

ISSN 1857-2049

*Categoria A*

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL  
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE  
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE  
Volumul XXXV

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY  
Volume XXXV

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ  
Том XXXV

**Revista de Etnologie și Culturologie este indexată 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, 2024

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

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

**Nicoglo Diana.** *Redactor-șef adjunct.* Doctor în istorie, conferențiar. (Chișinău, Republica Moldova).

**Pihurov Ecaterina.** *Secretar-responsabil.* Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).

**Abusseitova Meruert.** Membru-corespondent, doctor habilitat în istorie, profesor (Almaty, Republica Kazahstan).

**Anastasopoulos Antonis.** Profesor Asociat (Rethymon, Grecia).

**Arapu Valentin.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

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

**Cojuhari Ecaterina.** Doctor în filologie (Chișinău, Republica Moldova).

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

**Dihanov Veaceslav.** Doctor habilitat în istorie (Kaliningrad, Federația Rusă).

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

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

**Duminica Ivan.** Doctor habilitat 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 (Vinnița, Ucraina).

**Golant Natalia.** Doctor în istorie (Sankt Petersburg, Federația Rusă).

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

**Ispas Cornelia-Sabina.** Academician (București, România).

**Ivanova N.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

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

**Kocój Ewa.** Doctor habilitat în etnologie și antropologie culturală, profesor (Cracovia, Polonia).

**Koç Adem.** Doctor în filologie, profesor (Eskişehir, Turcia).

**Korotayev Andrey.** Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).

**Magola Alexandru.** Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).

**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).

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

**Rogojanu Dumitru-Cătălin.** Doctor habilitat în istorie (Deva, România).

**Romanciuc Alexei.** Doctor în culturologie (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 (Moscova, 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 Institutului Patrimoniului Cultural și recomandate pentru publicare de către Consiliul Științific al Institutului Patrimoniului Cultural.

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32>

**Redactori:** A. Romanciuc (textele în limba engleză), ..... (textele în limba română), dr. E. Cojuhari (textele în limba rusă).

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

**Tehnoredactare:** Dragomir Șarban

**Coperta:** Aranjarea mesei de pomenire pentru rudele răposate de Paștele Blajinilor în cimitirul „Sf. Teodor Stratilat” din Cartierul Romilor din Dealul Sorociei, 13 mai 2024. Foto: Victor Procop.

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

**Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții din Republica Moldova**

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural; col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2024, 160 p. Vol. XXXV. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2024

## CUPRINS

### ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

<b>Tatiana CALLO</b>	Elitopedagogia: o perspectivă educațional-culturologică în procesul de internaționalizare	4
<b>Cătălin ROGOJANU</b>	The symbiosis between the contemporary museum, emotional and experiential tourism	12
<b>Valentin ARAPU</b>	„Apa neîncepută” – remediu magic, izvorător din fântâna lui Iordan	19
<b>Natalia GOLANT</b>	Notes on the funeral rites of the Bulgarians and Romanians: tree in rituals and mythological ideas associated with death	27
<b>Svetlana PROCOP</b>	Paștele Blajinilor la romi: istoriografia problemei	33
<b>Иван МИГЛЕВ</b>	„Тепреш” – татарский обычай поминовения усопших	41
<b>Romana MOTYL, Olena FEDORCHUK</b>	Pottery of the Ukrainians in the Late 20th and Early 21st Centuries: the Preservation and Transformation of the Tradition	48
<b>Aliona GRATI</b>	„Mihailiada” basarabenilor. Regele Mihai I al României în folclorul dintre Nistru și Prut	56
<b>Victor GHILAȘ</b>	Imaginea lui Ștefan cel Mare în creația artistică națională de sorginte orală	64
<b>Nina IVANOVA</b>	National celebrations in representations of Chisinau urbanites	71
<b>Надежда КАРАДЖОВА, Диана НИКОГЛЮ</b>	Традиции питания болгар Республики Молдова: историография проблемы	77
<b>Natalia GRĂDINARU</b>	Rolul muzeelor din Republica Moldova în conservarea, restaurarea și promovarea casei mari: perspectivă analitică	86
<b>Aleksey ROMANCHUK</b>	The pre-Afrasian coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa: a brief summary	91

### COMUNICĂRI

<b>Вальдемар КАЛИНИН, Александр ИВАНОВ</b>	Цыгане Беларуси. Этнокультурное обозрение традиций и обрядов цыганоязычного населения Беларуси	97
<b>Ecaterina PIHUROV</b>	Locuința tradițională a românilor din spațiul Pruto-Nistrean: sursele și istoriografia problemei (I)	109

### PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

<b>Ruslan GRECU</b>	Înființarea și primii ani de activitate a Schitului Răciula	115
<b>Ольга ТЕРЗИ</b>	Болгарское и гагаузское население МССР в период коллективизации (1947–1949): историко-антропологические аспекты	121
<b>Tatiana JELEAPOVA</b>	Muzica corală bulgară – ca mediu de comunicare interculturală și formare a atitudinilor muzical-estetice	128
<b>Светлана КАПАНЖИ</b>	Примары коммун уезда Тигина с гагаузским населением в период репрессий 1940–1949 гг.: историко-антропологические аспекты	135

### VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

<b>Angela OLĂRESCU</b>	Casa tradițională – patrimoniu cultural	145
------------------------	---	-----

### RECENZII

<b>Valentin ARAPU</b>	Itinerariul științific și cultural al revistei <i>ALBANICA</i> , nr. 21, Craiova, 2024. 246 p.	147
<b>Nicolai CERVENCOV</b>	A. M. Шевченко. Господарський комплекс Буджака у XIX – на початку XX ст.: історія регіональної економіки. Ізмаїл: ІРБІС, 2021. 460 с.	149
<b>Diana NICOGLO</b>	Marina Miron. Omul în casă – casa în viața omului. Casa tradițională a bulgarilor din Republica Moldova ca parte a patrimoniului cultural. Chișinău: Bons Offices, 2023. 331 p.	151
<b>Сведения о редколлегии / Data on the editorial boards</b>		153
<b>Termene și condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie</b>		155
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		156
<b>Сроки и условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии</b>		158

## ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Tatiana CALLO

## ELITOPEDAGOGIA: O PERSPECTIVĂ EDUCAȚIONAL-CULTUROLOGICĂ ÎN PROCESUL DE INTERNAȚIONALIZARE

CZU:37.014.25

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.01>

## Rezumat

**Elitopedagogia: o perspectivă educațional-culturologică în procesul de internaționalizare**

Problematica elitopedagogiei solicită, în condițiile unei schimbări socio-culturale precipitante, o revizuire a fostelor și a actualelor orientări internaționale pentru a consemna potențiale fundamentări ale unei eventuale politici educaționale în domeniu, slab proiectată la moment în sistemul nostru educațional. În acest articol, dintr-un punct de vedere mai general, nu căutăm să răspundem la ceea ce funcționează realmente sau să testăm o ipoteză concretă, ci, mai degrabă, să înțelegem ce „se întâmplă” cu elitopedagogia pe plan internațional. Lucrul primordial, în acest sens, este să examinăm principalele idei la această tematică și diferențele sau asemănările dintre acestea. Analiza se bazează, în temei, pe evidențierea situației în țările cu cele mai concludente realizări în domeniul educației de elită, cum ar fi Franța, SUA, Regatul Unit, punând în evidență o diversitate de aspecte, printre care se înscriu și următoarele: oferirea unui puternic model de socializare și culturalizare, de individualizare a instruirii, revizuirea principiilor de legitimare a școlilor de elită, conferirea acestora a unui statut mai deschis, mai democratic, promovarea principiului posibilităților egale în educație, promovarea educației de calitate superioară, bazată pe talentele și capacitățile elevilor, promovarea unei aristocrații a talentelor etc. Reieșind din aceste constatări, formulăm deci ideea necesității aprofundării studiilor privind elitopedagogia din perspectiva trasării unor direcții de influență a mentalității elitologice la nivel pedagogic, astfel încât să fie elaborată o cât mai clară viziune privind educația de elită în sistem. Educația de elită își reclamă tot mai activ locul său, „rupând” falsul ideologem al nedreptății socio-culturale.

**Cuvinte-cheie:** elitopedagogie, educație de elită/elitară, școală de elită/elitară, școală internațională, cosmopolitism de elită, internaționalizare, selectivitate, talent.

