Балканского полуострова нанесло ущерб гагаузам и негативно отразилось на их культуре и жизни. Как отмечается в одной из наших работ, после прочтения статьи «создается впечатление, что автор искренне сожалеет о выборе народом именно этой конфессии. Вполне допустимо, что может возникнуть вопрос о том, какую религию надо было принять гагаузам, чтобы остаться самими собой? Читатель, не посвященный в тонкости проблем происхождения гагаузов и имеющий весьма приблизительную информацию об их культуре, может прийти к недвусмысленному выводу о том, что такой спасительной религией был бы ислам» (Никогло 2010: 62). Безусловно, данный вывод является не-

верным и не имеет никаких исторических оснований для такого утверждения.

Вопрос о том, каким образом гагаузы приняли христианство, до сих пор остается открытым. На наш взгляд, тезис о «губительности» греко-болгарской ассимиляции для гагаузов, не корректен. Известно, что предполагаемые предки гагаузов – тюркоязычные племена печенегов, узов, половцев (а по мнению ряда ученых, и тюркоязычные протоболгары) появились на территории Северо-Восточной Болгарии еще до прихода османов. Следовательно, до прихода османов под влиянием Византийской империи они приняли христианство и влились в христианский мир народов Балканского полуострова. Мы полагаем, что для предков гагаузов этот процесс носил адаптивный характер и протекал параллельно с переходом на оседлость, поэтому говорить о насильственной религиозной ассимиляции нет никаких оснований (Никогло 2010: 66-63). Таким образом, высказанные положения не основываются ни на каких фактах и логических умозаключениях и могут быть квалифицированы как этноисторический миф.

По нашим наблюдениям, некоторые представители интеллектуальной элиты из числа гагаузов (политики и творческая интеллигенция) высказывают мнение о том, что время принятия православной веры гагаузами следует отнести к XI в. Они мотивируют свое утверждение тем, что печенеги (которые считаются вероятными предками гагаузов) в 1048 г. после разгрома их Константином Мономахом были обращены в христианство.

Следует отметить, что на очередных Чакировских чтениях, состоявшихся в 2008 г., данная мысль озвучивалась несколько раз. Кроме того, утверждается, что именно гагаузы (не их предки) приняли православную веру, а также имели возможность сами себе выбрать веру. Именно эти два тезиса являются весьма сомнительными с точки зрения исторической достоверности.

Данные утверждения, как и в рассмотренном нами предыдущем случае, не основываются ни на каких фактах и никак не интерпретируются и не объясняются.

Прежде чем указать, в чем заключается несостоятельность этих высказываний, отметим, что проблема гагаузоведов всех времен состояла в дефиците и в отсутствии зафиксированных в документах и источниках сведений о гагаузах. Именно этот факт способствовал созданию не только многочисленных гипотез об их происхождении, а также невероятных предположений, утверждений и откровенно фантастических версий этногенеза гагаузов, не подчиняющихся никакой логике исторического процесса, никаким признанным методологическим канонам. Следует обратить внимание на еще один немаловажный момент. Мы осознаем, что проблема происхождения гагаузов строится в основном на гипотезах и что кардинального прорыва в данной области до сих пор не сделано. Не могло быть этого прорыва и в анализируемом нами исследовании. Однако существующая логика этнических процессов, происходивших на Балканском полуострове, позволяет сделать некоторые верные выводы относительно этапов этнической истории гагаузов и без того, чтобы опираться на источники и документы.

Теперь перейдем непосредственно к разъяснению несостоятельности рассматриваемых утверждений:

1. Гагаузы приняли православную веру.

Ключевым словом в данном тезисе является этноним «гагаузы». Если принимать гипотезу о том, что в этногенезе гагаузов участвовали узы, печенеги, половцы, тогда следует обратить внимание на ряд моментов:

Во-первых, современное гагаузоведение не располагает никакими данными о существовании (по крайней мере, начиная с завоевания османами Балканского полуострова) народа под названием гагаузы. Никаких источников, фиксирующих народ, называющий себя именно так, нет. Об этом неоднократно писали в своих работах исследователи разных стран (Атанасов 2009; Грек, Руссев 2011).

В тот период не могло быть гагаузов как сложившейся этнической общности. На территории Северо-Восточной Болгарии, которая является этногенетической родиной гагаузов, в то время жили не гагаузы, а их предки. Следовательно, христианство могли принять именно предки гагаузов, но не сами гагаузы. Болгарские, российские и украинские историки подчеркивают это, ссылаясь на труды греческого историка Аталийота. Так, в работе В. Златарского «История на българската държава презъ срѣднитѣ вѣкове. Томъ. II. България под византийско владичество (1018–1187)» (Златарский 2007: 206-207, 209, 500, 521) отмечается, что печенеги и узы постоянно вели войны с Византией и были разгромлены. Г. Васильевский, ссылаясь на греческие источники, указывает на то, что они поселились между Шуменом, Варной, Балканским хребтом. Затем остатки узов осели в Южной Добрудже. Он отмечает, что в этом регионе «образовалась странная смесь бродячего населения, составленного из самых разнообразных элементов» (Васильевский). Как видим, ни о каких гагаузах здесь нет и речи. С приходом куманов начинаются несколько иные процессы. Образует-

ся Добруджанское деспотство, в котором куманы занимают лидирующие позиции и становятся правителями. Опираясь на археологические материалы, Г. Атанасов приходит к выводу, что на территории Добруджи возобладало тюркоязычное население, которое впоследствии дало начало нынешним гагаузам. Ни одного свидетельства о том, что это были гагаузы, Г. Атанасов не приводит (Атанасов 2009: 443).

Таким образом, существует достаточно исследований, на основании которых можно говорить о том, что в XIII в. такой народности, как гагаузы, не было. На той территории было только тюркоязычное христианское население, которое называли читаками, а слова *гагауз* в качестве наименования этнической общности не было. Существует предположение, что произошла определенная трансформация, суть которой заключается в том, что на смену термину *читаки* пришел термин *гагаузы*, которым также называли православное тюркоязычное население (Грек, Руссев 2011: 59-60). Но это всего лишь гипотеза, которая не имеет достаточно аргументации, чтобы претендовать на полную достоверность.

2. Гагаузы выбрали православную веру.

В этом тезисе акцент следует сделать на слове «выбрали». Вопрос заключается в том, была ли у предков гагаузов возможность выбирать себе веру? До сих пор у ученых нет ответа на вопрос, каким образом тюркоязычное население Балканского полуострова (печенеги, узы, половцы) принимали христианство. Можно только предполагать, как происходил этот процесс. Вполне возможно, эти племена, инфильтрация которых на Балканы происходила в промежутке между XI–XIII вв., принимали новую религию постепенно, в связи с изменениями, в том числе, и политической ситуации в регионе. Вероятным представляется и то, что узы, печенеги, куманы оседали на новых землях и, соответственно, принимали доминирующий образ жизни, характерный для славян, – переходили к оседлости и приобщались к новой вере.

Поэтому, вероятнее всего, выбора у них не было. При этом было нецелесообразно сохранять дохристианские верования, то есть оставаться язычниками. Учитывая тот факт, что из 600 тыс. узов немалая часть погибла от эпидемий, другие были перебиты в ходе конфликтов с печенегами и Византией, третьи вернулись обратно за Дунай, сложно сказать, сколько их осталось. Но историки склоняются к тому, что совсем немного. Такое малое количество не могло никак сопротивляться.

Вероятнее всего, альтернативы не было. Богомильство, распространенное в то время, являлось еретическим религиозным движением и также не могло составить конкуренцию православию. Возможно, эти авторы предполагали, что у предков гагаузов с приходом османов возник выбор: остаться православными христианами или стать мусульманами.

Ряд ученых не без основания предположили, что до покорения османами Балкан предки гагаузов уже перешли в христианство. М. В. Маруневич в своем курсе лекций высказала предположение, что если бы предки гагаузов не приняли христианство до прихода османов, а оставались язычниками, то впоследствии они, адаптируясь к новой ситуации, без особых усилий перешли бы в ислам, а тюркский язык, на котором говорили предки гагаузов, родственный языку османов, значительно облегчил бы этот переход. Однако этого не случилось именно по причине того, что предки гагаузов уже являлись христианами и были преданы своей вере (Маруневич 2003: 74).

Ни предки гагаузов, ни сами гагаузы (если необдуманно допустить существование последних в тот период) не могли принять новую веру самостоятельно, по собственному желанию и согласно собственной воле. Логичнее было бы предположить, что данный процесс носил естественный, адаптивный характер и сопутствовал смене хозяйственно-культурного типа – переходу от кочевого скотоводства к земледелию (в сочетании с отгонным скотоводством).

Рассмотренные высказывания не верны, прежде всего, с точки зрения исторической достоверности. Их авторы убеждены в том, что гагаузы уже существовали как этнос еще в XI–XIII вв. В данном случае налицо удревление истории народа и отрицание самого процесса складывания гагаузской этнической общности, которая формировалась во взаимодействии с другим населением региона.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что приведенные нами суждения являют собой пример мифа, который можно отнести к категории этногенетических, так как проблема принятия гагаузами христианства тесно связана с проблемой их происхождения. Ряд исследователей не без основания высказывают мнение о том, что установление времени принятия гагаузами христианства может автоматически привести к разрешению проблемы этногенеза.

Миф о религиозном «расколе» между болгарами и гагаузами

Довольно распространенным является транслируемый на протяжении многих лет миф о религиозном расколе между болгарами и гагаузами.

Это ошибочное представление существует как в научном сообществе, так и в среде любителей истории.

Источником для создания данного мифа, на наш взгляд, послужила работа болгарского историка Л. Милетича «Старото българско население в Северо-Източна България». Вслед за К. Иречеком исследователь разделяет гагаузов Болгарии на две группы: «болгарские» гагаузы и «хасыл» (гаг. *хасыл* – истинные/настоящие) гагаузы (или «приморские» гагаузы) (Милетич 1902: 15-16). По словам Л. Милетича, так называемые «болгарские» гагаузы считают и называют себя болгарами, женятся на болгарках и ничем не отличаются от болгар по культуре, кроме языка. «Настоящие» же гагаузы сами себя называют гагаузами, они более приближены к грекам, отделяют себя от болгар и не считают себя болгарами (Милетич 1902: 15-16). Анализируя работу Л. Милетича, исследователи отмечают, что в тексте монографии, кроме данных различий, не приводится ни одного убедительного аргумента, с помощью которого можно было бы показать разницу между этими группами гагаузов. Отсутствуют какие-либо сведения и о церковном расколе между болгарами и гагаузами. Содержание работы показывает, что такая дифференциация носила, скорее всего, условный характер. При этом в основу этого разделения был положен не религиозный, а региональный (территориальный) признак. Тем не менее, некоторые гагаузоведы, познакомившись с трудами Л. Милетича, стали ошибочно полагать, что настоящие / приморские гагаузы в отличие от «болгарских» принадлежали не к Болгарской православной церкви, а к Греческой, что и обусловило религиозный раскол между болгарами и гагаузами. Такой тезис в гагаузоведении не подвергался сомнению вплоть до появления работы молдавского историка И. Ф. Грека, который аргументированно показал несостоятельность данного утверждения (Никогло 2019: 50-52).

Вслед за И. Градешлиевым И. Ф. Грек подчеркивает, что в средние века, после падения Первого болгарского царства, Варненская митрополия находилась в подчинении Цариградской патриархии и при византийском господстве, и после возвращения Варны в 1202 г. в лоно Второго болгарского царства. Тырновская митрополия является церковным центром в болгарских землях, но она зависима от Константинопольской патриархии. Несмотря на некоторые особенности статуса Каварненской экзархии, поскольку в период Добруджанского деспотства (XIV в.) греческий язык там оставался официальным языком богослужения, она и тогда находилась в церковно-административном подчинении Константинопольской патриархии. Посему нельзя отождествлять эту церковь с греческой только на том основании, что управлялась она, как правило, греческим по национальному составу духовенством, вошедшим в историю как фанариотское. На момент переселения в Буджак все – и гагаузы, и болгары – принадлежали к Константинопольской патриархии (Грек 2005: 568; Никогло 2019: 51). Согласно мнению И. Ф. Грека, стремление к созданию автокефальной болгарской церкви произошло гораздо позже – в середине XIX в., то есть почти полвека спустя после переселения части гагаузов и болгар в Бессарабию. При этом болгарам противостояла Константинопольская патриархия, управляемая греками-фанариотами. Отсюда и определение этого противоборства – «греко-болгарская церковная распря» (Грек 2005: 568; Никогло 2019: 51).

Еще одной причиной, породившей представление исследователей о болгарско-гагаузских разногласиях, явилось известное упоминание В. А. Мошковым о том, что в с. Кирсово болгары и гагаузы стоят отдельно в церкви, хоронят своих близких на разных кладбищах. Современные гагаузоведы (Каранастас-Радова 2001: 21-22), опираясь на эти, отнюдь не убедительные, примеры, сконструировали тезис о якобы существующей религиозной распре между болгарами и гагаузами, истоки которой следует искать еще в Болгарии, то есть до переселения гагаузов и болгар в Буджак (Никогло 2019: 50).

Аргументация И. Ф. Грека очень убедительна и сводится к следующим положениям. Исследователь обратил внимание на то, что В. А. Мошков изначально не утверждал, что болгары и гагаузы находились в состоянии религиозной распри. При этом он вообще не дает объяснения этой ситуации, которая носит совершенно иной характер. Причина его появления в с. Кирсово заключается не в религиозных, а в социально-экономических противоречиях, имевших место между так называемыми «старыми» и «новыми» переселенцами, которые с трудом адаптировались к новым условиям совместного проживания (Грек 2005: 570).

В качестве аргумента исследователь приводит ссылку на архивные материалы, фиксирующую разногласие между старыми и новыми поселенцами относительно выбора главы села. Разумеется, что у «старых» и «новых» поселенцев кладбища были разные, так как две части села были основаны ими в разное время, а расстояние между ними составляло 2–3 км. Как отмечает И. Грек, «имел место сложный период „притирки" социально-бытовой психологии между двумя разными сельскими общностями, на которую могли

накладываться языковые и другие факторы сельской жизни населения Кирсово. Но никакой болгаро-гагаузской церковной распри <…> ни здесь, ни в целом среди бессарабских болгар и гагаузов не было» (Грек 2005: 570).

Религиозная принадлежность гагаузов в сочинениях любителей истории

В среде любителей истории распространено представление о том, что гагаузы стали христианами около 1000 лет назад. Более того, в одном из сочинений отмечается, что «гагаузы настоящими христианами стали в первом веке нашей эры, во времена Иисуса Христа. Именно гагаузы были родными братьями евреев, но с противоположной энергией (положительной), которые в отличие от своих „братьев", отвергших Христа, первыми приняли его учение» (Добров 2007: 409). Далее автор путем манипуляций со словами и слогами, применяя метод любительской лингвистики, пытается найти соответствия древних языков с гагаузским и доказать древность языка, а также, соответственно, древность народа. Приведем несколько примеров таких лингвистических совпадений: Иисус в переводе с гагаузского – *ии сус* означает «отлично молчи», или «молчание – золото», или «мудрец»; Мария – *мар ия* в переводе с гагаузского – «прекрасная дама из ребра» (*ия* – ребро); Назарет – *назар ет* – в переводе с гагаузского означает «сглаз тела», или «тело портит», «не доверяйся телу»; Иордан – *и ор дан*, означает «отлично там», «очень хорошо на Востоке» (Добров 2007: 409). Лингвистические манипуляции и игра со слогами представлены и в сочинении другого автора-любителя. По его мнению, он является первооткрывателем слогового письма гагаузов (Stamatoglu 2002). Цель у них обоих одна – сместить центр праязыка в сторону тюркского и даже гагаузского. Утверждение о том, что гагаузы приняли христианство 1000 лет назад, высказывает и Д. Узун (Узун 2008: 243, 249). Кроме того, автора волнует дальнейшая судьба христианства. В связи с этим он предлагает в будущем осуществить ряд мер, которые закрепят в сознании каждого гагауза факт о том, что гагаузы являются христианами уже более 1000 лет. Среди этих мер следующие: создать духовный центр (как места паломничества) для гагаузов, состоящий из Соборного храма, теологической и светской библиотеки, музея, колледжа, ресторана, гостиницы, водной станции; посадить рощу плакучих ив и дубов; возведение мемориала, посвященного 1000-летию принятия христианства гагаузами, мемориала жертвам голода, проводить уроки и мероприятия, посвященные этой дате, организовывать крестные ходы по селениям Гагаузии, учредить для старшеклассников стипендию в честь этой даты и т. п. (Узун 2008: 263-265).

Таким образом, проецируя славное прошлое гагаузов в будущее, автор программирует это будущее и стремится показать, что без знания и уважения к прошлому нет светлого будущего. В этом смысле прошлое священно. Оно сакрально, потому что именно в то далекое время было положено начало народу, который называется «гагаузы».

Другой автор из числа любителей истории, журналист по профессии, излагает свое видение относительно роли христианства в истории гагаузов в издании, в котором содержится описание обычаев и обрядов гагаузов, а также образцы различных фольклорных жанров (Gagauz 2017: 465).

Однако в центре нашего внимания находится не само описание обрядов, а вступительное слово к каждому разделу и ряд комментариев составителя.

Так, основным лейтмотивом, проходящим через весь раздел по календарным обычаям и обрядам, является тезис о том, что православная церковь нивелировала гагаузскую идентичность, привязав одну часть народных праздников к православному календарю (Хедерлез – ко дню Св. Георгия, Касым – ко дню Св. Дмитрия) и запретив ряд других праздников (Джанавар Йортулары – Волчьи праздники, Германчу – праздник вызывания дождя, Кююн Курбаны – Храм села и т. п.).

Автор абсолютизирует значимость Волчьих праздников, считая, что их корни восходят к традициям предков гагаузов – древним тюркам. Православная церковь объявляется составителем сборника врагом гагаузской идентичности, гагаузского духа (гагаузлук): «Гагаузские национальные праздники, обычаи и обряды – это национальный дух, национальное богатство, которые дали возможность гагаузам до сегодняшнего дня устоять, сохранить ГАГАУЗЛУК (гагаузкость), идентичность и то, что сделало гагаузов гагаузами. Но на протяжении веков велась работа, чтобы все это подорвать, переделать. Нынешние поколения гагаузов уже стали забывать и сами национальные праздники, и их названия и то, как и для чего они отмечались». Далее автор этих строк позиционирует себя истинным радетелем гагаузской идентичности: «Поэтому при написании раздела „Гагаузские национальные праздники, обычаи и обряды" был взят за основу взгляд на них через призму гагаузского национального духа и национального мировоззрения. С Божьей помощью мы хотим и постараемся сделать правду реальностью, раскрыть правильный и настоящий смысл этих национальных праздников, обычаев и обрядов, указать их реальные даты и все это, для

настоящего и будущего, оставить на страницах данной книги» (Gagauz 2017: 465).

В начале преамбулы транслируется мысль о том, что истинной религией гагаузов было тенгрианство, от которого им пришлось перейти в православие (Gagauz 2017: 466).

В данном случае налицо конструирование автором своего, сугубо личного представления о дохристианском пласте в народном календаре гагаузов и нарочитое отрицание логики и закономерности исторического развития, согласно которой переход к монотеизму и языческо-христианский синкретизм – явление универсальное и, по сути, неизбежное.

Как мы уже отмечали ранее, сочинения подобного рода демонстрирует стремление их создателя подчеркнуть значимость язычества как некоего аутентичного явления, которое содержит «чистые», не искаженные христианством культурные традиции.

В данном случае транслируется мысль о том, что эти традиции восходят своими корнями именно к общетюркской культуре. Причем о том факте, что они представляют собой общебалканское явление, умалчивается. Такое утверждение совершенно необоснованно, так как известно, что Волчьи праздники, Распус, Сретение встречаются не только у гагаузов, но и у других народов Балканского ареала. Это установленный факт, который не подлежит сомнению. В частности, ряд дней, посвященных волкам, существует у румын. Таковыми являются день Св. Андрея (30 ноября), «Филиппы» – шесть дней в период рождественского поста, день Св. Прокопия (8 июля), в которые соблюдается ряд трудовых запретов с целью уберечь скот и людей от нападения волков (Голант 2008: 271-322; Голант, Плотникова 2012: 365-427). Существует также представление о том, что покровителем волков является Св. Петр, который наделяет их добычей (Голант, Плотникова, 2012: 365-427). У румын (влахов), проживающих в соседних с Румынией районах Восточной Сербии и Северо-Западной Болгарии, стремлением уберечься от волков принято объяснять запреты, соблюдаемые в день св. Варвары (4 (17) декабря) и в последующие дни, хотя главным образом запреты и обрядовые действия этих дней мотивированы стремлением уберечься от оспы (Голант 2014: 223-238).

Таким образом, исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что общественные деятели из числа гагаузов, представители творческой интеллигенции транслируют тезис о важности сохранения архаичных этнических традиций для поддержания идентичности гагаузов. При этом подчеркивается, что гагаузы обязаны чтить традиции предков, чтобы не забывать своих корней.

Стремление некоторых представителей интеллектуальной элиты из числа гагаузов вернуть символы непризнанной Гагаузской Республики (изображение волка на гербе и флаге) и заменить ими принятые официальные символы автономии объясняется тем, что нынешние официальные символы являются безликими и не отражают гагаузский дух, то есть гагаузскую идентичность.

Например, Т. Занет, считая Волчьи праздники национальными гагаузскими и обвиняя христианство в их уничтожении, стремится показать, что именно в далеком прошлом было сосредоточено все исконное, истинное, настоящее, что поддерживало тюркский дух предков. В настоящее время, по мнению писателя, истинный гагаузский (читай – и тюркский) дух почти утрачен. В этом смысле Т. Занет солидаризируется с Д. Узуном, который также, как и он сам, видит спасение гагаузов в том, что они должны непременно обратиться к прошлому, изучить свои корни, реанимировать то, что было утрачено. Д. Узун призывает воссоздать древний тюркский язык и сделать его разговорным, общим для всех тюркоязычных народов, призывает вспомнить о тенгрианстве – древней религии тюрок. Т. Занет не предлагает реанимировать Волчьи праздники, но весьма сожалеет об их утрате.

Подобные размышления укладываются в концепцию такого феномена, как неоязычество, которое определяется как одно из современных направлений духовно-религиозных исканий; возрождение дохристианских форм мировоззрения как основы гармоничного взаимодействия с природой и обществом (Михеева 2014: 57-61). Тенгрианство воспринимается рядом создателей мифов как монотеистическая религия. В этом смысле наблюдается сходство позиций гагаузских создателей мифов с мнением одного из известных конструкторов этнической мифологии тюркских народов – российского ученого, доктора исторических наук Мурада Аджи. Будучи по происхождению кумыком, он считает Тенгрианство не просто первой монотеистической религией, но и одной из самых первых монотеистических религий мира (Аджи 2000: 227-269). Аналитики и эксперты в области социальных наук считают, что появление неоязычества и укрепление его позиций является ответом на глобальные вызовы (Михеева, 2014: 57-61).

Выводы:

Таким образом, наше исследование показало, что для гагаузов религиозная (православная)

идентичность играет весьма значимую роль. Это проявляется в том, что власти и общественность автономии посредством различных мероприятий стараются поддерживать и развивать православные традиции народа. Анализ материалов прессы показал, что обращение к религии и религиозным чувствам начался вместе с процессом перестройки. Впервые в региональной прессе материалы с позитивным отношением к христианству появляются в 1988 г. Однако публикаций на данную тему было значительно меньше, чем статей о родном (гагаузском) языке, что свидетельствует, на наш взгляд, о том, что язык занимал в ряду идентификационных характеристик гагаузов первое место, в то время как религиозная идентичность находилась гораздо ниже. Этот факт можно объяснить как тем, что некоторое время после провозглашения перестройки действовала инерция прежней атеистической идеологии, так и тем, что, несмотря на десятилетия забвения, религиозная идентичность гагаузов носила более устойчивый характер, чем язык, который в большей степени склонен к утрате и исчезновению. Этнические мифы о религиозной принадлежности, созданные как профессиональными историками, так и любителями истории, объединяет стремление их авторов удревнить историю народа и вместе с этим показать, что принятие гагаузами христианства состоялось в незапамятные времена – не менее одного тысячелетия назад. Кроме того, среди представителей творческой элиты (главным образом писателей) наблюдается стремление «прописать» гагаузов в тюркском мире. При этом один из авторов считает, что османы спасли гагаузов от поглощения их болгарами и греками. Другой автор, являясь, по сути, адептом неоязычества, утверждает, что христианство уничтожило «национальные праздники гагаузов», среди которых Волчьи праздники, Пипируда, Распус и др.

В целом, исходя из проанализированных материалов, можно констатировать, что религиозная идентичность выступает более устойчивым к вызовам современности типом идентичности, несмотря на конфессиональный плюрализм (наличие протестантских конфессий), имеющий место в гагаузской среде.

Литература / References

Аджи Мурад. Полынь половецкого поля. М.: ОАО «Типография „Новости”», 2000. 456 с. / Adzhi Murad. Polyn› poloveckogo polja. M.: OAO «Tipografija „Novosti”», 2000. 456 s.

Атанасов Г. Добруджанското деспотство. Велико Търново, 2009. 496 с. / Atanasov G. Dobrudzhanskoto despotstvo. Veliko Tyrnovo, 2009. 496 s.

Васильевский Г. Византия и печенеги (1048–1094 гг.). http://annales.info/byzant/vasiljevsk/1_01.htm 10.12.2018 (дата обращения – 23.11.2020). / Vasil'evskij G. Vizantija i pechenegi (1048–1094 gg.) http://annales.info/byzant/vasiljevsk/1_01.htm 10.12.2018 (data obrascheniya – 23.11.2020).

Голант Н. Г. Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность. В: Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 3. Отв. ред. А. А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2014, с. 223-238. / Golant N. G. Materialy po kalendarnoj obrjadnosti rumyn (vlahov) doliny Timoka. Zimnjaja obrjadnost'. V: Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft. Jazyk i kul'tura. Vyp. 3. Otv. red. A. A. Plotnikova. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2014, s. 223-238.

Голант Н. Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения. В: Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Г. П. Клепиковой. Отв. ред. А. А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2008, с. 271-322. / Golant N. G. Jetnolingvisticheskie materialy iz kommuny Mjelaja, Rumynija (zhudec Vylcha, oblast' Oltenija. V: Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft. Jazyk i kul'tura. Pamjati G. P. Klepikovoj. Otv. red. A. A. Plotnikova. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2008, s. 271-322.

Голант Н. Г., Плотникова А. А. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммун Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса). В: Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2. Отв. ред. А. А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2012, с. 365-427. / Golant N. G., Plotnikova A. A. Jetnolingvisticheskie materialy iz Muntenii (okrug Buzjeu, sela kommun Merej, Mynzjelesht', P'etroasele, Skorcoasa). V: Karpato-balkanskij dialektnyj landshaft. Jazyk i kul'tura. Vyp. 2. Otv. red. A. A. Plotnikova. M.: Institut slavjanovedenija RAN, 2012, s. 365-427.

Голос православной веры. В: Ленинское слово, 1991, 25 апреля, № 16. / Golos pravoslavnoj very. V: Leninskoe slovo, 1991, 25 aprelja, № 16.

Грек И. Ф., Руссев Н. Д. 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских переселенцев». Кишинев: Б. и., 2011. 142 с. / Grek I. F., Russev N. D. 1812 – povorotnyj god v istorii Budzhaka i «zadunajskih pereselencev». Kishinev: B. i., 2011. 142 s.

Грек И. Ф. Проявление идентичности в этнопсихологии болгар и гагаузов Молдовы во второй половине XVIII – XX в. (историко-политологический дискурс). В: Этнология и культурная антропология. Stratum plus. 2005–2009, № 6, Причерноморские этюды, с. 566-585. / Grek I. F.

Projavlenie identichnosti v jetnopsihologii bolgar i gagauzov Moldovy vo vtoroj polovine XVIII – XX v. (istoriko-politologicheskij diskurs). V: Jetnologija i kul'turnaja antropologija. Stratum plus. 2005–2009, № 6, Prichernomorskie jetjudy, s. 566-585.

Губогло М. Н. О религиозной (ли) идентичности. В: Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. Комрат 25–26 сентября 2006. Под общей редакцией М. Н. Губогло. Комрат–Москва: Старый сад, 2006, с. 206-231. / Guboglo M. N. O religioznoj (li) identichnosti. V: Kursom izmenjajushhejsja Moldovy. Materialy I Rossijsko-Moldavskogo simpoziuma «Transformacionnye processy v Respublike Moldova. Postsovetskij period», posvjashhennogo 40-letiju jetnosociologicheskih issledovanij. Komrat 25–26 sentjabrja 2006. Pod obshhej redakciej M. N. Guboglo. Komrat–Moskva: Staryj sad, 2006, s. 206-231.

Добров Л. Памятник Гагауз Yeri, или КГБ против СССР. Документальная эпопея длиною в 25 лет. Комрат, 2007. 532 с. / Dobrov L. Pamjatnik Gagauz Yeri, ili KGB protiv SSSR. Dokumental'naja jepopeja dlinoju v 25 let. Komrat, 2007. 532 s.

Евангелiе гагаузча тюркьчя. В: Ana Sözü, 1991, 4 января, № 1–2 (64–65). / Evangelie gagauzcha tjurk›chja. V: Ana Sözü, 1991, 4 janvarja, № 1–2 (64–65).

Евангелiе гагаузча тюркьчя. В: Ana Sözü, 1991a, 11 января, № 3–4 (66–67). / Evangelie gagauzcha tjurk›chja. V: Ana Sözü, 1991a, 11 janvarja, № 3–4 (66–67).

Златарски Васил Н. История на българската държава презъ срѣднитѣ вѣкове. Т. II. България под византийско владичество (1018–1187). София: Издателство «Захарий Стоянов», Университетското издателство «Св. Климент Охридски», 2007. 567 с. / Zlatarski Vasil N. Istorija na b"lgarskata d"rzhava prez" srѣdnitѣ vѣkove. T. II. B"lgarija pod vizantijsko vladichestvo (1018–1187). Sofija: Izdatelstvo «Zaharij Stojanov», Universitetskoto izdatelstvo «Sv. Kliment Ohridski», 2007. 567 s.

Каранастас-Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII – первая четверть XIX вв.). Кишинев–Комрат, 2001. 131 с. / Karanastas-Radova O. K. Gagauzy v sostave zadunajskih pereselencev i ih poselenija v Budzhake (konec XVIII – pervaja chetvert› XIX vv.). Kishinev–Komrat, 2001. 131 s.

Киткалы йортусу. В: Ana Sözü, 1991, 18 января, № 6–7 (68–69). / Kitkaly jortusu. V: Ana Sözü, 1991, 18 janvarja, № 6–7 (68–69).

Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Кишинев, 2013. 872 с. / Kvilinkova E. N. Pravoslavie – sterzhen' gagauzskoj jetnichnosti. Kishinev, 2013. 872 s.

К 1000-летию введения Христианства на Руси. В: Ленинское слово, апрель, 1988, № 52. / K 1000-letiju vvedenija Hristianstva na Rusi. V: Leninskoe slovo, aprel', 1988, № 52.

Маруневич М. В. История гагаузского народа: Курс лекций для вуза: Учеб. пособие. Центр научных исследований и учебно-методических работ Гагаузии. Комрат, 2003. 172 с. В: https://library.kdu.md/web/viewer.html?file (дата обращения – 23.11.2020). / Marunevich, M.V. Istorija gagauzskogo naroda: Kurs lekcij dlja vuza: Ucheb. posobie. Centr nauchnyh issledovanij i uchebno-metodicheskih rabot Gagauzii. Komrat, 2003. 172 s. V: https://library.kdu.md/web/viewer.html?file (data obrashceniya – 23.11.2020).

Милетич Л. Старото българско население в Северо-Източна България. София: Държавна печатница, 1902. 222 с. / Miletich L. Staroto b"lgarsko naselenie v Severo-Iztochna B"lgarija. Sofija: D"rzhavna pechatnica, 1902. 222 s.

Михеева И. Б. Неоязычество как локальный ответ на глобальные вызовы: теоретико-методологический аспект. В: Colloquium heptaplomeres. Н. Новгород: НГПУ имени К. Минина, 2014, № 1, с. 57-61. / Miheeva I. B. Neojazychestvo kak lokal'nyj otvet na global'nye vyzovy: teoretiko-metodologicheskij aspekt. V: Colloquium heptaplomeres. N. Novgorod: NGPU imeni K. Minina, 2014, № 1, s. 57-61.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (этнографические очерки и материалы). Кишинев: Б. и., 2004. 550 с. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uezda (jetnograficheskie ocherki i materialy). Kishinev: B. i., 2004. 550 s.

Никогло Д. Е. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов. В: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинев–Комрат: Б. и., 2010, с. 50-80. / Nikoglo D. E. K voprosu o formirovanii jetnicheskih mifov i simvolov u gagauzov. V: Jetnosociologicheskie i jetnopsihologicheskie praktiki: metodologicheskie podhody i kommentarii (uchebno-metodicheskoe posobie dlja vysshej shkoly). Kishinev–Komrat: B. i., 2010, s. 50-80.

Никогло Д. Научные труды Ивана Федоровича Грека по гагаузоведению. В: Буджак: от прошлого к настоящему. Сборник статей к 80-летию Ивана Федоровича Грека. Кишинев: Б. и., 2019, с. 48-76. / Nikoglo D. Nauchnye trudy Ivana Fedorovicha Greka po gagauzovedeniju. V: Budzhak: ot proshlogo k nastojashhemu. Sbornik statej k 80-letiju Ivana Fedorovicha Greka. Kishinev: B. i., 2019. 48-76.

Никогло Д. Отражение истории и культуры гагаузов Республики Молдова в прессе (на примере районных газет «Ленинское слово», «Комратские вести» за 1989–1994 гг.). В: Relaţiile moldo-bulgare: istorie şi cultura. Chişinău: S.Ş.B., 2016, c. 387-396. / Nikoglo D. Otrazhenie istorii i kul'tury gagauzov Respubliki Moldova v presse (na primere rajonnyh gazet «Leninskoe slovo», «Komratskie vesti» za 1989–1994 gg.). V: Relaţiile moldo-bulgare: istorie şi cultura. Chişinău: S.Ş.B., 2016, s. 387-396.

Никогло Д. Е. Очерки протоиерея Михаила Чакира в контексте современных исследований по гагаузоведению. В: Revista de Etnologie şi Culturologie. Chişinău, 2008, nr. 2, p. 88-94. / Nikoglo D. E. Ocherki protoiereja Mihaila Chakira v kontekste sovremennyh issledovanij po gagauzovedeniju. V: Revista de Etnologie şi Culturologie. Chişinău, 2008, nr. 2, p. 88-94.

Папцова А. К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичности гагаузов в XIX–XX вв. В: Analele ştiintifice ale Universitaţii de Stat din Moldova (Seria „Ştiinţe socioumanistice"). Vol. III. Chişinău: Б. и., 2005, c. 503-510. / Papcova A. K. K voprosu ob jevoljucii sootnoshenija religioznoj, jetnicheskoj i jazykovoj identichnosti gagauzov v XIX–XX vv. V: Analele ştiintifice ale Universitaţii de Stat din Moldova (Seria „Ştiinte socioumanistice"). Vol. III. Chişinau: B. i., 2005, s. 503-510.

Папцова А. Православие в культуре гагаузов. В: Материалы VII Международных Православных Общеобразовательных Чакировских чтений /Научно-исследовательский центр Гагаузии им. М. В. Маруневич. Вулканешты: Научно-исследовательский центр Гагаузии им. М. В. Маруневич, 2016, c. 212-256. / Papcova A. Pravoslavie v kul'ture gagauzov. V: Materialy VII Mezhdunarodnyh Pravoslavnyh Obshheobrazovatel'nyh Chakirovskih chtenij / Nauchno-issledovatel'skij centr Gagauzii im. M. V. Marunevich Vulkaneshty: Nauchno-issledovatel'skij centr Gagauzii im. M. V. Marunevich, 2016, s. 212-256.

Поздравляем с Рождеством Христовым. В: Ленинское слово, 6 января, 1993, № 2. / Pozdravljaem s Rozhdestvom Hristovym. V: Leninskoe slovo, 6 janvarja, 1993, № 2.

Праздник Архангела Михаила. В: Ленинское слово, 20 ноября, 1993, № 50. / Prazdnik Arhangela Mihaila. V: Leninskoe slovo, 20 nojabrja, 1993, № 50.

Праздник Церкви Святого Иоанна Крестителя. В: Ленинское слово, 23 января, 1993, № 5. / Prazdnik Cerkvi Svjatogo Ioanna Krestitelja. V: Leninskoe slovo, 23 janvarja, 1993, № 5.

Религии народов современной России. Словарь. М., 2002. / Religii narodov sovremennoj Rossii. Slovar'. M., 2002.

Рождение Иисуса. В: Ленинское слово, 28 декабря, 1991, № 37. / Rozhdenie Iisusa. V: Leninskoe slovo, 28 dekabrja, 1991, № 37.

Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ, 2006. В: litopys.org.ua/smith/smt.htm (дата обращения – 23.11.2020). / Smit E. Nacї ta nacionalizm u global'nu epohu. Kiïv, 2006. V: litopys.org.ua/smith/smt.htm (data obrashcheniya – 23.11.2020).

Танасоглу Д. Страницы нашей истории. В: Педагогический журнал, 1999, № 1–2, с. 60-64. / Tanasoglu D. Stranicy nashej istorii. V: Pedagogicheskij zhurnal, 1999, № 1–2, s. 60-64.

Узун Д. Через века с именем своим. Кишинев, 2008. 264 с. / Uzun D. Cherez veka s imenem svoim. Kishinev, 2008. 264 s.

Чакир Д. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. В: Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău: Pontos, 2006, с. 25-56. / Chakir D. Biograficheskij ocherk roda i familii Chakir. V: Stranicy istorii i literatury gagauzov XIX – nach. XX vv. Chişinău: Pontos, 2006, s. 25-56.

Шнирельман В. Очарование седой древности: Мифы о происхождении в современных школьных учебниках. В: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/shnir_ochsed.php (дата обращения – 23.10.2020). / Shnirel›man V. Ocharovanie sedoj drevnosti: Mify o proishozhdenii v sovremennyh shkol›nyh uchebnikah. V: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/shnir_ochsed.php (data obrashcheniya – 23.10.2020).

Шнирельман В. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика. В: Реальность этнических мифов. Под ред. М. Олкотт и А. Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М., 2000. 99 с. (Аналит. серия / Моск. Центр Карнеги; Вып. 3). http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/shnirelman-1.htm; www.ukrhistory.narod/ru/texts/shnirelman-1.htm-82 (дата обращения – 23.11.2020). / Shnirel'man B. Cennost' proshlogo: jetnocentristskie istoricheskie mify, identichnost' i jetnopolitika. V: Real'nost' jetnicheskih mifov. Pod red. M. Olkott i A. Malashenko; Mosk. Centr Karnegi. M., 2000. 99 s. (Analit. serija / Mosk. Centr Karnegi; Vyp. 3). http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/shnirelman-1.htm; www. ukrhistory.narod/ru/texts/shnirelman-1.htm-82 (data obrashcheniya – 23.11.2020).

Ceachir M. Gagauzların istorıası. Chisinau, 1934.

Ceachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor. B: Viaţa Basarabiei. Chisinău, 1934б, nr. 6, p. 4-8.

Ceachir M. Religiozitatea găgăuzilor. B: Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934a, nr. 3, p. 21-28.

Gagauz yortuları, adetleri, sıraları=Gagauz Holidays, Customs, Rites=Sărbători găgăuze, tradiţii, obiceiuri=Гагаузские праздники, обычаи, обряды. Chişinău: Pontos, 2017. 569 p.

Recensământul populaţiei. 2004. Vol. 1. Chişinău, 2006.

Stamatoglu G. Gagauzların altın kitabı (Gagauzların tarihi hem etnogenezi). I-ci kitab, Komrat, 2002.

Natalia Golant (Sankt Petersburg, Federaţia Rusă). Doctor în istorie, Muzeul de antropologie şi etnografie „Petru cel Mare" (Kunstkamera) AŞR.

Наталия Голант (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Natalia Golant (St. Petersburg, Russian Federation). PhD in History, Museum of Anthropology and Ethnography "Peter the Great" (Kunstkamera) RAS.