## Резюме

**Элитопедagogика: образовательно-культурная перспектива в процессе интернационализации**

Проблема элитопедagogики требует в условиях стремительных социокультурных изменений пересмотра прежних и нынешних международных ориентиров для фиксации потенциальных основ возможной образовательной политики в области, слабо разработанной на данный момент в нашей образовательной системе. В этой статье, с более общей точки зрения, мы не стремимся ответить, что на самом деле работает, или проверить конкретную гипотезу, а скорее понять, что «происходит» с элитной педагогикой на междуна-

родном уровне. Главное в этом смысле – рассмотреть основные идеи по данной теме и выявить различия или сходства между ними. Анализ главным образом основан на освещении ситуации в странах с наиболее убедительными достижениями в области элитного образования. В таких странах, как Франция, США, Великобритания, подчеркивается разнообразие следующих аспектов: предложение сильной модели социализации и культурализации, индивидуализация обучения, пересмотр принципов легитимизации элитных школ, придание им более открытого, демократического статуса, продвижение принципа равных возможностей и более качественного образования, основанного на талантах и способностях учащихся, продвижение аристократии талантов и т. д. Таким образом, на основе этих выводов мы формулируем идею о необходимости углубления исследований элитной педагогикой с точки зрения прослеживания некоторых направлений влияния элитологического менталитета на педагогическом уровне, с целью выработать более четкое представление об элитном образовании. Элитарное образование все активнее заявляет о себе, «ломая» ложную идеологию социокультурной несправедливости.

**Ключевые слова:** элитопедagogика, элитное/элитарное образование, элитная/элитарная школа, международная школа, элитарный космополитизм, интернационализация, избирательность, талант.

## Summary

**Elitopedagogia: an educational and cultural perspective in the internationalization process**

The problem of elite pedagogy requires, in the context of rapid sociocultural changes, a revision of previous and current international guidelines to fix the potential foundations of a possible educational policy in an area that is currently poorly developed in our educational system. In this article, from a more general perspective, we do not seek to answer what actually works or test a specific hypothesis, but rather to understand what is “going on” with elite pedagogy internationally. The primary thing in this sense is to consider the main ideas on the topic and the differences or similarities between them. The analysis is mainly based on highlighting the situation in countries with the most convincing achievements in the field of elite education, such as France, the USA, and the UK. The author highlights a variety of aspects, including the following: proposing a strong model of socialization and culturalization, individualization of education, revision of the principles of legitimization of elite schools, giving them a more open, more democratic status, promoting the

principle of equal opportunities in education, promoting higher quality education based on the talents and abilities of students, promoting an aristocracy of talents, etc. Thus, based on these findings, we formulate the idea of the need to deepen research on elite pedagogy from the point of view of tracing some directions of influence of the elitological mentality at the pedagogical level in order to develop a clearer understanding of elite education in the system. Elite education is increasingly claiming its place, "breaking" the false ideologeme of sociocultural injustice.

**Key words:** elite pedagogy, elite education, elite school, international school, elite cosmopolitanism, internationalization, selectivity, talent.

### Introducere

O revizuire a cercetărilor într-un anumit domeniu duce, incontestabil, la crearea de noi cunoștințe. În acest caz, nu se încearcă pur și simplu să se rezume sau să se reafirme ceea ce a fost spus în lucrări științifice, ci, mai degrabă, să se înțeleagă și să se cartografieze unele aspecte ale domeniului. O examinare de acest fel poate avea diferite obiective și abordări. Scopul acestui articol este de a analiza unele constatări teoretico-metodologice și strategice privind educația de elită în unele sisteme școlare internaționale. În acest scop, vom opera cu o serie de noțiuni, cum ar fi: *elită*, *elitopedagogie*, *educație de elită/elitară*, *instituții de învățământ/școli de elită*, *școli internaționale* etc.

Într-o perspectivă actualizată, trebuie să pornim de la faptul că formarea elitelor este un domeniu de investigație central, dar controversat de investigație. Central, deoarece modelarea educațională a acestui grup social este un element structurant al dinamicii sociale și culturale în ansamblu. Controversat, întrucât nu există un consens asupra rolului social al elitelor și nici, în consecință, asupra principiilor selecției și formării acestora, inclusiv la nivel educațional. Analizele actuale par să se concentreze, în special, pe un real specific francez, dar care, potrivit cercetătorilor B. Darchy-Koechlin și A. Van Zanten, necesită revizuire (Darchy-Koechlin, Van Zanten 2005: 19).

Studiile privind *educația de elită* (Bourdieu 1998; Hubert R. 2005; Khan 2015; Maxwell 2015, 2016; Books, Waters 2015; Oberti, Pavie 2020; Van Zanten 2022) evidențiază, în temei, trăsăturile comune ale instituțiilor de învățământ de elită care le diferențiază de altele ce educă elevi de aceeași vârstă. Caracterul interconectat al acestor trăsături ne permite să caracterizăm instituțiile de elită drept „instituții totale” care oferă, atât prin programe formale cât și „ascunse”, un puternic model de socializare și culturalizare pentru elevi care, ulterior, le va influența decisiv viața publică și privată ca adulți. Două dintre cele mai vizibile sunt *caracterul închis și dimensiunile mici*, care contribuie

la incluziune. Aceste elemente, de exemplu, au fost caracteristicile esențiale ale celor mai exclusiviste instituții educaționale din Marea Britanie și SUA, până în anii 50 ai sec. XX (Zanten 2014: 329).

Trebuie să remarcăm faptul că studiile au evidențiat caracterul distinctiv și exclusivitatea culturii sociale predominante în aceste instituții, în special locul prominent pe care îl ocupă sportul și diverse jocuri, dintre care unele sunt practicate doar în școlile de elită. Instituțiile de învățământ de elită au avut, de asemenea, mult timp un curriculum academic special, care prin conținutul și metodologia sa, a favorizat un mod individualizat de învățare (Zanten 2014: 330).

Se adaugă aici și un alt moment: circulația internațională a elitelor nu este, cu siguranță, un fenomen nou; dimpotrivă, aceasta constituie o caracteristică majoră a pregătirii lor cu tropisme foarte clare în diferite țări. Pe de altă parte, structurarea transnațională a rețelelor de formare de elită, determinată de creșterea valorii calificărilor educaționale de importanță internațională care pot fi monetizate pe o piață a muncii devenită globală și extrem de competitivă, este o mișcare recentă, care condiționează tot mai mult mobilitatea geografică și formarea socio-culturală a indivizilor (Darchy-Koechlin, Van Zanten 2005: 20).

Prin integrarea ideilor cercetătorilor în viziunea noastră personală și luând drept garanții epistemice o serie de idei pentru reabilitarea educației de elită, trebuie să subliniem faptul că rezultatele cercetărilor sugerează existența unor mecanisme critice de (re) producere a privilegiilor și a excluziunii sociale în educația elitelor. Însă, în pofida caracterului închis al domeniului, cercetările arată că au apărut mici sciziuni, dar semnificative, declanșate de globalizare, concurența crescută pe piețele educației, reconfigurarea discursurilor despre merit și privilegiu și de cererea pentru o mai mare incluziune și egalitate. Analiza concluzionează că există o nevoie presantă de a consolida agenda de cercetare în acest domeniu pentru a fundamenta mai bine elaborarea politicilor educaționale (Barrera, Falabella, Ilabaca 2021: 7).

Încadrând problema elitei în termeni pedagogici și testând-o în raport cu ideile expuse în majoritatea cercetărilor în domeniu, este important să remarcăm că studiile de pionierat privind educația de elită au avut loc, în primul rând, în perioada 1970–1980 în SUA și Europa (în special, în Franța). Cele mai multe dintre acestea s-au concentrat pe mecanismele de selecție și exclusivitate a acestor unități de învățământ, precum și pe descrierea socializării axată pe managementul puterii, diferențelor socio-culturale și superiorității morale, atât în învățământul școlar, cât și în cel superior. Un al doilea val de cercetări a apărut în anii 2000, bazat pe protestele mișcărilor sociale din

diferite țări împotriva inegalității sociale, abuzurilor și privilegiilor; implementarea politicilor care promovează o mai mare incluziune socio-culturală și etnică și schimbări culturale în cadrul elitelor înseși (adop-tarea discursurilor despre meritocrație și incluziune, elite globale etc.) (Barrera, Falabella, Ilabaca 2021: 7).

Pe lângă studiile efectuate în SUA și Franța, această fază a inclus cercetări în Marea Britanie, precum și în Germania, Australia, Singapore, India etc., prin contribuția mai multor autori (Kenway, Fahey 2014; Rezvi 2014; Van Zanten 2016; Wagner 2020 etc.).

De asemenea, ar trebui să subliniem că aceste studii au definit o nouă direcție de cercetare și dezbateri despre școlile de elită, concentrându-se pe modul în care acestea încearcă să se legitimizeze sau să se adapteze la noi contexte. Problemele de cercetare se referă la modul în care aceste școli s-au adaptat la concurența crescută rezultată din piețele naționale de educație, adaptarea acestor școli la competiția globală și tensiunile și schimbările în lumina cererilor pentru sisteme educaționale mai democratice, incluzive și echitabile. Problemele și abordările asociate cu această nouă direcție implică, de asemenea, o schimbare în înțelegerea rolului școlilor de elită nu doar ca entități reproductive, ci și cu capacitatea de acțiune în sistemele pieței școlare.

După cum au remarcat J. Barrera, A. Falabella, T. Ilabaca, principalele constatări ale revizuirii literaturii internaționale arată că educația este un factor decisiv în (re)producția elitelor, întrucât instituțiile de învățământ urmăresc să garanteze spații de omogenitate internă prin diverse mecanisme. Pe de altă parte, statutul social închis, care pare persistent și ermetic, este combinat cu noi presiuni sociale și ideologice, care au pătruns și au schimbat aceste instituții de învățământ, deși acestea au încă un grad limitat de deschidere și incluziune (Barrera, Falabella, Ilabaca 2021: 8).

### **Dezvoltarea educației elitare/de elită și a elitopedagogiei**

În contextul discuțiilor, după cum am menționat și în publicațiile anterioare, instituția educației a apărut istoric anume ca o *educație elitară*. Un sistem elitar de educație a fost creat, de exemplu, în China, și presupunea cunoștințe profunde, calități morale înalte, tendințe spre bunătate și cunoaștere. Doar trecând o selecție riguroasă și demonstrând capacități și perseverență, copilul putea beneficia de o educație elitară. Anume acest sistem a pus bazele principiului egalității de șanse în educație (Apud Tapacova, Пастухова 2019: 31).

În mod tradițional, educația de elită se caracterizează prin *selectivitate* și *caracterul* închis. Din cele mai vechi timpuri, acesta a fost prezentat ca un sistem închis de învățământ pentru un cerc restrâns de per-

soane, admiterea la care se baza pe trei criterii: „elita de sânge” (origine și nobilime); „elita bogăției” (statut, bani) și „elita cunoștințelor” (talent, capacități). Aceste criterii au avut o importanță deosebită în diferite epoci. Se crede că în societățile tradiționale, la selecția pentru școlile de elită, primul criteriu a avut o pondere mai mare, în societățile industriale – al doilea criteriu, iar în societatea informațională, criteriul cunoștințelor devine prioritar (Капранова 2007).

În încercarea de a evidenția esența fenomenului elitar într-un context pedagogic, este necesar să se diferențieze cel puțin două definiții ale *educației de elită*. Conform definiției meritocratice, educația de elită are loc în instituții sau programe caracterizate prin recrutarea foarte selectivă a elevilor pe baza rezultatelor școlare. De obicei, sunt admiși doar elevii cu cele mai mari note din nivelurile de bază ale sistemului de învățământ. În instituțiile de elită meritocratică, *ambitiile înalte*, *performanța excelentă* și *efortul susținut* sunt considerate extrem de dezirabile și devin adesea normă, datorită influențelor combinate ale personalului și presiunii din partea colegilor.

A doua definiție a educației de elită este socială. Din această perspectivă, se consideră că școlile sau programele de elită promovează reproducerea intra-generațională a grupurilor dominante actuale prin educarea și instruirea descendenților lor (Börjesson, Broady 2016: 123).

Aceste încercări indică faptul că, pe de o parte, educația de elită înseamnă o educație mai bună, de calitate superioară, iar pe de altă parte, formarea unei elite ca atare. Conceptul de *educație de elită* se referă adesea la școli de prestigiu pentru păturile privilegiate ale societății. Totuși, în acest caz vorbim despre educația de elită pentru copiii unor părinți cu funcții înalte sau mai bogați. Principala caracteristică a unei astfel de educații este caracterul ei închis.

În conformitate cu aceste interpretări, adjectivul *de elită* provine de la primul sens al cuvântului *elită* și înseamnă *selectat, cel mai bun, fără defecte: cafea de elită, trupe de elită, mobilier de elită*. Elitar, în al doilea sens al cuvântului *elită*, înseamnă destinat elitei, unui strat privilegiat al societății: *artă elitară, cartier elitar, odihnă elitară*. Prin urmare, spunem *de elită* dacă vrem să subliniem că este cel mai bun din seria sa și spunem *elitar* dacă dorim să subliniem că obiectul este destinat părții privilegiate a societății. În ceea ce privește școala apare următorul moment: ea poate fi fie de elită, fie elitară. Într-o școală de elită învață copiii talentați, special selectați, iar într-o școală elitară învață copiii unor părinți bogați, funcționari, politicieni, „vedete” etc. *De elită* înseamnă de cea mai înaltă calitate, iar *elitar* înseamnă destinat elitei (Apud Мазалова 2012: 237).

Dacă ne referim nemijlocit la noțiunea de *elito-pedagogie*, atunci este cazul să relevăm că dezvoltarea acesteia începe în sec. XVII, ca o nouă direcție în pedagogie, care studiază teoria și practica dezvoltării educației elitare, tipologia instituțiilor de învățământ de orientare elitară. Interesul pentru această problematică este în creștere datorită dezvoltării unei rețele de școli de elită în Europa. Problemele elitopedagogiei au fost studiate de R. Descartes, G. Hegel, D. Look și alții, care au fundamentat filosofic conceptul european de educație elitară. Esența constă în următoarele: întrucât sistemul unic al educației stopează expresia individualității, neutralizează personalitatea elevului și contribuie prea puțin la dezvoltarea talentelor, este necesar să se asigure existența unui sistem alternativ de educație de calitate superioară, care nu are asemenea lacune precum școala de stat. Dar atunci când se selectează elevii pentru aceste școli, rolul principal ar trebui să-l joace nu doar statutul social al părinților, ci și talentul copiilor.

În sec. XX, teoria educației elitare a fost dezvoltată în lucrările lui J. Ortega y Gasset, E. Durkheim, K. Jaspers, K. Mannheim, P. Bourdieu. Acești autori încearcă să regândească misiunea educației elitare în lumea modernă, văzând în ea educația „aristocrației talentului”, stimulând procesul de selectare a elitei și a mobilității sociale. Întrucât instituțiile elitare sunt modele și purtătoare de cunoștințe etalon, întregul sistem de educație ar trebui să tindă anume spre aceste modele (Apud Капрахова 2007).

În felul acesta, constatăm, într-o optică generatoare, că elitopedagogia se formează la intersecția sociologiei, elitologiei și pedagogiei ca un domeniu nou integrativ de cunoaștere, care studiază perfecționarea spirituală a personalității și mecanismele dezvoltării extrem de productive a personalizării. Astfel, accentul se deplasează de la relația dintre profesor și elev la activitatea independentă a elevului, învățarea și dezvoltarea tuturor proceselor de *independență*.

Elitopedagogia este o pedagogie inovativă, care se bazează pe cele mai bune modele din practică și este axată pe lucruri noi, experimentare, identificarea de noi modalități de creștere a eficacității proceselor pedagogice și intensificarea acestora. Scopul elitopedagogiei devine afirmarea și dezvoltarea talentelor personalității, originalității ei, deosebirii față de ceilalți, comuniunii cu sublimul, educarea unor idealuri înalte. În teoriile elitopedagogiei, o componentă importantă a conceptului de elită devine sensul de *lux, cel mai bun, foarte eficient, de înaltă calitate*.