E-mail: natalita1977@yandex.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0906-9560

Diana Nikoglo (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Диана Никогло (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Diana Nikoglo (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: nikoglo2004@mail.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0248-8703

Lidia PRISAC

STATUTUL FEMEILOR MIGRANTE DIN REPUBLICA MOLDOVA: REPERE TEORETICO-METODOLOGICE

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438009

Rezumat

Statutul femeilor migrante din Republica Moldova: repere teoretico-metodologice

Obiectivul articolului de față este punerea în valoare a abordărilor teoretico-metodologice cu referire la subiectul metamorfozei statutului femeilor din Republica Moldova marcate de fenomenul migrației. Tema este una recurentă și practic foarte puțin abordată în istoriografie. Având în vizor, inclusiv, schimbările generate de simbioza interculturală, autoarea încearcă să clarifice lucrurile prin intermediul teoriei de „transfrontalietate", cu cei trei termeni care transced din mediul anglo-saxon – boundary, border și frontier. Aceasta ajunge la concluzia că impactul migrației asupra femeilor din Republica Moldova trebuie privit din perspectiva proceselor de diversificare, diferențiere și interferare culturală, întrucât în procesul interacțiunilor transfrontaliere și de influențare culturală reciprocă, femeile pot deveni liantul necesar „corespondențelor interculturale". În privința metodologiei de cercetare, deși subiectul permite o abordare transcendentă și interdisciplinară, autoarea își propune valorificarea problemei prin intermediul aplicării interviurilor și colectării mărturiilor, ceea ce face parte din metodologia specifică istoriei orale, care permite reconstituirea secvențelor din istoria trăită și modul în care memoria migrației aranjată în „povești", poate defini și completa istoria oficială.

Cuvinte-cheie: statut, migrația de muncă, femei, abordare teoretico-metodologică, istorie orală, Republica Moldova.

Резюме

Теоретико-методологические ориентиры в изучении статуса женщин-мигрантов Республики Молдова

Цель данной статьи – осветить теоретические и методологические подходы, относящиеся к проблеме изменения статуса женщин Республики Молдова, вовлеченных в процесс миграции. Хотя проблема является существенной, она все же остается малоисследованной. Ввиду того, что имеются изменения, вызванные межкультурным симбиозом, автор пытается прояснить ситуацию с помощью теории пограничья / boundary theory, определенной тремя терминами английского языка – boundary, border и frontier. Автор приходит к выводу, что влияние миграции на женщин Республики Молдова следует рассматривать, исходя из культурной диверсификации, различий и взаимовлияний, так как в процессе трансграничного взаимодействия женщины могут стать необходимым звеном «межкультурной взаимосвязи». В отношении методологии исследования, хотя проблема допускает трансцендентный и междисциплинарный подход, автор предлагает выделить проблему посредством проведения интервью и сбора устных свидетельств, которые являются частью методологии, характерной для устной истории. Это направление позволяет реконструировать серии событий из пережитой истории и организовывать воспоминания о миграции в «рассказах», что может определить и дополнить официальную историю.

Ключевые слова: статус, трудовая миграция, женщины, теоретико-методологический подход, устная история, Республика Молдова.

Summary

Theoretical and methodological guidelines in the study of the Moldavian women migrants status

The purpose of this article is to highlight the theoretical and methodological approaches related to the subject of women status changing in the Republic of Moldova marked by the migration phenomenon. The theme is a recurring one and practically little approached in historiography. In view of the fact that the changes caused by intercultural symbiosis, the author tries to clarify things through the «boundary theory» defined by three terms from the English – boundary, border and frontier. He concludes that the migration impact on women from Republic of Moldova should be considered on the basis of cultural diversification, differences and mutual influences, since in the process of transborder interaction, women can become a necessary link in the "intercultural relationship". In terms of research methodology, although the problem allows for a transcendental and interdisciplinary approach, the author proposes to highlight the problem through interviews and the collection of oral evidence, which are part of the methodology characteristic to oral history. This direction makes it possible to reconstruct a series of events from the past history and organize the memories of migration in "stories" that can define and supplement the official history.

Key words: status, labor migration, women, theoretical and methodological approach, oral history, Republic of Moldova.

Fără a transforma acest început de cercetare într-o dezbatere în ceea ce privește sensul și încadrarea teoretică a conceptului de schimbare a statutului social al femeilor din Republica Moldova încadrate în migrația forței de muncă, este totuși de foarte mare importanță să delimităm obiectul cercetării noastre și valențele termenilor definitorii ale acestuia, precum și abordările teoretico-metodologice asupra subiectului.

După prăbușirea Uniunii Sovietice, o parte însemnată de cercetători au început să studieze procesele generate de fenomenul migrației forței de muncă, însă tipul migrației raportat la implicarea elementului feminin, până de curând, nu s-a bucurat de o prea mare atenție din partea cercetătorilor (Prisac 2020).

Dincolo de semnalarea abordărilor teoretice cu

referire la migrație (care nu sunt puține, de altfel), trebuie să specificăm că conceptul de statut este unul complex și a fost definit în The New Shorter Oxford English Dictionary (The New Shorter 1993) ca fiind „poziția sau rolul în societate; rang, profesie; importanța relativă" și „condiția sau poziția unui lucru în raport cu importanța acestuia". Definiția este asemănătoare cu cea pe care o regăsim și în Dicționarul explicativ al limbii române (1998), conform căruia, statutul este un „act sau ansamblu de dispoziții cu caracter oficial, prin care se reglementează scopul, structura și modul de funcționare al unei organizații, societăți pe acțiuni, asociații etc." (Dicționarul 1998: 1016). În cazul cercetării noastre noțiunea se raportează la denominația de statut social, care reprezintă „poziția indivizilor (a se citi femeilor – n. a.) într-un grup social, a grupurilor (de femei migrante – n. a.) în sistemul organizării sociale și la un anumit moment; status" (Dicționarul 1998: 1016).

În ceea ce privește conceptul de statut social, acesta a fost teoretizat de numeroși autori ca fiind elementul definitoriu al poziției indivizilor într-un grup social, fiind determinat cu precădere de opinia publică (Gheorghe 2016).

Sociologul, istoricul și economistul german Max Weber a utilizat conceptul de statut pentru a lămuri procesul de stratificare socială, identificând „grupuri cu același statut" și definindu-le ca fiind comunități care împărtășesc aceleași interese și stil de viață, care se bucură de același nivel de respect social.

Potrivit aprecierilor expuse de Linda Hargreaves și Julia Flutter (Hargreaves, Flutter 2003: 4), termenul de statut se referă la poziția individului într-un grup social. De-a lungul timpului au fost depuse eforturi serioase pentru ca statutul atribuit (dobândit prin naștere și acordat din partea societății), să fie înlocuit de statutul atins (obținut datorită performanțelor școlare și profesional-individuale). În conformitate cu acesta din urmă este inclus și stilul de viață, modul în care oamenii dezvoltă stiluri culturale pentru a se deosebi de alții.

Trebuie să remarcăm că un statut, de exemplu al femeilor, nu poate avea semnificație în afara unui sistem de statute, întrucât plasate în raport cu anumiți factori acestea nu pot deține controlul, statutul lor formându-se în funcție de abilitățile dobândite și înserate profesional. În circumstanțele migrației, societatea manifestă față de femei cerințe legate de abilități și acțiuni specifice acestora, migrația permițându-le femeilor să descopere noi oportunități pentru viață și dezvoltare, pentru descoperirea unor obiceiuri și învățarea unor noi valori și competențe, ceea ce duce indubitabil la modelarea și schimbarea propriu-zisă a statutului acestora. Mai mult chiar, în contextul migrației forței de muncă femeile și-au dobândit o independență la care, fără îndoială, n-ar fi îndrăznit să aspire cu treizeci de ani în urmă, demonstrând că sunt în stare să preia de pe umerii bărbaților sarcinile, care, în mod tradițional, le-ar fi revenit acestora. Se pare că sarcinile prin excelență masculine, asumate astăzi de femeile migrante, duc la apariția unui tip de femeie care nu mai are atributele de altădată ale feminității, demonstrând astfel, o posibilă masculinizare a rolului femeii în societate.

Portretul femeii migrante antrenate în câmpul forței de muncă peste hotarele țării, include trăsături care implică asumarea responsabilității și luarea unor decizii pe cont propriu, atât în viața personală cât și în cea care îi aduce existența de zi cu zi. Din acest considerent, se constată o înclinație crescândă a femeilor de a trăi și a crește copii singure, în afara căsătoriei, în special ca rezultat al ratei tot mai ridicate a divorțurilor[1].

Conceptualizându-ne gândurile, în raport cu migrația forței de muncă a femeilor, prin intermediul celor trei termeni în engleză – boundary, border și frontier (în traduce însemnând noțiunea de frontalier / transfrontalier), care determină limita nu doar între caracteristicile fizice, ci și imaginare, mentale și valorice, această definire permite să descriem migrația forței de muncă a femeilor din perspectiva proceselor de diversificare, diferențiere și interferențe culturale (Haritonovici 2007: 144). Din acest considerent abordarea fenomenului migrației de muncă feminine prin intermediul teoriei „boundary" necesită o angajare interdisciplinară, fapt care presupune implicarea teoriilor multiculturalismului, antropologiei culturale, post-colonialismului și studiilor de gen.

Astfel, fenomenul migrației nu poate fi privit decât din perspectiva interculturalității, întrucât caracterizează specificul relațiilor dintre indivizii care posedă identități socio-culturale diferite (Moraru, Moraru 2006: 53).

E necesar să specificăm că femeile din Republica Moldova ca subiecți direcți implicați în migrația forței de muncă, care reprezintă un proces firesc de funcționare a societății umane, fiind purtătoare ale propriilor frontiere simbolice generatoare de anumite sentimente de identitate, adoptă în cursul interacțiunii cu alte frontiere (din perspectivă culturală), noi abilități ale unor culturi specifice. Mai mult chiar, întrucât liniile de demarcație reprezintă prin sine rezultatul interacțiunii atât a unei culturi cu alta, cât și a diferiților factori, în special culturali și economici, aceasta determină construirea de noi modele de coexistență a influențelor reciproce. Din cele câteva trăsături caracteristice migrației forței de muncă feminine din Republica Moldova putem semnala faptul că femeile

sunt mai predispuse de a adopta anumite tipare culturale – de exemplu, în mâncare, îmbrăcăminte, obiceiuri și tradiții culturale, inclusiv însușirea unei noi limbi străine. Aceste „schimbări" se produc datorită transferului radical de la impactul șocului socio-cultural, la adoptarea lui și ulterior transmiterea acestuia în spațiul nativ.

Valențele interculturale oferă posibilitatea relevării și valorizării elementelor comune, a evidențierii asemănărilor și diferențelor, pentru a depăși barierele ce împiedică pătrunderea într-un mediu străin, pentru a se recunoaște și a se înțelege mai bine în și prin „celălat", pentru a se îmbogăți din punct de vedere spiritual și, în definitiv, pentru a urma o apreciere și deschidere. Întrucât conceptul interculturalității vizează ansamblul reprezentărilor pe care un individ /o comunitate le are despre un alt individ /o altă comunitate, acest ansamblu se constituie mai întâi de toate, din percepțiile bazate pe acumularea cunoștințelor despre cultura străină. Este firesc ca aspectele cognitive, care presupun, în mod tradițional, achiziționarea informațiilor cu privire la istoria, cultura, obiceiurile străine să cuprindă și acumularea cunoștințelor care vizează diferențele culturale existente.

Potrivit cercetătorul italian D. Antiseri, „întâlnirea" cu „celălat", comportă într-un mod necesar, criza imediată ori ulterioară a credinței indivizilor proveniți dintr-o societate tradițională, periclitând caracterul sacru, absolut, imuabil al acestor tradiții, adică având loc afectarea viziunii asupra lumii, valorilor, comportamentelor, cunoștințelor etc. (Antiseri 2000: 75). Trebuie să avem în vedere și faptul că femeile migrante suferă de izolare, fiind rupte de țara de origine, casă, familie, copii, soț etc.

Revenind la subiectul interferențelor transfrontaliere, aspect aplicabil și în cadrul cercetării de față, trebuie să spunem că exemplul cel mai elocvent de lucrări care au avut în vizor problema transfrontalieră sunt cărțile scrise de cunoscutul geograf politic Jhon House, dedicate frontierei dintre SUA și Mexica. Potrivit cercetărilor sale, situația în zonele transfrontaliere sau de margine este determinată de factorii structurali economici și sociali (în special interacțiunile transfrontaliere, care depind, în mare parte, de specializarea gospodăriilor agricole), cultura politică a populației, subiecții vieții politice (elitele, grupele de interes, mișcările sociale, liderii etc.) și instituțiile sociale, inclusiv sistemele de educație, sănătate și asigurare socială (House 1982).

Astfel, Jhon House, a elaborat, practic, tipologia tuturor interferențelor transfrontaliere posibile – în domeniul imobiliar, al migrației forței de muncă, a circulației mărfurilor și a capitalurilor. În domeniul relațiilor de muncă acesta a evidențiat migrațiile: zilnice, săptămânale, sezoniere, legale, ilegale și profesionale (a specialiștilor calificați). O atenție deosebită acesta a acordat factorilor imateriali – culturii politice, exprimate în reprezentările colective, sistemului de valori, a miturilor și stereotipurilor, precum și manipulării „transfrontaliere" cu opinia publică (la diferite niveluri) (House 1982).

Abordarea novatoare a aspectului transfrontalier constă în faptul că esența frontierei, astăzi, trebuie privită nu doar ca o simplă linie de demarcație a două sau mai multe state, linii care apar și le putem vedea pe hărți, ci mai degrabă din perspectiva că frontierele sunt acelea care delimitează imaginarul persoanelor separate unul de altul și totodată le face să interfereze, iată, cum ar fi de exemplu, în contextul migrației.

În privința celor trei termeni în engleză – boundary, border și frontier, care determină înțelegerea a ceea ce numim transfrontalietatea unui sau altui fenomen, trebuie să specificăm că fiecare dintre ele se traduc ca și „frontieră", însă în același timp conțin nuanțe semantice diferite (Breskaia 2007: 159). Anume din acest considerent, în spațiul anglo-saxon, există mai multe teorii frontaliere, care interacționează constant și șterg pe interior propriile hotare, transformându-se într-un domeniu dificil de manevrat din punct de vedere al cercetării științifice.

Prin urmare, termenul, de boundary, reflectă înțelegerea clasică a termenului de frontieră, drept linie firească de demarcație, care nu tăgăduiește îndoieli și nu necesită alte percepții. Aceasta este limita semnificativă și organică, demarcată de elementele naturii sau impusă de anumite evenimente istorice, care nu necesită legitimare suplimentară. Termenul de border, dimpotrivă, este adesea utilizat în cazurile în care este necesar de indicat prezența unei frontiere fixate din punct de vedere legal, între anumite spații, inclusiv, între teritoriile a două sau mai multe state. În același timp, border, semnifică o anumită parte de spațiu adiacent frontierei fixate, adică ceea ce noi am numi zonă frontalieră. Este evident că în ambele cazuri categoria de border diferențiază aspectul politico-juridic, punând accentul și fixând atenția pe frontieră și zona frontalieră din perspectiva organizării și definirea unui anumit teritoriu, precum și atitudinea față de acesta (Haritonovici 2007: 144).

Al treilea termen, cel de frontier, la fel, indică aspectul de divizare a spațiului, inclusiv din perspectiva apartenenței statale și a limitei de demarcație frontalieră. Dar, în ambele cazuri această categorie presupune opoziția sau rezistența unui teritoriu raportat la altul (celălat). Prin urmare, în semnificația „frontieră de stat", termenul de frontier subliniază existența liniei de demarcație, cu toate atributele necesare de demarcare – vamă, control vamal etc.

Iar pentru sensul de „frontalier" mai repede se face referire asupra a ceea ce este nedeterminat, aleatoriu, în a cărui percepție domină parametrii calitativi și nu cei cantitativi (de obicei este vorba despre confuzie, incertitudine, inadaptabilitate) (Haritonovici 2007: 145).

Este necesar de remarcat că aspectele transfrontaliere nu pot fi studiate în afara identității ori autoidentificării unei persoane cu un anumit grup social și/sau teritorial, mai presus de toate etnic/interetnic, cultural/multicultural. În cele mai multe cazuri, teritoriile și zonele de interferare ocupă un loc central în teoriile primordialiste ale națiunii.

Acestui tip de teorii, i se alătură și cea care a dominat antropologia culturală a anilor 1970 (înaintată de antropologii și sociologii americani) denumită meltingpot theory. Potrivit acestea se considera că importanța comunităților etnice și sentimentelor naționale ar putea să se diminueze în contextul proceselor de aculturație a minorităților, asimilărilor structurale și lingvistice.

În privința identității de grup, de obicei, concurează două forme: culturală (în primul rând etnică) și politică, care reflectă existența unor forme vădite de solidaritate. În procesul modernizării post-sovietice foarte des sunt în formare noi realități frontaliere și zone transfrontaliere, inclusiv în ceea ce privesc relațiile cu aproapele și vecinii. De aceea, punctul de plecare în cercetarea „noilor frontiere" suprapuse în procesul migrației ar urma să fie axate pe cercetarea apartenenței spațiale, teritoriale și culturale a celor emigrați și aflați în contact direct cu alte frontiere și culturi.

Antropologul englez B. Anderson remarca faptul că naționalismul este îndreptat spre interior, pentru a uni o națiune, dar totodată și în exterior, pentru a separa națiunea și teritoriul ei de alți vecini (Anderson 2006). Deși identitatea etnică continuă să ocupe un loc central în autoidentificarea teritorială a unei persoane, rolul ei treptat a început să scadă. Până nu demult o bună parte considera că fiecare cetățean ar trebui să aibă o singură identitate etnică și să locuiască în statul său național. Dar, pe parcurs, s-a adeverit că mulți, dacă nu chiar majoritatea dintre noi, se identifică simultan cu mai multe comunități teritoriale și/sau etnice. De exemplu, în Republica Moldova, am putea enumera până la șase niveluri de identificare etnică/națională și teritorială: post-sovietică, românească, moldovenească, a oricărui alt grup etnic, europeană și de ce nu – câteva dintre cele regionale și locale.

Întrucât identitățile naționale, etnice, regionale și locale, în cele mai dese cazuri, se suprapun una peste alta (iar unele dintre ele aflându-se în stare de hibernare), în anumite contexte, diverși subiecți folosind agenda vieții politice, se străduie să activizeze identitățile existente sau pe cele aflate în stare de „somnolență". Trebuie să remarcăm că fenomenul globalizării și al migrației forței de muncă determină apariția unor noi identități sau identificări ale indivizilor. Regiunile transfrontaliere atrag o deosebită atenție. Conținutul acestor identități de mai mult timp a început să-i preocupe pe teoreticieni, inclusiv geografi. Deși identitatea europeană este încă relativ slabă, totuși conținutul acestea se schimbă de la o țară la țară.

Încă în 1962, politologul american Kenneth E. Boulding evidenția un tip special de hotare între macroregiuni, așa-zisele frontiere critice. Teoria acestuia era în strânsă corelare cu ideea sferelor de influență și a intereselor vitale, întrucât fiecare putere sau supraputere avea în afară raza sau doza sa de influență (Boulding 1963: 349).

Formarea identității politice și etnice nu poate fi prezentată exclusiv ca un proces pe deplin reglementat de elitele politice. Acest proces este unul bilateral, întrucât comunitățile teritoriale locale joacă un rol semnificativ în formarea și consolidarea entității statale. În acest fel, identitatea politică (națională sau statală) este una vitală dar nu este unica, și de multe ori nu este principala. Din punct de vedere istoric, apariția acesteia a fost precedată de identitatea locală și regională.

Frontierele culturale între sistemele teritorial-politice de facto pot să coincidă cu hotarele statelor, blocurilor economice și militar-politice, inclusiv cu hotarele critice, și pot să nu coincidă, fiind situate pe teritoriile diferitelor țări.

Frontierele culturale îndeplinesc mai presus de toate funcțiile externe de contact între culturi, în timp, ce frontierele de stat reprezintă liniile de demarcație – simbolurile independenței. Așa cum am specificat deja, autoidentificarea unei persoane cu un anumit teritoriu – etnic și/sau politic – dintotdeauna a purtat și poartă un caracter ierarhic. De regulă, persoana se simte concomitent cetățeanul propriei țări și reprezentantul unei anumite regiuni, dar și nativul propriei localități. În același timp, nivelurile identității teritoriale pot juca roluri diferite – de subordonare sau de dominare. Identități eterne și intacte nu există, în funcție de diferiți factori, și mai ales în contextul fluidității populației marcate de migrația forței de muncă, acestea se modifică constant.

Identitatea etnică sau mai bine zis cea etno-teritorială, este doar una dintre genurile de identități ierarhice subordinate, și nu neapărat una din cele mai principale.

Globalizarea și în special, intensificarea migrației internaționale au dus la creșterea numărului de persoane cu identități duble sau multiple. În cele mai dese cazuri, diversele identități extrateritoriale coexis-

tă pașnic în mentalul unei sau altei persoane, dar, uneori acestea pot să intre în adevărate conflicte, forțând purtătorul identităților să nege orice gen de identitate. În spațiul ex-sovietic, inclusiv sub impactul migrației forței de muncă, putem enumera sute de mii de persoane care dețin identitate dublă sau multiplă.

Astfel, plecând de la considerațiile teoretice enunțate, partea abordării metodologice presupune, în primul rând, definirea scopului și a obiectivelor cercetării. Prin urmare, scopul principal al cercetării este cunoașterea impactului migrației forței de muncă asupra schimbării statului social al femeilor migrante din Republica Moldova.

Focalizându-ne pe acest aspect, obiectivele urmăresc să ofere date, informații, concluzii, recomandări și strategii care ar duce la cunoașterea poziției sociale a femeilor marcate de migrație și valorificarea elementelor pozitive ale migrației în termenii unei dezvoltări și ordini sociale, o emancipare, o deschidere de noi drumuri și posibilități. Totodată, nu putem contesta și provocările sau efectele negative ale migrației, cărora femeile din zonele de plecare și sosire au fost nevoite să le facă față. Grupul țintă al cercetării îl constituie individul – femeia, în calitatea ei de migrant, a cărei opinii, exprimate în formă de interviuri, vor fi utilizate pe parcursul elucidării problemei.

În mod concret, fenomenul migrației perioadei recente, constituie un domeniu de cercetare de actualitate și importanţă majoră, dar care pare a fi deloc facil. Proiectând statutul social al femei din Republica Moldova pe fundalul istoriei migrației forței de muncă, după 1990 încoace, am plecat de la ipoteza conform căreia poziția femeilor marcate de fenomenul migrației forței de muncă s-a modificat constant, accentul, în raport cu perioadele anterioare (de subapreciere la nivel legal), mutându-se dinspre îndatoririle și rolul femeii de soție și mamă, gospodină și stăpână a casei, către capacitățile acestea de a lucra în afara țării, departe de casă și familie. De precizat că schimbarea statutului femeii în contextul migrației forței de muncă a generat și alte schimbări în lanț, de genul: modernizarea modului de viață tradițional; destrămarea familiilor; inversarea valorilor în sfera vieții private; diversificarea obiceiurilor și tradițiilor, modelarea interculturală a celor marcați de migrație etc.

Argumentele care urmează să fie aduse în explicarea ipotezei de lucru, vor merge până la analize și critici care vor încerca să pună în lumină nu numai natura economică a problemei, dar mai ales pe cea socială, și deopotrivă, individuală și colectivă a gestionării istoriei și memoriei fenomenului migrației forței de muncă. Pentru analiza impactului migrației forței de muncă asupra statutului femeii din Republica Moldova, obiectivele principale ar fi: cunoașterea evoluției migrației din spațiul ex-sovietic și amploarea emigrării din Republica Moldova; identificarea strategiilor folosite de femei pentru a pleca din Republica Moldova la începutul anilor 1990; stabilirea motivațiilor de emigrare ale moldovencelor și nu doar, ci și al femeilor din restul segmentelor etnice persistente în Republica Moldova; identificarea destinațiilor preferate și a traseelor de migrație; evaluarea impactului migrației feminine asupra capitalului social din Moldova; cunoașterea trăirilor familiilor rămase acasă; reprezentările și comportamentul femeilor migrante reîntoarse; adaptarea femeilor revenite acasă și preluarea unor strategii de antreprenorial sau modele interculturale; identificarea migrației duble sau remigrația în funcție de severitatea crizei economice, politice sau de orice alt gen; caracteristicile țărilor-gazdă; forme de acomodare și integrare printre străini; încadrarea în rândul comunității de „acasă” (diasporei); reprezentările, trăirile și comportamentele femeilor ajunse la locul de destinație; comportamentul femeilor în țara-gazdă (stabilire, relația cu familia/copiii lăsați în Republica Moldova); descifrarea transformărilor generate de schimbarea mediului la nivel de mentalitate, tradiții, obiceiuri, multiculturalitate etc.

Deși în elucidarea problemei vom utiliza o gamă variată de metode, de la cea comparativă (care permite fixarea statutului femeilor migrante prin relevarea trăsăturilor distincte și comune ale femeilor de la modul de viață obișnuit (sovietic) la cel modern (post-sovietic); istorică (prin intermediul căreia fenomenul migrației de muncă feminin va fi examinat în contextul evoluției fenomenului); sistemică (care face posibilă analiza proceselor de constituire a premizelor migrației forței de muncă feminine, ca o consecinţă a conjuncturii socio-economice și politice interne și externe); cantitativă (prin analiza statistică putând observa evoluția fenomenului migrației la nivel global/internațional, în Europa, din Republica Moldova); structura și evoluția grupurilor de migranți; statistica migrației printre femei; situația demografică etc.); la cea psihosociologică (utilizată în cercetarea transformărilor la nivel de mentalitate a femeiilor migrante, comportamental ori atitudinal), bazându-ne pe extrapolare, analiză, sinteză, și abstractizare; raţionalizare, inducție și deducție; inclusiv pe principiile: interdisciplinar (care ne va permite să evidenţiem corelaţiile specifice rezultate din impactul migrației asupra valențelor comportamentale, culturale, interculturale și de interferare a valorilor în rândul femeilor migrante din Republicii Moldova); axiologic (de stabilire, evaluare a sistemului de reprezentări și valori ce determină, influențează și modelează comportamentul femeilor supuse fenomenului migrației forței de muncă); al determinismului (care va permite analiza fenome-

nului generat de o înlănțuire de cauze și efecte, prin interacțiuni necesare și repetitive) și al succesivității fenomenelor, a cauzei și a efectelor, un alt instrument în cercetarea problemei, pe care am vrea să-l punem în valoare, face referire la colectarea mărturiilor oferite de femeile migrante.

Memoria ca mod de raportare la fenomenul migrației a generat interesul opiniei publice pe măsura intensificării exodului din Republica Moldova. Deși, există puține lucrări axate pe restituția memoriei migrației, întâietatea o dețin, totuși, materialele din presa timpului, subiectul devenind unul recurent. În același timp, putem semnala apariția în literatura artistică a unui șir de romane dedicate migrației feminine din Republica Moldova (Partole 2009, 2011, 2017; Dunford 2020).

Dacă am face o trecere în revistă a ceea ce s-ar numi memoria migrației la feminin, am putea spune că această memorie nu înseamnă, neapărat, o redare obiectivă a trecutului, dar prin apelul la experiență și rememorare, reprezintă o modalitate mai mult sau mai puțin fiabilă de actualizare a fenomenului abordat. În esență, memoria reconstruiește trecutul migrației plecând de la prezent și în funcție de contextul social. Această memorie joacă un rol însemnat în definirea individului, a grupului, inclusiv a unei comunități întregi.

În general, memoria fenomenului migrației presupune o serie de procese precum cel de conservare și restituție. Celelalte definiții fac apel la un cod cultural care alocă acestui concept diverse conținuturi și roluri în funcție de necesitățile de interpretare ale unei comunități sau societăți prinse în vâltoarea acestui proces. Pierre Nora definea „memoria colectivă" ca: „amintirile <…> unei experiențe trăite de către o colectivitate, care fac parte integrantă din identitatea unei comunități. Amintiri ale unor evenimente trăite direct <…> transmise pe cale orală sau scrisă, memoria colectivă fiind una de esență activă" (Nora 1978: 398).

O formă a memoriei colective împărtășită de comunitatea feminină trecută prin experiența migrației este memoria culturală, care transformă anumite evenimente din trecut în subiecte ale rememorării publice ducând la o mitologizare a acestora. În Republica Moldova, constituirea unei memorii culturale și colective a migrației forței de muncă este parte a unui proces în desfășurare, influențat de memoria grupului feminin. Reprezentările fenomenului migrației promovat individual sau de anumite grupuri contribuie la construcția unei memorii culturale a acestui fenomen.

Specificul valorificării mărturiilor persoanelor migrante este acel de integrare a memoriei individuale a fiecăruia dintre martori în memoria colectivă (Lungu 2003: 81; Radosav 2005: 12; Radosav 2016). Martorul (intervievatul) este de fapt un intermediar ce vivifică poveștile nespuse, uitate (sau arhivate în scrisori sau fotografii) și le articulează într-un discurs coerent rememorativ. Așa cum se observă deseori în viața cotidiană, amintirile noastre sunt departe de a fi atât de precise după cum am dori noi să fie. Uităm frecvent întâmplări banale, fapte ale vieții de zi cu zi, dar și evenimente destul de importante. Amintirile legate de anumite evenimente dispar aparent fără urmă sau sunt obiectul unor distorsiuni neașteptate. Cu toate acestea, dincolo de aceste situații oarecum excepționale, experiența de zi cu zi ne confirmă faptul că putem să ne bazăm pe datele memoriei noastre (Constantin 2005: 19-20).

Cercetarea fenomenului migrației feminine de muncă are drept deziderat dimensiunea de arhivare a mărturiilor care este importantă, dacă nu imperios necesară, pentru completarea cercetărilor efectuate până în prezent. Analiza atentă a mărturiilor permite descoperirea unor aspecte noi, relevante pentru trecut și, în același timp, indispensabile realizării unei „istorii complexe" a acestui fenomen în derulare (Prisac, Xenofontov 2019).

Efectuarea interviurilor în adâncime, bazate inclusiv pe discuții informale anterioare, face parte din metodologia specifică istoriei orale, care permite reconstituirea secvențelor din istoria trăită și modul în care memoria migrației aranjată în „povești", poate defini sau completa „o altă istorie". Raportul dintre „marea istorie" și experiențele umane din cadrul migrației este un domeniu, am zice, practic nou frecventat de istoria orală[2]. Ceea ce reține memoria și imaginarul social prin tradiția orală este unicitatea sau evenimentele unice dinspre „marea istorie", care apoi se convertesc într-o ipostază simbolică ce înscrie durata lungă a istoriei. La incidența cu marea istorie, memoria colectivă devine memorie istorică, iar imaginarul o construcție istorică sui-generis. Memoria istorică, fie și a timpului recent, presupune o construcție și o reconstrucție permanentă a trecutului (Radosav 2005: 11).

Gérard Genette atenționa că „orice povestire introduce în evenimentul ei o punere în intrigă, care este deja o trecere în ficțiune și/sau în dicțiune" (Gérard 1994: 111). Eugen Simion susține și el această abordare în Genurile autobiograficului considerând că, „memorialul este și un pariu cu literatura" (Simion 2008: 20).

Studierea migrației feminine din perspectiva istoriei orale permite depășirea aridității cercetărilor documentare și statistice. Mai mult chiar, istoria orală utilizată în descifrarea memoriei femeilor migrante poate deveni una complementară istoriografiei tradiționale. Din acest unghi de vedere, femeile plecate

din țară, vor înceta să fie doar cifre – le vom putea surprinde respirând, suferind și bucurându-se, ne mai fiind niște individe oarecare, ci persoane care au dobândit suficientă încredere pentru a-și împărtăși cele mai intime amintiri, încercând să depene o experiență a prezentului cu o altă experiență din trecut, care include memoria acelei experiențe trecute, memorie care face parte și din experiența prezentului. Aceste persoane, cu amintirile lor, sunt cele care vin să răscolească sufletele interlocutorilor, în cazul de față al cercetătorului care merge în campaniile de cercetare de teren.

După „experiențele" înscrise de femeile marcate de migrație, cifrele nu pot avea o atât de mare importanță, e de ajuns un singur om, un singur destin, pentru a schimba puncte de vedere, pentru că, deși vorbim în numele lor, povestirile acestora se împletesc cu ale altor zece, sute, mii de femei (Comănescu 2006: 128).

Extragerea din noianul de amintiri a informațiilor cu referire la migrație nu depinde în exclusivitate de memoria martorului sau de capacitatea lui de a înțelege ceea ce intervievatorul dorește să afle, ci și de acel din urmă, care prin întrebările sale poate declanșa readucerea în memoria vie a interlocutoarelor a unor amintiri latente, în acest caz intervievatorului revenindu-i rolul madlenei (prăjiturii) lui Proust, pentru că într-un fel cercetătorul de istorie orală este și el în căutarea timpului trecut (Comănescu 2006: 136). Cu alte cuvinte, pentru a fi utilizată, cercetată și valorificată, memoria migrației, în esență, trebuie să fie provocată.

În conlucrarea dintre intervievator și martorul evenimentelor se relevă și o funcție „intelectuală" a mărturiei, în sensul că ea produce o ordonare, o elucidare și o reconstituire inteligibilă a memoriei și a amintirilor. În egală măsură „actor al memoriei", martorul participă în mod esențial la un „ecleraj al locurilor" sau argumentează câmpul „vizual" și documentar al evenimentelor trăite, realizându-se, astfel, o multiplicare a cunoașterii singularității evenimențiale.

Istoria trăită și narată de exponenții migrației se regăsește în cadrul interviurilor de tip povestea vieții [life (hi)story]. Ca metodă fundamentală și consubstanțială de investigație a universului empiric, interviul permite reconstituirea biografiilor private ale oamenilor mici conectați la evenimentele majore ale fluxurilor migraționale ale sec. XXI. Prin valorificarea acestui tip de izvor istoric se poate realiza un gen de cercetare-imagine, prin reflectarea unei abordări implicit umanistice marcate de formarea unor norme sociale și de configurare a viziunii martorilor direcți asupra fenomenului migrației. Interviul vizează martorul sau participantul direct la fenomenul migrației, în care martorul este naratorul și actorul acțiunii din trecutul recent. „Istoriile" înscrise de fenomenul migrației, eminamente opuse istoriei oficiale, reprezintă adevărate alternative ale discursului tradițional.

Pentru cercetarea în curs planificăm să efectuăm și să prezentăm mărturii ale femeilor migrante, alese în mod aleatoriu, din categoria celor câteva paliere culturale persistente în Republica Moldova (raportate numeric după fiecare grup etnic), cu diferite vârste și profesii, inclusiv din diferite țări recipiente), care pot fi considerate atât sursă de reconstituire istorică, cât și reflecție asupra momentelor istorice recente povestite, întrucât, peste ani, evenimentele trăite vor oferi semnificații nebănuite, rememorarea implicând, în felul acesta, atât încercarea de înțelegere, cât și cea de justificare și de (re)interpretare.

Povestirile care vor fi prezente în această cercetare vor fi organizate după o structură de două ori ambivalentă. Într-o primă instanță, se poate evidenția ipostaza narativă a acestora ce se argumentează prin propensiunea de a povesti într-un timp al povestirii, al retrăirii virtuale, ca prelungire a unui timp al retrăirii istoriei-realitate, ca „res gestae" (lat. realizări), și a doua ipostază, cea discursivă, ce se poate asocia comunicării verbale, gestuale, iconice aferente afirmării identității unei comunități, a unei societăți. Astfel, povestirea și memoria fiind singurele ce recompun spațiul originar și ereditar, ele convertindu-se într-o autoreferențialitate a unui discurs identitar defectiv (Radosav 2005: 15-16).

Memoria fenomenului migrației forței de muncă la feminin, valorizată din perspectiva prezentului, este una exemplară și tranzitivă, deoarece se deplasează dinspre trecutul recent spre prezent, cu scopul de-a dezamorsa un fenomen cu procesele sale ireversibile. Rememorarea, în felul acesta, produce cel puțin două efecte în perimetrul interpretativ și reconstitutiv al vieții femeilor marcate de efectul migrației. Pe de o parte prezentarea subiectivă a experiențelor umane, iar pe de altă parte o reprezentare transistorică a sensului și a viziunii pe care oamenii „prezentului trăit" le-au elaborat transsubiectiv asupra orizontului de așteptare pe care l-au construit într-o perioadă sau alta. Din acest motiv, istoria (scrisul istoric) se poate repoziționa ca memorie și reprezentare.

Prin urmare, în cercetarea de față vom încerca să prezentăm câteva repere cu referire la încrederea pe care putem să o acordăm inclusiv datelor memoriei fiecărui intervievat. Realizăm acest demers nu pentru a pune sub semnul întrebării valoarea rezultatelor cercetărilor centrate pe studiul memoriei, ci pentru a oferi noi repere interpretative în analiza evocărilor referitoare la impactul migrației asupra destinului poziției femeilor din societatea moldovenească. Astfel, având

în vedere posibilele interacțiuni transfrontaliere și de influențare reciprocă, în cercetarea de față vom încerca să evidențiem experiența femeilor migrante aflate în situații de interculturalitate, prin evidențierea experienței de realizare a unei veritabile corespondențe dintre culturi, în sensul de transmitere a „încărcăturii culturale" proprii, precum și înțelegerii și acceptării alterității. Totodată vom încerca să identificăm natura (trăsăturile și caracteristicile generale) ale proceselor transfrontaliere în condițiile migrației forței de muncă a femeilor din Republica Moldova după colapsul regimului sovietic, regim care și-a lăsat amprenta printr-o moștenire culturală fragmentar de diversificată.

Note

[1] Cercetătorii în domeniul socioeconomic și ai egalității de gen afirmă că schimbările în relațiile de gen sunt determinate semnificativ de paradigma Uniunii Europene asupra egalității de gen (Participarea femeilor... 2013: 6-10).

[2] Demersul științific din perimetrul istoriei orale are în vizor două abordări științifice: una anglo-saxonă în persoana reconstructorilor în frunte cu istoricul englez Paul Thompson, care consideră istoria orală drept formă de developare a trecutului, și alta de sorginte latino-romanică, în persoana instrumentiștilor în frunte cu Alessandro Portelli, care apreciază istoria orală ca pe un instrument ce studiază memoria socială, fenomenele de individualizare și de analogie, care împreună îl formează pe cel de mentalitate (Thompson 1984; Thompson 1988; Portelli 1991).

Referințe bibliografice / References

Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 2006. 240 p.

Antiseri D. La globalizzazione nella cultura. În: La globalizzazione: attese e preoccupazioni. Soveria: Rubbettino, 2000. 169 p.

Boulding Kenneth E. Conflict and defense, a general theory. New York: Harper &Row, 1963. 349 p.

Comănescu A. Război în memoria comunității germane. În: Anuarul Institutului de Istorie Orală. Cluj-Napoca, VII, 2006, p. 126-139.

Constantin T. Acurateţea în memoria autobiografică. În: Anuarul Institutului de Istorie Orală. Cluj-Napoca, VI, 2005, p. 19-45.

Dicţionarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Univers Enciclopedic, 1998. În: https://dexonline.ro/definitie/statut (vizitat 19.11.2020).

Dunford V. Inimi albastre: dedicație și nebunie. Chișinău: S. n. (Tipogr. „Bons Offices"), 2020. 178 p.

Gérard G. Introducere în arhitext. Ficțiune și dicțiune, tr. și prefață de Ion Pop. București: Univers, 1994. 212 p.

Gheorghe O. Statutul social și statutul de cadru didactic. În: https://iteach.ro/experientedidactice/statutul-social-si-statutul-de-cadru-didactic (vizitat 19.11.2020).

Hargreaves L., Flutter J. The Status of Teachers and the Teaching Profession: A desk-study for Education International. Unpublished manuscript, Department of Education, University of Cambridge, UK, 2003.

House J. W. Frontier on the Rio Grande: a Political Geogrpahy of Development and Social Deprivation. Oxford, 1982. 296 p.

Lungu D. Povestea vieții. Teorie și documente. Iași: Editura Universității Al. I. Cuza, 2003. 254 p.

Moraru V., Moraru T., Mass-media, migraţia și fenomenul interculturalității. În: Populația Republicii Moldova în contextual migrațiilor internaționale. Materialele conferinţei ştiinţifice internaţionale, Chișinău, 9–10 noiembrie 2005 / Coord. V. Moșneaga, Gh. Mohammadifard, L. Corbu-Drumea. Vol. II. Iași, 2006, p. 50-61.