În context pedagogic, discuțiile în jurul educației elitare sau de elită sunt permanente. Cei care critică educația elitară citează următoarele argumente: existența școlilor elitare este un atac la democrație,

un atavism social; plasează elevii în condiții inegale, reproduc, mențin și consolidează un sistem de inegalități sociale și de clasă; însuși faptul existenței instituțiilor de învățământ privilegiate afectează negativ moralitatea publică și umană. Sușținătorii educației de elită, la rândul lor, consideră că sistemul de educație unic nu ține cont de orientările personale diferite, stopează dezvoltarea individualității, nivelează personalitatea elevului și nu stimulează dezvoltarea talentelor și abilităților unice.

#### **Instituții de învățământ / școli elitare și de elită**

Pe baza acestor constatări și aderând la ideile adepților educației de elită, printr-o scurtă privire de ansamblu asupra educației de elită în SUA, Marea Britanie, Franța, ajungem la concluzia că, deși instituțiile elitare susținute de grupuri de elită consacrate manifestă în general o puternică reticență față de schimbare, în toate aceste sisteme au avut loc și continuă schimbări importante.

Instituțiile de elită s-au bucurat întotdeauna de o autonomie semnificativă în stabilirea propriilor condiții de admitere. În Franța, de exemplu, statul a creat timpuriu un sistem de examene competitive, iar ierarhizarea elevilor pe o scară unidimensională de merit pentru accesul la școlile de elită le-a oferit profesorilor un grad ridicat de libertate în alegerea viitorilor membri ai elitei în raport cu familiile și grupurile sociale sau economice, oferind elitelor o credință puternică în legitimitatea lor individuală și socio-culturală ca membri ai „nobilimii de stat”, afirmă A. Van Zanten într-o publicație dedicată problemei elitelor (Van Zanten 2014: 332).

Trebuie precizat aici că legătura dintre un număr mic de colegii de elită și școli secundare s-a bazat pe un proces de monopolizare a modului de formare și socializare necesar pentru admiterea în instituțiile de elită de învățământ superior și, de asemenea, mai ales în SUA și Marea Britanie, pe un proces de negocieri între personalul școlii și colegiului privind selecția și admiterea (Van Zanten 2014: 333). Importanța acordată meritului academic (și rangului de clasă) a permis simultan colegiilor de elită să recruteze elevi excelenți la nivel național și a condus la „școli vedetă” pentru a maximiza șansele celor mai buni în detrimentul celor care au scoruri excelente la teste, dar nu sunt în fruntea clasei lor sociale. În pofida acestui dezavantaj relativ, elevii de la aceste școli (multe, dar nu toate private) beneficiază în continuare de un accent sporit pe realizările academice, onorurile și plasamentul avansat, care servesc drept „semnal” pentru admiterea la facultate. Elevii din școlile private din Marea Britanie au șanse mult mai mari să meargă la universități de elită decât cei din școlile de stat și, deși aceștia din urmă sunt depășiți numeric

la admitere, ei sunt semnificativ suprareprezențați în raport cu numărul total în școlile secundare. Este important de menționat că elevii din școlile private beneficiază de un nivel mai ridicat de consiliere și sprijin în cariera lor de învățământ superior din partea personalului intern și a agențiilor externe care lucrează cu școlile (Van Zanten 2014: 334).

Fără a intra în detalii, se poate observa că unul dintre principalele mecanisme ce influențează statutul social închis al instituțiilor de elită este văzut în legătura dintre barierele de intrare stabilite de școlile de elită și preferințele familiilor de elită în ceea ce privește instituția în care să-și educe copiii. Perceperea unor taxe mari de la părinți este unul din mecanismele primare de selecție și închidere socială. În plus, studiile asupra acestor instituții din Franța, Statele Unite și Marea Britanie arată că o altă trăsătură distinctivă a acestor școli este închiderea lor fizică, deoarece acestea sunt, de obicei, situate în zone îndepărtate, cu acces limitat la transportul public. Aceste caracteristici includ, de asemenea, dimensiunea școlilor și numărul mic de locuri pe care le oferă, precum și alte mecanisme de recrutare, cum ar fi prioritizarea locurilor pentru frații elevilor sau copiii absolvenților, așa cum se constată într-un studiu etnografic al mai multor școli de elită.

Cu toate acestea, închiderea socială descrisă mai sus nu este nici absolută, nici statică în timp. Datorită schimbărilor sociale, politice și culturale din ultimele decenii, școlile de elită (și universitățile) s-au deschis pentru a primi elevi din alte sectoare. Datele analizate arată că aceste modificări se produc de obicei din două motive: 1) democratizarea prin mecanisme de discriminare pozitivă la admitere, ca în unele școli-internat de elită din SUA, sau 2) democratizarea academică, în care o parte sau întreaga admitere oferită de aceste instituții este determinată de examenele de admitere pentru solicitanți mai degrabă decât de taxe (Barrera, Falabella, Ilabaca 2021: 10-11).

Este relevant faptul că în cadrul instituțiilor se creează un sentiment de comunitate și apartenență, ceea ce presupune construirea unui „noi” ca practică identitară. În Australia, de exemplu, elevii care intră în școlile de elită dobândesc statutul social și capitalul cultural pe care școlile le-au acumulat de-a lungul timpului – trăsături distinctive care îi însoțesc pentru tot restul vieții.

Frecvența la o școală de elită presupune nu numai dobândirea unei educații formale, ci și *dobândirea unei identități* și acces la o rețea de influență și putere. Frecventarea acestor școli oferă un stil de viață distinct, care reafirmă o imagine de succes și privilegiu (Ibidem: 12).

Din punct de vedere epistemologic, caracteristicile unei școli de elită includ următoarele:

- *Sistemul de selecție.* Acesta nu trebuie să fie unul artificial, ci natural. Selecția naturală presupune a-i oferi elevului (copilului, adolescentului) posibilitatea de a se manifesta în activitate și a-i evalua perseverența. Perseverența este principala calitate a unei personalități de elită și această calitate trebuie formată de timpuriu.
- *Programul de lucru* este unul dur, stresant, special, orele de studiu ocupă tot timpul. În plus, este obligatoriu antrenamentul sportiv sau practicarea unor exerciții fizice.
- *Predarea tuturor disciplinelor la un înalt nivel de complexitate.* Elevul trebuie să cunoască foarte bine nu doar regulile, ci și excepțiile de la aceste reguli. Se formează deprinderea de a nu se teme de niciun domeniu științific sau de orice tip de activitate. În orice situație nouă, elevul este obișnuit să învețe să găsească o cale de ieșire din situația respectivă. Nu se face distincție între disciplinele socio-umanitare, tehnice sau exacte, toate fiind importante.
- *Nivel ridicat de independență în activitățile educaționale.*
- *Orientare profesională foarte clară,* formarea conștiinței profesionale a elevilor.
- *Dezvoltare multilaterală* (a învăța orice: dans, cultura comportamentului, șoferie etc.).

#### **Circulația elitelor și strategiile educaționale**

Circulația elitelor este determinată de natura ofertei educaționale și de ierarhia internațională a calificărilor educaționale. Astfel, cele mai populare programe educaționale naționale concurează în domeniul educațional internațional, această structurare supranațională a ofertei educaționale, destinată elitelor, subordonând instituții identice de excelență logicii parteneriatului. Așadar, este evident că globalizarea proceselor de armonizare voluntară între state conduce la dezvoltarea unor standarde comune de formare și competențe (Darchy-Koechlin, Van Zanten 2005: 21).

Prin urmare, includerea educației de elită în logica internațională este mai puternică în țările ale căror sisteme educaționale sunt influențate de cele mai bune modele străine. Modelele puternice, precum cele din SUA sau Franța, în schimb, se caracterizează printr-o deschidere internațională mai limitată, în orice caz foarte controlată, cu o dorință constantă de a menține anumite standarde în sfera națională. Aspectul internațional al învățării este uneori subestimat, cu excepția unor momente foarte specifice din traiectoria educațională și în contexte foarte specifice, până la punctul în care deschiderea internațională poate, în mod paradoxal, să devină parte a unei strategii de retragere către o a doua piață a educației.



Într-adevăr, în acest caz, jocul rămâne în continuare destul de închis, cu reguli naționale de trecere a anumitor etape și acces la cele mai râvnite posturi școlare (Darchy-Koechlin, Van Zanten 2005: 22).