Nora P. Mémoire collective. În: J. Le Goff (ed.), La Nouvelle histoire. Paris: Retz, 1978, p. 398-401.

Participarea femeilor la viaţa publică și politică din Republica Moldova. Raport elaborat în cadrul Parteneriatului Estic de Facilitare al Consiliului Europei. Daniela Terzi-Barbaroșie. Chișinău, mai 2013. 54 p.

Partole C. Totentanz sau Viaţa unei Nopți. Chișinău: Pontos, 2009; (Ediția a II-a). Chișinău: Pontos, 2011 (Ediția a III-a). București: Editura „ePublishers", 2017.

Portelli A. The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History. State University of New York Press, 1991. 360 p.

Prisac L. Procesul migrației și statutul social al femeii în Republica Moldova: repere istoriografice. În: Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului Național de Etnologie. Ediția I. Chișinău, 6 octombrie 2020. Chișinău: S.n., 2020, p. 275-287.

Prisac L., Xenofontov I. V. Revizuirea memoriei. O altfel de abordare a deportărilor din RSS Moldovenească. Studiu introductiv. În: Arhivele memoriei: Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească: Memorii. Documente. Studii de caz. Vol. III: Cercetări realizate în localitățile din sudul Republicii Moldova. C. Manolache (ed.). Chișinău: Biblioteca Științifică (Institut) „Andrei Lupan", 2019, p. 8-22.

Radosav D. Istoria din memorie. Cluj-Napoca: Gatineau, Argonaut, Symphologic Publishing, 2016. 403 p.

Radosav D. Editorial – O „sensibilitate sudică" a memoriei și oralității. În: Anuarul Institutului de Istorie Orală. Cluj-Napoca, VI, 2005, p. 5-18.

Simion E. Genurile autobiograficului, vol. I. București: Fundația Națională pentru Literatură și Artă, 2008. 362 p.

The New Shorter Oxford English Dictionary. Clarendon Press, 1993. 3840 p.

Thompson P. Historiens et histoire orale. P. I. În: Mémoires collectives. Ed. de l'Université de Bruxelles, 1984. 317 p.

Thompson P. The Voice of the Past. Oral History. Oxford University Press, 1988. 368 p.

Бреская О. Введение в Пограничную теорию. În: Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья, 2007, № 1–2, с. 156-174. / Breskaia O. Vvedenie v Pogranicnuiu teoriiu. In: Perekrestki. Jurnal issledovaniy vostocinoevropeyskogo pogranicia, 2007, nr. 1–2, s. 156-174.

Харитонович С. Выстраивание пограничья: анализ трансформационных импульсов. În: Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья, 2007, № 1–2, с. 143-155. / Haritonovici O. Vystraivanie pogranicia: analiz transfromatsionnyh impulisov. In: Perekrestki. Jurnal issledovaniy vostocinoevropeyskogo pogranicia, 2007, nr. 1–2, s. 143-155.

Lidia Prisac (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Лидия Присак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Lidia Prisac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: lidiaprisac@yahoo.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3406-3670

COMUNICĂRI

Marin ŞALARI

LOCUL ŞI ROLUL MĂNĂSTIRILOR ÎN VIAŢA SOCIALĂ ŞI CULTURALĂ A BASARABIEI (A DOUA JUMĂTATE A SEC. AL XIX-lea – PRIMA JUMĂTATE A SEC. XX)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438023

Rezumat

Locul şi rolul mănăstirilor în viaţa socială şi culturală din Basarabia (a doua jumătate a sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. al XX)

În articolul dat, bazat pe surse arhivistice, este expus locul şi rolul comunităţii monahale în viaţa culturală şi socială a Basarabiei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – începutul secolului XX. O atenţie deosebită este acordată activităţii călugărilor din organizaţii religioase precum filiala Chişinău a Societăţii Palestiniene Imperiale Ortodoxe şi Frăţia lui Hristos şi a şcolilor pe lângă mănăstiri. Este prezentată o descriere detaliată a compoziţiei sociale şi de vârstă a elevilor, precum şi a subiectelor pe care le-au studiat. Articolul acordă o atenţie specială participării clerului la Primul Război Mondial (1914–1918). În acest context, este prezentată în detaliu participarea novicilor din mănăstiri în cadrul Frăţiei muncitoreşti basarabene, al cărei atelier era situat în casa mănăstirii. Se atrage atenţia asupra faptului că mănăstirile şi monahismul s-au manifestat în deschiderea la Chişinău a Orfelinatului basarabean (1915), destinat copiilor soldaţilor căzuţi. Sunt subliniate activităţile caritabile ale fraţilor monahi în strângerea de fonduri şi îmbrăcăminte pentru soldaţi. Autorul publică, de asemenea, materiale despre activitatea de tipărire, care s-au desfăşurat la unele mănăstiri. Se subliniază că în această perioadă în unele mănăstiri basarabene s-a păstrat încă tradiţia copierii scrise de mână.

Cuvinte-cheie: Basarabia, mănăstiri, biserica, călugări, viaţa spirituală, statut.

Резюме

Место и роль монастырей в общественной и культурной жизни Бессарабии (вторая половина XIX – первая половина XX в.)

В представленной статье автор, основываясь на архивных источниках, отразил место и роль монашеской общности в культурной и общественной жизни Бессарабии во второй половине XIX – первой половине XX в. Особое внимание уделяется деятельности монахов в таких религиозных организациях, как Кишиневское отделение Императорского православного палестинского общества и Христо-Рождественское братство. Также автор остановился на вопросе деятельности монастырских школ. Дается подробное описание социального и возрастного состава учащихся, а также предметов, которым они обучались. Кроме того, в статье уделено внимание участию представителей духовенства в Первой мировой войне (1914–1918 гг.). В этом контексте подробно представлено участие послушников монастырей в деятельности Бессарабского трудового братства, мастерская которого размещалась в монастырском доме. Обращается внимание на тот факт, что монастыри и монашество проявили себя в деле открытия в Кишиневе Бессарабского сиротского приюта (1915), предназначенного для детей павших воинов. Подчеркивается благотворительная деятельность монастырской братии в сборе средств и одежды для воинов. Также автор публикует материал о книгопечатной деятельности при ряде монастырей. Подчеркивается, что в указанный период в некоторых бессарабских монастырях все же была сохранена традиция рукописного копирования.

Ключевые слова: Бессарабия, монастырь, церковь, монахи, духовная жизнь, устав.

Summary

The place and role of monasteries in the social and cultural life of Bessarabia (sec. half of the XIX century – the beginning of the XX century)

In the present article, the place and role of the monastic community in the cultural and social life of Bessarabia in the second half of the XIX century – the leginning of the XX century is revealed based on archival sources. The author pays special attention to the activity of monks in such religious organizations as the Chisinau branch of the Palestinian Imperial Orthodox Society, the Brotherhood of Christ, and the monastery schools. It is presented a detailed description of the social composition and of the age of the students, as well as the disciplines they studied. The article pays special attention to the participation of the clergy in Word War I (1914–1918). In this context, the participation of the novices of monasteries within Bessarabian Workers' Brotherhood, whose workshop was located in the monastery house, is presented in detail. Attention is drawn to the fact that monasteries and monasticism manifested themselves in the opening in Chisinau of the Bessarabian Orphanage (1915), intended for the children of fallen soldiers. The caritable activities of the monastic brothers in fundraising and clothing collecting for soldiers are highlighted. The author also publishes materials about the printing activity, which took place at some monasteries. It is pointed out that the tradition of copying by hand is preserved during this period in some Bessarabian monasteries.

Key words: Bessarabia, monastery, church, monks, spiritual life, status.

În a doua jumătate a sec. al XIX-lea – prima jumătatea a sec. XX, mănăstirile cu frăţiile lor monahale continuă să joace un rol important în viaţa socială a Basarabiei. Una dintre formele de manifestare în acest domeniu este participarea la diverse societăţi (asociaţii) şi donaţia de bani în beneficiul lor. Clerul basa-

rabean a fost mereu implicat în activitatea Societății misionare ortodoxe, care avea misiunea de a îndrepta spre credința ortodoxă necreștinii care locuiau în Imperiul rus. Frăția monahală s-a implicat activ în realizarea acestui obiectiv. În anul 1880, la Chișinău a fost deschis Comitetul eparhial al acestei societăți. Printre membrii acesteia s-au numărat starețiii mănăstirilor: arhimandritul Inochentie, arhimandritul Porfirie de la Schitul Dobrușa, Iosif de la Mănăstirea Saharna, Sinesie de la Mănăstirea Japca. Aici erau și ieromonahii: Agafedor, Antonie, Isidor și Pantelimon de la Mănăstirea Hârbovăț, Gurie de la Mănăstirea Noul Neamț, Xenofont de la Mănăstirea Suruceni, Nicanor Schitului Condrița, Teoctist de la Mănăstirea Căpriana (Отчет 1905: 4, 7-8). În anul 1881, arhimandritul Benedict a devenit membru cu drepturi depline al Societății misionare ortodoxe (ANRM, f. 1269, inv. 1, d. 5, ff. 5v.-6).

Printre membrii Societății s-au numărat și călugări de la Mănăstirea Zografu de pe Sfântul Munte Athos: egumenul, starețul Teofilact, ieromonahii Domețian și Teodorit, călugărul Panaret. Acest fapt se explică prin legătura lor cu Mănăstirea închinată Căpriana și cu Schitul Condrița. Doar în lunile iulie-august 1896 au venit următoarele donații: de la arhimandritul protopop Leonid – 10 rub., de la călugări și novici ai Mănăstirii Hârjauca – 2 rub. 22 cop., de la Mănăstirea Hârbovăț – 6 rub., de la Mănăstirea Răciula – 4 rub. 65 cop., de la Mănăstirea Frumoasa – 1 rub. 20 cop., de la Mănăstirea Țigănești – 1 rub. 15 cop. și de la Mănăstirea Vărzărești – 4 rub. 15 cop. (Объявление... 1897: 37).

Clerul local s-a manifestat și în cadrul altor organizații religioase. La 2 ianuarie 1897, în Basarabia și-a început activitatea filiala Chișinău a Societății Imperiale Ortodoxe Ruse din Palestina (Отчет... 1916: 3). Membrii ei colectau donații pentru pelerinii care intenționau să viziteze Țara Sfântă, organizau lecturi și discuții publice despre locurile în care s-a născut și a crescut Iisus Hristos. Mănăstirile basarabene au contribuit la menținerea acestei Societăți. Printre membrii-colaboratori pe viață ai filialei Chișinău a Societății Imperiale Ortodoxe Ruse din Palestina s-au numărat arhimandritul Gherman, egumenul Mănăstirii Noul Neamț, egumenul Paramon de la Mănăstirea Hârjauca, iar în lista membrilor colaboratori cu o contribuție anuală de 10 rub. apare numele arhimandritului Ioachim, egumenul Mănăstirii Hâncu. Conform rapoartelor pentru anul 1915, prin intermediul blagocinului mănăstirilor, arhimandritul Teognost, sfintele mănăstiri a donat 61 rub. 13 cop. Numai de la Mănăstirea Noul Neamț au fost primite 10 rub. 24 cop. (Отчет... 1916: 18, 20).

Frăția *Nașterea lui Hristos*, una din organizațiile cunoscute în Basarabia, a fost creată la 28 decembrie 1899. În beneficiul acestei Frății au fost alocate 500 rub. din veniturile obținute de pe moșiile mănăstirilor străine pentru publicarea pliantelor ruso-moldovenești și a broșurilor cu conținut religios și moral (Козак 1906: 129). În anul 1905, Frăția a publicat 52 de titluri de pliante, dintre care câte 50 de exemplare au fost trimise starețiilor mănăstirilor. Aceste pliante conțineau explicații ale unor rugăciuni frecvent utilizate, precum și învățături despre semnul crucii și mătăniile de rugăciune, despre taina botezului, mirungerii și pocăinței (Козак 1906: 130). Frăția s-a ocupat și de probleme cu caracter misionar. Pentru a purta discuții cu credincioșii de rit vechi (care se numeau *staroobreadți*) și cu sectanții pe probleme de credință, Frăția a ales misionari din rândurile sale. Misionar antisectant pentru Eparhia Chișinăului era ieromonahul Gurie (Grosu) de la Mănăstirea Noul Neamț. La această mănăstire a fost deschisă o bibliotecă misionară, pentru care, în 1905, Frăția a cumpărat cărți cu un conținut antisectant în valoare de 73 rub. 58 cop.

Mănăstirile s-au manifestat și în activități caritabile. Începând cu anul 1881, cu permisiunea Sfântului Sinod, anual aici erau colectate donații pentru nevăzători. Din anul 1900 până în 1902, în ziua oficierii Sfintei Liturghii de 15 august, mănăstirile și schiturile basarabene colectau fonduri pentru construcția catedralei din Vladivostok (Отношение 1917: 100; Распоряжения... 1900: 194). Sunt cunoscute și donații substanțiale. De exemplu, în anul 1903, egumenul Mănăstirii Dobrușa, arhimandritul Porfirie, împreună cu frăția sa, au decis să doneze clerului Eparhiei Chișinăului fostul han al mănăstirii, situat în Chișinău pe str. Haralambie nr. 40–42. Ulterior, aici a fost construită o fabrică de lumânări pentru biserici și o tipografie eparhială (Парфеньев 1916: 65).

În anul 1906, episcopul Chișinăului și Hotinului Vladimir (Senikovski) a poruncit egumenilor mănăstirilor și schiturilor, prin intermediul blagocinilor, să facă în anii 1906, 1907 și 1908, de sărbătoarea Botezului Domnului, de Bobotează (6 ianuarie), o colectă (în rus. „тарелочный сбор") de bani în beneficiul Societății caritabile militare a Crucii Albe. Blagocinii erau obligați să aducă acești bani la Consistoriu nu mai târziu de 20 iulie a fiecărui an. Din Chișinău, sumele colectate erau trimise Societății (Распоряжения 1906: 9). Societatea caritabilă a folosit acești bani pentru a ajuta soldații care aveau nevoie, care și-au pierdut sănătatea în timpul serviciul militar, copiilor, soțiilor și văduvelor acestora.

Mănăstirile basarabene au colectat donații și în anul 1907. Fondurile colectate au fost destinate suferinzilor de foame din 26 de gubernii ale Imperiului Rus (Scutaru 2010: 64).

Viața socială a mănăstirilor și frățiilor monahale a fost deosebit de activă pe durata operațiunilor mili-

tare la care luau parte băştinaşii din regiune, în componenţa formaţiunilor militare ale Imperiului Rus. Un exemplu în acest sens este apelul episcopului Vladimir (noiembrie 1904), prin care s-a adresat tuturor mănăstirilor şi schiturilor Basarabiei cu rugămintea de a dona bani pentru acoperirea cheltuielilor legate de războiul ruso-japonez. Acest apel a avut un larg răsunet în rândul clerului şi mirenilor basarabeni.

Mănăstirile basarabene şi-au adus contribuţia la ajutorul statelor balcanice (Regatul Bulgariei, Regatul Greciei, Regatul Serbiei, Regatul Muntenegrului), care, în anii 1912–1913, purtau război cu Imperiul Otoman. Ostilităţile au început la sfârşitul lunii septembrie 1912, iar deja în noiembrie, Consistoriul duhovnicesc din Chişinău a făcut apel către mănăstiri ca în fiecare duminică să colecteze donaţii în beneficiul Societăţii de Cruce Roşie din Rusia pentru a ajuta ostaşii răniţi şi bolnavi din Uniunea Balcanică, iar într-o duminică – în beneficiul Societăţi de Cruce Roşie, pe rând, din fiecare stat care lupta cu Poarta Otomană (От Кишиневской... 1912: 366-367).

În perioada acţiunilor militare de pe fronturile Primului Război Mondial, mănăstirile au făcut mult pentru a ajuta armata ţaristă. Bisericile mănăstirilor oficiau servicii divine. Novicii se încadrau în aşa-numita Frăţie de muncă din Basarabia, care avea un atelier în casa mănăstirească. În Frăţie s-au încadrat voluntar circa 100 de croitori din oraşul Chişinău şi 20 de novici ai unor mănăstiri, care au produs 2 000 de schimburi de lenjerie. De asemenea, din 500 de pielicele de miei donate au fost cusute cojocele (Капанжи 1917: 189). În afară de aceasta, clericii basarabeni au ajutat armata prin donaţii. De exemplu, la 24 noiembrie 1914, Comitetul duhovnicesc a colectat pentru nevoile de război donaţii în sumă de 105 000 rub., o mare parte din acestea provenind de la clerul şi mănăstirile din Eparhia Chişinăului. Donaţiile sub formă de obiecte care au ajuns la depozitul Comitetului duhovnicesc din partea populaţiei Basarabiei au fost: 42 147 de arşini de pânză, 18 043 de cămăşi, 16 244 de prosoape, 32 de puduri 39 de pfunzi de tutun, 297 de pielicele de miel şi multe altele (Капанжи 1917: 190). Conform unor rapoarte, maicile renunţau la ceaiul cu zahăr, pentru ca mijloacele economisite astfel să fie trimise pentru nevoile frontului. În afară de aceasta, pentru necesităţile armatei se trimitea pe front vin pentru săvârşirea Tainei mărturisirii. Mănăstirile ofereau şi asistenţă umanitară. Astfel, Mănăstirea Noul Neamţ l-a trimis pe călugărul Filaret şi pe novicele Ioan Radi să îndeplinească diverse sarcini în cadrul cantinei militare din Bender. Această mănăstire a dăruit cantinei 20 de mese şi 200 de prosoape. Numai în ziua de 27 iulie 1914, Mănăstirea Noul Neamţ a mobilizat 47 de fraţi, iar 14 zile mai târziu – 21 de fraţi (Scutaru 2010: 67).

Cunoaştem că în anul 1916, egumenul Mănăstirii Noul Neamţ, arhimandritul Gherman, a alocat Comitetului duhovnicesc 500 rub. din mijloacele personale. Iar în ziua sărbătoririi Hramului acestei mănăstiri au fost colectate de la credincioşi 684 rub. 27 cop. De la Mănăstirile Curchi, Ţigăneşti, Cuşelăuca şi Hirova au fost primite 448 rub., iar de la Mănăstirea Răciula – 80 rub. (Отчет... 1916, № 12: 2, 4). Pe lângă bani, mănăstirile colectau şi aşa-numitele „donaţii în obiecte". În anul 1915, ierodiaconul Mănăstirii Saharna Efrem şi călugărul Iuvenalie au donat 20 de sticle de vin; egumenul Mănăstirii Frumoasa, ieromonahul Dositei a donat 1 pud 35 de pfunzi de cupru; egumenul Mănăstirii Suruceni, Dionisie – 500 de arşini de pânză şi 600 de sticle de vin; egumenul Mănăstirii Noul Neamţ, arhimandritul Gherman – 200 de prosoape; egumenul Mănăstirii Căpriana, Arhimandritul Teofilact – 210 arşini de pânză; egumena Mănăstirii Tabăra, monahia Neonila – 1 pud 25 de pfunzi de cupru, 13 puduri de fier; Mănăstirea Curchi – 4 ½ puduri de cupru şi 5 puduri de fier; egumena Mănăstirii Hirova, Nionila – 21 rub., 8 prosoape, 60 de arşini de pânză, 20 de puduri de fasole, 20 de puduri de făină, 7 puduri de crupe, 26 de puduri de cupru şi fier (Отчет... 1916, № 15-16: 50, 54, 57, 58).

În anul 1916, starеţii mănăstirilor au făcut donaţii semnificative în beneficiul Comitetului duhovnicesc. Acest lucru este demonstrat de rapoartele care s-au păstrat. Potrivit unuia dintre acestea, egumenul Mănăstirii Dobruşa, arhimandritul Antim a donat 280 de sticle de vin; egumenul Mănăstirii Saharna, ieromonahul Inochentie – 27 de sticle; egumenul Mănăstirii Japca, ieromonahul Porfirie – 73 de sticle; egumenul Mănăstirii Suruceni, ieromonahul Dionisie – 112 de sticle; egumenul Mănăstirii Noul Neamţ, arhimandritul Gherman – 115 de sticle; starеţul Mănăstirii Hârjauca, egumenul Paramon – 181 de sticle de vin; starеţul Mănăstirii Hârbovăţ, arhimandritul Teognost – 200 de sticle de vin (Отчет... 1916, № 39: 23).

Mănăstirile cu frăţiile lor monahale au contribuit la deschiderea în Chişinău a Orfelinatului din Basarabia, destinat copiilor soldaţilor care au murit în război, copii cu vârste între 2 şi 10 ani. Ideea deschiderii unui orfelinat aparţine arhiepiscopului Chişinăului şi Hotinului, Platon (Rojdestvenski). În ziua deschiderii Orfelinatului, la 20 decembrie 1915, a avut loc o procesiune religioasă cu aducerea de la Catedrală în clădirea Orfelinatului a icoanei Maicii Domnului de la Hârbovăţ (Лашков, Муратова 1917: 2). În primul an de funcţionare a Orfelinatului, 45 de copii orfani şi-au găsit aici adăpost. Peste puţin timp, în anul 1916, mănăstirile au alocat 10 mii rub. pentru construcţia clădirii permanente a Orfelinatului din Basarabia şi a unei mănăstiri de maici pe lângă acesta. În aceste scopuri nobile au fost făcute şi următoarele donaţii:

200 rub. de la starețul și frăția monahală a Mănăstirii Suruceni; 232 rub. – de la Mănăstirea Răciula și 100 rub. au fost alocate de novicele acestei mănăstiri Marfa Suhorucikina și Ksenia Parmuzinova; 170 rub. 50 cop. – de la Teofilact, egumenul Mănăstirii Căpriana și a schitului Condrița; 96 rub. 20 cop. – de la Mănăstirea Hârbovăț; 36 rub. – de la Mănăstirea Cetatea din Ismail. Mănăstirile mai alocau anual 3 000 rub. Blagocinul mănăstirilor, arhimandritul Teognost (Donos), a donat 643 rub. 40 cop. (Отчет... 1916, № 26: 2, 4, 6; Отчет... 1917: 3, 5; Гарусова 2016: 236). Orfelinatul primea de la mănăstiri, în calitate de donație, și vite (vaci și oi). Dar grija principală pentru asigurarea alimentației în Orfelinat o avea frăția monahală de la Mănăstirea Noul Neamț, unde erau întreținute aceste vite. Este interesant că, la 9 septembrie 1916, la una dintre ședințele Comitetului duhovnicesc, s-a discutat problema transformării Mănăstirii de călugări de la Dobruşa în mănăstire de maici „pentru a asigura în viitor treburile Orfelinatului" (Епархиальная... 1916: 784). Pentru îngrijirea copiilor orfani au fost aduse călugărițe și novice de la mănăstirile de maici. În legătură cu aceasta, pe lângă Orfelinat a fost înființată Comunitatea femeilor, în care au intrat 80 de surori novice. Îngrijitoarea Comunității a devenit maica Teofania de la Mănăstirea Răciula. Diriguitoarea surorilor și a secției de pe str. Puşkin a Orfelinatului a fost monahia Nionila de la Mănăstirea Hirova. Monahia Severina era administratoarea livezii și viei de la Mănăstirea Hirova. Călugăriței Nimfodora de la Mănăstirea Răciula i-a fost încredințată administrarea Paraclisului *Icoana Maicii Domnului de la Hârbovăț*, situat în livada Orfelinatului. Monahia Natalia de la Mănăstirea Kazan-Makarievsk conducea un atelier de croitorie (Лашков, Муратова 1917: 10-11). În cadrul acestui atelier, fetițele mai mari studiau lucrul de mână sub îndrumarea surorilor și a femeilor meșterițe invitate. Aici erau confecționate haine, lenjerie, ciorapi pentru copiii din Orfelinat și pentru surorile-novice. Grija de copiii orfani nu s-a limitat doar la deschiderea Orfelinatului. La 16 martie 1917, autoritățile eparhiale au decis să adăpostească în mănăstiri, pe durata verii, orfanii bolnavi și slăbiți.

Din inițiativa preotului V. Guma, la Chișinău a fost creat cenobiul Comunitatea *Sfintele femei mironosițe Marta și Maria* în componența căreia intrau 13 călugărițe și surori-novice (Scutaru 2010: 68). La fel, în anul 1916, la Chișinău din inițiativa arhiepiscopului Anastasie, a clericilor de la Catedrală și a orășenilor înstăriți a fost deschisă o *cantină*. Aici puteau lua masa oamenii nevoiași. La cantină lucrau 13 călugărițe (sub conducerea maicii superioare Magdalena), care veneau din diferite mănăstiri basarabene (Puiu 1919: 85).

În perioada marilor sărbători bisericești, mănăstirile colectau mijloace pentru diverse nevoi sociale. Astfel, de exemplu, la 11 mai 1917, de ziua Înălțării Domnului, în timpul Sfintei liturghii, la Mănăstirea Hârjauca s-au colectat 100 rub. pentru amenajarea unei cantine ieftine (Гума 1917: 427).

Pe lângă participarea în acțiuni de caritate, călugării plecau voluntari pe front, unde îi susțineau din punct de vedere spiritual pe ostași. Alături de soldați și ofițeri, ei împărțeau toate greutățile războiului, deseori au fost chiar decorați cu ordine și medalii de stat. Unul dintre aceștia a fost ieromonahul Augustin de la Mănăstirea *Adormirea Maicii Domnului* de la Hârbovăț, care s-a remarcat în Primul Război Mondial. Pentru serviciul eminent și sârguincios, „pentru munca deosebită, depusă în timpul acțiunilor de luptă", țarul Nicolai al II-lea l-a decorat cu Ordinul *Sfânta Ana* de gradul III, cu săbii (Высочайшие... 1916: 3). În anul 1917, pleacă voluntar pe front ieromonahul Teofan de la Mănăstirea *Adormirea Maicii Domnului* din Ismail. Din spusele contemporanilor, el era „o persoană foarte simplă, accesibilă și cu demnitate" (Adauge 2013: 677).

La începutul sec. XX continuau relațiile dintre clerul din Basarabia și cel român. De exemplu, în aprilie 1911, mănăstirile din Eparhia Chișinăului și Hotinului au fost vizitate de către starețul Mănăstirii Slatina, arhimandritul Varsanufie (Ionescu). În ciuda faptului că duhovnicului român i s-a permis să viziteze Basarabia, Sfântul Sinod atenționa conducerea eparhială din Chișinău, ca aceasta, prin intermediul paracliserilor și blagocinilor, să aibă grijă ca arhimandritul Varsanufie „sa nu aducă nimic sfânt, sa nu facă slujbe fără permisiunea autorităților eparhiale și să nu colecteze donații (Указ... 1911: 124). Se consolidau legăturile între clerul ambelor țări și în anii Primului Război Mondial. La 2 ianuarie 1917, arhiepiscopul Chișinăului și Hotinului Anastasie (Gribanovski) a vizitat orașul Iași, unde s-a întâlnit cu Mitropolitul Moldovei Pimen (Georgescu). Este interesant faptul că, în timpul întâlnirii reprezentanților celor două Biserici ortodoxe, arhiepiscopul Anastasie i-a propus Mitropolitului Pimen ca „în caz de necesitate și din motive militare, să transfere instituțiile de cult la Chișinău și la mănăstirile din Basarabia" (Гума 1917: 119).

În această perioadă, pe lângă mănăstiri își continuau activitatea școlile. Funcționa școala de pe lângă Mănăstirea de călugări din Suruceni. Despre existența acestei școli mărturisește *Raportul* despre starea mănăstirii pentru anul 1882, în care este menționat că învățătorul acestei școli, arhimandritul Ermogen, trăia într-o chilie pentru călugări. Cel mai probabil școala a fost deschisă în decembrie 1882, deoarece la 3 decembrie a aceluiași an Ermogen a fost transferat de la Mănăstirea Dobruşa la Schitul Suruceni (ANRM, f. 1269, inv. 1, d. 1, ff. 1, 11, 12.). În același an și la Mănăstirea

Japca funcţiona o scoală. Pentru ea a fost alocată clădirea din apropierea bisericii de vară, lângă intrarea în livadă. Şcoala de la Mănăstirea Dobruşa era situată într-o casă separată, acoperită cu stuf. Învăţătorii şi elevii trăiau pe teritoriul mănăstirii în 7 chilii vechi (ANRM, f. 1269, inv. 1, d. 2, f. 1v.; d. 3, f. 1v.).

Potrivit unor surse, în anul 1884, şcolile de pe lângă mănăstiri erau frecventate de 300 elevi. Din aceştia, numai la şcoala de la Mănăstirea Saharna învăţau 15 elevi (Xenofontov, Eşanu 2013: 545). Astfel de instituţii de învăţământ erau frecventate de copiii feţelor bisericeşti, ai ţăranilor şi ai novicilor. Pe lângă şcoli deseori se organizau coruri. Despre nivelul de pregătire al elevilor vorbeşte P. Ciudeţki, care, în 1880, a avut ocazia să comunice cu unii elevi ai şcolilor de pe lângă Mănăstirile Hârbovăţ şi Curchi. Ciudeţchi remarcă „răspunsurile bune, în viziunea copiilor, la diferite întrebări" (Чудецкий 1882: 89). El menţionează şi faptul că, în timpul slujbei bisericeşti, copiii cântau armonios şi recitau bine în strană. Potrivit lui Ciudeţki, toate acestea se datorau „ambianţei minunate din şcoală": „În dormitoare, pentru fiecare băiat – în mănăstirile de călugări, şi pentru fiecare fetiţă – în mănăstirile de maici, este câte un pat separat, iar lenjeria de pat este destul de bună şi se păstrează curat" (Чудецкий 1882: 89).

Este cunoscut că, în anii 1884–1888, la şcoala pregătitoare de pe lângă Mănăstirea Curchi a învăţat viitorul Mitropolit al Basarabiei Gurie (Grosu). După cum spuneau contemporanii săi, aflarea la mănăstire „…a lăsat asupra copilului o impresie puternică şi i-a determinat alegerea drumului său în viaţă" (Архимандрит Гурий 1918).

În anul 1884, Mănăstirile Curchi, Dobruşa, Hirova, Răciula şi Coşelăuca întreţineau copiii în şcoli din propriile mijloace. Conform statisticilor, în acest an, şcolile de pe lângă mănăstiri erau frecventate de 108 băieţi şi 87 de fete, dintre care 59 erau copii orfani. Tot atunci, la şcoala de pe lângă Mănăstirea Dobruşa erau înscrişi 15 elevi, la Curchi – 11, la Hârbobăţ – 19, la Hârjauca – 10, la Saharna – 21, la Japca – 18, la Călărăşeuca – 7, la Frumoasa – 9, la Hâncu – 6, la Noul Neamţ – 7, la Schitul Suruceni – 7; la Schiturile pentru călugăriţe: Tabăra – 15, Hirova – 11, Răciula – 12, Vărzăreşti – 10, Coşeleuca – 24 (Scutaru 2010: 105).

La Schitul Suruceni elevii erau împărţiţi în trei grupe. În prima se învăţa religia, în a doua – facerea lumii şi a omului, în a treia – rugăciunile. Limba rusă se învăţa împreuna cu slavona bisericească (limba liturgică a bisericilor ortodoxe din arealul slav).

Din cauza faptului că în unele şcoli de pe lângă mănăstiri nu existau cămine, aici nu veneau elevi şi, de regulă, ele încetau să mai activeze. Aceasta a fost soarta şcolilor de la Mănăstirile Frumoasa, Hâncu şi Suruceni, care şi-au închis uşile în anul 1888. Le-a luat locul şcoala de la Mănăstirea Hârbovăţ, care avea un cămin cu 14 locuri. Şcolile mănăstireşti de la Saharna şi de la Călărăşeuca au încetat să mai activeze în anul 1893 (Xenofontov, Eşanu 2013: 545). Tot atunci a fost deschisă şi instituţia de învăţământ cu cămin pe lângă schitul Tabăra. În conformitate cu datele din anul 1884, aici continua să activeze şcoala, însă aceasta nu le oferea elevilor spaţiu de trai temporar (Agachi 2010: 88). Astfel, în anul 1894, în Basarabia existau 10 şcoli mănăstireşti, dintre care 8 aveau cămine, 5 erau pentru băieţi şi 3 pentru fete, iar 2 dintre ele, cele de la Mănăstirile Vărzăreşti şi Tabăra, erau pentru fete şi se aflau în afara mănăstirii (Scutaru 2010: 106).

Conform datelor statistice, în anul 1904, în şcolile mănăstireşti cu o singură clasă învăţau 56 de băieţi şi 100 de fete. Din care la Vărzăreşti – 36 de fete, la Curchi – 8 băieţi, la Hirova – 12 fete, la Dobruşa – 8 băieţi, la Hârbovăţ – 18 băieţi, la Hârjauca – 7 băieţi, la Răciula – 19 fete, la Tabăra – 5 băieţi şi 20 de fete, la Coşelăuca – 20 de fete, la Japca – 10 fete (Scutaru 2010: 104).

Din anul 1894, şcolile mănăstireşti erau subordonate Consiliului Eparhial Şcolar. La 27 martie 1907, Consiliului a decis să comaseze 8 şcoli mănăstireşti, care dispuneau de cămin şi să deschidă 2 şcoli (pe lângă Mănăstirea Hârjauca şi Schitul Răciula) pentru 40 de elevi. Alegerea acestor două mănăstiri nu a fost întâmplătoare, ele erau situate în apropiere de calea ferată, ceea ce ar fi facilitat venirea elevilor la şcoală. Pentru întreţinerea acestor instituţii de învăţământ se preconiza alocarea a 10 4000 rub. anual din fondul mănăstirilor închinate (Scutaru 2010: 107).

Documentele atestă că, în anul 1908, pe lângă Mănăstirile de călugări Hârbovăţ şi Japca şi Mănăstirile de maici de la Răciula, Hirova şi Coşelăuca existau şcoli-orfelinate pentru copiii orfani ai clericilor, unde îi pregăteau pe aceştia pentru admiterea la şcolile duhovniceşti. În acelaşi timp, pe lângă Schiturile de maici Vărzăreşti şi Tabăra funcţionau şcoli de zi pentru copii. În perioada menţionată, toate şcolile mănăstireşti zilnic erau întreţinute din surse financiare ale mănăstirilor de peste hotare: 800 rub. pentru orfelinate şi 300 rub. pentru şcolile de zi (Candu 2014: 104). De asemenea, autorităţile ecleziastice preconizau alocarea de mijloace pentru deschiderea şcolilor pentru fraţii care demonstrau capacităţi de învăţare (Scutaru 2010: 68).

Asupra nivelului de învăţământ al elevilor şi starea şcolilor mănăstireşti influenţau cadrele didactice, care, după cum se ştie, erau schimbate des. De exemplu, la 29 septembrie 1883, învăţătorul şcolii mănăstireşti de la Curchi Andrei Pavlenco a fost transferat la şcoala mănăstirească de la Japca, iar în locul lui a fost numit studentul Seminarului Teologic din Chişinău Aleksandr Gaevski (Распоряжения... 1883: 164).

Deşi mănăstirile aveau destule greutăţi, ele alocau surse şi pentru întreţinerea şcolilor parohiale de pe întreg teritoriul Eparhiei Chişinăului şi Hotinului. Numai în ianuarie 1888, în acest scop au fost alocate de la Mănăstirile: Căpriana – 7 rub., Condriţa – 4 rub., Curchi – 3 rub., Saharna – 3 rub. 20 cop., Japca – 5 rub., Frumoasa – 40 rub. 91 cop., Coşeleuca – 3 rub. (От Епархиального... 1888: 132). În 1887 din fondul funciar format din veniturile obţinute de pe domeniile care aparţineau mănăstirilor de peste hotare au fost alocaţi bani pentru construcţia a 20 de şcoli parohiale începătoare. Anual pentru întreţinerea unei astfel de şcoli se alocau câte 436 rub., iar în total – 8 720 rub. (Об устройстве... 1887: 895).

Pe lângă Mănăstirea Japca exista o şcoală agricolă. Elevele acestei şcoli au fost antrenate într-un cor, care a devenit foarte cunoscut în împrejurimi. Acest cor a participat la sfinţirea solemnă a noii biserici, construită la cimitirul ortodox din Soroca. La vecernie acest cor a cântat sub conducerea regentului corului arhieresc preotul Mihail Berezovschi (Постолакий 1916: 830). Era cunoscut şi corul de elevi de la Mănăstirea Curchi. Acest cor la 21 iunie 1913 a participat la sfânta liturghie ţinută în limba română de către episcopul din Akkerman Gavriil (Cepur) la Biserica *Sfântul Gheorghe* din Chişinău (Golub 2000: 43).

Închiderea unor şcoli a afectat nivelul educaţional al călugărilor. În anul 1908, blagocinul mănăstirilor şi schiturilor Teoctist informa despre insuficienta ştiinţă de carte în mediul monahal. El observa că obştea monahală poate citi bine „dar mai mult în graiul local moldovenesc" (Scutaru 2010: 103). Erau unii călugări care nu puteau sa-şi scrie nici numele. Lucrurile nu erau mai bune nici la cei care conduceau mănăstirile, mulţi egumeni aveau educaţie monahală elementară, unde erau învăţaţi doar să citească şi să scrie. Cu toate acestea, oricine intra la mănăstire încerca sa înveţe carte.

La începutul sec. XX s-a discutat despre organizarea la Chişinău a cursurilor superioare pentru fete. În acest scop, la 5 iulie 1916, sub conducerea arhiepiscopului Anastasie, a avut loc şedinţa membrilor comisiei cu privire la instituirea acestor cursuri. Se ştie că la şedinţă a participat stareţa Mănăstirii Japca Ecaterina, maici cu studii superioare. La aceste cursuri se preconiza să fie predate teologia, pedagogia, învăţământul extraşcolar, arheologia, istoria, geologia, geografia şi etnologia Basarabiei (Епархиальная... 1916: 658). În anul 1916, pe lângă Mănăstirea Japca era o şcoală pentru fetiţele rămase orfane în timpul Primului Război Mondial (300 de eleve), gimnaziu, o şcoală de gospodărie pentru fete şi o şcoală de pregătire a învăţătoarelor, cu durata de studii de doi ani (Xenofontov 2013: 442). Este de menţionat faptul că, prin erudiţia lor, învăţătoarele de la şcolile mănăstireşti deseori ajungeau să ocupe funcţia de stareţă a aşezământului sfânt. Drept exemplu poate servi monahia Ana, care a predat până în anul 1916 la şcoala mănăstirească de la Varzăreşti, iar ulterior a fost numită stareţă la Schitul de călugăriţe de la Tabăra (Назначения 1916: 271).

La Adunarea extraordinară a clerului şi mirenilor din Eparhia Chişinăului (19–25 aprilie 1917), care a avut loc la Chişinău, a fost prezentat proiectul *Cu privire la transformările temporare şi reforma radicală a învăţământului teologic* (От Бессарабского... 1917: 74). În conformitate cu cele expuse în acest proiect, la posturile didactice şi administrative puteau fi aleşi şi călugări (art. 3).

Frăţia monahală îşi petrecea timpul liber „citind cărţi folositoare sufletului, respectând regulamentul de trai în chilii, în exerciţii pregătitoare de citire şi cântare pentru serviciul divin care urma" (Candu 2013: 103). Potrivit spuselor contemporanilor, lectura preferată pentru călugări era cea despre viaţa sfinţilor.

În unele mănăstiri din Basarabia s-a păstrat tradiţia de copiere a textelor în manuscris. De exemplu, în anul 1902, novicele Mănăstirii Căpriana Ioan Tanasevici a copiat originalul din limba română: „*Prohodul / D(o)mnului D(u)mnezeu şi Mântu/itoriul nostru Ii(su) s H(risto)s. / Carele să cântă în sf(â)nta şi marea vi-/ neri sara la priveghiere, întocmit dupre cum / să cântă Greceşti fără scădere, sau înmu/lţire de vre o slavă*" (Cereteu 2018: 151).

Referinţe bibliografice / References

Adauge M. Mănăstirea Cetatea. În: Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova. Chişinău, 2013, p. 673-678.

Agachi A. Istoria Mănăstirii Hâncu. 1677–2010. Chişinău: Pontos, 2010. 245 p.

Arhiva Naţională a Republicii Moldova, f. 1269, inv. 1, d. 1, 2, 3, 5.