În plus, această internaționalizare nu este uniformă pentru toate categoriile sociale din fiecare dintre țările în cauză. Dimpotrivă, ea contribuie la slăbirea modelului meritocratic întrucât, departe de a corecta efectele apartenenței sociale, întărește și mai mult ponderea capitalului economic în raport cu capitalul cultural. Închiderea este astfel dublată, mai ales că accesul la formarea internațională de excelență este adesea strâns condiționată de recrutarea națională prealabilă în formare și instituții de excelență, care garantează accesul la resurse internaționale.

Strict vorbind, este cazul să medităm asupra faptului că această stare de lucruri obligă elitele să dezvolte strategii fie pentru a-și echipa mai bine copiii pentru competiție, fie pentru a găsi modalități de a o ocoli. Aceste strategii se remarcă prin capacitatea membrilor acestui grup de a profita cu pricepere de marjele de acțiune deschise de sistemele de învățământ și de oportunitățile oferite de instituțiile de învățământ cu statut înalt sau de cele care urmăresc să realizeze acest lucru. Două elemente strâns legate merită a fi evidențiate aici – pe de o parte, influența resurselor economice în educația copiilor și, prin urmare, capacitatea elitelor economice de a achiziționa servicii educaționale pentru a-și consolida poziția și, pe de altă parte, importanța sectorului privat și capacitatea sa de a oferi căi de acces elitei care rivalizează cu cele oferite de instituțiile statului. Școlile secundare private favorizează, de asemenea, accesul la instituțiile de învățământ superior de elită mai mult decât în trecut. În același timp, în Marea Britanie, de exemplu, instituțiile private de învățământ secundar joacă un rol mai decisiv decât în alte țări în reproducerea și reînnoirea elitelor economice. Ele datorează acest lucru atât capacității lor de a se adapta la cerințele specifice de socializare ale diferitelor straturi ale elitei, cât și relațiilor mereu privilegiate pe care unele dintre ele le au cu universitățile de elită (Van Zanten 2016: 76).

### **Specificul școlilor internaționale**

Trebuie să ne ferim de iluzia că cosmopolitismul de elită este o inovație radicală. Cunoașterea limbilor străine, cunoașterea mai multor țări, capacitatea de a călători și ușurința în comunicarea cu străinii sunt atribute vechi ale claselor superioare. Pătura aristocrației și a înaltei burghezii a promovat un cosmopolitism familial, consolidat de-a lungul generațiilor și combinând solidaritatea culturală și economică. În înalta societate, educația copiilor implică în mod tradițional deschiderea către lume. Școlile internaționale, fondate inițial pentru copiii funcționarilor

publici de rang înalt, care lucrează pentru organizații internaționale, s-au extins drept consecință a numărului tot mai mare de expatriați din sectorul privat (Wagner 2020: 195).

În timp ce strategiile de reproducere școlare sunt, de obicei, studiate într-un context național, școlile internaționale sunt situate într-un spațiu distinct, în care concurează limbile, curricula și culturile diferitelor țări. Școlile internaționale sunt destul de libere să-și aleagă propriile metode de predare și, în general, oferă o gamă largă de opțiuni pentru a se potrivi eterogenității mediilor naționale și academice ale elevilor lor. Cu toate acestea, este dificil de identificat un set de cunoștințe care să obiectiveze conținutul culturii internaționale de elită. Caracteristicile specifice culturii școlare internaționale sunt mai puțin frecvente în curriculum decât în procesul de socializare. Într-adevăr, principala caracteristică a școlilor internaționale este că sunt clar organizate în raport cu un public definit de proprietăți sociale foarte exclusive. Aceste școli întăresc un habitus cosmopolit, făcându-i pe elevi să vadă mobilitatea geografică, schimbarea limbii și interacțiunea cu străinii ca fiind naturale. Ele pun un accent deosebit pe realizările personale și pe socializare, cu multe activități paralele (Wagner 2020: 195).

Ceea ce am menționat mai sus nu poate fi abordat superficial, ca un simplu fenomen, ci doar pe baza percepției semnificației termenului *internațional*, care se referă la diverse practici: unele școli oferă cursuri în limba engleză, altele organizează stagii de practică și perioade de studii în străinătate, unele eliberează diplome duble de la instituții din alte țări, altele recrutează profesori străini sau elevi din străinătate. *Internațional* nu este un program bine definit, care să ierarhizeze instituțiile. Dificultatea terminologică inerentă constă în faptul că diversele valori sunt promovate în funcție de orientările generale, cât și de cele specifice.

Astfel, în timp ce în Franța excelența academică a fost mult timp sinonimă cu acreditarea de stat, asistăm la apariția unor noi principii de legitimare, care își revendică independența față de sistemele naționale de învățământ. De exemplu, selectivitatea „academică” a solicitanților din școlile de afaceri este măsurată nu prin rezultatele lor academice anterioare, ci prin teste internaționale (Wagner 2020: 197).

Dacă programele internaționale au fost oferite mai întâi, în mare parte, de școlile private de nivel doi, cu o proliferare de stagii și cicluri de studii în străinătate, participarea la rețelele internaționale se extinde acum și la cele mai prestigioase instituții de învățământ. Un studiu al strategiilor de internaționalizare a instituțiilor franceze de elită arată cum modelul francez de „grandes écoles” s-a adaptat la noua situație re-

zultată din competiția internațională dintre sistemele de învățământ superior. Studenții francezi sunt selecțai prin concursuri naționale relativ neschimbate, dar majoritatea „grandes écoles” au dezvoltat, în paralel, noi proceduri de admitere și diplome internaționale pentru a atrage un public internațional. Această mișcare poate indica o evoluție a definiției naționale a excelenței academice în favoarea noilor standarde internaționale (Wagner 2020: 198).

### Modelul Quebec

St. Moulin și G. Gingras au cartografiat elitele din Quebec și strategiile lor de participare la școala privată și au comparat ratele de absolvire a universității ale adolescenților din diferite segmente ale acestor elite, observând modul în care elitele diferă în funcție de tipul de capital deținut de părinți (capital cultural sau economic) și tipul de școală secundară frecventată (publică sau privată). Ei au stabilit că copiii elitelor culturale sunt suprareprezențați în sectorul privat și că efectul educației private asupra șanselor de a obține o diplomă universitară în Quebec este complet atenuat de efectul compoziției culturale, adică de faptul că un procent ridicat al elevilor de la aceste licee au părinți cu studii universitare. Prin urmare, primatul capitalului cultural în explicarea succesului educațional al elitelor poate fi discutat în două moduri, evidențiind, pe de o parte, influența directă a capitalului cultural familial și, pe de altă parte, influența indirectă a concentrării părinților cu studii universitare în școli (Apud Moulin, Gingras 2019: 563).

Autorii analizează elitele din Quebec în funcție de strategiile lor educaționale și compară ratele de absolvire a universității ale copiilor din diferite secțiuni ale elitei. După cum notează ei, se folosește *Testul de aptitudini scolastice* (SAT), dezvoltat de J.B. Conant în anii 1930, care servește ca instrument nu numai pentru identificarea celor mai buni elevi, ci și pentru legitimarea socială a reproducerii sociale a elevilor. Astfel, inegalitățile sociale în accesul la „cele mai bune” universități au fost exacerbate de masificarea școlilor, ducând la o creștere dramatică a numărului de instituții universitare. Concurența a crescut odată cu proliferarea instituțiilor secundare. În această competiție, părinții elevilor de la școală privată au mai multe șanse să aibă venituri mai mari, să aibă studii universitare, să fi urmat ei înșiși școli private și să aibă obiective academice specifice pentru copiii lor, acordând o mare importanță valorilor și culturii școlii și mediul școlar. Accesul tinerilor din Quebec la universitate este influențat semnificativ de tipul de instituție pe care o frecventează în liceu: 60% pentru elevii din școlile private, comparativ cu 29% pentru elevii din școlile publice (Apud Moulin, Gingras 2019: 569).

După ce au examinat cu atenție situația actuală, autorii concluzionează că există trei posibile explicații pentru disparitatea dintre școlile secundare private și școlile secundare publice din Quebec. Prima ar consta în resursele economice inegale, materiale sau intelectuale, de care dispun instituțiile de învățământ. A doua ar fi la nivelul diferențelor în componența socială a populației școlare, ceea ce va determina efecte de socializare diferențiate. A treia ipoteză ar viza calitatea predării și va depinde de mai mulți factori, printre care nivelul de pregătire, experiența și stabilitatea personalului didactic din instituție. Așadar, frecventarea unei instituții private poate fi analizată ca o strategie parentală care le permite copiilor din aceeași clasă să se regăsească strict supravegheați și socializați, ceea ce favorizează reproducerea gusturilor și ambițiilor educaționale și profesionale.

### Concluzii

Examinând ideile elitiste ale cercetătorilor în domeniu într-o deconstrucție analitică, observăm o tendință generală de evaluare a elitopedagogiei ca direcție în pedagogie, formată la intersecția sociologiei, elitologiei și pedagogiei, ca domeniu integrativ de cunoaștere, având drept obiectiv *studiul educației de elită/elitare* sau perfecționarea spirituală a personalității elevului. Astfel, accentul se deplasează pe activitatea independentă a elevului, pe stabilirea și dezvoltarea tuturor *proceselor independenței* acestuia. Dezvoltarea firească a acestui fenomen pedagogic se datorează, în parte, proliferării unor noi transformări în domeniul educației, care se încarcă permanent cu noi și noi sensuri. Privită ca fenomen intelectual, educația de elită/elitară reprezintă nu doar un stil de etichetă, nu este doar o modă de bonton destinată elevilor talentați, ci și o promisiune socio-culturală, care poate fi redefinită în funcție de noile tendințe pe plan internațional.

În contextul societăților actuale, în care democrația și meritul sunt subliniate ca vectori ai dezvoltării, educația de elită realizează procese de adaptare, fie în scopul autoapărării, fie în scopul legitimării în fața îndoielii publice. În această ordine de idei, instituțiile de învățământ de elită oferă prin programele lor un puternic model de socializare și culturalizare pentru elevi. Principalele constatări ilustrează faptul că educația este un factor decisiv în reproducerea elitelor, instituțiile de învățământ urmărind să garanteze un spațiu de omogenitate internă prin diverse mecanisme. Elitopedagogia, cu tot complexul său ideatic, poate surprinde numeroasele articulații „montate” în sistemul de învățământ care promovează educația de elită.

Structurarea transnațională a rețelelor educaționale de elită, prin utilizarea calificărilor educaționale

de valoare internațională, aplicabile pe o piață a muncii devenită globală și extrem de competitivă, este o mișcare recentă. În pofda statutului închis al domeniului, acesta acceptă unele dintre schimbările declanșate de globalizare, de concurența sporită pe piețele educaționale, de reconfigurarea discursurilor despre merit și privilegii și de cererea pentru o mai mare incluziune și egalitate. Includerea pregătirii elitelor într-o logică internațională este destul de puternică astăzi. Școlile internaționale sunt destul de libere să-și aleagă propriile metode de predare și, în general, oferă gamă largă de opțiuni pentru a se potrivi eterogenității mediilor naționale și academice ale elevilor lor.

Educația de elită devine un proiect foarte relevant, un proiect de o enormă valoare intelectuală și culturală în societatea cunoașterii, în lumea modernă. O renaștere a acestui fenomen are loc la nivel internațional și european, redefinind oportunitatea și persistența într-o lumină nouă. Acest proiect poate include o serie de activități de configurare a educației de elită/elitare în sistemul național, printre care: fundamentarea epistemologică, teoretico-metodologică a elitopedagogiei (formularea de legi, principii, concepte, linii directoare, strategii etc.); elaborarea unor programe de elită pentru școlile publice, pe care acestea să le câștige prin concurs; fondarea și legitimarea unor școli de elită în noile contexte de europenizare și de promovare a principiului posibilităților/șanselor egale în educație; fondarea școlilor internaționale ca domeniu alternativ al educației de elită; deschiderea pieței educaționale naționale pentru parteneriate elitare etc.

#### Referințe bibliografice

- Barrera J., Falabella A., Ilabaca T. 2021. The Untouchables: Elite Schools, Privileges, and New Scenarios. În: *Pensamiento Educativo*, vol. 58, nr. 1, p. 1-17.
- Börjesson M., Broady D. 2016. Elite Strategies in a Unified System of Higher Education. The Case of Sweden. În: *L'Année sociologique*, vol. 66, p. 115-146.
- Bourdieu P. 1998. The state nobility: elite schools in the field of power. Stanford: Stanford University Press.
- Brooks R., Waters J. 2015. The hidden internationalism of elite English schools. În: *Sociology*, nr. 49 (2), p. 212-228.
- Darchy-Koechlin B., Van Zanten A. 2005. La formation des élites. În: *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, nr. 40, p. 19-23.
- Hubert R. 2005. Le recrutement des élites aux États-Unis au vingtième siècle. În: *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, nr. 39, p. 25-36.
- Kenway J., Fahey J. 2014. Staying ahead of the game: The globalising practices of elite schools. În: *Globalisation, Societies and Education*, nr. 12 (2), p. 177-195.
- Khan S. 2015. Changes in elite education in the United States. În: A. van Zanten, S. Ball, B. Darchy-Koechlin (Eds.). *Elites, Privilege and Excellence: The National and Global Redefinition of Educational Advantage*. London, New York: Routledge, p. 59-70.
- Maxwell C., Aggleton P. 2015. *Elite Education: International perspectives*. London, New York.
- Maxwell C., Aggleton P. 2016. Schools, schooling and elite status in English education – changing configurations? În: *L'Année sociologique*, nr. 66 (1), p. 147-170.
- Moulin St., Gingras G. 2019. Les héritiers du Québec. Le rôle de l'école privée et du capital culturel dans la diplomation universitaire chez les enfants issus des élites. În: *Recherches sociographiques*, vol. 60, nr. 3, p. 563-582.
- Oberti M., Pavie J. 2020. Les paradoxes d'un programme d'ouverture sociale: les Convention éducation prioritaire à Sciences Po. În: *L'Année Sociologique*, vol. 70 (2), p. 395-422.
- Rizvi, F. 2014. Old elite schools, history and the construction of a new imaginary. În: *Globalisation, Societies and Education*, nr. 12 (2), p. 290-308.
- Van Zanten A. 2016. La fabrication familiale et scolaire des élites. În: *Année Sociologique*, nr. 66 (1) p. 81-114.
- Van Zanten A. 2014. The Sociology of Elite Education. În: Apple M. W; Ball S. J; Gandin L. A. *The Routledge International Handbook of the Sociology of Education*. London, New York: Routledge, p. 329-339.
- Van Zanten A. 2016. Introduction. La formation des élites: pour une approche généraliste, compréhensive et comparative. În: *L'Année sociologique*, vol. 66, p. 73-80.
- Van Zanten A., Glinel Sh. 2022. Renouveler les élites. În: *Formation Emploi*, nr. 158, p. 141-165.
- Wagner A.-C. 2020. The Internationalization of Elite Education. Merging Angles of Analysis and Building a Research Object. În: F. Denord, M. Palme, B. Reau. *Researching Elites and Power Theory, Methods, Analyses*. Paris: Springer Open, vol. 16, p. 193-200.
- Тарасова Н. В., Пастухова И. П. 2019. Элитное образование: перспективы и риски. În: *Образовательная политика*, № 4 (80), p. 31-35. / Tarasova N. V., Pastuhova I. P. 2019. Elitnoe obrazovanie: perspektivy i riski. În: *Obrazovatel'naiia politika*, nr. 4 (80), p. 31-35.
- Капранова В. А. 2007. Элитарное образование: теория и практика. / Капранова В. А. 2007. Elitarnoe obrazovanie: teoriia i praktika. <https://core.ac.uk/download/pdf/74328916.pdf> (vizitat: 10.01.2024).
- Мазалова М. А. 2012. Базовые категории современной концепции элитопедagogики. În: *Вектор науки ТГУ*, № 3 (21), p. 237-241. / Mazalova M. A. 2012. Bazovye kategorii sovremennoi kontseptsii elitopedagogiki. În: *Vektor nauki TGU*, nr. 3 (21), p. 237-241.

**Tatiana Callo** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în științe pedagogice, profesor universitar, ANACEC.