Candu T. Aspecte privind viaţa monahală în Basarabia la începutul secolului XX. Raportul arhimandritului Teognost (Donos) din 1908. În: Buletin ştiinţific al tinerilor istorici. Vol. II. Chişinău, 2013, p. 101-112.

Cereteu I. Cartea românească veche în Estul Moldovei (sec. XVI–XIX). Teză de doctor habilitat în istorie. Chişinău, 2018. 307 p.

Golub V. Mănăstirea Curchi. Orhei: [S. n.], 2000. 143 p.

Scutaru S. Biserica ortodoxă din Basarabia între 1882–1918. Teza de doctor în ştiinţe istorice. Chişinău, 2010. 213 p.

Xenofontov I. Mănăstirea Japca. În: Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova. Chişinău, 2013, p. 441-468.

Xenofontov I., Eşanu A. Mănăstirea Saharna. În: Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova. Chişinău, 2013, p. 541-556.

Архимандрит Гурий. În: Сфатул Цэрий. Кишинев, 1918, 12 июля. / Arhimandrit Gurii. In: Сфатул Цэрий.

Chişinău, 1918, 12 iulie.

Высочайшие награды. În: Кишиневские епархиальные ведомости (în continuare – КЕВ). 1916, № 1–2, с. 3. / Vysochajshie nagrady. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti (în continuare – KEV), 1916, № 1–2, s. 3.

Гарусова О. Платоновский приют. К истории благотворительности в Бессарабии в годы Первой мировой войны. În: Русин, 2016, nr. 3, с. 232-246. / Garusova O. Platonovskij prijut. K istorii blagotvoritel'nosti v Bessarabii v gody Pervoj mirovoj vojny. In: Rusin, 2016, nr. 3, s. 232-246.

Гума В. Высокопреосвященный архиепископ Анастасий у больных и у иноков. În: КЕВ, 1917, № 21–22, с. 426-428. / Guma V. Vysokopreosvjashhennyj arhiepiskop Anastasij u bol'nyh i u inokov. In: KEV, 1917, № 21–22, s. 426-428.

Гума В. Высокопреосвещенный Анастасий на румынском фронте. În: КЕВ, 1917, № 8, с. 118-128. / Guma V. Vysokopreosveshhennyj Anastasij na rumynskom fronte. In: KEV, 1917, № 8, s. 118-128.

Епархиальная хроника. În: КЕВ, 1916, № 31, 46, с. 658. / Eparhial'naja hronika. In: KEV, 1916, № 31, 46, s. 658.

Капанжи С. Болгары и гагаузы Бессарабии в Первой мировой войне 1914–1918 гг. Chişinău: Lexon-Prim, 2017. 636 с. / Kapanzhi S. Bolgary i gagauzy Bessarabii v Pervoj mirovoj vojne 1914–1918 gg. Chişinău: Lexon-Prim, 2017. 636 s.

Козак В. Общее годичное собрание членов Кишиневского Православного Христо-Рождественского братсва. În: КЕВ, 1906, № 4, с. 128-133. / Kozak V. Obshhee godichnoe sobranie chlenov Kishinevskogo Pravoslavnogo Hristo-Rozhdestvenskogo bratsva. In: KEV, 1906, № 4, s. 128-133.

Лашков Н., Муратова О. Отчет о состоянии Бессарабского сиротского приюта для детей-сирот-войнов-героев Второй отечественной войны за 1916 г. (I-й год существования). În: КЕВ, 1917, № 18–19, с. 1-20. / Lashkov N., Muratova O. Otchet o sostojanii Bessarabskogo sirotskogo prijuta dlja detej-sirot-vojnov-geroev Vtoroj otechestvennoj vojny za 1916 g. (I-j god sushhestvovanija). In: KEV, 1917, № 18–19, s. 1-20.

Назначения. În: КЕВ, 1916, № 51, с. 279. / Naznachenija. In: KEV, 1916, № 51, s. 279.

Об устройстве церковно-приходских школ в имениях заграничных монастырей. În: КЕВ, 1887, № 23, с. 895-898. / Ob ustrojstve cerkovno-prihodskih shkol v imenijah zagranichnyh monastyrej. In: KEV, 1887, № 23, s. 895-898.

Объявление о пожертвованиях в пользу Православного миссионерского общества, поступивших в июне, июле и августе 1896 года. În: КЕВ, 1897, № 3, с. 37-41. / Objavlenie o pozhertvovanijah v pol'zu Pravoslavnogo missionerskogo obshhestva, postupivshih v ijune, ijule i avguste 1896 goda. In: KEV, 1897, № 3, s. 37-41.

От Бессарабского Епархиального исполнительного комитета. În: КЕВ, 1917, № 20, с. 1-80. / Ot Bessarabskogo Eparhial'nogo ispolnitel'nogo komiteta. In: KEV, 1917, № 20, s. 1-80.

От Епархиального училищного совета. În: КЕВ, 1888, № 4, с. 132. / Ot Eparhial'nogo uchilishhnogo soveta. In: KEV, 1888, № 4, s. 132.

От Кишиневской духовной консистории. În: КЕВ, 1912, № 46, с. 376-377. / Ot Kishinevskoj duhovnoj konsistorii. In: KEV, 1912, № 46, s. 376-377.

Отношение на имя Его Высокопреосвещенства, Высокопреосвещеннейшего Анастасия, Архиепископа Кишиневского и Хотинского. În: КЕВ, 1917, № 18–19, с. 99-101. / Otnoshenie na imja Ego Vysokopreosveshhenstva, Vysokopreosveshhennejshego Anastasija, Arhiepiskopa Kishinevskogo i Hotinskogo. In: KEV, 1917, № 18–19, s. 99-101.

Отчет Духовного Комитета по приходу денежных пожертвований на Сиротский приют за время с 28 сентября по 1 декабря 1915 г. În: КЕВ, 1916, № 26, с. 1-14. / Otchet Duhovnogo Komiteta po prihodu denezhnyh pozhertvovanij na Sirotskij prijut za vremja s 28 sentjabrja po 1 dekabrja 1915 g. In: KEV, 1916, № 26, s. 1-14.

Отчет Духовного комитета по сбору вещевых пожертвований. În: КЕВ, 1916, № 15–16, с. 49-60. / Otchet Duhovnogo komiteta po sboru veshhevyh pozhertvovanij. In: KEV, 1916, № 15–16, s. 49-60.

Отчет Кишиневского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 год. În: КЕВ. 1906, № 4, с. 1-12. / Otchet Kishinevskogo eparhial'nogo komiteta Pravoslavnogo missionerskogo obshhestva za 1905 god. În: KEV. 1906, № 4, s. 1-12.

Отчет о деятельности Кишиневскго отделения императорского православного палестинского общества за 1915 год. În: КЕВ, 1916, № 42, с. 3. / Otchet o dejatel'nosti Kishinevskgo otdelenija imperatorskogo pravoslavnogo palestinskogo obshhestva za 1915 god. In: KEV, 1916, № 42, s. 3.

Отчет о приходе вещевых пожертвований на Духовный комитет. În: КЕВ, 1916, № 39, с. 1-32. / Otchet o prihode veshhevyh pozhertvovanij na Duhovnyj komitet. In: KEV, 1916, № 39, s. 1-32.

Отчет по сбору пожертвований на Бессарабский сиротский приют с 4 января по 24 сентября 1916 г. În: КЕВ, 1917, № 8, с. 1-8. / Otchet po sboru pozhertvovanij na Bessarabskij sirotskij prijut s 4 janvarja po 24 sentjabrja 1916 g. In: KEV, 1917, № 8, s. 1-8.

Отчет по сбору пожертвований на Духовный Комитет. În: КЕВ, 1916, № 12, с. 1-16. / Otchet po sboru pozhertvovanij na Duhovnyj Komitet. In: KEV, 1916, № 12, s. 1-16.

Парфеньев К. Об епархиальном банке и других нуждах Кишиневской епархии. În: КЕВ, 1916, № 31, с. 1-125. / Parfen'ev K. Ob eparhial'nom banke i drugih nuzhdah Kishinevskoj eparhii. In: KEV, 1916, № 31, s. 1-125.

Постолакий А. Освящение кладбищенской церкви

в г. Сороках. În: KEB, 1916, № 50, с. 829-833. / Postolakij A. Osvjashhenie kladbishhenskoj cerkvi v g. Sorokah. In: KEV, 1916, № 50, s. 829-833.

Распоряжения епархиального начальства. În: KEB, 1883, № 19, с. 164; 1900, № 10, с. 191-194; 1906, № 1, с. 9. / Rasporjazhenija eparhial'nogo nachal'stva. In: KEV, 1883, № 19, s. 164; 1900, № 10, s. 191-194; 1906, № 1, s. 9.

Указ из Святейшего Правительственного Синода. În: KEB, 1911, № 18, с. 124. / Ukaz iz Svjatejshego Pravitel'stvennogo Sinoda. In: KEV, 1911, № 18, s. 124.

Чудецкий П. Из монастырских документов. În: KEB, 1882, № 2, с. 87-117. / Chudeckij P. Iz monastyrskih dokumentov. In: KEV, 1882, № 2, s. 87-117.

Marin Şalari (Chişinău, Republica Moldova). Doctorand, Universitatea de Stat „Dimitrie Cantemir".

Марин Шаларь (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Государственный университет им. Димитрия Кантемира.

Marin Shalari (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, „Dimitrie Cantemir" State University.

E-mail: siluan77@mail.ru.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1376-4440

PAGINA TÂNARULUI CERCETATOR

Radina Ivo BOZHILOVA

PUBLICATION OF DOCUMENTS BY THE BULGARIAN HISTORICAL ARCHIVE UNTIL SEPTEMBER 9, 1944

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438029

Rezumat

Publicarea documentelor de către Arhiva Istorică a Bulgariei până la 9 septembrie 1944

După Eliberarea Bulgariei (1878) de sub jugul otoman, oamenii de știință au început căutări de documente privitor Renașterea Bulgară. Trebuie remarcat faptul că până la mijlocul secolului XX în Bulgaria nu exista o legislație de arhivă, precum și instituții de arhivă specializate care să se ocupe de tema prezentată. În acest timp s-au format colecții de arhivă în instituții de artă, științifice și de altă natură. Cea mai mare organizație a fost – Biblioteca Națională din Sofia. Publicarea documentelor și materialelor de arhivă în Bulgaria în acest timp a fost împărțită în două perioade. Prima etapă, acoperă perioada de la Eliberarea Bulgariei din 1887 până în 1908, când s-au făcut primele încercări ale specialiștilor și amatorilor de a publica documente de arhivă. Se caracterizează prin publicarea documentelor în edițiile periodice. A doua etapă se asociază cu apariția în țara noastră a primei colecții de documente din 1908. Publicarea documentelor despre Renașterea bulgară după eliberare a fost opera foștilor participanți la mișcarea revoluționară națională, printre care se remarcă figurile lui Zahari Stoianov, Stoian Zaimov, Nikola Obretenov și Kiriak Țankov.

Cuvinte-cheie: Renașterea bulgară, publicații, colecții de arhivă, documente de arhivă.

Резюме

Публикация документов Историческим архивом Болгарии до 9 сентября 1944 г.

После Освобождения Болгарии (1878) от османского ига ученые задались целенаправленным поиском и публикацией документов о болгарском Возрождении. Следует отметить, что до середины XX в. в Болгарии отсутствовало архивное законодательство, а также специализированные архивные учреждения, которые занимались бы данной темой. В этот период формировались объемные архивные коллекции в культурных, научных и других учреждениях. Самая большая организация находилась в Национальной библиотеке в Софии. Издание архивных документов и материалов в Болгарии в это время было разделено на два периода. Первый охватывал этап от Освобождения Болгарии в 1887 г. до 1908 г., когда были предприняты первые попытки специалистов и любителей публиковать архивные документы по теме болгарского Возрождения. Для него характерны документальные публикации в периодической печати по истории. Второй этап был связан с появлением в Болгарии первого сборника документов 1908 г. Публикация документов о Возрождении после Освобождения – заслуга бывших участников национально-революционного движения, среди которых выделяются фигуры Захари Стоянова, Стояна Заимова, Николы Обретенова и Кириака Цанкова.

Ключевые слова: болгарское Возрождение, публикации, архивные коллекции, архивные документы.

Summary

Publication of documents by the Bulgarian historical archive until September 9, 1944

After the Liberation of Bulgaria (1878) from the Ottoman yoke the beginning was set for a purposeful research and publication of documents about the Bulgarian Revival. It should be noted that until the middle of the twentieth century, Bulgaria lacked archival legislation, as well as specialized archival institutions, which caused irreparable damage to the Bulgarian archival heritage. During this period, archival collections were gathered in cultural, scientific and other institutions. The largest of them was at the National Library in Sofia. The publication of archival documents and materials in Bulgaria during this period was divided into two stages. The first stage covered the period from the Liberation of Bulgaria in 1887 to 1908, when the first efforts were made by specialists and amateurs to achieve some organization in the publication of archival documents from the Bulgarian Revival. It was characterized by documentary publications in periodicals and history journals. The second stage was related to the appearance of the first documentary collection in our country in 1908, which was a more complex form of publication of written historical sources. The publication of documents about the Revival after the Liberation was the work of former participants in the national-revolutionary movement, including Zahari Stoyanov, Stoyan Zaimov, Nikola Obretenov, Kiriak Tsankov.

Key words: Bulgarian Revival, publication, archival collections, archival documents.

After the establishment of the Archives Department at the National Library in Sofia and the transference of the Archive of the Revival from the National Ethnographic Museum in 1924, it became the largest archive in the country and served as a state archive until 1951. Documents and materials about the Bulgarian Revival and the new Bulgarian history are collected and stored in it. The interest in the Revival documentary heritage in the period until 1944 is traditionally strong not only on behalf of scholars professionally engaged with history, but also on behalf of the amateur historians. The publication of some of the more important documents from this period is also essential for providing the much-needed source base for research, as at that time the majority of them were

scattered in different parts of the country and were preserved by private individuals.

The first publications of documents from the Bulgarian Revival appeared in the 1860s and 70s in the Bulgarian periodicals (newspapers and magazines) of the time. Their selection was determined by the authors' aspiration for using them as an ideological basis for our national liberation movement (Neykova 2000: 292).

Documents were also published in the printed official publication of the Bulgarian Literary Society – the periodical, published in Braila from 1870 to 1876. The editors aimed to collect and publish documents and materials of the Revival period hoping to help the writing of the history of the Bulgarian Revival as well as to facilitate studies on the life and work of prominent Bulgarian Revival activists.

Thus, the journal marks the beginning of a more systematic search, collection and publication of documentary sources for the needs of Bulgarian historiography, particularly the period in question, which corresponds to the scholarly and educational tasks of the Bulgarian Literary Society (Neykova 2000: 293). The journal's capacity of fulfilling an objective of such scope is too small. However, due to the lack of optimal social conditions, the publication of documentary sources is very limited (Neykova 1981: 58).

In the light of the events following the Liberation and the restoration of the Bulgarian State, relatively more favorable conditions emerged which contributed for a more organized and more orderly development of Bulgarian culture and historiography, and therefore, to a more organized and orderly publication of the documentary heritage of the past. From 1878 to the early 1950s, many attempts were made for the discovery, study and publication of sources on Bulgarian history. However, the lack of funds and specialists were among the main reasons why this goal was only partially fulfilled.

The publication of archival documents and materials in Bulgaria during this period is divided into two stages. The first stage covers the period from the Liberation of Bulgaria in 1887 to 1908, when the first efforts were made by specialists and amateurs to bring about some organization in the publication of the archival documents from the Revival period. It is characterized by documentary publications in periodicals and historical journals. The beginning of the second stage is associated with the appearance of the first documentary collection in our country in 1908, which was a more complex form of publication of written historical sources (Neykova 1980: 57).

The earliest publications of documents from the Revival period after the Liberation appeared in the periodicals and were the work of former participants in the national revolutionary movement, including Zahari Stoyanov, Stoyan Zaimov, Nikola Obretenov and Kiriak Tsankov. The aim of these publications was to popularize the idea of discovering and collecting Revival documents and materials in public archival collections (Neykova 1980: 58).

In 1883, Nikola Obretenov and Zahari Stoyanov appealed to the Ministry of Education to finance one of their exploratory tours along the Bulgarian-Romanian banks of the Danube River with the purpose of collecting documents about the national liberation movement. Although they did not receive aid from the state, they managed to carry out the planned expedition and found a number of valuable documents.

Stoyan Zaimov was also looking for documents concerning the struggles for national liberation as well as the exploits of individual participants, for his joint project with N. Obretenov, to publish a collection of documentary materials about the Bulgarian political and revolutionary organizations during the Revival period from 1866 to 1877.

Through the *(Bulgarian: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina)* Zaimov appeals to those who possess any kind of document – a private letter, a decree, a protocol, etc., to deliver them to him or to N. Obretenov. Because the documents they were looking for were scattered in different places, the making of a more complete collection turned out to be beyond the powers of the two enthusiasts. However, on the basis of the collected materials, Zaimov's personal memories as well as the memoirs of other figures, were written and published in 1895 in the work "The Past" (*Bulgarian: Миналото, Minaloto*), wherein some documents had been published (Neykova 2000: 295).

During this stage, the publication of documents was inspired not only by calls of individuals and private initiatives, but also by government initiatives. The Ministry of Education was directly involved in the publication of periodicals and documentary materials. The study of our Revival period became a national priority (Neykova 2000: 295).

In 1889, the *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina* was published by the Ministry of Education. Volume three of the aforementioned collection included a new section titleded "Materials on the History of the Bulgarian Revival", the task of which was to serve as an archive of documents from the Revival. The aim was to collect as many documents as possible in order to facilitate the writing of monographs on the period of the spiritual and political Revival of the Bulgarian people. They realized that the bigger the collections of archrivals material, the easier it was to "systematize and collect them into one whole" (Sbornik… 1890: 397). This section existed until 1912 (Neykova 2000: 295).

Ivan Shishmanov, Minister of Education (1903–1907), was an active participant in the formation of specialized archival collections not only for the editorial board of *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina*, but also for some other institutions, including the School Museum at the Ministry of Education, the National Museum in Sofia (Neykova 2000: 296). Owning to Ivan Sishmanov' efforts, in 1906 the Archive of the Revival section was founded at the National Museum. However, during the first stage only individual documents from the Revival period appeared in periodicals and other publications (Georgiev 1970: 392).

In 1905, the Archaeographic Commission in Bulgaria was established at the Ministry of Education. The draft regulations for its activities (preserved in the Prof. Shishmanov' personal fund) state that it "… will aim to arrange and publish a series of separate books in which texts (preferably originals) of historical and literary writing relating to Bulgaria's past and the Bulgarian fatherland will be included". The Archaeographical Commission managed to publish only three books and stopped its activities (Neykova 2000: 296).

The second stage of publishing archrival documents covers the period between 1908–1944. The creation of the Archive of the Revival period and the development of historical research methods during this period created the conditions and prerequisites for more targeted research activities and the publication of documents on specific topics. Dimitar Strashimirov is an emblematic figure in this period. He made a great contribution to the discovery and collection of valuable documents related to the Bulgarian Revival period (Neykova 1981: 41).

In 1908, the Ministry of Public Education published the two-volume "Archive of the Revival" compiled and edited by D. Strashimirov, which was the first collection of documents related to the Revival period in post-liberation Bulgaria (Arhiv na Vazrazhdaneto 1908: 17). The first volume of this documentary collection, which was entirely devoted to the history of the national liberation revolutionary movement, included political documents collected mainly from the personal archives of Panayot Hitov and the Lovech archives of the Bulgarian Revolutionary Central Committee (BRCC) (Arhiv na balgarskite arhivi 2003: 341).

The documents used in compiling this first volume of the collection were part of the political department of the Archive of the Revival. The work and preparation of the collection, compared to the partial publications from the previous period, is significantly expanded and complicated. Many new moments are clearly visible, such as the selection of documents for publication, preparation of the text, compilation of a reference apparatus for the collection and more (Neykova 1981: 44).

In the second volume of the collection included documents referring to the Unification of Eastern Rumelia with the Principality of Bulgaria (1885) Strashimirov emphasized that the benefit of publishing the documents was twofold: "a serious beginning of the study […of the period…] is being made" and "the Archive itself, which is little known, is being popularized with this volume" (Arhiv na balgarskite arhivi 2003: 13).

In 1929, D. Strashimirov published the collection "Vasil Levski. Life, deeds, sources", Volume I. The idea came from Vasil Levski Committee established in 1923 on the occasion of the 50th anniversary of Levski's death. The Ministry of Public Education supported it and assigned the preparation of the collection to D. Strashimirov. He undertook the task of finding, collecting and publishing in his collection all the known documents and materials about Vasil Levski.

Both collections of Strashimirov contain all known and documentary sources about the history of the national liberation revolutionary movement and about Vasil Levski's life and revolutionary activity. To this purpose, Strashimirov looked for documents not only in public but also in private archival collections.

During the second stage of the publication of archival documents in Bulgaria, the leading place is occupied by the Bulgarian Academy of Sciences (BAS). It initiated the publication of Revival documents in its Collection of BAS (Сборника на БАН) and Journal of BAS (Списание на БАН). The documents published in them belonged to prominent Revival figures such as Vasil Aprilov, Neofit Rilski. However, unlike the documents published in the Periodical Journal (*Bulgarian:* Периодично списание; Periodichno spisanie) and *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina*, the documentary publications in the Collection of BAS and in the Journal of BAS are addressed mainly to specialists (Neykova 1981: 36).

During this period, the National Library in Sofia also continued to contribute to the enrichment of the printed source base of our historical science. As Maria Kuzmanova notes in her monograph on the history of archives and the organization of archival work in Bulgaria, the National Library publishes a significant number of important documents relating to the Bulgarian Revival. Archival materials were also published in the library's yearbooks. According to Kuzmanova, however, most of the publications did not meet the requirements for publishing archival documents (Mateeva 1966: 86).

The collections of documents from the period of the Bulgarian Revival, which were published between

1878 and 1944, were relatively small in number (Total 12). This can be explained by the fact that there were no professional archivists at the time and the collection of archives in Bulgaria was not based on scientific methods until 1951 (Neykova 1981: 40).

Due to the slow and unsystematic construction of public archival collections, the Revival documents were for the most part owned by private individuals or were located outside the country, which limited their availability for public use and publication.

To sum up, in spite of the limited access to archival documents in the period after the Liberation of Bulgaria from 1878 to 1944, laid the foundation for the discovery of a great number of documents related to the Bulgarian Revival. The publication of these documents was made possible thanks to the research work carried out both by professional and amateur historians. These activities were encouraged and supported by the Ministry of Education, the Bulgarian Academy of Sciences and the National Library. The establishment of the Archive of the Revival in 1908 proved to be an important step on the way to the creation of the new institution of State Archive later in 1951.

References

Архив на Възраждането. Т. I. Документи по политическото възраждане. София: Министерство на народното просвещение, 1908, с. XVII. / Arhiv na Vazrazhdaneto. T. I. Dokumenti po politicheskoto vazrazhdane. Sofia: Ministerstvo na narodnoto prosveshtenie, 1908, s. XVII.

Архив на Възраждането. Т. II. Документи по Съединението. София: Министерство на народното просвещение, 1908, с. XIII. / Arhiv na Vazrazhdaneto. T. II. Dokumenti po Saedinenieto. Sofia: Ministerstvo na narodnoto prosveshtenie, 1908, s. HIII.

Архив на българските архиви. Съст.: К. Анчова, М. Пискова, М. Тодоракова. Благоевград: УИ „Неофит Рилски", 2003, с. 341. / Arhiv na balgarskite arhivi. Sast.: K. Anchova, M. Piskova, M. Todorakova. Blagoevgrad: UI „Neofit Rilski", 2003, s. 341.

Георгиев К. Въпроси на българската археография. София: Издателство на Българската академия на науките, 1970. 382 с. In: http://electronic-library.org/books/Book%200031.html / Georgiev K. Vaprosi na balgarskata arheografia. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite, 1970. 382 s. In: http://electronic-library.org/books/Book%200031.html

Матеева М. История на архивите и организация на архивното дело в България. София: Наука и изкуство 1966. 257 с. / Mateeva M. Istoria na arhivite i organizatsia na arhivnoto delo v Bulgaria. Sofia: Nauka i izkustvo 1966. 257 s.

Нейкова А. Археографската дейност във връзка с възрожденското документално наследство през периода от 1908 г. до 9. IX. 1944 г. In: ИДА, 1981, № 41, с. 41-62. / Neykova A. Arheografskata deynost vav vrazka s vazrozhdenskoto dokumentalno nasledstvo prez perioda ot 1908 g. do 9. IX. 1944 g. In: IDA, 1981, № 41, s. 41-62.

Нейкова А. Документалните публикации за Възраждането в периодичните издания – начален етап на археографска дейност. In: ИДА, 1980, № 40, с. 55-70. / Neykova A. Dokumentalnite publikatsii za Vazrazhdaneto v periodichnite izdania – nachalen etap na arheografska deynost. In: IDA, 1980, № 40, s. 55-70.

Нейкова А. Идеи и програми за издирване и публикуване на писмени извори за българската история. In: Годишник на СУ. Исторически факултет, 1992, № 84–85, с. 287-325. / Neykova A. Idei i programi za izdirvane i publikuvane na pismeni izvori za balgarskata istoria. In: Godishnik na SU. Istoricheski fakultet, 1992, № 84–85, s. 287-325.

Нейкова А. Предназначение, тематика и видове документални издания за историята на Възраждането. In: ИДА, 1981, № 42, с. 35-50. / Neykova A. Prednaznachenie, tematika i vidove dokumentalni izdania za istoriyata na Vazrazhdaneto. In: IDA, 1981, № 42, s. 35-50.

Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София: Държавна печатница, 1890. Кн. III, с. 397. / Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina. Sofia: Darzhavna pechatnitsa, 1890. Kn. III, s. 397.

Radina Ivo Bojilova (Sofia, Bulgaria). Doctorand, Universitatea „St. Kliment Ohridski" din Sofia.

Радина Иво Божилова (София, Болгария). Докторант, Софийский университет им. Св. Климента Охридского.

Radina Ivo Bozhilova (Sofia, Bulgary). PhD student, "St. Kliment Ohridski" University of Sofia.

E-mail: radina_bojilova947@abv.bg

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3623-5242

Serghei SÎCIOV

PETRECEREA FESTIVALULUI MASLENIȚA ÎN MEDIUL URBAN AL CHIȘINĂULUI (exemplul celebrării în anul 2020)

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.4438031

Rezumat

Petrecerea festivalului Masleniţa în mediul urban al Chişinăului (exemplul celebrării în anul 2020)

Acest articol analizează procesul de sărbătorire în mediul urban al unei astfel de sărbători ritualice ruseşti de primăvară ca Masleniţa. A fost efectuată o analiză comparativă a ritualurilor vechi şi noi a Masleniţei, în urma căreia au fost identificate transformările elementelor sărbătorii în condiţii noi. Drept exemplu a fost luată desfăşurarea „Duminicii iertării", care a avut loc la 1 martie 2020 în parcul public „Ştefan cel Mare şi Sfânt" din municipiul Chişinău. Festivităţile populare au fost organizate de Comunitatea Rusă din Republica Moldova. Pe baza materialelor de teren colectate de autor, a fost analizat programul de activităţi. Partea muzicală a Masleniţei a fost reprezentată de numeroase colective artistice, ansambluri muzicale şi de dans, inclusiv din instituţiile de învăţământ din capitală. Cântecele interpretate au reflectat tema sărbătorii Masleniţei şi sosirea primăverii. De asemenea, liceenii şi membri colectivelor de creaţie şi-au încercat talentul în a găti bucate. Vizitatorii au putut să-şi încerce şanţele în concursuri: „Voinicul", „Tăietorul de lemne", „Bulgărire", „Bate cuiul". De asemenea, oricine putea participa la dansurile tradiţionale. Ca şi în cazul oricărui carnaval, atributul central a fost sperietoarea, simbolizând sfârşitul iernii.

Cuvinte-cheie: Masleniţa, ruşii, mediul urban, sărbătorire, tradiţii.

Резюме

Проведение праздника Масленицы в городских условиях Кишинева (на примере празднования в 2020 г.)

В данной статье рассматривается процесс празднования в городских условиях такого весеннего русского обрядового праздника, как Масленица. Был проведен сравнительный анализ старых и новых обрядов Масленицы, в результате чего была выявлена трансформация элементов праздника в новых условиях. В качестве примера было взято проведение «Прощеного воскресенья», которое состоялось 1 марта 2020 г. в публичном парке «Штефан чел Маре ши Сфынт» в муниципии Кишинев. Народные гуляния были организованы Русской общиной Республики Молдова. На основе полевых материалов, собранных автором, была проанализирована программа мероприятий. Музыкальную часть Масленицы представляли многочисленные художественные коллективы, музыкальные и танцевальные ансамбли, в том числе и из учебных заведений столицы. Исполненные песни отражали тему Масленицы и прихода весны. Кроме того, ученики теоретических лицеев города и представители различных творческих объединений подготовили тематические столы с угощением. Все посетители мероприятия могли попробовать свои силы в таких конкурсах, как «Силач», «Дровосек», «Краса – длинная коса», «Снежки», «Забей гвоздь». Также каждый мог поучаствовать в традиционном хороводе. По традиции центральным атрибутом стало чучело, символизирующее проводы зимы.

Ключевые слова: Масленица, русские, городская среда, процесс празднования, традиции.

Summary

Holding the Maslenitsa festival in the urban environment of Chisinau (on the example of 2020 celebration)

This article discusses the process of celebrating in urban conditions such a spring Russian ritual holiday as Maslenitsa. A comparative analysis of the new and old rituals of Maslenitsa was carried out, as a result of which the transformation of the elements of the holiday was identified in new conditions. The holding of "Sunday of Forgiveness", which took place on March 1, 2020 in the public park "Stefan cel Mare si Sfânt" in the Chisinau Municipality served as an example. Festivities were organized by the Russian Community of the Republic of Moldova. Based on the field materials collected by the author, the program of events was analyzed. The musical part of Maslenitsa was performed by numerous artistic collectives, musical and dance ensembles, including from educational institutions of the capital. The songs performed reflected the theme of Maslenitsa and the arrival of spring. In addition, students of theoretical lyceums of the city and representatives of various creative associations prepared themed meals with treats. All visitors of the event could try their hand at such competitions as "Strongman", "Woodcutter", "Beauty – long braid", "Snowballs", "Hammer a nail". Also, anyone could participate in the traditional horovod (round dance). As on any Maslenitsa, the central attribute was a scarecrow, symbolizing the end of winter.

Key words: Maslenitsa, Russians, urban environment, the process of celebrating, traditions.

Masleniţa ca una dintre cele mai importante sărbători calendaristice slave joacă un rol foarte important de-a lungul secolelor. Această sărbătoare a întâlnirii primăverii este unul dintre marcherii etnici ai ruşilor şi reflectă elementele vieţii populare.

În ceea ce priveşte problema organizării sărbătorilor calendaristice ruseşti în mediul urban al Republicii Moldova, aceasta rămâne neexplorată până acum în literatura ştiinţifică. Acest articol îşi propune să reconstruiască procesul de celebrare a ultimei zile a Masleniţei de către comunitatea urbană rusă din Chişinău. În ziua „Duminicii Iertării" partea rituală a Masleniţei se manifestă cel mai complet. De aseme-

nea, va fi efectuată o analiză comparativă a celebrării Masleniței în trecut și prezent pentru a identifica transformarea formei și a conținutului.

Există o serie de studii dedicate acestei tradiții (Тульцева 1999; Зеленин 1991; Пропп 1995; Соколова 1979; Терещенко 2007). Fiecare dintre cercetători a adus o anumită contribuție la studiul ritualurilor al Masleniței, având în vedere anumite aspecte. Etnograful A. Tereșcenco remarca faptul că Maslenița se caracterizează printr-o mare varietate de divertisment pentru toate categoriile de populație: clătitele cu unt și divertismentele au dat naștere proverbului „Nu viață, ci Maslenița" („Не житьё, а Масленица"), care a intrat în folclorul rusesc (Терещенко 2007: 693). V. Propp a legat Maslenița de cultul agrar. De asemenea, în monografia lui V. Propp, s-a subliniat că cea mai veselă sărbătoare a anului, când toată lumea se distra, de la copii la bătrâni, a fost Maslenița (Пропп 1995: 132). D. Zelenin a remarcat similitudinea în desfășurarea ceremoniilor de Maslenița la slavii de Est: ruși, ucraineni și bieloruși. El observă că Maslenița, odată una dintre cele mai distractive sărbători, a fost dedicată comemorării morților. În opinia sa, acest lucru este demonstrat de felul principal de mâncare rituală – clătitele. Focurile din paie și lucruri vechi pot fi asociate și cultul strămoșilor (Зеленин 1991: 406).

Înainte de a trece la analiza petrecerii sărbătorii Maslenița în condițiile urbane din Chișinău este necesar să se prezinte elementele generale ale obiceiurilor de Maslenița pe teritoriul Rusiei în trecut. Acest lucru va oferi o oportunitate de a face o comparație și de a descoperi ce obiceiuri s-au păstrat și ce tradiții au fost create în timpul nostru.

Potrivit etnografului L. Tulțeva, inițial, celebrarea Masleniței a coincis cu Luna Nouă. În urma reformei bisericiești din secolul al XVI-lea, Anul Nou a început să fie sărbătorit la 1 septembrie, iar Maslenița a primit un nou sens ca sărbătoare a petrecerii iernii și a întâlnirii primăverii. Cercetătorul menționează că denumirile rusești ale Masleniței simbolizează sărbătoarea lactatelor: unt, smântână, lapte, brânză și alte produse lactate. Sărbătorile similare după caracter se întâlnesc și la alte popoare: Săptămână alba – la români, Сирна недела – la sârbi, Сирната – la macedoneni (Тульцева 1999: 625).

Clătitele sunt mâncarea principală la Maslenița la ruși. Ele sunt unul dintre simbolurile acestei sărbători. Clătitele erau servite vecinilor, oaspeților, cunoștințelor. V. Propp credea că clătitele sunt alimente rituale în amintirea strămoșilor decedați (Пропп 1995: 28). Există, de asemenea, o opinie că, la nivel simbolic, clătitele au făcut parte dintr-un cult solar – un semn al soarelui reînviat, care provine din vremurile păgâne (Соколова 1979: 47).

Complexul de rituri al Masleniței include și costumația. În regiunile Voronej și Reazani, oamenii purtau măști tradiționale: „bătrân", „bătrâna" ș. a. De asemenea, s-au îmbrăcat în urși, draci, vârcolaci, cai. Scopul principal al îmbrăcării – pentru a fi amuzant și distractiv (Соколова 1979: 49). Tradiții similare se întâlnesc și la bulgari. Bulgarii din Republica Moldova au propriile chipuri zoomorfe. În timpul Masleniței, prin sate se plimbă chucheri (кукеры) – bărbați costumați în piei de capră sau de oaie. Astfel îmbrăcați, dansează, ceea ce simbolizează fertilitatea (Ковалов 2017: 179, 183).

După sensul său, Maslenița a fost, de asemenea, o sărbătoare a tinerilor căsătoriți (Пропп 1995: 136). De exemplu, în gubernia Permi, ultima zi a Masleniței a fost numită „Целовник". Tânărul după ce se rostogolea pe munte, săruta fata. Scopul acestei acțiuni a fost de a cinsti recolta și fertilitatea (Соколова 1979: 43).

Un atribut al sărbătorii întâlnirii primăverii sunt jocurile. Anterior, la sate au practicat astfel de jocuri ca bătăile cu pumni, cucerirea cetății de zăpadă și alte evenimente care au încetat să mai aibă loc în mediul urban. Aceste jocuri au avut un caracter competitiv, complet absent în timpul Crăciunului (Пропп 1995: 132). De exemplu, la sfârșitul secolului al XIX-lea în localitățile din gubernia Voronej, latura rituală a bătăilor a fost sângele adversarului, iar după finalizarea luptei participanții făceau pace și organizau o cină comună (Ворошилин 2008: 149).

Unul dintre principalele momente culminante ale Masleniței în guberniile centrale ale Rusiei era arderea unei sperietoare, umplută cu paie și îmbrăcată în diferite zdrențe. Înțelesul sacru constă în „înmormântarea" iernii, și au încercat să o facă pe deal, care era unul dintre semnele acțiunilor rituale în onoarea Soarelui. Arderea nu a fost singurul ritual. În regiunea Kaluga sperietoarea nu era arsă, ci purtată prin sat, iar în ultima zi a săptămânii – distrusă. În unele locuri din regiunea Kaluga, a fost efectuată o înscenare a înmormântării sperietoarei – o imitație a ritualului Bisericii (Соколова 1979: 23-27).

Pentru a înțelege ce reprezintă sărbătoarea modernă Maslenița și prin ce diferă de ceea ce a fost în trecut, este necesar să se acorde atenție conceptului istoricului și culturologului Eric Hobsbawm. El a elaborat termenul de „tradiția inventată". Această noțiune înseamnă „tradiții" cu adevărat inventate, construite și instituționalizate formal (Хобсбаум 2000: 48). În acest caz, Maslenița nu este un simplu festival popular, ci un eveniment organizat de instituții culturale. Scopul unei „tradiții inventate" este „punerea în aplicare a anumitor valori și norme de comportament, iar mijloacele pentru atingerea unui scop sunt repetarea". O astfel de tradiție ar trebui să asigure continuitatea în timp (Хобсбаум 2000: 48).

În perioada sovietică, din motive ideologice,

Masleniţa a fost numită „Petrecerea iernii ruseşti". În perioada post-sovietică a început o renaştere a tradiţiilor culturale vechi şi sărbătoarea a primit numele său anterior. Masleniţa modernă poate fi considerată pe bună dreptate o „tradiţie inventată".

La ziua de azi, orice sărbătoare rituală populară, care are loc în mediul urban, inclusiv Masleniţa – este un eveniment socio-cultural, care provine din tradiţiile etnografice. Ca urmare a procesului de urbanizare şi modernizare a societăţii, desfăşurarea tradiţională a sărbătorii este supusă unor schimbări semnificative, adaptându-se la noile condiţii socio-culturale. La începutul secolului XXI, Masleniţa din Chişinău ia formatul unui festival – un eveniment cultural care presupune o organizare relevantă formată din diferite tipuri de practici sociale: „festivităţile populare", concertul, spectacolul teatral, concursurile etc. Se poate spune cu certitudine că la Chişinău sărbătorirea obiceiurilor calendaristice a ruşilor este încă la etapa de formare. După cum s-a menţionat mai sus, festivalul în mediul urban are o stuctură clară. Potrivit cercetătorilor L. Abramean şi G. Şagoian, Masleniţa ca eveniment are o hipestructură, ceea ce reprezintă personificarea anului trecut (Абрамян, Шагоян 2002: 41). La rândul său, cercetătorul A. Baiburin observă că Masleniţa, ca ritual, are semnificaţia trecerii de la vechi (iarnă) la nou (primăvară) spre reînvierea naturii (Байбурин 2004: 35, 39, 47).

După cum se ştie, Masleniţa durează 7 zile şi se încheie cu aşa-numită „Duminică a Iertării" („Прощённое воскресенье"). Evenimentul de duminică are şi alte denumiri („целовальник", „проводы", „прощенье", „проща", „прощальный день") (Лазарева 2010: 39). În continuare, accentul va fi pus pe desfăşurarea „Duminicii Iertării", care a avut loc la 1 martie 2020.

Evenimentul de acest fel nu a trecut neobservat în mass-media. Publicaţiile periodice „Russcoe slovo" şi „Komsomolscaia pravda v Moldove" şi-au pregătit propriile reportaje. După cum a menţionat ziarul „Russcoe slovo", de peste 30 de ani la Chişinău se sărbătoreşte această sărbătoare a întâlnirii primăverii, când obiceiul celebrării a fost instituit la începutul anilor '90. Scenariul primei Masleniţe, care a avut loc la Moldexpo, a fost pregătit de poetă Alla Corchina, iar actorii teatrului rus „A. P. Cehov" au făcut-o într-un eveniment festiv distractiv (Русское слово 2020: 9). Sărbătoarea întâlnirii de primăvară a fost reflectată şi pe paginile ziarului „Komsomolscaia pravda". În plus faţă de sprijinul informaţional al evenimentului, ziarul a devenit co-organizator al festivităţilor populare pe scară largă şi a făcut-o timp de 5 ani la rând (Комсомольская правда... 2020: 8-11).