**Татьяна Калло** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат педагогических наук, профессор, ANACEC.

**Tatiana Callo** (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, ANACEC.

E-mail: crinalb55@gmail.ro

ORCID: 0000-0002-7673-3046

Dumitru-Cătălin ROGOJANU

## THE SYMBIOSIS BETWEEN THE CONTEMPORARY MUSEUM, EMOTIONAL AND EXPERIENTIAL TOURISM

CZU:069.02:008+338.48

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.02>

### Rezumat

#### Simbioza dintre muzeul contemporan, turismul emoțional și cel experiențial

Transformările extrem de rapide pe care le-a cunoscut societatea umană în ultimele decenii atrag după sine prefaceri ale tuturor domeniilor și instituțiilor, care sunt obligate să se ralieze acestora pentru a-și asigura supraviețuirea. Muzeul, ca instituție de cultură păstrătoare a patrimoniului național, a intrat în acest vârtej al modificărilor de paradigmă tocmai pentru a face față unei concurențe tot mai acerbe din domeniul cultural. Acesta și-a extins caracteristicile adoptând și metode ale turismului, cu predilecție ale celui experiențial și emoțional, care au în comun punerea în poziție centrală a călătorului/vizitatorului, satisfacerea nevoilor sale culturale prin mijloace de mediere culturală cât mai sofisticate care să incite la trezirea curiozității și a emoțiilor, să-l implice pe acesta în acțiuni transformându-l din spectator în actor. Relația dintre muzeu și turism este relevantă pentru perioada post-modernă, caracterizată de o mare mobilitate atât la nivel național, cât mai ales internațional. Muzeul contemporan adoptă și creează permanent mijloace de mediere a patrimoniului. Dacă turismul pune la dispoziția călătorului o paletă largă de destinații culturale, muzeul, prin evenimentele sale, încearcă să absoarbă un număr cât mai mare de turiști. În acest caz, relația dintre cele două instituții devine simbiotică, cu beneficii pentru ambele părți, principalul câștigător însă este călătorul/vizitatorul care, dacă muzeul și-a atins scopul, pleacă îmbogățit cognitiv și emoțional, cu dorința de a reveni.

**Cuvinte-cheie:** muzeu, patrimoniu, turism, emoție, experiență.

### Резюме

#### Симбиоз современного музея с эмоциональным и экспериментальным туризмом

Стремительные трансформации, которые человеческое общество переживает в последние десятилетия, бросают вызов всем социальным сферам и организациям, которые вынуждены сплотиться, чтобы обеспечить свое выживание. Музей как культурная институция, сохраняющая национальное наследие, вступил в этот вихрь смены парадигм именно для того, чтобы столкнуться со все более жесткой конкуренцией на культурном поле. Он расширил свои характеристики, приняв также методы туризма, отдав предпочтение эмпирическим и эмоциональным методам, общим и центральным фокусом для которых является фигура туриста / посетителя, удовлетворение его культурных потребностей посредством самых сложных путей культурного посредничества, чтобы вызвать возбуждение любопытства и эмоций, вов-

лечь его в действия, превратив из зрителя в актера. Отношения между музеем и сферой туризма актуальны для периода постмодерна, характеризующегося большой мобильностью как на национальном, так и на международном уровне. Современный музей постоянно принимает и создает средства трансляции наследия. В то время как сфера туризма предлагает путешественнику широкий спектр культурных направлений, музей посредством своих мероприятий пытается привлечь как можно больше туристов. Отношения в этом случае между этими двумя структурами становятся симбиотическими, с выгодой для обеих сторон, однако в большем выигрыше остается турист/посетитель, который в случае достижения музеем своей цели уходит более обогащенным интеллектуально и эмоционально, с желанием вернуться.

**Ключевые слова:** музей, наследие, туризм, эмоция, опыт.

### Summary

#### The symbiosis between the contemporary museum, emotional and experiential tourism

The extremely rapid transformations that human society has experienced in recent decades have entailed changes in all fields and institutions, which have been forced to accept them in order to ensure their own survival. The museum, as a cultural institution preserving the national heritage, has entered this whirlwind of paradigm changes precisely to face an increasingly fierce competition in the cultural field. It has expanded its characteristics by also adopting methods of tourism, particularly from the experiential tourism and the emotional tourism, that are traveler/visitor-oriented so as to meet their cultural needs through the most sophisticated means of cultural mediation that incite curiosity and emotions, as well as to involve him/her in actions that will transform him/her from spectator to actor. The relationship between the museum and tourism is relevant for the post-modern period, characterized by great mobility both nationally and especially internationally. The contemporary museum permanently adopts and creates means of heritage mediation. If tourism provides the traveler with a wide range of cultural destinations, the museum, through its events, tries to absorb as many tourists as possible. In this case the relationship between these two institutions becoming a symbiotic one, with benefits on both sides, but the main winner remains the traveler/visitor, who, if the museum has achieved its goal, leaves more cognitively and emotionally enriched, with the desire to return.

**Key words:** museum, heritage, tourism, emotion, experience.

In a society in constant transformation, in which technological advances are taking place at a dizzying speed, with all the fields experiencing substantial and extremely rapid changes, the contemporary museum cannot remain outside the general flow of changes, thus having to keep up with the avalanche of transformations in order to remain competitive in an increasingly diverse and technological cultural market. That is why, in the conditions where tourism, at least in the last decades, has seen a true spatial expansion, the museum must make every effort to insert itself into the cultural programs of tourism agencies, welcoming visitors with more and more unique and implicational offers in order to attract and motivate visits to the museum, but even more importantly, to digitize and technologize so as to face increasingly fierce and diverse competition.

The desire to travel goes back to the childhood of humankind, when for various reasons the individual was forced to move around; over time, the need to travel turned into the pleasure of making shorter or longer trips, depending on the proposed goals. It is common knowledge that to travel means to know, to discover, to learn, and that is why travel can be seen as a tool for personal achievement. Thus, in the course of some trips with lucrative, business, military or religious purposes, man discovered places steeped in history, special monuments, exceptional architectural achievements, works of art designed to delight the eye and the soul, to produce pleasure. This was a first step in the development of tourism, with a predilection for cultural tourism, i.e. trips with a spiritual purpose, for the enjoyment of the soul, for arousing artistic or religious emotions, for piety in front of human achievements from the childhood of humankind to the present day. Cultural tourism has heritage and cultural elements as its destination and therefore, the connection between heritage and tourism/tourist should not be overlooked. The collection of objects endowed with value and the emergence of the phenomenon of "sacralization" of monuments began in Antiquity. But this presupposed the existence of a witness, an "Other", whose look or interest would guarantee their value and preciousness, the local look being considered lacking distance or competence in evaluating specificity or originality; here the well-known "Tourist" intervenes who, by comparison and his/her knowledge, would thus generate the first heritage consecrations (Noppen, Morisset 2003: 57-59). Therefore, "the notion of heritage can be associated with two major concepts from social science research. The first rather emphasizes the emotional, symbolic and cultural values of the heritage, while the second emphasizes the production of heritage in a logic of commercial

valorization"; that is, the sentimental representation of heritage corresponds to the relationship that the individual has with the environment, while cultural representation refers to the relationship between the community and its environment (Payeur 2013: 23).

Regarding emotions, we must notice that from an etymological point of view, this term comes from the Latin language, being composed of "e", which means "outward", and "motio", which means internal movement caused by an external event (Fabry, Zeghni 2021: 2). On this basis, emotional tourism has developed which focuses on affects and emotions rather than reason. Because when one travels, one meets new people, cultures, territories, and civilizations, absorbs new and unknown information, has special inner feelings, and is left with memories, mostly positive, about the visits made and the things seen. Therefore, visits to museums represent aspects of cultural interest in tourist packages and programs, which is why museum institutions make efforts to insert into and adapt to current tourism, offering the visitor/traveler the most attractive offers.