Evenimentul principal în Municipiul Chişinău a fost organizat de către Comunitatea Rusă din Republica Moldova în parcul public „Ştefan cel Mare şi Sfânt". O caracteristică a celebrării Masleniţei în anul 2020 a fost că „Duminica Iertării" a coincis cu începutul sărbătorii Mărţişorului. Celebrarea a reunit reprezentanţi ai diferitelor etnii, care au contribuit, de asemenea, la festivităţi. Printre acestea au fost Comunitatea Bielorusă din Republica Moldova, interpreţi de estradă din Moldova, precum şi colectivul artistic feminin bulgar din oraşul Tvardiţa. De pe scenă au răsunat atât cântece populare ruseşti, cât şi cântece în limbile română, bielorusă şi bulgară.

În continuare se va examina ce fel de schimbări (transformări) au avut loc în celebrarea Masleniţei la Chişinău.

După cum s-a menţionat mai sus, Masleniţa este una dintre cele mai distractive sărbători ale anului, motiv pentru care este atât de populară. Această sărbătoare a începutului unei vieţi noi este unul dintre simbolurile etnoculturale ale populaţiei ruse din Moldova şi unul dintre elementele identităţii lor. Evenimentul a fost condus de prezentatori care au apărut sub forma unor personaje din basm ale Ţarului clătitelor şi ale Ţarevnei Nesmeiana. În plus, în sarcina Ţarului clătitelor era să-i trateze pe oaspeţii festivalului cu clătite delicioase cu gem de fructe. După cum consideră V. Propp, clătitele de origine, nu este o mâncare magică, ci un fel de mâncare arhaică, străveche, un aliment de saturaţie, care a primit un sens ritualic, ceea ce s-a menţionat mai devreme (Пропп 1995: 27). Dar în zilele noastre este doar un deliciu, şi este deja lipsită de semnificaţie sacră. Cu toate acestea, pentru creştinii ortodocşi din Moldova, Săptămâna Brânzei (Сырная Неделя) are sens religios, deoarece este ultima săptămână înainte de Postul Mare.

Organizarea sărbătorii în oraş nu putea decât să-i afecteze forma şi conţinutul. De exemplu, astfel de forme ale ritualului precum bătăile de zăpadă, asaltul cetăţii, rostogolirea de la înălţime nu s-au păstrat, dar au apărut altele, care şi-au făcut propriile ajustări la eveniment.

Masleniţa de la Chişinău a obţinut noi forme, cum ar fi concertul muzical, spectacolul teatral, iarmarocul şi tot felul de expoziţii care nu au conotare religioasă, dar au menirea să demonstreze şi să sublinieze identitatea etnică a ruşilor.

Teatrul de păpuşi din Chişinău a pregătit o reprezentaţie cu păpuşi. Spectacolul a reflectat tema sărbătoririi Masleniţei. În faţa spectatorilor au apărut astfel de personaje precum Vova şi Izolda Tihonovna, păpuşile dansatoare şi altele (fig. 1). Caracterul simbolic al spectacolului a fost de a demonstra sosirea primăverii[1].

Elevii Liceului Teoretic „Titu Maiorescu" din Municipiul Chişinău au început să sărbătorească Masleniţa încă în instituţia lor de învăţământ din cadrul

săptămânii școlii primare. Duminică, în Grădina Publică „Ștefan cel Mare și Sfânt" elevii, împreună cu părinții lor, au pregătit o masă cu mâncăruri tradiționale rusești și atributele etnice ale rușilor: fețe de masă, tăvi pictate, linguri, samovavuri, matrioșci, veselă din lemn, păpuși și costume etnice (fig. 2)[2].

Organizatorii festivalului au pregătit numeroase concursuri la care publicul a fost invitat să participe. Copiii mici au participat la concursul „Bulgări de zăpadă", în care trebuiau să arunce de la distanță „bulgări de zăpadă" în coș. Din cauza schimbărilor climatice și a lipsei zăpezii, „bulgării de zăpadă" au fost confecționați din vată, hârtie, țesătură albă[3].

În special pentru fete și femei a avut loc concursul – „Краса – длинная коса". Scopul concursului a fost identificarea participantelor cu cel mai frumos păr lung[4]. Din cele mai vechi timpuri din Rusia, coada împletită, lungă și groasă, a fost considerată mândria fetei și a simbolizat frumusețea ei.

Printre noile forme de tradiție care au apărut în ultimii ani se numără jocurile în care tinerii își măsoară puterea. Jocurile purtau un caracter individual. Acestea sunt concursurile „Voinicul", „Tăietorul de lemne" și „Bate cuiul". De exemplu, în orașul Omsk, de asemenea se practică și ridicarea greutății. Dar, spre deosebire de Maslenița de la Chișinău, acolo s-a desfășurat și tragerea odgonului, cățărarea pe stâlp și luptă cu saci (Золотова 2019: 21). Fiecare doritor ar putea participa la concursul „Voinicul" (fig. 3). Sarcina competiției este de a ridica un număr maxim de ori o halteră de 24 kg (pentru bărbați) sau a sta cât mai mult timp, ținând o halteră de 16 kg (pentru femei)[5]. Mulți oameni și-au exprimat dorința de a participa la concursul „Tăietorul de lemne", în care era necesar să se taie lemne de foc în viteză (fig. 4)[6]. Unul dintre ultimele și nu mai puțin interesante concursuri pentru ziua respectivă a fost competiția „Bate cuiul". Din cele 20 de persoane, au fost formate 5 perechi de bărbați și 5 perechi de femei. Fiecare pereche a concurat una cu cealaltă. După ce au primit ciocanul, fiecare dintre rivali a bătut pe rând un cui în despicătură. Câștigătorul acestui concurs a fost recunoscut cel care ultimul a lovit capul cuiului cu un ciocan în ciot[7].

Având în vedere faptul că în parcul orășănesc nu se permite aducerea unui urs real, care este unul dintre simbolurile festivităților de masă, acesta era jucat de un bărbat deghizat în urs (fig. 5)[8]. În vremurile vechi la sat aduceau un urs viu. Această acțiune poate fi asociată cu una dintre cele mai distractive sărbători slave – Komoedița. A fost o sărbătoare a întâlnirii primăverii, pe care slavii au sărbătorit-o în cinstea lui Veles – zeul vitelor și al fertilității. Începând cu secolul al XVI-lea, sărbătoarea a fost numită Maslenița. Sensul sacru al sărbătorii constă în trezirea ursului din hibernare (Коргожа 2007: 96). Așa cum se întâmplă la orice festival de Maslenița, evenimentul nu s-ar putea descurca fără un horovod rusesc (fig. 6). Deghizatul în urs a dansat, imitând mișcările fiarei trezite. Fetele tinere au dansat în jurul lui, dorind să trezească mai repede „ursul"[9].

Pe scenă a fost instalat un samovar mare, cu o grămadă de covrigi ca simbol al ospitalității. De-a lungul zilei, de pe scenă se puteau auzi compoziții muzicale care au fost interpretate de artiști, dedicate anumitor aspecte ale Masleniței și ale începutului primăverii. De exemplu, în piesa „Iar noi am așteptat Maslenița" („А мы Масленицу дожидались") ideea principală este întâlnirea primăverii:

А мы Масленицу дожидались,
Мы на горушку выходили,
Ой ладу-ладу выходили,
Ой ладу-ладу выходили.
Сыром горушку насыпали,
Маслом горушку поливали,
Ой ладу ладу-поливали,
Ой ладу ладу-поливали.
Наша Масленица дорогая,
Она гостьюшка годовая,
Ой ладу-ладу годовая,
Ой ладу-ладу годовая[10].

În vremurile vechi, în Rusia Centrală au cântat cântece similare în care au fost ilustrate anumite momente ale ritualului. Într-una dintre aceste melodii se cântă despre modul în care fetele roagă Maslenița să rămână cât mai mult posibil:

О, мы Масленицу устречали,
Устречали, лёли, устречали.
Мы сыр с масельцем починали,
Починали, лёли, *починали.*
Мы блинами гору устилали,
Устилали, лёли, *устилали...*

(Соколова 1979: 64)

Motive similare se găsesc într-un alt cântec, dar deja cântat pe scena din Chișinău:

Ароматными блинами
Мы Весну прославим с вами.
Все в природе оживает,
Хитро солнышко мигает:
«Я пригрею посильней,
Побежит с горы ручей.
Поднимусь повыше я,
Здравствуй, Красная Весна!
Поднимусь повыше я,
Здравствуй, Красная Весна!
Наши русские блины – просто объеденье!
Со сметаной и с икрой, с маслом и вареньем.
Почитает весь народ Масленицу нашу.
Веселее не найдешь праздника и краше![11]

Într-o altă melodie cântata „Adio, Maslenița" („Прощай, Масленица"), dimpotrivă, motivul este un sentiment de adio față de Maslenița:

Прощай, прощай,
Прощай, Масленица.
Прощай, прощай,
Прощай, Масленица.
Маслену мы провожали,

Тяжко по ней воздыхали.
Прости, Маслена, прощай,
А на тот год приезжай[12].

Reprezentanții salonului muzical-literar „Vița de vie și lira” („Лоза и лира”), au pregătit programul muzical care a constat în interpretarea unor cântece populare ruseşti: „Pe Don se plimbă un tânăr cazac” („По Дону гуляет казак молодой”), „Oh, nu seara” („Ой, то не вечер”), „Corobeiniki” („Коробейники”) și altele (fig. 7)[13].

Ca întotdeauna, personajul central și un atribut indispensabil pentru activitățile rituale de Maslenița a devenit o sperietoare de formă antropomorfă, reprezentând o femeie („масленичная баба”). Ea a fost îmbrăcată în haine de culori strălucitoare și împestrițate mai ales galben. În interior sperietoarea era umplută cu paie (fig. 8)[14]. Ea a păstrat vechiul sens al întruchipării necazurilor și greutăților. Arderea acestei imagini a simbolizat purificarea și începutul unei noi vieți odată cu sosirea primăverii.

În concluzie, trebuie remarcat faptul că Maslenița intră din nou în viața culturală a orașului, transformându-se dintr-un obicei calendaristic rural într-un eveniment cultural urban. Până în prezent, s-au păstrat obiceiuri precum gătitul clătitelor, desfășurarea unui horovod și distracția cu ursul. Noutatea Masleniței de la Chișinău a fost desfășurarea concursurilor, inclusiv a celor sportive, care au înlocuit jocurile din sat, dar sensul sacru a fost pierdut. În fiecare an, sărbătoarea își extinde granițele, atrage participanți noi. Maslenița, cu noile sale obiceiuri, s-a transformat într-un festival etnocultural care a reunit reprezentanți ai tuturor grupurilor etnice din Moldova și unde se respectă principiul „unității în diversitate”.

Note

[1] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020, inf.: Rogatchina Natalia, Mun. Chișinău, a. n. 1962.

[2] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020, inf.: Morozova Iulia, Mun. Chișinău, a. n. 1982.

[3] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem.

[6] Ibidem.

[7] Ibidem.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem.

[10] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020, înregistrare audio.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem.

[13] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020, inf.: Varsanov Serghei, Mun. Chișinău, a. n. 1961.

[14] Materiale de teren ale autorului, 1 martie 2020.

Referințe bibliografice / References

Абрамян Л. А., Шагоян Г. А. Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура. În: Этнографическое обозрение, 2002, № 2, с. 37-45. / Abramian L. A., Shagoian G. A. Dinamika prazdnika: struktura, giperstruktura, antistruktura. In: Etnograficheskoe obozrenie, 2002, № 2, s. 37-45.

Байбурин А. К. Ритуал: старое и новое. În: Историко-этнографические исследования по фольклору: сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М.: Наука, 1994, с. 35-47. / Baĭburin A. K. Ritual: staroe i novoe. In: Istoriko-etnograficheskie issledovaniia po fol'kloru: sbornik stateĭ pamiati Sergeia Aleksandrovicha Tokareva. M.: Nauka, 1994, s. 35-47.

Ворошилин В. А. Масленичная обрядность Воронежской области. În: Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 2008, № 9 (65), с. 147-151. / Voroshilin V. A. Maslenichnaia obryadnost' Voronezhskoi oblasti. In: Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki, 2008, № 9 (65), s. 147-151.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с. / Zelenin D. K. Vostochnoslavianskaia etnografiia. M.: Nauka, 1991. 511 s.

Золотова Т. Н. Русские календарно-обрядовые традиции как источник формирования современной праздничной культуры (на примере сибирских городов). În: Ученые записки (Алтайская государственная академия культуры и искусств), 2019, № 2 (20), с. 20-25. / Zolotova T. N. Russkie kalendarno-obryadovye tradicii kak istochnik formirovaniia sovremennoj prazdnichnoj kul'tury (na primere sibirskih gorodov). In: Uchenye zapiski (Altajskaya gosudarstvennaya akademiia kul'tury i iskusstv), 2019, № 2 (20), s. 20-25.

Ковалов А. Календарная обрядность болгар Республики Молдова. Кишинев: Б. и., 2017. 260 с. / Kovalov A. Kalendarnaia obryadnost' bolgar Respubliki Moldova. Kishinev: B. i., 2017. 260 s.

Комсомольская правда в Молдове, 5.03.2020, № 24 (27099). 16 с. / Komsomol'skaia pravda v Moldove, 5.03.2020, № 24 (27099). 16 s.

Коргожа Н. С. Досуг древних славян: социально-исторические предпосылки и особенности развития. În: Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств, 2007, № 2, с. 91-97. / Korgozha N. S. Dosug drevnih slavyan: social'no-istoricheskie predposylki i osobennosti razvitiia. In: Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv, 2007, № 2, s. 91-97.

Лазарева Л. Н. История и теория праздников. Челябинск, 2010. 251 с. / Lazareva L. N. Istoriia i teoriia prazdnikov. Cheliabinsk, 2010. 251 s.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб.: Terra, 1995. 176 с. / Propp V. Ia. Russkie agrarnye prazdniki. SPb.: Terra, 1995. 176 s.

Русское слово, 6.03.2020, № 10 (722). 16 с. / Russkoe slovo, 6.03.2020, № 10 (722). 16 s.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М: Наука, 1979. 287 с. / Sokolova V. K. Vesenne-letnie kalendarnye obryady russkih, ukraincev i belorusov. XIX – nachalo XX v. M: Nauka, 1979. 287 s.

Терещенко А. В. История культуры русского народа. М.: Эксмо, 2007. 736 с. / Tereshchenko A. V. Istoriia kul'tury russkogo naroda. M.: Eksmo, 2007. 736 s.

Тульцева Л. А. Календарные праздники и обряды. În: Русские. Отв. ред. Александров В. А., Власова И. В., Полищук Н. С. М.: Наука, 1999, с. 616-647. / Tul'ceva L. A. Kalendarnye prazdniki i obryady. In: Russkie. Otv. red. Aleksandrov V. A., Vlasova I. V., Polishchuk N. S. M.: Nauka, 1999, s. 616-647.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций. În: Вестник Евразии, 2000, № 1 (8), с. 47-62. / Hobsbaum E. Izobretenie tradicii. In: Vestnik Evrazii, 2000, № 1 (8), s. 47-62.

Anexe

Fig. 1. Păpuşile Izolda Tihonovna şi Vova (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 2. O masă tradiţională de Masleniţa, pregătita de elevii liceului „Titu Maiorescu”, municipiul Chişinău (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 3. Participantă a concursului „Voinicul” (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 4. Participantul concursului „Tăietorul de lemne” (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 5. Un urs improvizat (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 6. Dansuri tradiționale (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 7. Reprezentanții salonului muzical-literar „Vița de viie și lira” (Sursa: din arhiva autorului)

Fig. 8. Sperietoarea (Sursa: din arhiva autorului)

Serghei Sîciov (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător ştiinţific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Сергей Сычёв (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Sergey Sychev (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: siciov94@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4850-7818

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SIMPOZIONUL NAŢIONAL DE ETNOLOGIE: TRADIŢII ŞI PROCESE ETNICE (EDIŢIA I)

La data de 6 octombrie 2020, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural, s-a desfăşurat prima ediţie a Simpozionului Naţional de Etnologie: *Tradiţii şi procese etnice*, care a avut ca obiectiv principal valorificarea şi promovarea patrimoniului cultural naţional şi tradiţiilor etniilor conlocuitoare.

Simpozionul a reunit oameni de ştiinţă, cercetători cu reputaţie din mai multe instituţii de cercetare şi învăţământ superior atât din ţară, cât şi de peste hotare. Manifestarea ştiinţifică a constituit un bun prilej de comunicare între cercetători, schimb de idei, împărtăşirea experienţei acumulate, dar şi a rezultatelor cercetărilor realizate în acest an.

După cuvântul de salut şi şedinţa plenară la care au vorbit: dr. hab. Victor Ghilaş (IPC), dr. Natalia Grădinaru (IPC), dr. Valentina Ursu (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă"), dr. Adrian Dolghi (IPC), dr. Andrei Prohin (MNEIN), dr. hab. Veaceslav Stepanov (Universitatea din Oriol, Rusia), dr. Valentin Arapu (IPC) şi cercetătorul ştiinţific Raisa Osadci (IPC), au fost prezentate: monografia *Хлеб в народной культуре гагаузов*, elaborată de dr. Evdochia Soroceanu; Revista de Etnologie şi Culturologie, Culegerea de studii *Tradiţii şi procese etnice*. Materialele Simpozionului de Etnologie (Ediţia I) şi o expoziţie de fotografie etnografică.

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

Simpozionul s-a regăsit în lista evenimentelor ştiinţifice programate de către Institutul Patrimoniului Cultural şi Registrul naţional al manifestărilor ştiinţifice planificate pentru anul 2020 şi a constituit unul din obiectivele Proiectului de cercetare „Evoluţia tradiţiilor şi procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic şi aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale şi coeziunii sociale" (2020–2023), desfăşurat în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural.

Materialele înserate în această ediţie reflectă diverse aspecte, probleme şi domenii de investigare, cum ar fi: cultura materială şi spirituală a etniilor conlocuitoare; studierea şi promovarea obiceiurilor şi tradiţiilor populare în instituţiile de învăţământ preuniversitar, abordări metodologice ale studiului fenomenelor culturale, aspectele istorice şi etnologice ale studierii subiectelor legate de viaţa comunităţilor etnice şi religioase, tradiţii ale educaţiei şi valorile familiale în rândul populaţiei din Republica Moldova; transformările survenite în structura sărbătorilor agrare şi calendaristice de iarnă la ucrainenii din Republica Moldova şi textele de nuntă şi recuzită lor simbolică din Poiana Stampei; ospitalitatea ca una dintre componentele industriei naţionale a culturii şi turismului la găgăuzi; valoarea artistică a lăzilor de zestre şi sofcelor de pe teritoriul Republicii Moldova; forme de petrecere a timpului liber, întâlnite în satele moldoveneşti; reflectarea lumii patriarhale a comunităţilor rurale în filmul de animaţie şi analiza filmelor de nonficţiune, ce conţin subiecte legate de sărbătorile de iarnă etc.

Simpozionul a oferit o platformă convenabilă pentru comunicare profesională între etnografi, istorici, antropologi, lingvişti, specialişti în domeniul artelor şi reprezentanţi ai altor ştiinţe umanitare, a căror activitate abordează o gamă largă de probleme legate de studiul tradiţiilor culturale, practicilor sociale, aspecte confesionale ale etniilor conlocuitoare şi probleme metodologice. Astfel, prin temele abordate, simpozionul se situează în necesităţile contemporane de cercetare, exploatând atât variabila etnică a culturii populare româneşti, cât şi metamorfozele culturale ale comunităţilor etnice conlocuitoare, într-un plan multidisciplinar, ce inserează probleme ale antropologiei culturale, etnopsihologiei, teoriei culturii şi sociologiei, hermeneuticii.

Discuţiile profesionale din cadrul simpozionului au contribuit la clarificarea unor probleme de etnologie, antropologie culturală şi socială, istorie, arte plastice şi vizuale, dar şi extinderea şi consolidarea studiilor în aceste domenii ştiinţifice în Republica Moldova.

Acest volum este adresat cadrelor didactice, cercetătorilor ştiinţifici, studenţilor ciclului I – licenţă, ciclului II – masterat, ciclului III – doctorat în etnologie, antropologie şi folclor. El va fi util, de asemenea, celor care urmează cursuri opţionale şi facultative, celor care vor alege ca subiect pentru lucrările de diplomă studii aplicate în aceste domenii, precum şi tuturor celor interesaţi de importanţa educaţiei etnologice, antropologice şi culturale în contextul valorilor societăţii moderne.

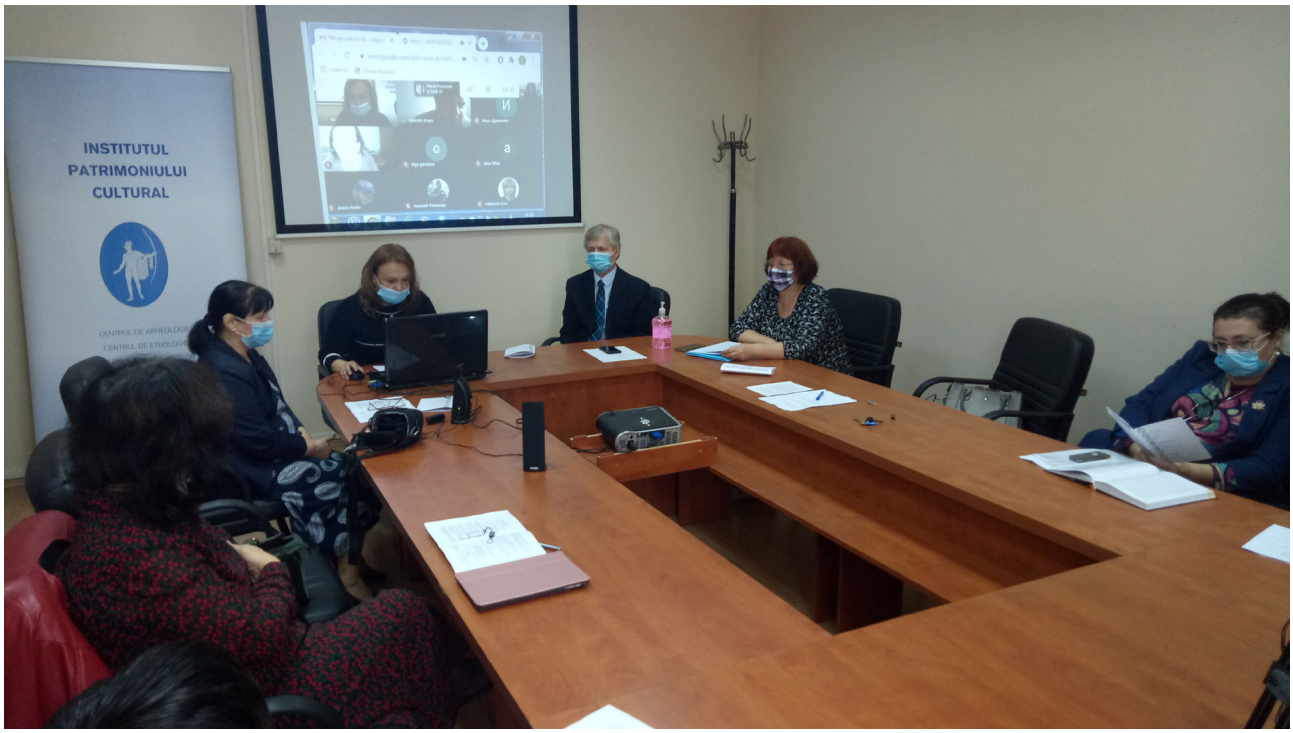
Articolele ştiinţifice incluse în volum nu formea-

ză un corp de doctrină; ele se deosebesc prin modalitatea de abordare a chestiunilor puse în discuție și prin soluțiile propuse, fiecare autor având intenția de a-și aduce partea sa la investigarea diferitelor aspecte ale mesajului etnologic, ale educării în spiritul valorificării și salvgardării patrimoniului cultural, iar prin aceasta – a valorilor umane.

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

Cu siguranță, reuniunea a însemnat o etapă nouă, care a determinat deschiderea necesară spre cunoașterea și aprofundarea problemelor fundamentale ale culturii populare, proceselor etnice și patrimoniului cultural național.

Dr. Natalia GRĂDINARU



Secvență din cadrul Ședinței Plenare a Simpozionului

MASA ROTUNDĂ CU GENERICUL „PANDEMIA ÎN MENTALITATEA TRADIȚIONALĂ: ISTORIE ȘI ACTUALITATE”

La 10 noiembrie 2020, Institutul Patrimoniului Cultural a desfășurat I-a ediție a Mesei rotunde *Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică,* cu genericul *Pandemia în mentalitatea tradițională: istorie și actualitate*. Tema ediției a fost determinata de circumstanțele care prevalează actualmente, si anume, de situația pandemica din lume.

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

La manifestare au participat colaboratorii Centrului de Etnologie al IPC și directorul Institutului Patrimoniului Cultural, dr. hab. Victor Ghilaș. Ședința a fost deschisă de secretarul științific al IPC, dr. Natalia Grădinaru, care a ținut să remarce că situația complicată în care s-a pomenit omenirea, în legătură cu această pandemie, le trezește involuntar istoricilor referințe la epidemiile cunoscute anterior de umanitate, cu impact major asupra memoriei colective și îi determină să reevalueze sistemul medical din spațiul nostru din epocile anterioare și să îl raporteze la situația actuală. O astfel de investigație, a remarcat Natalia Grădinaru, conține în sine referințe terapeutice și educative, care pot fi utile colegilor și publicului larg în asumarea responsabilităților pentru ieșirea din această criză de proporții.

Directorul adjunct al IPC, dr. Adrian Dolghi, în cuvântul de salut a ținut să remarce actualitatea și importanța organizării unui astfel de eveniment pentru societatea Republicii Moldova, sporirea responsabilității sociale și în identificarea unor soluții la provocările actuale.

Primul vorbitor a fost dr. Valentin Arapu, cercetător științific în cadrul Secției Etnologie românească al Centrului de Etnologie al IPC. Pornind de la ipoteza că primului focar de virus SARS-CoV-2 a fost provocat de consumul în alimentația localnicilor a cărnii de liliac (în orașul chinez Wuhan), domnia sa a enunțat că rolul nefast al liliecilor în transmiterea virușilor la oameni a fost invocat încă de la apariția epidemiei Ebola. Mai mult ca atât, a remarcat dr. Valentin Arapu, în imaginarul colectiv s-a creat o imagine predominat negativă despre lilieci, etichetați drept creaturi malefice, devoratoare de animale și oameni prin sugerea sângelui. În percepțiile tradiționale ale oamenilor liliecii erau asociați cu forțele răului, ale întunericului și diavolului.

Concluzionând, cercetătorul a remarcat că focarele de răspândire a virușilor apar în acele zone geografice în care omul, prin varii metode abuzive, a ocupat spațiile de habitat a liliecilor, în special prin defrișarea pădurilor care constituiau mediul de trai al acestor mamifere. Stereotipurile formate în literatura artistică, artă și folclor despre natura vampirică a chiropterelor țin mai mult de imaginarul individual și colectiv al oamenilor care cunoșteau destul de puțin despre modul de viață nocturn al liliecilor. În pofida a mai multor supoziții și ipoteze, a remarcat Valentin Arapu, nu s-a demonstrat că liliecii ar fi responsabili de transmiterea virusului SARS-CoV-2 la om, deși, este cunoscut faptul că aceste mamifere au imunitate la circa 60 de viruși de pe planetă.

Prezentarea sa, bazată pe o paletă variată de surse istorice, etnografice și folclorice, a stârnit interesul audienței, prin multitudinea de informații aduse despre simbolismul liliecilor în contextul bolilor epidemice și a practicilor medicinii magice.

Dr. Ivan Duminică, a cronologizat desele valuri de epidemii ce au lovit Basarabia în timpul dominației țariste, elucidând modul de eradicare a lor și raportându-le la modalitățile actuale de combatere a epidemiilor.

Dr. Natalia Grădinaru a vorbit despre imaginea epidemiilor în mentalul colectiv în trecut și prezent, despre căile și cauzele de răspândire a epidemiilor de holeră și tifos pe teritoriul Basarabiei, menționând că rapiditatea răspândirii epidemiei de tifos a fost determinată de Primul Război Mondial și Războiul Civil din Rusia, iar malnutriția, supraaglomerarea și lipsa de igienă care a apărut printre refugiați și prizonierii de război au fost principalele cauze în propagarea tifosului printre soldații ruși și români.

După prezentarea comunicărilor, cercetătorii prezenți (dr. Oleg Galușcenco, dr. Vitalie Sîrf, dr. Ion Duminica), dar și cei care au participat la discuții în format online (dr. Irina Caunenco, Raisa Osadci, dr. Ecaterina Cojuhari) au ținut să sublinieze importanța unor astfel de evenimente pentru societate, impactul major al epidemiilor asupra mentalității colective, precum și unele posibile repercusiuni ale pandemiei de Covid asupra sănătății mentale a populației.

Dr. Natalia GRĂDINARU

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «VALORIFICAREA PATRIMONIULUI ETNOCULTURAL ÎN CERCETARE ŞI EDUCAŢIE». EDIŢIA A V-A («ОСВОЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ОБРАЗОВАНИИ»)

24 ноября 2020 г. состоялась Международная научная конференция «**Valorificarea patrimoniului etnocultural în cercetare și educație». Ediția a V-a** («Освоение этнокультурного наследия в исследованиях и образовании»), проведение которой было реализовано в рамках Государственной программы 20.80009.1616.02 «Эволюция этнических традиций и процессов в Республике Молдова: теоретическая и практическая поддержка в продвижении этнокультурных ценностей и социальной сплоченности» (2020–2023).

Организаторы конференции – Институт культурного наследия и его партнеры: факультет литературы Технического университета Клуж-Напоки, Северный университетский центр Байя-Маре (Румыния), факультет истории и философии Молдавского государственного университета (Республика Молдова, Кишинев), а также факультеты филологии и истории, изобразительного искусства и дизайна Государственного педагогического университета им. И. Крянгэ (Республика Молдова, Кишинев).

В работе конференции приняли участие 79 исследователей из 5 стран – Республики Беларусь, Республики Молдова, Российской Федерации, Румынии и Украины, которые представили 25 научных и образовательных учреждений: Академия им. Штефана чел Маре Министерства внутренних дел Республики Молдова (Республика Молдова, Кишинев), Академия музыки, театра и изобразительного искусства (Республика Молдова, Кишинев), Академия управления при Президенте Республики Беларусь (Беларусь, Минск), Валашский университет (Румыния, Тырговиште), гимназия № 13 (Румыния, Брашов), Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ (Республика Молдова, Кишинев), Детский дворец (Румыния, Брашов), Институт истории (Республика Молдова, Кишинев), Институт истории и права Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского (Российская Федерация, Калуга), Институт культурного наследия (Республика Молдова, Кишинев), Молдавский государственный университет (Республика Молдова, Кишинев), Международный свободный университет Молдовы (Республика Молдова, Кишинев), Национальный музей истории Молдовы (Республика Молдова, Кишинев), Национальный университет технологий и дизайна (Украина, Киев), Одесская государственная академия строительства и архитектуры (Украина, Одесса), Окружной музей этнографии и народного искусства (Румыния, Байя-Маре), Теоретический лицей им. Б. П. Хаждэу (Республика Молдова, Бельцы), Теоретический лицей им. М. Эминеску (Республика Молдова, Единцы), Теоретический лицей им. Натальи Георгиу (Республика Молдова, Кишинев), Технический университет, Клуж-Напока, Северный университетский центр (Румыния, Байя-Маре), Технический университет Молдовы (Республика Молдова, Кишинев), Технический энергетический колледж (Румыния, Сибиу), Украинская академия печати, Львовский дворец искусств (Украина, Львов), Университет «Александру Иоан Куза» (Румыния, Яссы), Университет «Бабеш-Бойя» (Румыния, Клуж-Напока).

Как и было объявлено, V Международная научная конференция «Valorificarea patrimoniului etnocultural în cercetare și educație» несколько изменила формат научной коммуникации, который

переориентировался с устоявшегося круга общения молодых ученых на диалог исследователей разных поколений.

Со словами приветствия к участникам форума обратились: доктор хабилитат Виктор Гилаш, председатель организационного и научного комитетов конференции, доктор Делия Суйоган, заместитель декана факультета литературы Технического университета Клуж-Напоки, Северного университетского центра Байя-Маре, доктор Серджиу Матвеев, декан историко-философского факультета Государственного университета Молдовы, доктор Валентина Урсу, координатор магистерской программы «Историческое наследие и культурный туризм» ГПУ им. И. Крянгэ, доктор Людмила Моисей, зав. кафедрой факультета изобразительного искусства и дизайна ГПУ им. И. Крянгэ.

Заявленные доклады участников конференции, охватывающие широкий круг проблем, были распределены по тематическому принципу на 5 секций.

Историко-культурные аспекты развития образовательной парадигмы с точки зрения опоры на культурное наследие предков, вопросы современных подходов, средств и способов изучения культурного наследия; разработки образовательных программ и проектов, нацеленных на освоение и продвижение культурного наследия, формирования позитивной этнической и гражданской идентичностей учащихся доуниверситетских учебных заведений и др. были в центре внимания участников секции «Educaţia prin patrimoniul etnocultural» («Образование через культурное наследие»).

В рамках секции «Tradiţie şi inovaţie în cultura populară» («Традиции и инновации в народной культуре») были обсуждены актуальные вопросы материального и нематериального культурного наследия этносов, проживающих в Республике Молдова и Румынии. В докладах были рассмотрены календарные обычаи и обряды, в том числе традиции колядования, роль юношеских общин в организации святочных обходов, обряды и обычаи, связанные с инициацией девушек и юношей, а также элементы пищи и питания, мебели и предметов интерьера, народного костюма, орнаментики, этнокультурные ресурсы городской среды и особенности ее восприятия, отражение отдельных аспектов культурного наследия в научной литературе и источниках, масс-медиа и др.

Проблемы этнокультурной политики в различные исторические эпохи, широкий спектр вопросов, касающихся самобытности и уникальности этнокультурного материального и нематериального наследия, современных форм его сохранения и продвижения и др., обсуждались в рамках секции «Patrimoniul istoric şi etnocultural» («Историко-этнокультурное наследие»).

Исследователи, принявшие участие в работе секции «Conservare, valorificare şi promovare a patrimoniului cultural» («Сохранение, освоение и продвижение культурного наследия»), обсудили международные правовые аспекты защиты культурного наследия на государственном уровне, роль научно-исследовательских центров в выявлении, исследовании и сохранении нематериального культурного наследия, в том числе и значение Института культурного наследия; большое внимание было уделено разнообразным практикам в использовании этнических мотивов в разработке современных моделей мужской, женской, молодежной и детской одежды, в том числе и школьной формы, интерьерного текстиля, украшений и др.

Секция «Valorificarea artei şi arhitecturii tradiţionale» («Освоение традиционного искусства и архитектуры») объединила достаточно широкий диапазон тем, касающихся сельского архитектурного наследия Республики Молдова, форм и символов коммуникации в традиционной архитектуре, национальных особенностей жилища, культовой и фортификационной архитектуры; книжной графики, живописи, росписи по стеклу, филателии, происхождения, развития и возрождения архаичных орнаментов и др.

В завершение отметим, что V Международная научная конференция «Valorificarea patrimoniului etnocultural în cercetare şi educaţie» (Кишинев, 24 ноября 2020 г.) предоставила возможность аргументированного обмена мнениями представителям разных культур, научных школ и направлений, поиска реальных путей защиты, освоения и продвижения культурного наследия в образовательных пространствах стран-участниц.

Д-р Екатерина КОЖУХАРЬ

IN MEMORIAM

ЛЮДМИЛА АЛЕКСАНДРОВНА ПОКРОВСКАЯ
(К 95-летию со дня рождения)

Исполнилось 95 лет со дня рождения Людмилы Александровны Покровской, известного российского ученого-тюрколога, одного из крупнейших специалистов по проблемам гагаузоведения, доктора (хабилитат) филологических наук, профессора, члена-корреспондента Финно-угорского лингвистического общества (г. Хельсинки), почетного гражданина Гагаузии и муниципия Чадыр-Лунга.

Л. А. Покровская родилась 18 марта 1925 г. в Ленинграде (ныне – Санкт-Петербург) в этнически смешанной семье интеллигентов – ученого-религиоведа А. М. Покровского, русского по национальности, и школьного библиотекаря Л. Ю. Покровской, финки по происхождению.

В раннем детстве у Людмилы обнаружился абсолютный музыкальный слух, и она проучилась несколько лет в средней школе для музыкально одаренных детей при Ленинградской государственной академической капелле (ныне – Государственная академическая капелла Санкт-Петербурга), пока не оказалась вместе с матерью в административной ссылке в Башкирии из-за репрессивного сталинского режима, от которого пострадал ее отец. Там она с отличием оканчивает среднюю школу и осваивает башкирский и татарский языки, благодаря чему в 1944 г. принимает решение поступать на тюркское отделение Восточного факультета Ленинградского государственного университета.

Еще на первом курсе Л. А. Покровская впервые узнает о гагаузах и гагаузском языке из лекций выдающегося российского тюрколога и слависта Н. К. Дмитриева. Позднее она познакомилась с X томом «Образцов народной литературы тюркских племен», изданным академиком В. В. Радловым, в котором были помещены «Наречия бессарабских гагаузов». В 1948 г. по собственной инициативе предпринимает поездку в Буджак для прохождения летней фольклорно-этнографической практики и сбора полевого материала с целью написания дипломной работы, посвященной народным песням гагаузов.

В последующем десятилетии Л. А. Покровская совершала многократные экспедиции по сбору как фольклорно-этнографического, так и диалектологического материала, благодаря чему побывала во всех гагаузских населенных пунктах, расположенных в Молдавии и Одесской области

Украины. В 1950–1951 гг. ею, в сотрудничестве с оператором Е. А. Остроумовым из кинофотолаборатории Ленинградского государственного университета, впервые в мире был создан звуковой документальный фильм о гагаузах Молдавии. В фильме звучит закадровый текст самой Л. А. Покровской, а также народные песни и инструментальные мелодии, образцы разговорной речи из коллекции собирателя, представлена жизнь селян Чадыр-Лунгского района, показаны этнографические реалии традиционного быта и культуры народа.

В 1953 г. Л. А. Покровская защитила диссертацию «Песенное творчество гагаузов» на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Следует отметить, что в ней была представлена отдельной главой и музыковедческая часть – анализ нотных записей гагаузских народных песен, лирических куплетов и инструментальных мелодий. Несмотря на то, что данная работа так и не увидела свет в виде монографической публикации, она не раз использовалась автором в дальнейшем при издании специальных трудов по гагаузской фольклористике.

С 1954 г. Л. А. Покровская начинает свою трудовую деятельность как научный сотрудник в Отделе восточных рукописей Института востоковедения АН СССР (Ленинградское отделение). Здесь она занимается поисково-текстологической работой на основе арабских, персидских и

тюркских рукописей по истории киргизов. В конце того же года Л. А. Покровская переводится в Москву в качестве научного сотрудника Сектора тюркских языков Института языкознания АН СССР, по приглашению ее наставника, члена-корреспондента АН СССР Н. К. Дмитриева.

Московский период (1954–1977) оказался в научном плане для Л. А. Покровской наиболее плодотворным: за это время она опубликовала около ста статей и очерков по исследованию различных тюркских языков; усовершенствовала алфавит гагаузского языка на основе кириллицы (1957–1958); издала монографию, посвященную фонетике и морфологии современного гагаузского языка (1964); приняла участие в составлении Гагаузско-русско-молдавского словаря (1973); успешно защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук «Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении» (1974), которая позднее была издана в виде монографии (1978).

В 1977 г. Л. А. Покровская перевелась на работу в Группу исследования балканских языков при Ленинградском отделении Института языкознания АН СССР (ныне – Институт лингвистических исследований РАН), где разрабатывала тему балканизмов в современном гагаузском языке.

В годы перестройки Л. А. Покровская оказала всемерное содействие и профессиональную помощь в становлении Отдела гагаузоведения АНМ, что проявилось в виде публичных лекций, научных консультаций по общим и частным вопросам тюркологии, а также по разработке тематики научно-исследовательских работ.

Около десяти лет (1992–2000) профессор Л. А. Покровская посвятила преподавательской деятельности на кафедре гагаузской филологии Комратского государственного университета, где читала курсы лекций по современному гагаузскому языку и песенному фольклору гагаузов, вела цикл учебных дисциплин по тюркологии. Образовательным целям служат изданные Л. А. Покровской в комратский период деятельности курсы лекций по современному гагаузскому языку (1997, 1999), а также подготовленный под ее руководством Орфографический словарь гагаузского языка (1997). В эти же годы ею в соавторстве с коллегой, доктором филологии Г. А. Гайдаржи, были разработаны на базе латинской графики гагаузский алфавит и правила орфографии и пунктуации гагаузского языка.

Как известно, самой актуальной в гагаузоведении была и остается проблема этногенеза гагаузов и связанный с ней вопрос этимологии этнонима гагауз. Л. А. Покровская посвятила этим темам несколько специальных научных статей, на основании которых вывела, что этимология этнонима восходит к названию части средневековых племен гузов – к ганга-гузам (индоиранский корень канг/ганг означает «река», «канал»), покинувшим в X–XI вв. Среднюю Азию и перешедшим через Дунай на Балканы. По мнению автора, предки гагаузов, несмотря на многочисленные миграции и контакты с другими тюркскими и нетюркскими племенами, сохранили свой исконный среднеазиатский этноним, в то время как у других потомков огузских племен (турок, азербайджанских тюрков, туркмен) утвердились в качестве этнонимов другие самоназвания, восходящие к общему названию тюрк (türk).

Глубокое знание и понимание традиционной бытовой культуры гагаузов проявилось со стороны Л. А. Покровской в большинстве ее научных публикаций, особенно в тех, где она исследует их устное поэтическое творчество, будь то песни и лирические куплеты, будь то пословицы, поговорки и фразеологизмы.

Несколько публикаций научного плана она осуществила в молдавских академических изданиях, в том числе в «Журнале этнологии и культурологии», где рассматривает такие проблемы, как гагаузские фамилии с историческим компонентом -óгло, жанровая классификация гагаузских народных песен (см. тома 3 и 4 за 2008 г.). В результате проведенных изысканий исследователь приходит к заключению, что все гагаузы, носящие фамилии с компонентом -óгло, являются потомками тех гагаузов, которые относились к греческой православной церкви в Северо-Восточной Болгарии во времена Османской империи. Относительно народных песен в исполнении гагаузов (türkü) автор указывает, что они принадлежат к различным жанрам / видам, основывая это положение на изучении их поэтики и бытового применения.

Л. А. Покровская ушла из жизни 7 октября 2009 г. в Санкт-Петербурге.

Согласно завещанию ее прах был погребен в двух местах: на Донском кладбище (г. Москва) и на кладбище близ села Бешалма Комратского района (Гагаузия, Республика Молдова), а вся ее личная библиотека, рукописи научного и мемуарного характера были переданы Институту лингвистических наук РАН, часть личных документов, фотографии, некоторые рукописные материалы гагаузского фольклора – Национальному гагаузскому историко-этнографическому музею им. Д. Н. Кара Чобана.

Научная и просветительская деятельность Л. А. Покровской продолжалась более шестидесяти лет. Ею было написано свыше 170 работ по

тюркологии, в частности по гагаузоведению, которые издавались на русском, гагаузском и турецком языках. Часть их осталась неопубликованной. Так, к числу таких работ относится сборник гагаузских фольклорных текстов и народных обрядов, зафиксированных в середине XX в. Научный интерес представляет подробное описание традиционной свадьбы гагаузов, сделанное в 1956 г. в Чадыр-Лунге с учетом особенностей местного говора.

Можно с уверенностью сказать, что научные труды Л. А. Покровской по гагаузоведению стали ценнейшим достоянием мировой тюркологии. В них она сумела не только всесторонне и системно описать песенное творчество и язык гагаузов, но и произвести их сравнительный анализ по отношению к соседним и родственным народам.

Людмила Александровна Покровская, видный российский ученый-тюрколог, филолог-гагаузовед, оставила значительное научное наследие, а у тех, кто имел счастье знать ее, также светлую память о себе как о профессионале, настоящем эрудите и прекрасном человеке.

Д-р Виталий СЫРФ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ЯКОВА МИХАЙЛОВИЧА КОПАНСКОГО (1930–2006)

Яков Михайлович Копанский, доктор хабилитат истории, профессор, родился 22 марта 1930 г. в г. Кэушень. В 1949 г. окончил среднюю школу № 1 в г. Бендеры. В 1949–1954 гг. являлся студентом историко-филологического факультета Кишиневского государственного университета.

В 1956 г. Я. М. Копанский начинает работать в должности младшего научного сотрудника Института истории, языка и литературы, а затем Института истории молдавского филиала Академии наук СССР. Тогдашним научно-исследовательским структурам Советской Молдавии, находившимся в процессе формирования, только в 1961 г. предстояло стать Академией наук МССР.

Я. М. Копанский с 1961 по 1964 г. являлся ученым секретарем Отделения общественных наук АН МССР. В 1962 г. защитил докторскую диссертацию, после чего с 1964 по 1986 г. являлся старшим научным сотрудником Института истории. В 1976 г. защищает еще одну диссертацию, в сентябре 1977 г. решением ВАКа Я. М. Копанскому была присвоена ученая степень – доктор хабилитат истории.

В том же году Я. М. Копанский, продолжая свою научную работу в Институте истории АН МССР, был приглашен в качестве преподавателя-совместителя на кафедру всеобщей истории в Кишиневский государственный педагогический институт им. И. Крянгэ.

В 1985 г. по результатам плодотворной исследовательской и преподавательской деятельности в КГПУ им. И. Крянгэ на кафедрах всеобщей истории и истории СССР ему было присвоено звание профессора.

В 1986–1987 гг. ведущий научный сотрудник, в 1987–1991 гг. – заведующий Отделом истории Октябрьской революции и Гражданской войны в Молдавии Института истории АН МССР.

Исследования Я. М. Копанского посвящены обширному кругу проблем общественно-политической жизни и общественно-политических движений в Бессарабии и Румынии, а также международных отношений в межвоенный период. К этому времени у Я. Копанского за плечами было более 190 научных и научно-популярных публикаций. Среди них – монографии: Копанский Я. М. Жизнь как факел. Хая Лившиц. Кишинев, 1967; Копанский Я. М., Мадиевский С. А., Мунтян М. А., Поглубко К. А. Листая летопись дружбы. Исторические связи народов Молдавии и Болгарии. Кишинев, 1970; Копанский Я. М. Наш друг Габриель Пери. Выступления Г. Пери в поддержку борьбы трудящихся Бессарабии за воссоединение с Советской Родиной. Кишинев, 1971; Копанский Я. М., Левит И. Э. Советско-румынские отношения, 1929–1934 гг. От подписания Московского протокола до установления дипломатических отношений. Москва, 1971; Копанский Я. М. Интернациональная солидарность с борьбой трудящихся за воссоединение с Советской Родиной (1918–1940). Кишинев, 1975; Копанский Я. М. Общество бессарабцев в СССР и союзы бессарабских эмигрантов (1924–1940). Кишинев, 1978; Копанский Я. М. Деятельность комитетов рабоче-крестьянского блока в Бессарабии (1925–1933). Кишинев, 1984 и др.

В апреле 1992 г. Я. М. Копанский поступает на работу в Сектор истории и культуры евреев Молдовы Отдела по изучению национальных меньшинств Академии наук Молдовы, который в 1993 г. был преобразован в Институт национальных меньшинств АНМ. Его принимают на должность ведущего научного сотрудника. В тот период заведующим Сектором был доктор хабилитат истории, профессор Изяслав Эликович Левит (1991–1994). Я. М. Копанский продолжил заниматься исследованием межвоенного периода в истории Бессарабии и сосредоточил свое внимание на исследовании деятельности благотворительных еврейских организаций в данном регионе.

Ко времени поступления на работу в Отдел за его плечами был значительный стаж работы. В «представлении на предмет аттестации <…> Я. Копанского» от 11 мая 1993 г. в характеристике, написанной И. Э. Левитом, говорится: «Общий стаж работы – 43,5 года, в том числе научный и научно-педагогический стаж – 37 лет. Являлся автором 192 научных работ, включая 10 монографий. Имеет большой опыт научно-организационной работы». Далее И. Э. Левит дал характеристику научной деятельности Я. М. Копанского в Отделе истории и культуры евреев Молдовы: «Активно включился в работу Отдела, быстро осваивает достижения отечественной и зарубежной литературы по истории еврейского народа; основное направление его исследований – история евреев Бессарабии в период между двумя мировыми войнами <…> соответствует не только занимаемой должности ведущего, но и главного научного со-

трудника».

С 1 июля 1993 г., по рекомендации И. Э. Левита, Я. М. Копанский был назначен, вне конкурса, на должность главного научного сотрудника Отдела.

И. Э. Левит готовил себе преемника, так как летом 1994 г. планировал выехать в США.

15 июня 1994 г. Я. М. Копанский был назначен заведующим Отделом истории и культуры евреев Молдовы. В том же году выходит его книга «Джойнт в Бессарабии. Страницы истории» (Кишинев, 1994). Продолжая разрабатывать тему благотворительности, он публикует работу «Благотворительные организации евреев Бессарабии в межвоенный период 1918–1940 гг.» (Кишинев, 2002).

В Отделе Я. М. Копанский работал в качестве ведущего научного сотрудника (1992–1993), а затем главного научного сотрудника (1993–2006).

Перед ним как новым руководителем Отдела встала задача не только продолжить курс на развитие исследований в области иудаики в Республике Молдова, но и развивать международные связи с научными учреждениями Израиля, США, Западной Европы, стран СНГ и Балтии.

В 1995 г. Самуил Арони, уроженец Республики Молдова, являвшийся директором Специальных академических совместных проектов международных исследований и заокеанских программ Калифорнийского университета, стал инициатором проведения в Кишиневе Международного симпозиума «История, язык и культура еврейского народа» совместно с Институтом национальных меньшинств АНМ. С молдавской стороны организацией данного научного мероприятия занимался Отдел истории и культуры евреев Молдовы, возглавляемый Я. М. Копанским.

К его проведению были привлечены Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Всемирная федерация бессарабских евреев «Бейт Бессарабия», ряд организаций и учреждений, а также исследователи из США, Израиля, России, Украины.

Многочисленная группа докладчиков представляла Академию наук Молдовы, в первую очередь Институт национальных меньшинств, Государственный университет Молдовы, Государственный педагогический университета им. И. Крянгэ и др.

По итогам симпозиума был опубликован сборник научных статей «Евреи в духовной жизни Молдовы. Страницы истории и современность» (Кишинев, 1997). В нем были опубликованы статьи сотрудников Отдела, среди них – статья Я. М. Копанского, которая была одной из первых, посвященных истории Отдела истории и культуры евреев Молдовы. Выпущенный сборник статей стал первым коллективным трудом Отдела истории и культуры евреев Молдовы под руководством Я. М. Копанского.

В 1997 г. в рамках Фестиваля еврейской книги была проведена научная конференция «Народ Книги в мире книг», среди организаторов находились сотрудники Отдела Я. М. Копанский и М. Ш. Лемстер. Название данной конференции было вынесено в наименование опубликованного сборника материалов, куда вошли статьи сотрудников Отдела.

В 1998 г. публикуется очередной сборник статей «Евреи Молдовы и историческая Родина. Посвящается 50-летию образования Государства Израиль» (под ред. Я. М. Копанского и К. Л. Жигни) (Кишинев, 1998). В сборник вошли материалы по итогам конференции, проведенной Отделом.

6–8 апреля 2003 г. состоялись многочисленные памятные мероприятия, посвященные 100-летию Кишиневского погрома (1903), в организации которых приняли участие и сотрудники Отдела (В. И. Аникин, Р. Я. Клейман, Я. М. Копанский). В рамках мероприятий была организована Международная научная конференция «Кишиневский погром 1903 г.: взгляд через столетие» (7–8 апреля 2003 г.), вызвавшая широкий общественный резонанс.

Об итогах проведенной научной конференции Я. М. Копанский написал: «Она была самым крупным научным форумом, когда-либо обсуждавшим проблему Кишиневского погрома. В ней принимали участие историки, философы, филологи, искусствоведы, политологи, писатели и публицисты из Молдовы, Израиля, России, Великобритании, Украины, Румынии и Беларуси».

В 2004 г. были опубликованы выступления участников конференции в сборнике статей «Кишиневский погром 1903 года: взгляд через столетие. Материалы Международной научной конференции 7–8 апреля 2003 г.» (Кишинев, 2004). Составителем данного сборника и автором предисловия к нему стал Я. М. Копанский. В сборник вошла и его статья.

В 2004 г., в связи с ухудшением здоровья, Я. М. Копанский принимает решение рекомендовать на должность заведующего Отделом истории и культуры евреев Молдовы доктора хабилитат филологии, профессора Р. Я. Клейман. В 2006 г. он уходит из жизни.

Позже, на базе научных исследований Я. М. Копанского, были опубликованы две работы: «Еврейское национальное движение в Бессарабии в межвоенный период (1918–1940 гг.)» (Кишинев,

2008) и «Исторические портреты. Видные деятели еврейского движения в Бессарабии и Молдавии XX в.» (Кишинев–Тель-Авив, 2010).

Таким образом, на долю Я. М. Копанского выпало самое длительное руководство Отделом. За столь долгий срок пребывания в данной должности он сумел существенно развить те научно-исследовательские направления в области иудаики в Молдове, основы которых только закладывались предыдущим заведующим Отдела И. Э. Левитом. Именно на это время выпал самый плодотворный период в работе Отдела: были опубликованы сотни научных и научно-популярных статей, изданы несколько десятков монографий и сборников статей, рассматривавших различные аспекты истории, литературного и музыкального творчества евреев Молдовы. При опоре на научную поддержку Института национальных меньшинств были налажены многочисленные контакты с различными исследовательскими центрами многих государств.

За 15 лет работы в Отделе истории и культуры евреев Молдовы Я. М. Копанскому удалось исследовать важные аспекты различных проблем: от международного движения против антисемитской политики царизма в начале XX в. – до современного процесса возрождения еврейской национальной культуры. В эти годы он поддерживал творческие контакты с большим кругом исследователей в стране и за рубежом, являлся участником и организатором многих региональных и международных научных форумов. Был научным руководителем четырех успешно защитившихся докторантов, членом Академического совета Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (Москва), вел большую просветительскую работу.

За время своей научной деятельности Я. М. Копанский стал автором 275 научных и научно-популярных работ, в том числе 14 монографий (четыре из них написаны в соавторстве). Был членом и руководителем редколлегии сборников документов и научных трудов, которые были опубликованы в Молдове, России, Румынии, США, Израиле.

Как активный общественный деятель Яков Михайлович был известен и в Молдове, и за рубежом. Он играл видную роль в деятельности еврейской диаспоры Республики Молдова, был членом правления Ассоциации еврейских организаций и общин Республики Молдова, Председателем Общественного совета Благотворительного центра «Хэсэд Иегуда».

Его научная и общественная деятельность была отмечена наградами: медалями «За доблестный труд» (1970) и «Ветеран труда» (1985), Орденом «Gloria muncii» (2005); Почетной грамотой Президиума Верховного Совета МССР (1972), Почетной грамотой Болгарской Народной Республики (1982), а также почетными дипломами и премией Президиума Академии наук Молдовы.

Ряд научных работ были отмечены: бронзовой медалью ВДНХ СССР, аттестатом ВДНХ МССР, дипломами правления Всесоюзного общества «Знание» и правления общества «Знание» МССР и др.

Трудами последних лет Я. М. Копанского стали: «„Джойнт" в Бессарабии. Страницы истории» (1994), «Облик бессарабского еврейства» – раздел книги «История евреев в Румынии между двумя мировыми войнами» (на иврите) (1996), «Еврейские благотворительные организации и учреждения Бессарабии 1918–1940 годов» – в сборнике «Еврейская благотворительность на территории бывшего СССР» (1998), «Евреи Молдовы» (в соавторстве) – раздел коллективной работы «Еврейские корни в Украине и Молдове» (на англ. языке) (1999), «Кишиневский погром 1903 года. Сборник документов и материалов» (главный редактор и составитель) (2000), «Благотворительные организации евреев Бессарабии в межвоенный период. 1918–1940» (2002), «„Джойнт" в Молдове» (альбом – на румынском, русском и английском языках) (в соавторстве) (2002), «Кишиневский погром 1903 года: взгляд через столетие». Материалы международной научной конференции, 7–8 апреля 2003 г. (составитель, автор предисловия и доклада, 2004).

Я. М. Копанский стал последним представителем когорты исследователей Отдела, стоявших у истоков его основания в начале 90-х гг. XX в., и одним из наиболее опытных научных сотрудников.

В память о Я. М. Копанском 21 марта 2010 г., накануне его 80-летнего юбилея, в Кишиневе, на фасаде дома, где он проживал, была установлена мемориальная доска. Она была создана по проекту Заслуженного архитектора республики С. Шойхета и скульптора М. Десятникова.

Д-р Виктор ДАМЬЯН

ПЕРЕЛИСТЫВАЯ ПРОШЛОГО СТРАНИЦЫ. К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ И. А. АНЦУПОВА

– Ты историк.
Элизабет Костова. Историк, 2005 г.

Он умер, подымая бивни,
Опять на небе виден Хорс.
Его живого знали ливни —
Теперь он глыба, он замерз.
Велимир Хлебников, 1919 г.

В Молдове часто случаются землетрясения. Они всегда приходят неожиданно, как зачастую и смерть человека. Так вышло, что в ночь с 27 на 28 октября 2004 г. два этих события совпали. Землетрясение буквально возвестило уход из жизни историка Ивана Антоновича Анцупова (1920–2004).

И. А. Анцупов занимает достойное место среди плеяды историков Молдовы второй половины XX – начала XXI в.[1] В научной среде редко, но встречаются исследователи, которые, не имея особенных званий и регалий, негласно считаются академиками среди своих коллег. Наверное, это самая достойная оценка личности, которую может ожидать специалист от соратников по «цеху».

Иван Антонович родился в крестьянской семье в с. Дубовое Чаплыгинского района Липецкой области 3 августа 1920 г. Окончив семилетку в родном селе, поступил в педагогическое училище. Когда грянула Великая Отечественная война, он работал в с. Дубовое, откуда в 1941 г. и был призван в Красную армию. Воевал, тяжело воевал. Во время форсирования Днепра, в боях за Киев, был ранен. Несколько раз в жизни Иван Анцупов был на волосок от гибели. О таких еще говорят: «В рубашке родился».

Вообще, как большинство ветеранов, Иван Антонович был очень скуп на рассказы о той тяжелой военной доле, которая выпала людям его поколения. Несмотря на большую разницу в возрасте, я был с ним в добрых, дружеских отношениях. Наверное, благодаря этому во время одной из встреч с Иваном Антоновичем у него дома он неожиданно рассказал случай своего чудесного спасения во время ранения. Он со своей частью форсировал Днепр и был тяжело ранен в живот, когда выскакивал из лодки на берег. Анцупов вспоминал: «Огонь был страшный. Все кругом полыхало. Наших там полегло очень много. Мне повезло. Меня ранили прямо у воды. Поэтому, когда приплыли санитары, меня ползком втащили в лодку и перевезли на другой берег. Рядом, но чуть дальше, лежал другой раненый, его тоже можно было спасти, но санитары не решились ползти к нему под ливневым огнем. Я был ранен в живот. Вообще на фронте с такими ранами практически не выживали… Уже в лодке, придя в себя, я услышал, как один санитар сказал другому: „Зря мы его взяли, не жилец он!”». Но путеводная звезда Анцупова распорядилась иначе, он выжил, вопреки всем обстоятельствам!

В том, что у этого человека была путеводная звезда, можно не сомневаться, узнав об еще одном случае его чудесного спасения. Это случилось до войны. После окончания педучилища Анцупов некоторое время работал в Амурской области. Возвращаясь домой, Иван Антонович оказался в поезде с амнистированными. Он рассказывал: «Наверное, во всем поезде я один был не из зоны». А далее ситуация разворачивалась следующим образом. Ему шепнули, что он не доедет до пункта назначения, если не задобрит пахана подарком. Благо у него в полупустом чемодане лежала новая сорочка, которую он и передал по назначению, получив в ответ удовлетворение от полученного презента и разрешение мирно проследовать дальше.

Наша дружба началась для меня очень неожиданно. Это был 1996 год, я только что окончил аспирантуру в Киеве и вернулся в родной институт. В том году Иван Антонович завершил рукопись книги «Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII – XIX вв.» (Анцупов 1996). Так вышло, что мое возвращение в Кишинев совпало с ее обсуждением. Для меня было полной неожиданностью, когда директор нашего Института межэтнических исследований Константин Федорович Попович обратился с просьбой познакомиться с рукописью ученого и высказать свое мнение на коллективном обсуждении. Признаюсь, я тогда очень растерялся. Читать рукопись мэтра и высказывать свои соображения, даже замечания! Мыслимо ли это?..

Я работал тогда с рукописью Ивана Анцупова пять дней. Настолько переживал за качество своего выступления на обсуждении, что при работе с текстом у меня оставалось лишь несколько часов на сон. Теплые и откровенные слова благодарности Ивана Антоновича, с его навсегда запоминающейся доброжелательной улыбкой останутся у меня в памяти навечно. Он оценил внимательное прочтение и высказанные соображения. Так мы сблизились…

В 1946 г. орденоносец капитан Иван Анцупов уволился из рядов Советской армии и поступил в Тираспольский учительский институт. В Бендерах он познакомился со своей будущей супругой Ксенией Николаевной Дорошенко (Челкак – гречанкой по происхождению). Несколько лет спустя, в 1951 г., они расписались.

В 1947–1952 гг. Иван Анцупов обучался в Кишиневском университете, окончив его с отличаем. После завершения университета Иван Антонович преподавал историю в бендерской школе. Через два года он поступил в аспирантуру Кишиневского университета, где начал работу над диссертацией под руководством первого президента молдавской академии наук Я. С. Гросула. Защитил диссертацию по аграрным отношениям в Бессарабии XIX в. С 1965 по 1 января 1991 г. работал в Институте истории Академии наук Молдавской ССР.

Так как при написании своих трудов И. А. Анцупов использовал статистические, экономические и промышленные данные, за период своего творчества он 18 раз ездил в Москву на сессии, которые рассматривали вопросы по аграрной истории. По воспоминаниям Ивана Федоровича Грека, Анцупову принадлежит важная мысль, характеризующая профессионального исследователя: «Архивные источники, – считал он, – это лицо историка-первооткрывателя, но без знания им историографии проблемы – это лицо неуча» (Грек 2013: 8).

Действительно, как отмечает в своих воспоминаниях заведующая сектором «Этнология русских» (ранее – Отдел истории, языка и культуры русского населения Молдовы) Татьяна Викторовна Зайковская, «достаточно поработать в архиве, для того, чтобы понять, как трудился И. А. Анцупов. Практически в каждом деле, с которым сталкиваешься, стоит пометка, что с ним в свое время знакомился Иван Антонович. Причем очень часто его фамилия вообще единственная»[2]. Здесь следует добавить, что помимо добротно проработанных архивов Кишинева И. А. Анцупов серьезно «перелопатил» архивы России и Украины, великолепно разбирался в историографии.

За советский период он подготовил большое число научных статей, участвовал в ряде солидных коллективных работ и обобщающих трудов (Русин 2005: 7). В эти годы выходит ряд серьезных монографий исследователя, не утративших своего научного значения вплоть до настоящего времени. Это «Государственная деревня в Бессарабии в XIX в.» (Анцупов 1966), «Аграрные отношения на юге Бессарабии. 1812–1870 гг.» (Анцупов 1978), «Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в.» (Анцупов 1981), «Крестьяне левобережного Поднестровья в дореформенный период» (Анцупов 1990).

Внимательный читатель, наверное, заметил, что дистанция в выходе названных книг достаточно солидная, что лишний раз подчеркивает важность подготовительной работы, прежде всего накопления и осмысления первичного материала, только после этого можно говорить о качественной монографии, которую будет читать не одно поколение исследователей.

В советское время историки, в основной своей массе, за малым исключением, писали значительно меньше, нежели сегодня. Причин тому можно выделить несколько. Ну, во-первых, был другой, более размеренный ритм жизни, что сказывалось и на творческом процессе. А еще в советской исторической науке очень долго шел процесс накопления материала. Встретить историка, защитившего кандидатскую диссертацию до сорока лет, было большой редкостью. Ну, а докторские вообще зачастую защищались к пятидесяти пяти – шестидесяти годам. Во-вторых, не хотелось бы, чтобы создалось впечатление, что автор данной публикации взялся ностальгировать о прошлом, отнюдь, просто тогда соблюдался неписанный закон научной сферы: ученый должен больше читать и… меньше писать. А если уж взялся что-либо освещать, будь добр – гарантируй качество. Да, конечно, была своего рода цензура: рукопись должна была пройти несколько серьезных, неформальных «чистилищ» – научного редактора, рецензентов, ученый совет. Конечно, были и идеологические клише. Как и в других сферах деятельности, в науке того времени руководство часто перестраховывалось и помещало в план изданий те рукописи, которые уже были абсолютно готовы – вычищены и выверены. В немалой степени и этим объясняется столь значительный разрыв между выходами в свет первых научных монографий Ивана Антоновича.

Так устроен человек, что большую часть своей активной жизни он проводит на работе. Вспоминая старшего коллегу, я меньше всего хотел бы, чтобы данная публикация напоминала сухую кадровую информацию об ушедшем в мир иной.

Поэтому, представляя отдельные биографические данные из жизни Ивана Антоновича, перемежая их личными воспоминаниями и воспоминаниями коллег, думаю, что будет логично познакомить читателя с комментариями и характеристиками отдельных трудов Ивана Антоновича.

Анцупов И. А. Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в. (Анцупов 1981)

В монографии освещается развитие производительных сил Бессарабии в XIX в. и формирование сельскохозяйственного рынка. Основное содержание книги отражает место Бессарабии на рынках мира и в России.

Автор исследует отраслевые рынки, связанные с сельскохозяйственным производством, изменения в динамике формирования внутреннего рынка сельскохозяйственной продукции, различные аспекты и элементы рынка, сложные рыночные отношения, влияние на отраслевые рынки экспортно-импортных отношений.

Он справедливо и доказательно констатирует, что во второй половине XIX в. в валовом производстве и ассортименте местного товарооборота и экспортных поставок на первое место выдвинулись хлеб и другие продукты земледелия. Как и современники второй половины XIX столетия, исследователь отмечает интенсификацию сельхозпроизводства и переход к углубленной специализации, укрепление межотраслевого взаимодействия.

И. А. Анцупов останавливает внимание на развитии путей сообщения, что способствовало более оперативному трафику сельхозпродукции. В частности, этому благоприятствовало строительство железнодорожных путей сообщения, речного транспорта, способствуя взаимодействию сельскохозяйственных районов с крупными торговыми и промышленно-городскими зонами страны, «обеспечив участие Бессарабии в торговле на обширном рынке России – особенно по сбыту плодов, вина, винограда, технических культур, хлеба, разнообразной продукции животноводства». Но еще до оформления этой инфраструктуры в Бессарабии, благодаря ее компактности, была отлажена бесперебойная транспортировка грузов от Могилева-Подольского до Одесского порта, чему способствовали разного рода подрядчики, скупавшие у населения необходимую продукцию на местах и отправлявшие ее на лошадях в пункты дальнейшей транспортировки. Как-то в разговоре Иван Антонович констатировал: «Пойми, при изучении конъюнктуры рынка, в исторической динамике, важна каждая мелочь. Взять размеры Бессарабии и специфику сезонного садоводства. Заметь, пока не появились железные дороги, сельхозпродукцию перевозили на лошадях, но не на волах, как на Украине. Лошадь мобильнее и ест меньше, последнее тоже немаловажно, с учетом размеров края и дефицита площадей для выпаса...» Вот как важна логика рассуждений по ходу осмысления исторических фактов!

Автор доказательно продемонстрировал, что к концу XIX в. до 40% зерна из Бессарабии вывозилось на заграничные рынки. Таким образом, край по хлебному экспорту превосходил многие губернии, поскольку по Европейской России он равнялся 13–13,5% от валового сбора. То есть Бессарабия по зерновому показателю была довольно активно вовлечена в западно-европейский капиталистический рынок, «а по отношению доли вывоза к валовому сбору зерна занимала одно из первых мест среди губерний страны». Но, как подчеркнул исследователь, более доступным был всероссийский рынок. По данным И. А. Анцупова, единый зерновой рынок в крае (как часть всероссийского рынка) оформился в самом конце XIX в., после завершения строительства железных дорог, что позволило создать взаимосвязанную рельсовую сеть с узлами в Бендерах, Бельцах, Окнице, Ларге, а также с тремя выходами за Днестр и тремя – в Румынию и Австро-Венгрию.

Показательно представлено автором высокотоварное значение кукурузы, производимой в Бессарабии. По сведениям за 80-е гг., на рынок поступало более 2/3 от чистого сбора этого сельхозпродукта, в том числе свыше пятой части вывозилось на заграничные рынки. «Россия, – демонстрировал Анцупов, – в этом отношении уступала лишь США. Бессарабия была главным поставщиком товарной кукурузы из России на внешний рынок».

Отдельно автор остановился на рассмотрении сбыта высокоценных товаров – винограда и вина, различных плодов, в свежем и сушеном виде, овощей и бахчевых, масличных и технических культур. Причем на всероссийском рынке Бессарабия выступала в качестве одного из главных поставщиков сушеных плодов. Это при том, что в указанный период заводского консервирования овощей вообще не было. В приведенных материалах обращается внимание на то, что к концу XIX в. Бессарабия поставляла на внутрироссийский и мировой рынки довольно многочисленный ассортимент сельхозпродукции, среди которой «продукция виноградарства, виноделия, огородничества, полеводства временами выдвигалась на ведущие места во всероссийском рынке».

В последние десятилетия XIX в. завершилось оформление единого мясо-сального рынка, в который оказалась полностью вовлечена Бессарабия.

Своим исследованием сельскохозяйственного рынка Бессарабии в XIX в. И. А. Анцупов продемонстрировал динамику капитализации края, его включение в механизмы межрегионального экономического взаимодействия как в составе Российского государства, так и в международных контактах. Несмотря на то, что рассматриваемая работа была написана молдавским историком задолго до перестройки в СССР, ее фактологичность и аргументированность способствуют ее востребованности в наши дни.

У человека, мало знакомого с Иваном Антоновичем Анцуповым, может возникнуть вполне закономерный вопрос: а отчего он, занимавшийся такой плодотворной научной деятельностью, так и остался в рядовых кандидатах наук, не построил карьеру, не поднялся? Вопрос вполне закономерный. И я, признаюсь, долго не решался задать его этому человеку. Но все же решился. Ответ Анцупова лишний раз подтвердил его глубокую интеллигентность. «Понимаешь, – сказал он, – я ведь так и не вступил в партию. А говорить о карьере беспартийного в идеологическом институте истории молдавской академии наук не приходилось!» Я тогда поинтересовался, отчего он – фронтовик, офицер, орденоносец – не вступил в партию. Возможно, по идейным, иным соображениям? Анцупов ответил «Я просто считал, что еще не готов!»

Думается, Иван Антонович несколько недоговаривал. Многие коллеги, вспоминая И. А. Анцупова, отмечали его научную принципиальность. Как-то он поделился одним воспоминанием (он начинал рассказывать неожиданно, при этом часто сам себя останавливая). «Помню, приехал как-то исследователь из ГДР, хотел поработать в нашем архиве. Ну, его пустили, дали читать Кишиневские епархиальные ведомости – и все! Ну, разве так можно? Он мне позвонил, попросил помочь. Я с ним встретился поделился документами. Он же исследователь, а ему Епархиальные ведомости подсовывают! Этот немец мне потом несколько раз звонил, благодарил. А за ним (за немцем – В. С.), оказывается, следили. Потом меня долго майор госбезопасности к себе вызывал… Все выяснял, о чем мы с немцем говорили. А о чем могут два ученых разговаривать?»

Наивность и бессребреничество в жизни каким-то образом сочетались в нем с научной принципиальностью. Он буквально преображался во время научных дискуссий, отстаивал свою точку зрения, не обращая внимания на статус и звания оппонентов. Кто-то понимал это, а кто-то наоборот. В общем, сказать, что Анцупова окружали одни доброжелатели, было бы лукавством. Хотя помогал он многим и абсолютно альтруистично – из любви к науке.

Когда человек уходит, он может стать символом. Все, конечно, зависит от масштабов личности. Чей-то след теряется сразу, после ухода в вечность, кто-то почитается среди самых близких. Публичные люди: политики, предприниматели, актеры, писатели, ученые, оставившие заметный след в жизни, обращают на свое творческое наследие внимание не одного поколения потомков.

То, что И. А. Анцупов – личность незаурядная, подтверждают его исследования, не только сохраняющие свою актуальность, но даже пользующиеся повышенным интересом современников к его научному наследию.

Как уже успел убедиться читатель, Анцупов – исследователь разносторонний. Он серьезно занимался аграрной историей (насколько позволяет объем данной статьи, отдельные наработки были представлены выше), к которой, следует подчеркнуть, еще обратятся исследователи.

Но так вышло, что последние десятилетия своей жизни Иван Антонович трудился в Институте национальных меньшинств (позже – межэтнических исследований). Тогда, словно подводя итоги, он особое внимание стал уделять оформлению монографических исследований. Как-то в разговоре он проронил фразу: «Вас еще ждут десятилетия. А мне остались годы. А еще так много хочется успеть… Книги писать нужно, книги, только они остаются!..»

Он и писал, с упоением, самопоглощением и особой увлеченностью, которая присуща только глубоко творческим людям.

Очень не терпел фальшь и непрофессионализм. Помню, как-то возмутился, что в современном кино показывают хорошо обмундированных, сытых бойцов времен последней мировой войны. «Не было такого! До сорок третьего в портянках воевали! Сапог не хватало. Представляешь, зимой, в портянках! Такого ни в одном фильме не покажут, а тут откормленные, в сапогах, каратисты. Часто бывало, что по приказу забрасывали Бог знает куда. Сидели по несколько суток. Какая там кухня! Пока кухня подъедет, ноги протянешь. Ели очень нерегулярно. Поэтому важно было в кармане сухарик иметь. Сидишь так в окопе, отщипываешь по чуть-чуть, чтобы на несколько дней хватило, так и тянули…».

Человек, конечно, большую часть жизни проводит на работе, но было бы неверным не сказать об Иване Антоновиче как об отце. В браке с Ксенией Николаевной у него родилось двое детей – Валентина и Сергей. Часто бывая у Ивана Антоновича, слышал звонки дочери (она тоже живет

в Кишиневе) с вопросами о самочувствии (Иван Антонович принципиально жил один). Разговаривая с дочерью, он отвечал очень тепло, но сразу подчеркивал свою занятость, буквально обрывал разговор. Присутствуя при этом, поневоле я винил себя в том, что Анцупов столь быстро прекращал беседу, считая, что тому виной мое присутствие.

Работая над рукописью данной статьи, я общался с Валентиной Ивановной и попросил охарактеризовать Ивана Антоновича не как ученого-историка, а как отца. «Он был замечательным папой, – подчеркнула Валентина Ивановна, – давал свободу детям, никогда не кричал. Его скромность в желаниях проявлялась в требованиях к детям».

Иван Антонович работал в Отделе истории, языка и культуры русского населения Молдовы, как отмечалось, ныне – сектор «Этнология русских» Центра этнологии Института культурного наследия.

Так сложилось, что после его ухода из жизни имя ученого стали соотносить, прежде всего, с историей русского населения края, которую он углубленно изучал, наряду с этнодемографическими и миграционными процессами в Бессарабии и на прилегающих к ней территориях.

Придерживаясь избранного пути краткого напоминания об отдельных работах автора, остановимся на двух его книгах, которые появились уже в 2000-е гг.

Проблематика книги И. А. Анцупова **Казачество российское между Бугом и Дунаем** (Анцупов 2000) *становится понятной из самого названия монографии. В ней он рассмотрел процесс создания и становления на данной территории казачьих формирований, их социально-экономическое положение, структуру, связь казаков и местного населения, взаимоотношения между ними.*

И все-таки уклон книг Ивана Антоновича, написанных в постсоветский период, выдает в нем историка социально-экономических процессов. Этнодемографическая составляющая, присутствующая в трудах исследователя, безусловно, дополняла труды автора, лишний раз подчеркивая богатую палитру поликультурного населения края в XIX – начале XX в.

Книга освещает становление и историческую судьбу казачьих формирований на юге Бессарабской области и в Днестровско-Бугском междуречье. Историческая судьба казачества на очерченных землях складывалась не просто. Социальная группа казаков в разное время выступала для царских властей опорой в решении фронтирных проблем, а за ненадобностью казачьи формирования расформировывались, перемешивались и переселялись. Все эти процессы затрагивали судьбы не только самих казаков, но и членов их семей, в целом различные стороны жизни отдельных регионов Бессарабии и сопредельных территорий. Специальное внимание автор уделяет социально-правовому положению этой особой группы населения края.

Автор обращает внимание на уникальное социальное положение казачества, которое характеризует как «парадоксальное», подчеркивая мысль, что «на фоне освобождения населения Бессарабской области от выполнения рекрутской повинности, на юге ее до конца 60-х гг. (с перерывами) существовали казачьи формирования – военно-хозяйственные поселения, обязанные служить по 20 и более лет в мирное и военное время. Преимущественно это были местные жители» (Анцупов 2000: 87).

Говоря об этническом составе населения, Иван Антонович констатирует его разную представленность. «В этническом составе Донского войска было преобладание русских, а в бывшей Запорожской Сечи, Новой Сечи и их ответвлениях (Черноморском, Азовском, Усть-Дунайском войсках) – украинцев (тут налицо историческая преемственность). Ряд других войск – Екатеринославское, Вознесенское, Дунайское (Новороссийское), Бугское, Украинское – имели четко выраженный полиэтнический состав; такими они возникали и слагались» (Анцупов 2000: 10).

Специально останавливается он на таком местном феномене, как привлечение к казацкой службе, в частности, местного цыганского населения (Там же: 65-74). *«С упразднением Новороссийского казачьего войска часть цыган мигрировала, некоторые обратились к прежним ремесленным занятиям, но многие остались в Фараоновке, Каире, Старокозачьем и других бывших станицах, т. е. не покинули казачью среду. Напомним, что они стали воинами и в период Крымской войны в большой массе (420 человек) взялись за оружие – в составе 3-го Дунайского полка несли боевую службу»* (Там же: 73-74).

В книге **«Русские на Очаковской земле (Исторические очерки)** (Анцупов 2003) *Иван Антонович продемонстрировал, что русское население, в основном, размещалось в городах, а живя в селениях, придерживалось своего этнического уклада жизни. Он уточнил, что русские входили в купечество и мещанство, в ряды государственных крестьян, казачьих формирований, среди них были отставные солдаты, матросы и младшие командиры, а в составе помещичьих крестьян их было немного. Автор отметил, что на Очаковской земле сформировались очаги с численным преоб-*

ладанием представителей того или иного этноса – молдаван, русских, украинцев, немцев, болгар, армян. Характерной особенностью данного края было сочетание двух климатических зон – степной и морской. Первопроходцами в переселении на данную территорию были старообрядцы, которые по прибытии сюда формировали закрытые и почти обособленные замкнутые поселения.

В данном труде Иван Антонович дал свою классификацию городов, он их разделил по функциональному назначению и их хозяйственной направленности, а также уточнил этнический состав их населения. Автор выдвинул свою классификацию крестьянства, проживающего на данной территории.

«Все разряды крестьянства группировались в сельские общины. В русских общинах прослеживались прочные позиции многовековой традиции – в первую очередь дух коллективизма и круговой поруки, на которые они опирались в повседневной жизни. Особенно почитались традиции трудовой жизни. Через общину односельчане вступали в повседневные контакты и сотрудничество, хотя и жили обособленно – своими дворами» (Там же: 104).

Несколько моментов в труде И. А. Анцупов уделил вопросу вероисповедания городского населения.

Он отметил, что более распространенным было православие, но также наряду с ним действовали католицизм, протестантизм, григорианство, иудаизм, ислам (Там же: 136).

И. А. Анцупов дал характеристику купеческому населению, а затем персонально рассмотрел видных деятелей, предпринимателей и купцов – выходцев с Очаковской земли. Он отметил, что русское население активно участвовало во всех исторических процессах, протекавших на данной территории: в социально-экономическом развитии, общественном движении, развитии культуры и просвещения, в решении научных проблем (Там же: 171).

Творчество И. А. Анцупова интересно, прежде всего, своей исторической насыщенностью и авторской аргументацией, что свидетельствует о глубоком понимании автором поднимаемых и анализируемых проблем, чувствовании народной культурной традиции.

История населенных пунктов, персоналии, обильная фактология, впервые вводимая в научный оборот, делают чтение трудов И. Анцупова захватывающим, позволяют услышать дыхание эпохи, окунуться в то далекое, насыщенное событиями время... Изучаемая ученым территория представляла собой своеобразное пограничье оседлой и кочевой культур. Она оказалась убежищем для «народной миграции», в том числе для многочисленных беглых из разных регионов Российской империи, которые хлынули в новый край в поисках лучшей доли. Одновременно в крае нарастала урбанизация, полностью изменившая его облик к концу XIX в. В книге документально представлен пример исторического бесконфликтного проживания представителей разных национальностей, объединенных общей исторической судьбой на Очаковской земле.

Когда случилось непоправимое, рядом оказались коллеги из сектора болгаристики того института, в котором работал Иван Антонович. Благодаря их участию архив ученого попал в Тараклию, в университет им. Г. Цамблака, который в тот момент как раз находился в стадии становления.

Пожилые люди часто сентиментальны. Не был исключением и Иван Антонович. В последние годы жизни он любил сажать цветы в маленьком палисаднике возле подъезда своего дома. Грустно шутил: «Наверное, пришло время быть ближе к земле!» Он ценил внимание, любил поговорить за чашкой какао (он очень любил этот напиток) с коллегами. Но иногда, под настроение, доставал из серванта бутылку водки и с хитрым прищуром обращался к собравшимся: «Ну что, мужики еще не перевелись?!»

Тогда, в последние годы жизни Ивана Антоновича, в общественном движении Молдовы возникла организация «Русь» под руководством С. Г. Суляка, ставившая своей целью не только изучение русинского населения в исторической ретроспекции, но и романтическую идею возрождения самосознания русинов в современной Молдове.

Свое отношение к данному проекту я уже высказал в моей монографии[3], но речь не об этом. Новому движению нужен был патриарх. Анцупов подходил на все сто процентов. В силу своей широты взглядов, особенно когда речь шла о XIX столетии, когда в крае действительно ощущалось культурное наследие русинского населения, известного в регионе со времен Брестской унии и численно усиленного событиями XIX – начала XX в., в частности, в связи с движением австрийского контингента (Суляк 2014), ученый поддержал развитие данного направления и после ухода из жизни остался его маяком.

Благодаря энергии и усилиям С. Г. Суляка с 2015 г. в Молдове проводятся «Чтения памяти И. А. Анцупова». С 2017 г. они проходят на базе Тараклийского университета им. Г. Цамблака, в котором преподает Сергей Георгиевич.

Так наследие Ивана Анцупова оказалось сосредоточенным на юге республики…

Кстати, с югом связана еще одна работа Ивана Антоновича. Символично, что один из первых обобщающих трудов по истории гагаузского народа в XIX столетии подготовил И. А. Анцупов совместно с Г. Н. Топузлу. Причем в данном тандеме он играл первую скрипку. Речь идет об **Очерках истории гагаузов в XIX в.** (Кишинев, 1993).

В книге на объемном архивном материале представлена история обретения гагаузами и другими задунайскими переселенцами новой родины, под названием Буджак. Обращается внимание на освоение степи, на социально-экономические отношения в крае, последствия Крымской войны 1853–1856 гг., по результатам которой десятки тысяч крестьян вынуждены было переселиться в Приазовье. В книге представлен ход и результаты государственных реформ 70-х гг. и их последствия, сказавшиеся на судьбах населения Буджака и Бессарабии в целом – становление и развитие капиталистических отношений, что способствовало этнической мобилизации в среде гагаузов края.

Книга И. А. Анцупова и Г. Н. Топузлу вышла в 1993 г., когда все постсоветское пространство училось жить в новых условиях построения независимых государств. Это было время этнокультурной ревитализации. Комментируя значение данной работы, этнолог-гагаузовед Д. Е. Никогло подчеркнула: «Это была, по сути, первая обобщающая работа по истории гагаузов XIX в. Она вышла в свет в особое время, переживаемое всем народом Молдовы, и гагаузами в том числе, время, когда в новых условиях осуществлялось становление молдавской государственности, параллельно с чем происходил процесс оформления гагаузской политической идентичности, что в скором времени вылилось в создание Гагаузии (Гагауз-Ери)».

В силу субъективных и объективных обстоятельств имя Анцупова, в отличие от многих достойных коллег по цеху, не кануло в Лету, не забылось, его творческое наследие продолжает вызывать интерес и внимание научной общественности, особенно организованной «чтениями имени Анцупова». На них уже прозвучало немало достойных слов и воспоминаний его учеников и соратников (Грек 2013; Грек 2018; Зайковская 2004; Ионова 2006; Царанов, Жаркуцкий, Грек, Бабилунга, Млечко, Шорников, Суляк 2006; Червенков 2007). Всем им хочется высказать слова признательности за память и продолжение дела ученого.

В разговоре об Иване Антоновиче емко представила образ ученого его коллега по сектору – Ольга Андреевна Гарусова: «При воспоминании об Иване Антоновиче, с которым мы работали в одном секторе в трудные 90-е годы, возникает образ русского советского интеллигента – редкое сочетание для историка прошлой эпохи. Исследователь академической выучки, ученый „милостью Божией", щепетильно воспринимавший этическую составляющую профессии, легкий и доброжелательный человек, всегда готовый помочь молодым и неопытным коллегам, он предлагал тот стиль научного общения, вне которого живое дело костенеет. В сущности, он и был воплощением этого, ныне практически утраченного стиля».

Попытка коллег Института культурного наследия АН Молдовы увековечить имя ученого памятной доской на его доме не увенчалась успехом, в связи с реформами в самом институте и суетой нашей повседневности. Возможно, к данному вопросу коллеги еще вернутся. Кстати, несмотря на внимание к творческому наследию ученого, до сих пор остались не отраженными основные вехи жизни И. А. Анцупова на страницах народной энциклопедии в интернете.

Историк Иван Грек, называющий И. А. Анцупова своим учителем (Грек 2013: 8-11), справедливо подчеркнул: «Обращу внимание на еще одну черту характера Ивана Антоновича: его беззащитность перед людьми, которые, втираясь к нему в доверие, используя его профессиональные знания историка в своих интересах, поступали с ним самым постыдным образом, не считая нужным даже объяснить ему свои поступки. Один позволил себе поставить свою фамилию первой на титульном листе издания, посвященного проблеме, которой он вообще не занимался. Другой, в работу которого Иван Антонович вложил столько труда, что мог бы быть ее соавтором, снял его фамилию как научного редактора, поставив фамилию человека, вообще не имеющего представления о теме исследования. Третий внес свою фамилию в качестве научного редактора, не имея понятия о теме монографии Ивана Антоновича <...> (Там же: 10).

По метким словам дочери Ивана Антоновича, он «все принимал, как оно приходит». Однако известие об увольнении сильно пошатнуло здоровье ветерана и ускорило его уход в вечность. Хотя до последнего дня Анцупов продолжал писать и выступать на конференциях, оставался открытым для общения с коллегами. Я был у него буквально за несколько дней до печального события…

Примечания

[1] Автор выражает признательность коллегам: И. Ф. Греку, Т. В. Зайковской, О. А. Гарусовой, Д. Е. Никогло, дочери И. А. Анцупова – В. И. Ковальской (Анцуповой) за уделение времени воспоминаниям об Иване Антоновиче.

[2] Из беседы с доктором филологии Т. Зайковской, зав. сектором «Этнология русских» Центра

этнологии Института культурного наследия Министерства образования, науки и культуры Республики Молдова.

[3] В работе В. П. Степановв «Грани идентичностей...» (2010) см. главу I. Крутовеи времени. Историко-этнологические штудии об украинцах Молдовы и далее.

Литература / References

Анцупов И А. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812–1870 гг.). Кишинев: Штиинца, 1978. 235 с. / Ancupov I A. Agrarnye otnosheniya na yuge Bessarabii (1812–1870 gg.). Kishinev: Shtiinca, 1978. 235 s.

Анцупов И. А. Государственная деревня Бессарабии в XIX веке. (1812–1870 гг.). Под ред. д-ра ист. наук П. Г. Рындзюнского; АН Молдавской ССР. Ин-т истории. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1966. 262 с. / Ancupov I. A. Gosudarstvennaya derevnya Bessarabii v XIX veke. (1812–1870 gg.). Pod red. d-ra ist. nauk P. G. Ryndzyunskogo; AN Moldavskoi SSR. In-t istorii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1966. 262 s.

Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем: [ист. очерк]. Кишинев: Центр. тип., 2000. 285 с. / Ancupov I. A. Kazachestvo rossijskoe mezhdu Bugom i Dunaem: [ist. ocherk]. Kishinev: Centr. tip., 2000. 285 s.

Анцупов И. А. Крестьяне Левобережного Поднестровья в дореформенный период. Отв. ред. И. И. Жаркуцкий; АН МССР, Ин-т истории им. Я. С. Гросула. Кишинев: Штиинца, 1990. 213 с. / Ancupov I. A. Krest'yane Levoberezhnogo Podnestrov'ya v doreformennyj period. Otv. red. I. I. Zharkuckij; AN MSSR, In-t istorii im. Ya. S. Grosula. Kishinev: Shtiinca, 1990. 213 s.

Анцупов И. А. Русские на Очаковской земле. Исторические очерки. Кишинев, 2003. 171 с. / Ancupov I. A. Russkie na Ochakovskoj zemle. Istoricheskie ocherki. Kishinev, 2003. 171 s.

Анцупов И. А. Русское население Бессарабии и Левобережного Приднестровья в конце XVIII–XIX в. (соц.-экон. очерк). Акад. наук Молдовы, Ин-т нац. меньшинств. Кишинев: Инесса, 1996. 248 с. / Ancupov I. A. Russkoe naselenie Bessarabii i Levoberezhnogo Pridnestrov'ya v konce XVIII – XIX v. (soc.-ekon. ocherk). Akad. nauk Moldovy, In-t nac. men'shinstv. Kishinev: Inessa, 1996. 248 s.

Анцупов И. А. Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в. Науч. ред. В. А. Золотов. Кишинев: Штиинца, 1981. 251 с. / Ancupov I. A. Sel'skohozyajstvennyj rynok Bessarabii v XIX v. / Nauch. red. V. A. Zolotov. Kishinev: Shtiinca, 1981. 251 s.

Грек И. Ф. Мой учитель. В: Русин, 2013, № 3(33), с. 8-11. / Grek I. F. Moj uchitel'. V: Rusin, 2013, № 3(33), s. 8-11.

Грек И. Ф., Руссев Н. Д. Многонациональное население Бессарабии в исследованиях И. А. Анцупова и актуальные задачи изучения этнокультурных общностей Молдовы. В: Русин, 2018, № 51(1), с. 15-29. / Grek I. F., Russev N. D. Mnogonacional›noe naselenie Bessarabii v issledovaniyah I. A. Ancupova i aktual›nye zadachi izucheniya etnokul›turnyh obshchnostej Moldovy. V: Rusin, 2018, № 51(1), s. 15-29.

Зайковская Т. В. Анцупов Иван Антонович. В: Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. V, 2004, с. 174. / Zajkovskaya T. V. Ancupov Ivan Antonovich. V: Ezhegodnik Instituta mezhetnicheskih issledovanij. T. V, 2004, s. 174.

Иван Антонович Анцупов (памяти ученого). В: Русин, 2005, № 1(1), с. 7-8. / Ivan Antonovich Ancupov (pamyati uchenogo). V: Rusin, 2005, № 1(1), s. 7-8.

Ионова И. Труды И. А. Анцупова как объект лингвистического исследования. В: Русин, 2006, № 4(6), с. 53-59. / Ionova I. Trudy I. A. Ancupova kak obiect lingvisticeskogo issledovania. V: Русин, 2006, № 4(6), с. 53-59.

Степанов В. П. Грани идентичностей: Этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения (1989–2009 гг.). Chişinău: „Elan Inc" SRL, 2010. 596 с. / Stepanov V. P. Grani identichnostej: Etnograzhdanskie processy v srede nacional'nyh men'shinstv Respubliki Moldova na primere ukrainskogo naseleniya (1989–2009 gg.). Chisinau: „Elan Inc", SRL, 2010. 596 s.

Суляк С. Г. Отношение администрации Бессарабии к проживавшим на территории губернии подданным Австро-Венгрии в годы Первой мировой войны. В: Русин, 2014, № 3(37), с. 126-141. / Sulyak S. G. Otnoshenie administracii Bessarabii k prozhivavshim na territorii gubernii poddannym Avstro-Vengrii v gody Pervoj mirovoj vojny. V: Rusin, 2014, № 3(37), s. 126-141.

Топузлу Г. Н., Анцупов И. А. Очерки истории гагаузов в XIX в. Кишинев: Б. и., 1993. 117 с. / Topuzlu G. N., Ancupov I. A. Ocherki istorii gagauzov v XIX v. Chisinau: B. i., 1993. 117 s.

Царанов В., Жаркуцкий И., Грек И., Бабилунга Н., Млечко Т., Шорников П., Суляк С. Слово об И. А. Анцупове. В: Русин, 2006, № 4(6), с. 13-49. / Tsaranov V., Zharkuckij I., Grek I., Babilunga N., Mlechko T., Shornikov P., Sulyak S. Slovo ob I. A. Ancupove. V: Rusin, 2006, № 4(6), s. 13-49.

Червенков Н. Н. Носитель научной традиции. В: Русин, 2007, № 1(7), с. 6-9. / Hervenkov N. N. Nositel' nauchnoj tradicii. V: Rusin, 2007, № 1(7), s. 6-9.

Д-р хаб. Вячеслав СТЕПАНОВ

RECENZII

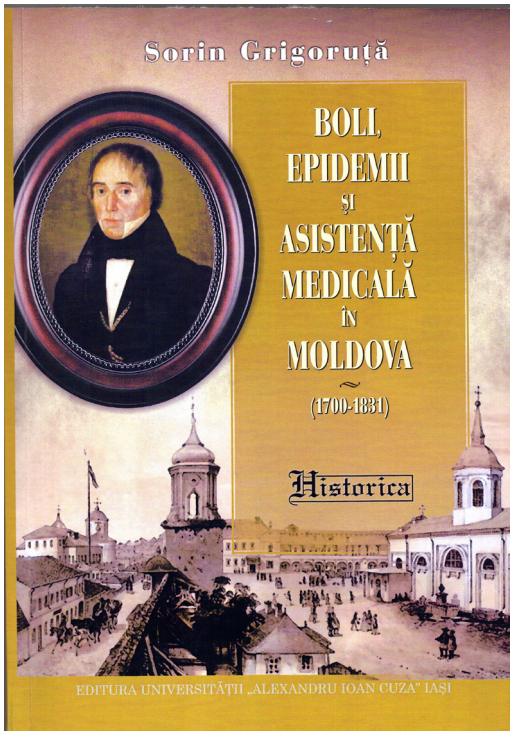
MONOGRAFIA LUI SORIN GRIGORUȚĂ „BOLI, EPIDEMII ȘI ASISTENȚĂ MEDICALĂ ÎN MOLDOVA (1700–1831)” (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2017. 318 p.)

În societatea noastră, răvășită de manifestările nocive și dezastruoase ale crizei pandemice, apariția unei lucrări fundamentale dedicată bolilor, epidemiilor și asistenței medicale în Moldova în perioada anilor 1700–1831, reprezintă atât o realizare propriu-zis științifică, cât și un demers al autorului în studierea, analiza și valorificarea experienței trecutului în încercarea de a înfrunta provocările epidemiologice ale prezentului pentru a asigura și proteja la propriu viața generațiilor viitoare.

Monografia elaborată de istoricul ieșean Sorin Grigoruță este structurată după cum urmează: *Introducere*, patru capitole, *Considerații finale*, *Glosar*, *Abrevieri*, *Bibliografie*, *Anexe*, *Abstract* și *Indice*.

În partea introductivă autorul a analizat sursele istorice ale investigației și istoriografia problemei abordate. Suportul documentar al cercetării este vast, cuprinzând izvoare documentare inedite și editate. Sursele documentare inedite includ numeroase colecții de documente investigate de autor în Arhivele Naționale Botoșani, Arhivele Naționale Iași, Arhivele Naționale Istorice Centrale și Biblioteca Academiei Române. Dintre multitudinea izvoarelor documentare editate nuanțăm că autorul a reușit să pună în valoare informații relevante, selectate cu acuratețe din colecțiile documentare de reper alcătuite și publicate cu stăruințele lui N. Iorga, E. Hurmuzaki, Th. Codrescu, V. A. Urechia, R. Rosetti, Gh. Ghibănescu, I. Antonovici, T. Bălan, P. Cazacu, L. T. Boga, C. N. Tomescu, I. Constantinescu Frunză, I. Caproșu, P. Zahariuc, C. Istrati, D. Vitcu, G. Bădărău. Cercetarea este bazată pe multiple izvoare narative, inclusiv cronici, jurnale de călătorie, scrieri memorialistice, biografice și hagiografice.

Perceperea istoriografiei problemei denotă un grad sporit de seriozitate și responsabilitate din partea autorului în cercetare prin aplicarea principiului cronologic în abordare, interferat cu cel problematic. Sorin Grigoruță analizează principalele realizări istoriografice în domeniu, scoțând în evidență lucrările de reper elaborate de către G. I. Ionnescu-Gion, C. Bacaloglu, P. Gh. Samarian, V. Bologa, V. Gomoiu, P. Pruteanu, N. Vătămanu, G. Barbu, D. Ciurea, V. Zirra, O. Cicanci, S. Mărieș, P. Cernovodeanu, P. Binder, Gh. Brătescu, Șt. Lemny, L. Livadă-Cadeschi și C. Bogdan. Deși autorul declară că nu-și va „opri atenția asupra descântecelor murmurate la capătul bolnavilor de bătrânii satelor” deoarece ele „sunt mai lesne de analizat din perspectiva și cu instrumentele cercetării etnografice decât acelei istorice”, totuși, cercetătorul dă dovadă cu prisosință de cunoașterea acestor aspecte ale medicinei populare prin analiza și efectuarea referințelor necesare la studiile etnografice ale lui D. P. Lupașcu, A. Gorovei, S. Florea Marian, M. Sefer, S. Ciubotaru și E. Timotin (p. 18).



În primul capitol, întitulat *Boli și epidemii în Moldova*, sunt analizate următoarele componente ale subtemei: bolile endemice, bolile epidemice – vărsatul, frigurile, sifilisul, ciuma (p. 21-84). În privința ciumei autorul narează un scurt istoric al epidemiilor de ciumă în Moldova, explică cauzele, factorii și sursele apariției și răspândirii ciumei, evaluează consecințele molimelor și revenirea societății la starea ei inițială.

Cel de-al doilea capitol are titlul *Continuitate și schimbare. Asistența medicală în Moldova veacului al XVIII-lea* (p. 85-151). Autorul a investigat în detalii activitatea acelor practicieni care pot fi considerați premergători ai medicinei științifice: bărbierii și chirurgii, în privința ultimilor aplicând metoda studiului de caz prin descrierea activității chirurgului Johann Benedict Lochmann. În cadrul asistenței medicale din Moldova un rol important era atribuit farmaciilor și farmaciștilor, autorul descriind în acest sens aspec-

te din viața și activitatea unui „spițer" botoșănean: Johann Gorgias (1768–1841).

O componentă a sistemului sanitar, atestată documentar în Moldova din prima jumătate a secolului al XVII-lea, a fost breasla cioclilor, rolul căreia sporea în vremea epidemiilor de ciumă. Cercetând în profunzime subiectul, în baza surselor documentare și a realizărilor istoriografice, Sorin Grigoruță a reușit să explice rolul și imaginea dihotomă a breslei cioclilor. Astfel, pe de o parte, cioclii îndeplineau o funcție sanitară importantă prin îngroparea morților, a săracilor, a străinilor ce mureau în târg. Ei nu trebuiau să țină cont de starea materială a răposatului, îngropându-i pe toți oamenii, „ori bogat, ori sărac", care mureau în oraș, excepție de la această regulă făceau țiganii și cei din afara orașului. Atribuțiile cioclilor sporeau în timpul epidemiilor de ciumă, „ei îndeplinind și rolul de cercetători ai bolnavilor", adică „o identificare a lor spre izolarea ulterioară, decât o eventuală îngrijire, aceasta mai ales fiindcă membrii breslei cioclilor nu aveau nici cele mai mici cunoștințe medicale, ei fiind decât simpli meșteșugari" (p. 145).

Chiar dacă autorul îi percepe pe ciocli doar în calitatea lor de „simpli meșteșugari", totuși în comentarii sunt prezentate opiniile lui Pompei Gh. Samarian care aprecia că cioclii au devenit cu timpul „cercetători ai boalelor și îngrijitori ai bolnavilor" și mai recentă, aprecierea dată cioclilor de către M. Mehedinți și C.-A. Sava precum că cioclii se ocupau nu numai de îngroparea cadavrelor decedaților, dar ofereau și îngrijiri medicale celor care aveau nevoie.

Considerăm că subiectul legat de atribuțiile sanitare și cunoștințele medicale ale cioclilor urmează a fi dezbătut în continuare în istoriografie deoarece însuși faptul că majoritatea dintre cioclii care au supraviețuit epidemiilor, în special a celor de ciumă, demonstrează că pe lângă imunitatea căpătată la pestă, ei dădeau dovadă de unele competențe în domeniile sanitar și epidemiologic. De asemenea, cioclii aveau cunoștințe medico-sanitare primare în ceea ce privește viitoarele domenii ale medicinii științifice: anatomia patologică și medicina legală. Nu excludem faptul că cei mai experimentați dintre ciocli, în cazurile de omucidere, puteau prezenta autorității de anchetă anumite concluzii de ordin anatomic și medical cu referire la cauzele decesului, arma comiterii crimei, caracterul plăgilor provocate etc.

Pe de altă parte, multiple abuzuri comise de ciocli în timpul epidemiilor, le-au creat o imagine cvasi negativă în societate, fiind chiar percepuți în calitatea lor de „biciu al lui Dumnezeu tot atât de cumplit ca și boala" (I. Felix). În acest context Sorin Grigoruță trece în revistă calitățile și faptele nedemne atribuite în mod tradițional cioclilor: erau bețivi, hoți, devastau și prădau casele ciumaților. Totodată, autorul este de părerea că acest tablou „nu poate fi întru totul real" deoarece cioclii în calitatea lor de meșteșugari, au oferit daruri bisericilor, iar „autoritățile au reușit, prin intermediul cioclilor, să elimine și unii dintre factorii de transmitere a bolii" (p. 151).

Cel de-al treilea capitol *Medicii. Activitatea profesională și evoluție socială* este dedicat medicilor din Moldova, fiind analizate în acest sens trei studii de caz care-i au în centrul preocupărilor autorului pe doctorii Dracache Depasta, dr. Fotache și Eustathius Athanasius Rolla (p. 153-209).

Doctorul Dracache Depasta, probabilul fiu al doctorului Petru Depasta, a fost un om al timpului său, încadrându-se în rândul „noii boierimi" (A.-Fl. Platon) ieșene. Căsătorindu-se cu Ecaterina Ruset în vara anului 1762, doctorul Dracache Depasta a deținut cu timpul dregătoriile de mare spătar (1777), de mare vornic (1785–1796) și de mare logofăt al Țării de Sus (1796–1803). La începutul carierei sale doctorul Dracache a colaborat cu spitalul Sfântul Spiridon, dar ulterior s-a prezentat ca un oportunist care fără a ține „cont de mijloacele folosite" urmărea „ascensiunea în ierarhia dregătoriilor moldovene și sporirea veniturilor". Implicându-se în politică, Dracache Depasta a servit cu obediență cauza rusă, „devenind în scurt timp *marele prieten* al consulului rus la Iași, Severin" (p. 185).

Doctorul Fotache și-a desfășurat activitatea profesională la curtea lui Grigore al III-lea Ghica. În funcția de medic al Curții domnești primea o retribuție lunară de 50 de lei. Concomitent, doctorul Fotache se ocupa și de tratarea bolnavilor de la spitalul Sfântul Spiridon și de administrarea „spițeriei" din incinta așezământului ieșean. Cel mai controversat episod cu implicația doctorului Fotache ține de asasinarea la 1 octombrie 1777 a domnului Țării Moldovei Grigore al III-lea Ghica. În ajunul acestei zile doctorul Fotache a examinat starea de sănătate a lui Ahmed Kara Hissarli, trimis de Poartă pentru a-l ucide pe Grigore al III-lea Ghica. Trimisul turc simulase boala, iar Fotache l-a înștiințat pe domn că „e în adevăr bolnav și că l-a găsit cu pulsul prea slab". A urmat episodul tragic al asasinării lui Grigore al III-lea Ghica în casele beilicului din Iași. Nici până astăzi nu este elucidat pe deplin rolul doctorului Fotache în cadrul acestui eveniment macabru, astfel unii îl acuzau pe „Fotache de participarea la complotul împotriva domnului", iar alții credeau că medicul a fost „o simplă victimă a tertipului la care a recurs capugiul și a cărui vină a constat doar în incapacitatea de a-l fi deconspirat" (p. 192).

Eustathius Athanasius Rolla a fost un medic de origine greacă care în anul 1795 a venit în Moldova. La 1 mai 1809, în calitatea sa de „doctor al orașului Iași", Eustathius Rolla se angaja să meargă „în toa-

te casele unde sunt bolnavi în diferite stări, la cerere, ziua și noaptea fără nicio vorbă". Semnificativ este că doctorul se obliga să restabilească sănătatea bolnavilor „fără a pretinde în schimbul serviciilor sale nicio plată, ci, dimpotrivă, în cazul în care suferindul era nevoiaș, doctorul se obliga să cheltuie din propria avuție în folosul bolnavului". Doctorul Rolla se mai ocupa de tratarea boierilor din apropierea Iașilor, de controlul în vederea deschiderii unor noi farmacii, de evaluarea competențelor profesionale ale anumitor „spițeri" și moașe. Pentru prestarea serviciilor medicale doctorul Rolla primea un salariu anual de 5.400 de lei și 500 de lei pentru „chiria casei lui" (p. 200-201). Timp de mai bine de 35 de ani Eustathius Rolla a fost medic al orașului Iași, iar pe finalul carierei sale a devenit protomedic al Moldovei. Doctorul Rolla cunoștea câteva limbi străine, a fost interesat de filosofie, a sprijinit cultura și cauza grecească, fiind unul dintre eforii tipografiei grecești din Iași (p. 208-209).

Ultimul capitol cu titlul *Asistența medicală publică. „Bolnițe" și spitale*, este dedicat bolnițelor mănăstirești și Spitalului Sfântul Spiridon din Iași (p. 211-244). Autorul consideră că originile îngrijirii medicale în Moldova „par a coborî până spre începutul veacului al XVII-lea", anume atunci fiind atestate în Iași și Suceava două așezăminte laice menite să-i adăpostească și îngrijească pe cei suferinzi și lipsiți de sprijinul familiei. În bolnițele de pe lângă mănăstirile Putna, Golia și Neamț erau îngrijiți suferinzii din cadrul „obștilor monahale afectați de suferințe fizice și de povara anilor, și mai puțin mirenilor".

În *Considerațiile* sale finale autorul rezumă investigațiile realizate, declarând că în această lucrare nu a parcurs decât foarte puțin din drumul pe care speră să-l străbată „în încercarea de a prezenta o imagine a trecutului medical al Moldovei de-a lungul celui deal XVIII-lea veac" (p. 249).

Monografia elaborată de Sorin Grigoruță scoate în evidență multiple aspecte necunoscute de până acum ale istoriei bolilor, epidemiilor și asistenței medicale în Moldova (1700–1831). Chiar dacă autorul declară că povestea sa este una „nu tocmai veselă, fiind una despre epidemii, suferinzi și morți", preocupările sale acoperă un spațiu vast de cercetare în baza abordărilor interdisciplinare și pluridisciplinare. Lucrarea este elaborată în baza unei metodologii temeinice prin realizarea unor interferențe complexe între istorie și științele conexe istoriei: istoria medicinei, în special a epidemiologiei, chirurgiei și farmacologiei; imagologie, antroponimie și etnologie.

Un merit incontestabil al lucrării constă în scoaterea în evidență a „tămăduitorilor" acelor vremuri – doctorii Johann Benedict Lochmann, Dracache Depasta, dr. Fotache și Eustathius Athanasius Rolla. Autorul a reușit cu meticulozitate să reconstituie perioade întregi din viața și activitatea medicilor nominalizați, care, fiind de obârșii străine, și-au desfășurat activitatea profesională în Moldova, contribuind la dezvoltarea sistemului de asistență medicală și la impunerea măsurilor sanitar-epidemiologic în anii liniștiți și în cei bântuiți de ciumă și holeră. Medicii, descriși de autor, apar nu doar în simpla ipostază de doctori, dar și în cea de personalități înzestrate cu multiple virtuți, dar și cu unele vicii. Autorul a reușit să redea partea umană a slujitorilor lui Hippocrates, creându-le pe alocuri un tablou psihologic prin descrierea preferințelor și a trăsăturilor determinante ale caracterelor. Personalitățile medicilor sunt caracterizate în strânsă legătură cu nivelul lor de cultură, implicit studiile primite, preferințele intelectuale și cunoașterea limbilor străine.

Monografia elaborată de Sorin Grigoruță, având în centrul preocupărilor sale problema bolilor, epidemiilor și asistenței medicale în Moldova (1700–1831), este o lucrare complexă, documentată în profunzime și argumentată conceptual. Autorul este deschis polemicii, invocând, unde este cazul, concepte istoriografice controversate, nuanțând totodată și propria viziune asupra subiectelor discutabile în mediile academice. Valoarea certă a cercetării realizate de Sorin Grigoruță este relevantă prin prisma abordărilor pluridisciplinare și interdisciplinare, prin reactualizarea unor aspecte de rezonanță într-o societate care se confruntă cu o criză sanitar-epidemiologică, fiind indicată pentru toți noi o însușire mai eficientă a învățămintelor din trecutul medical al Moldovei.

Dr. Valentin ARAPU

IULIAN BOLDEA, CORNEL SIGMIREAN (COORD.). CONFESIUNE, CULTURĂ, NAȚIUNE. PERSPECTIVĂ ISTORICĂ. Cluj-Napoca: Argonaut Publisihing, 2018. 216 p.

Volumul de față, coordonat de Iulian Boldea și Cornel Sigmirean, două cadre didactice și cercetători cu experiență și prestigiu în domeniul filologie, respectiv istorie, în cadrul Universității de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade" din Târgu Mureș, își propune să aducă în fața cititorului o abordare axată pe trei coordonate, după cum, de altfel, reiese și din titlu: *confesiune-cultură-națiune*. Este de remarcat faptul că acest demers științific al coordonatorilor vine în contextul Centenarului Marii Uniri și evidențiază prin intermediul a 13 articole „geneza națiunii moderne la români, nașterea proiectului național și crearea statului național, dar mai ales evoluția națiunii în sec. XX, în contextul ideologizării excesive a discursului național și nașterea naționalismelor în „secolul extremelor", care au generat cele două războaie mondiale și dominația statelor totalitare" (p. 6). Desigur, din aceste studii reiese că rolul confesiunii și al culturii a fost determinant în formarea națiunii, dar și în modelarea unei conștiințe naționale, precum și în dezvoltarea unei elite, profund implicate în dezvoltarea istorică, economică, socială și culturală a unor state, care au fost afectate de „mersul tragic al istoriei".

Un prim studiu al volumului este semnat de Narcis Martiniuc, autorul urmărind discursul identitar în istoriografia greco-catolică pe direcția confesională și națională, plecând de la teologii unirii în sec. al XVIII-lea și până la corifeii Școlii Ardelene. Edificator este modul în care înțelege Martiniuc identitatea la români dintr-o viziune teologică greco-catolică: „Înţelegem aici prin «identitate» o anumită conștiință – de dozaje și calităţi diferite, fluctuante – apărută și dezvoltată incipient pe la mijlocul secolului al XVIII-lea în mediul intelectual al teologilor greco-catolici și care pune accent pe o conștiință de sine de natură istorică (și cu anumite nuanțe sociale, într-o fază incipientă la primii teologi) – așadar o istoricitate raportată la originile mitizate ale românilor" (p. 14).

Pe de altă parte, într-o succintă analiză, Mihaela Grancea observă cu finețe imaginea Constantinopolului (Țaringrad) reflectat în baladele românești, cu nuanțe ce țin și de geografia simbolică. Apariția Țaringradului „în baladele populare românești este o adevărată cheie pentru înțelegerea procesului de transfigurare a actualului, a faptului istoric în construcția mentală tipică a imaginilor populare" (p. 43).

Iulian Boldea creionează raportul dintre romantism și istoria națională, sau mai bine spus maniera în care s-a construit un discurs național, uneori mitizat, având la bază poeziile lui Mihai Eminescu precum: *Codru și salon*. *Codrul și salonul*, *Epigonii* sau *Memento Mori*. Profesorul Boldea radiografiază în alt studiu „Construcția națiunii în literatură. De la modelul cultural din 1848 la modelul junimist". Importantă este analiza conceptuală pe care o face autorul unor termeni ca: *națiunie politică*, *națiune culturală* sau *etnonațiune* și cum acestea pot fi pliabile contextului cultural și istoric românesc.

Aportul unor personalități politice în formarea statului român este adus de istoricul Gheorghe Cojocaru, care relevă rolul politic pe care l-a avut Alexandru Marghiloman în unirea Basarabiei cu România. Memoriile lui Marghiloman, utilizate de istoricul din Republica Moldova ca sursă importantă, reliefează dorința pe care o avea omul politic român în realizarea Marii Uniri: „Trebuie ca România să ia Basarabia. Protestul Ucrainei nu e o piedică; ea n-are drept să spună nimic"[1].

După cum bine punctează cercetătoarea Maria Costea, în realizarea Marii Uniri o contribuție importantă au avut-o și societățile culturale românești, cum ar fi „Societatea pentru cultură și literatură română în Bucovina" cu sediul la Cernăuți, care prin intermediul unor elite marcante precum Alecu Hurmuzachi, Aron Pumnul sau Ion Nistor, au amplificat promovarea culturii naționale și au susținut puternic identitatea națională a românilor. În acest sens, „Societatea pentru cultura și literatura română în Bucovina" (1862–1944) a fost, alături de biserică și școală, o instituție de mare prestigiu, care a adus o contribuție decisivă la dezvoltarea culturii naționale, a spiritului civic românesc, a conștiinței, identității și chiar mișcării politice naționale, care a contribuit la Unirea Bucovinei cu România în 1918"[2].

O contextualizare riguroasă a Unirii Bucovinei cu Regatul României o realizează Constantin Ungureanu, care observă principalele momente ale acestui eveniment istoric, autorul prezentând aspecte ca: Bucovina în Primul Război Mondial, activitatea deputaților bucovineni în Parlamentul de la Viena, constituirea Consiliului Național Român din Cernăuți, situația din Bucovina la începutul lunii noiembrie 1918, activitatea Consiliului Național Român, Congresul General al Bucovinei (28 noiembrie 1918).

Despre Unirea Transilvaniei cu România, Cornel

Sigmirean face un periplu amplu cu argumente istorice puternice referitor la ideea federalizării Imperiului Austro-Ungar și la dorința cât mai multor lideri politici transilvăneni – Iuliu Maniu, Al. Vaida Voevod, Vasile Goldiș sau Aurel C. Popovici – de a accepta această federalizare în speranța obținerii autonomiei naționale[3]. Marea Unire nu putea fi realizată fără determinarea și spiritul național al elitei române transilvănene: „Elita politică era mandatara unei stări de spirit și autoarea punerii în practică a unor principii care guvernau organizarea păcii după Primul Război Mondial" (p. 138).

Cercetătoarea Maria Tătar-Dan, examinează spațiul multiconfesional transilvănean printr-un studiu de caz: Reghinul și însemnătatea pe care a avut-o biserica și școala în propagarea ideilor naționale atât în preajma Marii Uniri, cât și în perioada interbelică. Pentru Reghin: „Biserica și școala au rămas, timp de aproape patru decenii, singurele instituții de care românii din târgul săsesc, ca de altfel majoritatea românilor din Transilvania, dispuneau" (p. 146).

„Tradiționalismul religios" din România în perioada interbelică este tratat de Ionuț Biliuță, care aduce în discuție ideile unor intelectuali precum Nichifor Crainic, Nae Ionescu sau Aurel C. Popovici, personalități care au influențat politica românească. Nu doar spațiul politic a fost marcat de elite, ci și religia și cultura, care au fost elemente de bază în ranforsarea identității naționale la români.

În operele filosofice ale Lucian Blaga, un corifeu al elitei culturale românești, transmit, după cum bine sesizează Eugeniu Nistor, un intens sentiment de identitate națională și confesională. Raportul cultură și religie, după cum observă autorul, este de asemenea fundamental în modul de gândire al lui Blaga, reprezintă fundamentul de construcție identitară a unei națiuni.

Legătura dintre comunism și biserica ortodoxă română, precum și implicarea acesteia în propaganda statului în anii '50–'60 este o expunere extinsă scrisă de Corina Hațegan, aceasta subliniind motivele supunerii bisericii față de regimul comunist, dar enunțând și părțile comune dintre acestea: „Perioada anilor '50–'60 este marcată, din punct de vedere al temelor comune discursului regimului politic și al discursului Bisericii Ortodoxe Române, de lupta pentru pace, dezarmare, stoparea experimentelor nucleare, colaborare și prietenie între popoare" (p. 187).

Un ultim articol al volumului este cel al Ancăi Șincan, o cercetare istorică interesantă și bine documentată, care demonstrează, pe baza corespondenței din dosarul informativ aflat în Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, felul în care a fost urmărit episcopul greco-catolic Ioan Ploscaru de către organele Securității.

În concluzie, volumul *Confesiune, Cultură, Națiune. Perspectivă istorică*, prin structura sa unitară, având la sfârșit și o listă de rezumate în limba engleză, precum și prin conținutul științific laborios, este adresat cu precădere istoricilor sau pasionaților de istorie, dar și altor categorii de cititori.

Note

[1] Marghiloman A. Note politice. Vol. III. București: Editura Machiavelli, 1995, p. 103.

[2] Costea M. Impactul politicului asupra „Societății pentru cultura și literatura română în Bucovina" în perioada interbelică. În: Țara Fagilor. Cernăuți–Târgu-Mureș, 1999, p. 51-54.

[3] Kann R. A history of the Habsburg Empire, 1526–1918. UCP, 1984, p. 460.

Dr. hab. Dumitru-Cătălin ROGOJANU

LECȚIA DE PATRIOTISM A PROFESORULUI DUMITRU GROSU. RECENZIE LA MONOGRAFIA „SATUL ȘURI: FILE DE ISTORIE” (Chișinău: F.E.-P. „Tipografia Centrală”, 2020. 432 p.)

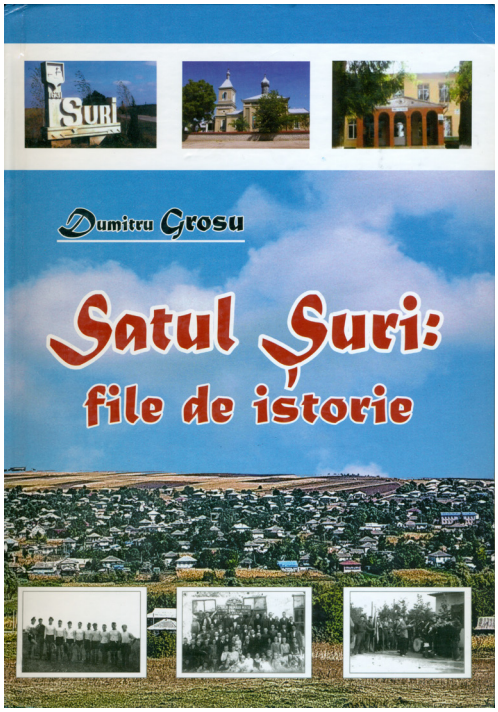
Sfârșitul de septembrie se întâmpla la Chișinău cu lansarea cărții „Satul Șuri: file de istorie”, scrisă de profesorul de istorie Dumitru Grosu. În afară de cariera didactică, Dumitru Grosu a îndeplinit în perioada anilor 1989–2007 și funcția de director al școlii din satul Șuri (raionul Drochia), apoi funcția de primar. Este cunoscut de prieteni, colegi, discipoli și consăteni ca un adevărat patriot al neamului său, un militant energic și devotat restabilirii adevărului istoric și valorilor românești. S-a remarcat mereu prin solidaritate și susținere față de consăteni, implicându-se activ în activități de organizare și îmbunătățire a condițiilor de învățământ pentru elevi, de reamenajare a localității și de ridicare a prestigiului satului pe plan național și internațional, prin susținerea permanentă acordată echipelor sportive și elevilor dornici de a studia.

Prezentarea cărții a avut loc la 25 septembrie, în sala de ședințe a restaurantului Sălcioara. Evenimentul a reunit personalități marcante din mediul academic, economiști, medici, precum și colegi, prieteni, membri ai familiei și discipoli, – toți originari din satul Șuri.

Discursul dlui Grosu a fost unul de impact, o adevărată lecție de istorie referitoare la satul natal, o manifestare de entuziasm, ce a captat din primele secunde atenția publicului. Dumnealui a prezentat date despre prima atestare documentară a satului, amplasarea primară a vetrei localității, toponimia, specificul ocupațiilor și tradițiilor locale, despre viața religioasă și învățământul din localitate, a relatat unele istorii de familie.

Lucrarea „Satul Șuri: file de istorie” este rezultatul unui studiu amplu, minuțios, obiectiv și bine documentat al istoriei satului Șuri, fiind elaborată în baza literaturii de specialitate, a mărturiilor orale, a documentelor publicate și inedite. Monografia înglobează în cele 15 capitole date cu privire la cadrul natural și geografic al localității, informații arheologice referitoare la atestarea primelor stațiuni umane pe acest teritoriu, mențiuni despre prima atestare documentară. Parcurgând cronologic mai multe perioade de timp, autorul prezintă cele mai importante evenimente, care s-au perindat pe parcursul secolelor în localitate (repercursiunile pe care le-a avut teroarea sovietică din anii 1944–1956 asupra localnicilor, suferințele șurenilor în timpul foametei organizate și a deportărilor, colectivizarea etc.) și, de asemenea, vorbește despre oamenii care prin însăși viața și faptele lor au scris această istorie.

În *Cuvânt înainte*, Dumitru Grosu își împărtășește stările pe care le-a trăit în timp ce s-a ocupat de scrierea istoriei localității: emoții ale bucuriei de a descoperi la aflarea datelor recensământului de la 1885,



care atesta strămutarea în Șuri a unor familii din ținutul Dorohoi (secolului al XIX-lea) și profunda satisfacție sufletească, pe care o simțea de fiecare dată, când găsea un document vechi, ce îl ajuta să reconstituie, fragment cu fragment, asemenea unui puzzle, istoria satului. Autorul a ținut, de asemenea, să-și exprime profundul respect față de cei care l-au călăuzit și l-au susținut în elaborarea lucrării: doctorul în medicină, conferențiar universitar Teodor Lupașcu și cercetătorul științific în domeniul istoriei Mihai Adauge, care i-au oferit îndrumări competente și i-au pus la dispoziție literatura istorică. Autorul și-a exprimat recunoștința față de colaboratorii Arhivei Naționale a Republicii Moldova și cei de la arhiva raională Drochia pentru susținerea în realizarea demersului său.

Capitolul II *Satul Șuri – vechea vatră strămoșească* debutează cu analiza monumentelor arheologice, prezente pe teritoriul aferent localității, 16 în total, ce constituie străvechi așezări umane și datează, potrivit arheologilor (I. Hâncu, V. Marchevici, V. Bicbaev), cu anii 3500–2500 î. Hr. În continuare, autorul se axează pe analiza izvoarelor istorice care atestă prima mențiune scrisă despre satul Șuri (11 martie 1631), într-o carte domnească de întăritură a domnitorului Moise Movilă lui Gheorghe Moțoc pentru satele Mândâc, Șura și Voloșca din ținutul Sorocii. În capitol sunt prezentați în ordine cronologică importanți proprietari ai moșiei și ai satului Șuri, evidențiind printre aceștia pe unii reprezentanți ai familiei Moțoc, pe Ioniță Bașotă, păhărniceasa Maria Costache, comisul Alexandru Panai-

te, Elena Panaite, boierul Ştefan Constantin Casso, Anton Demianovici (membru al Dumei de Stat de legislatura I, II, III) şi Reghina Demianovici. Capitolul se încheie cu prezentarea toponimiei locale şi informaţiilor referitoare la originea unor denumiri, cum ar fi: Cubolta, Şura, Hârtop, la Odaie, Valea Zgurii.

În capitolul III, întitulat *Viaţa social-economică până la 1918*, în baza documentelor de arhivă, este relevată evoluţia vetrei satului din cele mai vechi timpuri până la 1918, precum şi schimbările în componenţa etnică şi numerică a populaţiei locale, în contextul evenimentelor istorice, care au avut loc în această regiune (războaiele ruso-austro-turce, anexarea Basarabaiei la Imperiu Rus, reforma agrară, Primul război Mondial, Marea Unire de la 1918). Este de remarcat acurateţea cu care sunt prezentate datele statistice, referitoare la familiile ce au locuit în satul Şuri în secolul al XIX-lea. Astfel, în baza recensămintelor din anii 1817, 1824, 1855 şi a cărţilor bisericeşti, Dumitru Grosu ajunge la concluzia că populaţia satului creşte numeric în anii 40–50. Aceasta se datorează în mare parte strămutării cu traiul la Şuri a ţăranilor veniţi din alte părţi. În acelaşi capitol, autorul reuşeşte să înregistreze schimbările în componenţa numerică a populaţiei, cauzate de emigrarea unor familii în regiunile Ircutsk şi Orienburg sau de decesul celor înrolaţi în armata rusă în timpul primului război mondial. Capitolul se încheie cu descrierea administraţiei locale şi a vieţii economice a satului până în anul 1918.

În capitolul IV, întitutlat *Satul Şuri în cadrul României întregite (1918–1940)*, sunt semnalate modificările intervenite în administraţia şi în viaţa social-economică a satului Şuri, odată cu realizarea Marii Uniri: creşterea numerică a populaţiei, împroprietărirea şurenilor cu pământ, dezvoltrea meşteşugurilor casnice şi ridicarea nivelului de studii.

Capitolul V, întitulat *Satul Şuri în anii celui de-al II-lea Război Mondial*, sunt menţionate succinct ororile prin care au trecut sătenii în timpul ocupaţiei teritoriului Basarabiei de către trupele sovetice (politica de deznaţionalizare, deposedări nelegitime de bunuri, represiuni politice, trimiterea la munci forţate în afara hotarelor RSSM etc.); eliberarea din 1941–1944; viaţa social-economică a şurenilor în condiţiile generate de starea de război; participarea sătenilor în cadrul operaţiilor militare din timpul celui de-al doilea război mondial.

În capitolul VI *Teroarea sovietică din anii 1944–1956* sunt reflectate metodele de constrângere, aplicate de puterea sovietică în consolidarea regimului şi repercursiunile pe care le-au avut acestea asupra locuitorilor satului Şuri. Evenimentele, descrise în acest capitol, sunt relatate fără careva menajamente, autorul dorind să arate întregul dezastru, în care s-au pomenit locuitorii satului. Dumitru Grosu prezintă date veridice despre activiştii locali care au sprijinit organele represive ale NKVD-ului, povesteşte despre măsurile întreprinse de săteni în lupta pentru supravieţuire în timpul foametei organizate, istoriile unor familii deporate şi calvarul prin care au trecut, atât în timpul deportărilor, cât şi la revenirea la baştină.

Un deosebit interes prezintă documentele de arhivă, ce atestă lista de inventariere a averii familiei Elizavetei Meriuţă, întocmită în ziua deportării ei (6 iulie 1949). Este o dovadă grăitoare a faptului că oamenii au fost privaţi de toate bunurile agonisite, unii din ei fiind deportaţi doar pentru că aveau în posesie case noi, care puteau fi utile statului.

În capitolul VII *Satul Şuri în perioada 1949–1989* este elucidată viaţa socio-economică în perioada colhozului, de la începutul formării până în anul 1989. Sunt relevate date referitoare la comasarea celor trei colhozuri, organizate în sat până în anul 1952, în unul singur, denumit „Lenin" şi intenţia de a realiza planurile cincinale, apogeul dezvoltării economice a colhozului şi perioada de degradare. Capitolul conţine informaţii despre racordarea satului la reţeaua de distribuire a energiei electrice; construcţia depozitelor şi deschiderea parcului auto, este descris traiul şurenilor în perioada colhohoznică, nivelul de viaţă a familiilor din sat; încadrarea tinerilor în serviciul militar şi participarea lor la războiul din Afganistan.

Activitatea instituţiilor publice, cum ar fi sovietul sătesc, casa de cultură, centrul de asistenţă medicală, instituţiile preşcolare, – este analizată diacronic în Capitolul VIII.

Capitolul IX *Evoluţia învăţământului în satul Şuri* vizează dezvoltarea învăţământului în localitate, începând cu înfiinţarea primei şcoli parohiale (1890) şi până în zilele noastre. Pe lângă datele referitoare la colectivele didactice, sunt prezentate materiale cu privire la numărul de elevi, obiectele predate, regimul de funcţionare şi statutul instituţiei şcolare în diferite perioade istorice. Capitolul IX cuprinde şi informaţii despre instruirea elevilor din localitatea Şurii-Noi, în cadrul şcolii de la Şuri.

Sunt remarcate, de asemnea, eforturile pedagogilor din satul Şuri în lupta pentru decretarea limbii române ca limbă de stat şi revenirea la scrisul latin. Trebuie de menţionat că unul dintre aceşti militanţi a fost însuşi autorul acestei lucrări, profesorul de istorie şi directorul şcolii (1989–2007). Dumitru Grosu, care, pledând în permanenţă şi cu perseverenţă pentru restabilirea dreptăţii naţionale, a transmis şi dicipolilor săi dragostea de neam şi ţară. Succesele instructive şi educative ale colectivului pedagogic au fost răsplătite de elevi prin ocuparea în repetate rânduri a locurilor premiante la olimpiadele republicane, fapt consemnat de către autor.

În capitolul X *Viaţa religioasă* autorul a prezentat

viaţa religioasă a şurenilor din timpuri îndepărtate şi până astăzi. Capitolul înglobează informaţii cu referire la: parohiile frecventate de şureni până la înfiinţarea propriului lăcaş de cult, înfiinţarea primei biserici (1882), primii preoţi şi enoriaşi ai bisericii, rolul preoţilor în educaţia elevilor şcolii de zemstvă din satul Şuri, intimidarea bisericii şi a religiei în timpul regimului comunist, închiderea şi redeschiderea bisericii (1989), date nominale despre tinerii din sat care au primit Sfânta Taină a Preoţiei şi despre cei care şi-au legat destinul de viaţa duhovnicească, înfiinţarea noii parohii din sat şi lucrările de contrucţie a mănăstirii cu hramul Sfântul Ierarh Ioan Gură de Aur, activitatea religioasă în cadrul bisercii din Şurii-Noi.

Capitolul XI *Viaţa sportivă a satului Şuri* reflectă munca asiduă, depusă de către tinerii din satul Şuri pentru obţinerea gloriei sportive pe plan naţional şi internaţional; performanţele obţinute de aceştia la diferite concursuri sportive (armwereistling, atletică, lupte, şah, biathlon), precum şi organizarea şi reorganizarea echipelor sportive (fotbal) în diferite perioade de timp.

În capitolul XII sunt reflectate tradiţiile şi obiceiurile străvechi, păstrate de şureni până în prezent. Autorul remarcă faptul că cele mai rezistente în timp s-au dovedit a fi datinile ce ţin de marile sărbători de peste an, cum ar fi Crăciunul şi Paştele, precum şi cele legate de ciclul vieţii omului.

Autorul îşi exprimă, totuşi, regretul, menţionând că, treptat, se reduce semnificativ structura ceremonială a unor obiceiuri (de exemplu, aproape că a dispărut logodna din complexul obiceiurilor de nuntă etc.), iar în alte cazuri aproape că a dispărut chiar obiceiul (Ajunul Sfântului Andrei).

Capitolul XIII *Aspecte ale vieţii politice şi social-economice a satului Şuri la etapa actuală* s-a axat pe evenimentele recente, trăite de şureni, cum ar fi: administraţia publică locală, reorganizarea gospodăriei agricole, participarea şurenilor în cadrul operaţiilor militare de pe Nistru, evoluţia demografică din ultimii ani, iniţierea şi gestionarea afacerilor proprii de către unii şureni şi multe alte aspecte importante.

În capitolul XIV *Pe urmele strămoşilor* autorul relatează despre vizita sa în localităţile Coţuşca şi Hudeştii Mici din Ţinutul Dorohoi (România). Călătoria a fost întreprinsă cu scopul de a afla circumstanţele strămutării unor familii din localităţile respective în satul Şuri (fapt descoperit în baza cercetării recensământului din 1855). Dumitru Grosu, cum este firesc pentru un generator de bunuri spirituale, s-a antrenat cu toată străduinţa în căutarea rădăcinilor, pe care le au o parte din actualii localnici din Şuri. Căutările l-au făcut să viziteze aceste localităţi din judeţul Botoşani. Ajuns la faţa locului, autorul a realizat repetat cât de strâns este legată istoria satelor din Republica Moldova de istoria României, în general, şi a localităţilor de peste Prut, în particular. Dumitru Grosu reuşeşte nu doar să afle cauza strămutării familiilor de ţărani de la Coţuşcă şi Hudeştii Mici din ţinutul Dorohoi în satul Şuri, ci reuşeşte să identifice unele evenimente istorice comune pentru aceste localităţi şi, de asemenea, să observe asemănări surprinzătoare între aşezările respective în mai multe aspecte: în felul de organizare şi amenajare a spaţiului locuit şi, nu în ultimul rând, în trăsăturile de caracter ale sătenilor (ingeniozitatea, ospitalitatea, hărnicia, dar şi mândria).

Lucrarea este încheiată de capitolul XV, dedicat personalităţilor distinse, originare din satul Şuri. Printre aceştia se regăsesc nume de prestigiu, cu merite incontestabile în diverse domenii ale vieţii politice, economice, sociale şi culturale, recunoscute atât la nivel local, cât şi internaţional.

Lucrarea a fost înalt apreciată de oamenii de ştiinţă şi cultură, prezenţi la lansare. Teodor Lupaşcu, dr. în medicină, conferenţiar universitar, a subliniat faptul că monografia se citeşte cu interes şi impresionează prin bogăţia informaţiilor prezentate, iar originalitatea materialelor, înregistrate pe teren sau extrase din arhive şi numeroase surse bibliografice, nu pot să nu satisfacă exigenţele celor mai critici investigatori. Istoricul Mihai Adauge, cercetător ştiinţific, a apreciat înalt calitatea lucrării şi contribuţiile originale, aduse de către autor. Domnia sa a susţinut că lucrarea lui Dumitru Grosu prezintă noutate ştiinţifică prin viziunea complexă asupra istoriei şi culturii acestei localităţi, precum şi asupra perioadei studiate, menţionând că bibliografia este impresionantă, iar folosirea aparatului critic, citările în cadrul textelor, selecţia, analiza şi sintetizarea surselor au fost realizate corect, la nivel academic. Istoricul Mihai Adauge a remarcat că evenimentele sunt explicate dintr-o perspectivă cauzală, pornindu-se de la rădăcinile lor istorice şi social-economice.

Conchidem că monografia „Satul Şuri: file de istorie", elaborată de profesorul Dumitru Grosu, reprezintă o contribuţie ştiinţifică şi publicistică valoroasă, fiind rezultatul unor investigaţii de mai mulţi ani. Lucrarea dovedeşte buna cunoaştere a realităţilor istorice şi etnografice, a literaturii de specialitate, precum şi stăpânirea competenţelor de lucru cu dosarele de arhivă. Prin elaborarea lucrării la care ne referim, Dumitru Grosu propune noi perspective de cercetare şi publicare a istoriei comunităţilor rurale, contribuind indubitabil la cunoaşterea mai profundă a istoriei poporului nostru, a civilizaţiei tradiţionale şi la racordarea cercetărilor istorice din Republica Moldova la un nivel de gândire contemporan. Ne raliem plenar demersului autoruluii, dorindu-i noi şi valoroase realizări.

Dr. Natalia GRĂDINARU

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор*. Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprocop@mail.ru

Зайковская Т. *Ответственный редактор*. Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

Абусеитова М. Член-корреспондент, доктор хабилитат, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

Анастасопулос А. Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

Арапу В. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нёв, Бельгия). anne-marie.vuillemenot@ uclouvain.be

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Горофянюк И. Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanyuk@gmail.com

Госева В. Научный сотрудник (Скопье, Македония). veragsv@yahoo.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Долгий А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Иван. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johny-sunday@ yahoo.com

Жданов В. Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatri45@mail.ru

Испас К.-С. Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

Калашникова Н. Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

Квилинкова Е. Доктор хабилитат истории, конференциар (Минск, Республика Беларусь). cvilincova@ mail.ru

Коротаев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@ gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa. kocoj@uj.edu.pl

Кушнир В. Доктор истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Марушиакова Е. Доктор истории (Сент- Андрус, Шотландия, Великобритания).
emp9@st-andrews.ac.uk

Минасян С. Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

Никогло Д. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Осадчи Р. Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). raisaosadci@yahoo.com

Палихович Ю. Докторант (Кишинев, Республика Молдова). palihovici@gmail.com

Попов В. Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Докторант (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

Скрипник А. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (Киев, Украина).
etnolog@etnolog.org.ua

Станчев М. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (Харьков, Украина). stanchev.m@gmail.com

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Орел, Российская Федерация).
stepansky@mail.ru

Сырбу Т. Доктор истории (Лувен-ла-Нёв, Бельгия). taniasirbu@yahoo.fr

Урсу В. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

DATA ON THE EDITORIAL BOARD

Procop S. *Editor-in-Chef.* PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Editor in charge.* PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). tanzai57@mail.ru

Abuseitova M. Corresponding Member, Doctor of History (Almaty, Republic of Kazakhstan). mabusseitova@hotmail.com

Anastasopoulos A. Associate Professor of Ottoman History (Rethymno, Greece). anastasopoulos@uoc.gr

Arapu V. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). valarapu@gmail.com

Boda G. PhD in History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

Dolghi A. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johny-sunday@yahoo.com

Duminica Ivan. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

Georgiev G. PhD in Ethnology (Sofia, Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD in Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gorofyanjuk I. PhD in Philology (Vinnitsa, Ukraine). gorofyanyuk@gmail.com

Goseva V. Research Fellow, Professor (Skopje, Macedonia). veragsv@yahoo.com

Grădinaru N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Ispas C.-S. Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

Jdanov V. Doctor of Philology, Professor (Sapporo, Japan). noldvatri45@mail.ru

Kalashnicova N. Doctor of Culturology, Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@ mail.ru

Kushnir V. PhD in History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kocój E. Doctor of Ethnology and Cultural Antropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Kvilincova E. Doctor of History, Associate Professor (Minsk, Republic of Belarusi). cvilincova@mail.ru

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

Minasyan S. PhD in Education, Professor (Erevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Nicoglo D. PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

Osadci R. Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). raisaosadci@yahoo.com

Palihovici I. PhD student in History (Chisinau, Republic of Moldova). palihovici@gmail.com

Popov V. PhD in History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). vp43@st-andrews.ac.uk

Rogojanu D.-C. Doctor of History (Deva, Romania). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Romanciuk A. PhD student in History (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniasirbu@yahoo.fr

Skripnik A. Academician, Doctor of History, Professor (Kiev, Ukraine). etnolog@etnolog.org.ua

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Kharkiv, Ukraine). stanchev.m@gmail.com

Stepanov V. Doctor of History, Professor (Oryol, Russian Federation). stepansky@mail.ru

Ursu V. Doctor in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

Valenţova M. PhD in Philology (Moscow, Russian Federaţion). mvalent@gmail.com

Vuillemenot A.-M. PhD in Social and Political Sciences (Louvain-la-Neuve, Belgium). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

TERMENE ŞI CONDIŢII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR IN REVISTA DE ETNOLOGIE ŞI CULTUROLOGIE

Stimați colegi,

Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie şi Culturologie.

Consideraţii generale:

Revista acceptă pentru publicare lucrări ştiinţifice: studii monografice, articole de sinteză, recenzii, materiale de informare din viaţa ştiinţifică internă şi externă (congrese, conferinţe, simpozioane, seminare, colocvii), precum şi cronici, documente de arhivă, abordând subiecte inovative din domeniul etnologiei şi culturologiei. Revista de Etnologie şi Culturologie apare semestrial şi este distribuită gratuit, la solicitare, în toate bibliotecile publice şi centrele științifice de profil umanistic.

Toate genurile de lucrări ştiinţifice pot fi prezentate în engleză, română, rusă.

Structura lucrărilor este următoarea:

I. Numele autorului și titlul articolului: La începutul lucrării, indicați numele și prenumele autorului (autorilor) (pe marginea dreaptă a textului, cu caracter *cursiv*, ca în propoziții, de exemplu, *Antoaneta OLTEANU*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu majuscule și caracter aldin).

II. Adnotare:

La începutul textului principal se va face o adnotare în română, engleză şi rusă, fiecare însoţită de traducerea titlului şi cuvintelor-cheie în limba rezumatului. Adnotările vor reflecta conţinutul articolului, ideile şi concluziile de bază. Adnotările se vor prezenta în format Times New Roman, Font size: 10, Space: 1,0. Volumul fiecărei adnotări va avea între 1300–1500 caractere, inclusiv spatii.

III. Textul lucrării:

Volumul textului va fi de 0,5–1,0 c.a. (20000–40000 semne, inclusiv spaţii şi semne de punctuaţie), inclusiv bibliografia şi materialul ilustrativ. Textul lucrărilor trebuie prezentat în manuscris şi în format electronic: Times New Roman, Font size: 14, Space: 1,5.

IV. Note: în textul lucrării, notele la subsol sunt date cu superscript (de exemplu [5]). La fel ca și în text, numerotarea în note se efectuează cu superscript.

V. Lista informatorilor: include numele, vârsta, localitatea.

VI. Lista abrevierilor

VII. Referinţe bibliografie:

Referințele bibliografice vor respecta cerințele Comisiei Naționale de Acreditare și Atestare a Republicii Moldova. Bibliografia va fi plasată sub textul principal al articolului. Linkurile vor fi aranjate în ordine alfabetică. Referințele bibliografice din text se vor prezenta în original. În cazul în care vor fi utilizate denumiri cu caracter chirilic, suplimentar se va face transliterarea numelor (conform sistemului US Library of Congress). Vezi mai jos Exemple de transliterare.

Exemple de transliterare: Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. În: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

Referinţele la sursele bibliografice se vor indica în paranteze **rotunde**, inserate în text, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație: d) nr. paginii, la care se referă autorul. Dacă este necesar, se va continua indicând numărul imaginii, tabelului sau hărții, adică: (Eliade 1994: 45, img. 5, tab. 8).

Articol în revistă: (Ceaușescu 2018: 204), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Articol în culegere: (Dolghi 2019: 114-115), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Document din arhivă: (F., inv., d., pag.) adică: a) denumirea arhivei, b) numărul fondului, c) numărul de inventar, d) numărul dosarului, e) numărul paginii, la care se referă autorul.

Document electronic: (Antonescu 2009).

În lista de referințe bibliografice, se vor distinge patru tipuri principale de literatură și surse citate: 1. Monografie. 2. Articol din revistă. 3. Articol din culegere. 4. Document din arhivă. 5. Document electronic.

Exemple de surse publicate în **Referințe bibliografice:**

Monografie: Eliade M. Imagini şi simboluri. Bucureşti: Editura Humanitas, 1994. 223 p. Adică, se

vor indica (în ordinea stabilită): a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) de-numirea lucrării, d) locul publicării, e) editura, f) anul publicării, g) numărul total al pagiinilor.

Articol din revistă: Ceaușescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2018, nr. 32, p. 201-210. Se vor indica: a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) de-numirea lucrării, d) simbol despărțitor In:, e) denumirea revistei, f) anul publicării revistei, g) numărul revistei, h) prima și ultima pagină a articolului.

Articol în culegere: Dolghi A. Impactul colectivizării asupra vieţii cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951). În: Valorificarea patri-moniului etnocultural în educaţia tinerei generaţii şi a societăţii civile. Materialele Conferinţei Ştiinţifice Internaţionale a Tinerilor Cercetători (Ediţia a IV-a, 30 octombrie 2019). Chişinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2019, p. 113-129. Se vor indica: a) numele autorului (autorilor), b) inițialele autorului (autorilor), c) denumirea articolului, d) simbol despărțitor În:, e) denumirea culegerii, f) locul, editura și anul publicării culegerii, g) prima și ultima pagină a articolului.

Document din arhivă: AȘ AȘM: Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei. Fond, inventar, dosar, pagină.

Documente electronice: Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. 2009. 729 p. http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf (vizitat 04.03.2020).

VIII. Materialul ilustrativ:

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puţin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ş.a. vor fi însoţite de legendele corespunzătoare şi în dictarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele, gradul ştiinţifico-didactic, funcţia, instituţia, adresa, nr. telefon, e-mail, ORCID.

Data prezentării materialului, semnătura.

Recenzii, prezentări de cărţi, personalii, antologii etc.

Materialele se prezintă în redacţia autorului, dar trebuie sa corespundă normelor stabilite (Times New Roman, font size 14, space 1,5). Volumul maxim – 0,5 c.a. (20000 de semne, inclusiv spaţii).

Anual, termenul limită de prezentare a materialelor pentru publicare în Revista de Etnologie şi Culturologie este 1 aprilie. Articolele sunt supuse recenzării de către specialişti în domeniu, cu grad ştiinţific. Colegiul de redacţie îşi revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei şi normelor tehnice de publicare, cât şi pe cele lipsite de valoare ştiinţifică sau publicate anterior sub diferite forme în alte reviste sau cărţi.

Pentru publicarea materialelor în Revista de Etnologie şi Culturologie nu sunt percepute taxe şi nu sunt oferite onorarii. Deopotrivă, nu sunt oferite onorarii pentru recenzarea materialelor propuse spre publicare. Manuscrisele şi varianta electronică a lucrărilor ştiinţifice pot fi prezentate direct la redacţie sau trimise prin poştă.

Adresa: Colegiul de redacţie – *Revista de Etnologie şi Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chişinău, Republica Moldova.

Informaţii suplimentare pot fi solicitate: tel. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

СРОКИ И УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемые коллеги,

Центр этнологии Института культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в Журнале этнологии и культурологии**.**

Общие положения:

Журнал принимает к публикации научные работы: монографические исследования, научные статьи, рецензии, информативные материалы о событиях в сфере научной жизни в стране и за рубежом (конгрессы, конференции, симпозиумы, семинары, коллоквиумы), архивные материалы, в которых затрагиваются инновационные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология. Журнал этнологии и культурологии выходит два раза в год и бесплатно распространяется по публичным библиотекам и научным центрам гуманитарного профиля. Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках.

Структура работ является следующей:

I. Имя автора и название статьи: В начале работы указываются имя и фамилия автора (авторов) (текст по правому краю, курсивом, как в предложениях, например, *Виктор ШАПОВАЛ*). Далее следует название статьи (текст по центру, прописными, полужирным).

II. Резюме:

Перед основным текстом приводятся резюме на румынском, английском и русском языках, каждое с переводом названия и ключевых слов на соответствующий язык. В резюме отражается содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме составляет 1300–1500 знаков, включая пробелы.

III. Текст работы:

Объем текста – 0,5–1,0 а. л. (20000–40000 знаков, включая пробелы и знаки препинания), в том числе библиография и иллюстративный материал. Текст работ следует представлять в рукописной и электронной форме: Times New Roman, font size 14, space 1,5.

IV. Примечания: В тексте работы примечания даны надстрочным знаком (например[5]). Так же, как и в тексте, нумерация в примечании осуществляется надстрочными знаками.

V. Список информантов: Включает имя, возраст, место жительство.

VI. Список сокращений

VII. Литература:

Библиографические ссылки должны соответствовать требованиям Национальной комиссии по аккредитации и аттестации Республики Молдова. Библиография помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитной последовательности. Библиографические ссылки в тексте приводятся в оригинале. В том случае, если используются названия на кириллице, дополнительно представляется транслитерация названий на латинице (согласно системе Библиотеки Конгресса США). См. далее Примеры транслитерации.

Примеры транслитерации: Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. V: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

Ссылки в тексте указываются в круглых скобках, например:

Монография: (Элиаде 2010: 45), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор. По необходимости, ссылка расширяется за счет указания номера рисунка, таблицы или карты, например: (Элиаде 2010: 45, рис. 5, таб. 8).

Статья в журнале: (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Статья в сборнике: (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Архивный документ: (Ф., оп., д., л.) то есть: а) Название архива. б) Номер фонда. в) Номер описи. г) Номер дела. д) Номер листа, на который ссылается автор.

Электронный документ: (Козьякова 2016).

В списке литературы предлагается различать четыре основных типа цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Статья в журнале. 3. Статья в сборнике. 4. Архивный документ. 5. Электронный документ.

Примеры указания опубликованных источников в списке литературы:

Монография: Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект, 2010. 256 с. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия автора (авторов). б) Инициалы (через пробел) автора (авторов). в) Название работы. г) Место издания. д) Издательство. е) Год издания работы. ж) Общее количество страниц.

Статья в журнале: Тишков В. А. От этноса к этничности и после. В: Этнографическое обозрение, 2016, № 5, с. 5-22. В этом случае указывается также: а) Фамилия автора (авторов) статьи. б) Инициалы автора (авторов) статьи. в) Название статьи. г) Разделительный символ В: д) Название журнала. е) Год издания. ж) Номер журнала. з) Первая и последняя страницы статьи.

Статья в сборнике: Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», г. Комрат, 2008 г. Отв. ред. М. Губогло. М.: Старый сад, 2009, с. 310-329. В этом случае указывается: а) Фамилия автора (авторов) статьи. б) Инициалы автора (авторов) статьи. в) Название статьи. г) Разделительный символ В: д) Название сборника. е) Город: Издательство и год издания. ж) Первая и последняя страницы статьи.

Архивный документ: НАРМ: Национальный архив Республики Молдова. Фонд, опись, дело, лист. Например: НАРМ, ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

Электронные документы: Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры, 2016. https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury (дата обращения – 25.07.2018).

VIII. Иллюстративный материал:

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими легендами с указанием источника происхождения.

IX. Сведения об авторе:

Фамилия, имя, ученая и дидактическая степень, занимаемая должность, учреждение, адрес, телефон, e-mail, ORCID. Дата представления материала, подпись.

Рецензии, книжные презентации, персоналии, антологии и т. д.

Материалы представляются в авторской редакции, но в соответствии с установленными нормами (Times New Roman, font size 14, space 1,5). Максимальный объем – 0,5 а. л. (20000 знаков, включая пробелы).

Предельный срок представления материалов для публикации в Журнале этнологии и культурологии – 1 апреля. Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень. Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, не соответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в той или иной форме. За публикацию материалов в Журнале этнологии и культурологии не производится взимание платы и предоставление гонораров. За рецензирование материалов, предложенных к публикации, гонорары также не предусмотрены.

Рукописи и электронные варианты научных работ представляются непосредственно в редколлегию журнала или посылаются по почте.

Адрес: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ştefan cel Mare şi Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

TERMS AND CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Dear colleagues,

The Centre of Ethnology of the Cultural Heritage Institute of the Academy of Sciences of Moldova invites you to submit materials for the Journal of Ethnology and Culturology.

General considerations:

The journal accepts for publication scientific papers: monographs, synthesis articles, reviews, information materials on internal and external scientific events (congresses, conferences, symposia, seminars, colloquia), chronicles, and archival documents, covering innovative topics from the field of humanities: ethnology and culturology. The Journal of Ethnology and Culturology appears quarterly and is distributed free on request in all public libraries and scientific centers of the humanistic profile. All scientific papers can be submitted in English, Romanian, and Russian.

The structure of the work shall be as follows:

I. Name of the author and title of the article: At the beginning of the paper, indicate the name and surname of the author (authors) (text on the right margin, in italics, as in sentences, for example, *Nathalie HEINICH).* This is followed by the title of the article (text centered, uppercase, and bold).

II. Summary:

The main text shall be preceded by a summary in Romanian, English and Russian, each accompanied by a translation of the title and of the key words in the language of the summary. The summaries shall reflect the content of the article, the basic ideas and conclusions. The summaries shall be in Times New Roman, font size 10, 1.0 space. Each summary will contain between 1300–1500 characters, including the spaces.

III. The paper:

The size of the text will be of 0.5 to 1.0 author's pages (20000–40000 characters, counting spaces and punctuation signs), including the bibliography and the illustrative material. The text of the papers shall be submitted in hard (manuscript) and electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

IV. Footnotes: In the text of the paper, footnotes are given in superscript characters (for example[5]). The numbering in the footnote is given in superscript characters, similar with that in the text of the paper.

V. List of Informants: Includes name, age, place of residence.

VI. List of abbreviations

VII. References:

Bibliographical references shall comply with the requirements of CNAA of the Republic of Moldova. The bibliographic notes in the text shall be shown in the original. The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in alphabetical order. In case, titles in Cyrillic characters are used, an additional bibliography is drawn with the titles transliterated into Latin characters (according to the Library of Congress system US).See below Examples of transliteration.

Examples of transliteration: Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. In: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012, с. 444-495 / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev, 2012, s. 444-495.

References to the bibliographical sources are indicated in round brackets, inserted in the text, for example:

Monograph: (Ghinoiu 1999: 55), i.e.: a) Author' surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers. If necessary, the reference is expanded by indicating the number of the figure, table or map, i.e.: (Ghinoiu 1999: 55, fig. 5, tab. 8).

Journal article: (Ceaușescu 2018: 204), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) The separating character in the form of a colon. d) The page number to which the author refers.

Article in a collection: (Dolghi 2019: 114-115), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Archival document: a) The name of the archive. b) Fund number. c) Inventory number. d) Case number. e) The number of the sheet to which the author refers.

Electronic document: (Antonescu 2009).

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of references: 1. Monograph. 2. Article in a journal. 3. Article in a collection. 4. Archival document. 5. Electronic document.

Examples of indicating published sources in References:

Monograph: Ghinoiu I. Lumea de aici, lumea de dincolo. Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale române, 1999. 329 p.

The following information is given (in the order indicated): a) The surname of the author(s). b) The initials of the author (s). c) The title of the work. d) Place of publication. e) Publishing house. f) Year of publication of the work. g) The total number of pages.

Journal article: Ceaușescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2018, nr. 32, p. 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) The surname of the author (s). b) The initials of the author (s). c) The title of the work. d) Separating symbol In: e) Name of the journal. f) Year of publication of the journal. g) Journal number. h) First and last pages of the article.

Article in a collection: Dolghi A. Impactul colectivizării asupra vieţii cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951). In: Valorificarea patrimoniului etnocultural în educaţia tinerei generaţii şi a societăţii civile. Materialele Conferinţei Ştiinţifice Internaţionale a Tinerilor Cercetători (Ediţia a IV-a, 30 octombrie 2019). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2019, p. 113-129.

In this case, the following information shall be indicated: a) Surname of the author (s) of the article. b) The initials of the author (s) of the article. c) Title of the article. d) Separating symbol In: e) Title of the collection. f) City: Publisher and year of publication of the collection. g) First and last pages of the article.

Archival document: AȘ AȘM: Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei. Fund, inventory, case, sheet.

Electronic documents: Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. 2009. 729 p. http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf (vizited 04.03.2020).

VIII. Illustrative material:

The illustrative material shall be presented in clear graphic form in electronic format (JPG or TIF-no less than 300 dpi). Images, tables, graphs etc. will be accompanied by appropriate legends with the indication of the source of origin.

IX. Information about the author:

Surname, name, scientific and didactic degree, position, institution, address, telephone, e-mail, ORCID.

Date of submitting the material, signature.

Reviews, book presentations, personalia, anthologies, etc.

The materials shall be presented in the author's editing, but they must meet the established standards (Times New Roman, font size 14, 1.5 space).

The deadlines for submitting materials for publication in the Journal of Ethnology and Culturology is 1 April.

The articles are subject to reviews by specialists in the field possessing doctoral degrees. The editorial board claims the right to reject the materials that do not correspond to the profile of the journal and to the technical standards of publication, as well as the ones that lack scientific value or were previously published under various forms in other journals or books.

No fees are collected for publishing materials in the Journal of Ethnology and Culturology and no honorariums are offered. Honorariums are not paid either for reviewing the materials proposed for publication.

The hard copy (manuscript) and the electronic version of the scientific works may be submitted in person or sent by post to the editor.

Address: Editorial Board – *Journal of Ethnology and Culturology*, Cultural Heritage Institute, Center of Ethnology, bd. Stefan cel Mare si Sfant 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Additional information may be requested: telephone (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: etnologie@ich.md; etnologie@mail.ru; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONTENTS

ETHNOLOGY

Adrian DOLGHI	The pioneer organization as a factor of identity transformations in the Moldovan SSR (1944–1953)	5
Elizaveta KVILINKOVA	Gagauz etiquette as rules of conduct and cultural phenomenon	13
Tatiana ZAICOVSCHI	Symbolism of the ontological constant of space in the Lipovan folklore of the Republic of Moldova reflected in the ethnic consciousness of its bearers	21
Viktor SHAPOVAL	Creating a new Romani reader in the USSR (1927–1938): contradictory approaches	30
Svetlana PROCOP	National Opera "Glira" of Gheorghe Neaga (based on materials from the Republican press)	39
Inna GOROFYANYK	Archaic folk rituals and beliefs of the Ukrainians of Podolia as a source of reconstruction of the Slavic ancient culture	48
Ivan DUMINICA	Some unpublished documents from the period when Bolgrad was part of the United Principalities of Moldova and Walachia	57
Valdemar KALININ	About the Gypsy (Romani) renaissance in the Soviet Union (1925–1938) and its successors	64
Irina SHIKHOVA, Iulii PALIHOVICI	Interwar Chisinau in the memory of the Jews (II)	74
Nina IVANOVA	Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural	80
Natalia GOLANT, Diana NIKOGLO	Representations of the Gagauz about their religious affiliation (based on materials from the press and in scientific publications and essays by history buffs)	87
Lidia PRISAC	Theoretical and methodological guidelines in the study of the Moldavian women migrants status	100

COMMUNICATIONS

Marin SHALARI	The place and role of monasteries in the social and cultural life of Bessarabia (second half of the XIX century – the beginning of the XX century)	109

PAGE OF THE YOUNG RESEARCHER

Radina Ivo BOZHILOVA	Publication of documents by the Bulgarian historical archive until September 9, 1944	117
Sergey SYCHEV	Holding the Maslenitsa festival in the urban environment of Chisinau (on the example of 2020 celebration)	121

SCIENTIFIC LIFE

Natalia GRĂDINARU	Ethnology symposium: ethnic traditions and processes (Edition I)	128
Natalia GRĂDINARU	Round table entitled «Pandemic in the traditional mentality: history and current affairs»	130
Ecaterina COJUHARI	International Scientific Conference: Valorization of ethno-cultural heritage in research and education. 5th edition.	131

IN MEMORIAM

Vitaly SYRF	On the 95th anniversary of the birth of Lyudmila Alexandrovna Pokrovskaya (1925–2009)	133
Victor DAMIAN	On the 90th anniversary of the birth of Yakov Mikhailovich Kopansky (1930–2006)	136
Vyacheslav STEPANOV	Turning over the pages of the past. On the 100th anniversary of the birth of Ivan Antonovich Antsupov (1920–2004)	139

REVIEWS

Valentin ARAPU	Review of Sorin Grigoruță's monograph "Diseases, epidemics and medical assistance in Moldova (1700–1831)" (Iași: Alexandru Ioan Cuza University Publishing House, 2017. 318 p.)	147
Dumitru-Cătălin ROGOJANU	Iulian Boldea, Cornel Sigmirean (coord.). Confession, Culture, Nation. Historical perspective. Cluj-Napoca: Argonaut Publishing, 2018. 216 p.	150
Natalia GRĂDINARU	Professor Dumitru Grosu's patriotism lesson. Review of the monograph Șuri village: pages of history. (Chișinău: F.E.-P. „Tipografia Centrală", 2020. 432 p.)	152

Data on the Editorial Board 155

Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology 161