The contemporary museum constantly seeks to mold its activities, exhibitions and generally all actions according to the visitor, their preferences and cultural needs. Since the last century, activities have been undertaken to test the visiting public precisely in order to identify not only the types of visitors, but also especially their cultural needs. Thus, museum specialists have sought to find new ways of cultural mediation that would stir special feelings, affections, and emotions in the visitor during their direct contact with the museum object, to trigger inner feelings that would facilitate the appreciation of the past, to arouse respect for their precursors and their achievements of value, to provide originality and authenticity. And this because the emotion can be closely related to that feeling of a common past aroused by the antiquity of places and things, the antiquity of the heritage favoring "a feeling of closeness to a community marked by a balanced coexistence of technology, art, culture and nature, a feeling which proves both soothing and exciting in comparison with our disordered present...seeing vestiges of the past is also conducive to a sense of being in the presence of something truly original or whose rarity strikes us as absolutely exceptional..." (Fortuna 2013: 110-111). It must not be forgotten that when we come into contact with the ancient artifacts, with the monuments handed down in whole or in part, with their attributes of antiquity, rarity, continuity, succession, finality, authenticity and beauty, most of the time one feels immersed in a past that seems to suspend the present and teleport one into a strange state of rev-

erie, of melancholy, typical of the romantic vision of artists, poets and writers, experiencing both a sensation of being absorbed by the objects and of the objects being absorbed by the visitors (Fortuna 2013: 112). Perhaps that is why the ruins of the past fascinate and attract, because in their centuries-old story they leave room for re-interpretation, re-invention, and re-knowledge, for contemplation and dreaming. Regarding ruins, Georg Simmel, in *The Ruin*, emphasizes that ruins combine culture (the architecture) and nature (the plants that grow in and on the ruin) in a dynamic dialogue and suggests a possible reconciliation between the two opposing forces of the material and the form, combining creative and destructive powers (Simmel 1965: 265) and this, because “The ruin can be compared to a lenticular image that can only be fully appreciated by an unstable perception that flips between two different images, impossible to hold both in balance or to be seen simultaneously: the ruins are evidence of nature asserting itself, crushing civilizations and triumphing over the achievements of mankind, or they can be seen to redeem nature as creator, the force of life prevailing over the destructive of human tyranny. The ruin is both a mark of human civilization asserting its enduring presence on nature, and vice versa. As such, ruins hold both promise and threat, they speak of death, disaster and destruction as much as they do of resistance and rebirth, especially as nature, meaning new life, takes over the decaying remains” (De Simone: 2). Direct contact with heritage objects or ancient monuments also triggers states of *nostalgia*, especially the heritage type, which “tells us the story of the control of the past by the present. It is not politically disengaged, because it evokes in the minds of the participants in the ongoing process a feeling of the continuity of perennial values, which in fact has very little to do with the objective reality of the past itself. And a non-critical and non-reflexive acceptance of an unexamined past is only the first step to a non-critical and non-reflexive acceptance of an unexamined present” (Brown 2023: 40-41). And this because “Heritage and patrimonial memory do not only mean history and are not forms of active participation in that type of existence of the past that can provide an antidote for nostalgia. Heritage nostalgia is a form of sentimentality, but the fact that we feel emotions and feelings does not necessarily involve the intervention of reason in the process of understanding our own states. In fact, patrimonial nostalgias might represent the very antithesis of rational knowledge” (Brown 2023: 39).

Another type of inner experience is empathy, i.e. that ability that meets the basic human need for

emotional closeness and communication with other people, but also with other living beings and objects, including in particular the need to understand other people in a social and self-reflective context to gain knowledge for a holistic understanding of life (Gassner 2006: 13), also viewed as an ethical norm and moral sentiment. During a trip, a visit to a museum or to monuments, empathy can play a particularly important role by the simple fact that what is seen can, to a certain extent, resonate with the individual, with his/her experience, with his/her cultural or human formation, with his/her oral education or precepts about life or others, which facilitates the understanding of historical characters, the contextualization of events and their fitting into the period, behaviors and attitudes, etc. Historically, empathy can be traced back to early human history, when the gods and their demands were central to the lives of individuals who sought to identify the most appropriate actions to reconcile the gods in order to obtain the best possible living conditions or the granting of purely personal interests. Later, the offerings, which consisted of various objects with an often peculiar aesthetic, were endowed with divine characteristics, at the same time assuming that a person can understand the divine message about the meaning of human existence through a process of empathy and adapt his/her life to it (Brown 2023: 9-10), a concept that is still valid today because this ability to be empathetic gives one a superior understanding of people and the human community. In pedagogy, implicitly in museum pedagogy, empathy is often considered as a sub-process within a complex educational process; depending on the support theory and focus, it is used as a motivational factor for certain educational tasks (Brown 2023: 10). Thus, empathy provides particularly strong bases for learning about morality and is indispensable for museum and memorial pedagogy and for teaching history in general (Brauer 2016: 30).

Even if the museum uses the arousing of empathy as a means of cultural mediation, we must not omit the fact that visitors are still unpredictable. Generally, they have a predictable behavior when they come into contact with historical exhibits, the explanation being that “empathy is a way of emotionally navigating the encounter with history that takes place within the limits of internalized social expectations. On the other hand, the voluntary behavior of some visitors can be explained by how individual perceptions are shaped. As an emotional practice, empathy is a process of interpretation and not an immediate perception of the historical object. Thus, empathy certainly has the potential to bridge the gap between the self and the others. However, this says

little about the observers who might make a connection, and little about whether that connection will provide them with real information about the lives of historical figures” (Brauer 2016: 36). Thus, “historical empathy always relies on a series of mediating instances to cross the spatio-temporal gap. As a particularly mediated form of encounter with the past, memorial sites could serve as good examples here. Memorial sites are places where «history did not go on, but broke off more or less abruptly» (Assmann 1996: 16). Thus, visitors are helped in their interpretation of the specific memorial site and their encounter with history through renovations of the site, monuments, placards, brochures, exhibits and tourist guides. Ultimately, however, the individual is responsible for dealing with the site’s history in his or her own way. Confronting history as an autonomous act of productive appropriation takes place most likely as an activity of the imagination and in the mode of empathy” (Brauer 2016: 37).

Considering the above, nowadays, people’s preferences are beginning to favor the sensations, the emotions triggered by authentic and original things, never seen before, and this is because tourists/visitors are “increasingly well-informed, sophisticated, fluid, chameleon-like, but always looking for authenticity” (Turismul 2016). But one should not forget that coming into contact with certain artifacts, historical information, monuments, works of art, etc. can also trigger emotions such as disgust, fear, sadness, frustration, etc. that have a negative impact on us. But, from a psychological point of view, we are not talking about negative emotions, because all emotions exist for a reason, they fulfill a specific function and are message carriers, helping us to adapt to the external environment, but determining a behavior that can have a negative impact (Thing-Léoh 2023). An example of a negative emotion trigger would be the gloomy/dark or tragic tourism. This type of cultural tourism is an intrinsic part of the post-modern world and refers to “the presentation and consumption (by visitors) of real and commercialized places of death and disaster” (Foley, Lennon 1996: 198-199), the visitors being motivated to visit places laden with “negative” memory that put the individual in contact with inhumanity, that focus on the negative or macabre aspects of the human interest, allowing him/her to experience a reality beyond media images and that raises complex ethical issues, places where humanity presents its other side, the dark one, shadowed by sometimes unimaginable horrors. Unfortunately, the places that promote brutality, terror, suffering and death or the practice of crime, such as Nelson Mandela’s prison, the Jewish extermination camps,

the colonial mines of Potasi (Bolivia) where Native American workers worked in hellish conditions, etc., have come to be seen as ways of representing a variety of more or less exotic, if not macabre, ways of “belonging” to a community and participating in a certain collective “experience”. And this, despite what such “experiences” represent in terms of cultural loss and affront to democracy and human dignity. The irony of the emotions generated by this type of “experience” can only be understood within the tourism system that characterizes today’s post-emotional society and the socio-temperamental barbarism it promotes (Meštrović 1993). Here, according to Carlos Fortuna, we witness the touristification of the emotion, which calls into question the very elements of heritage, the attribution of new meanings under the impact of criteria that confer value through socio-cultural negotiations (Fortuna 2013: 120).

In the relationship with the visitor, the museum specialist must know how to decipher the emotions in order to be able to communicate according to the moral standards and values of society, a good example being the smile, perceived as a positive state, satisfaction, good mood (Ungureanu, Hajbotă 2013: 30), ever since the visitor enters the museum. And this because “the emotion is a cognitive activity, a social and cultural construct that becomes a personal fact through the individual’s own style”, who “thus participates in a system of meanings and values specific to a social group whose validity is confirmed” (Le Breton 1998: 9). Therefore, it is vital that staff be polite, knowledgeable and willing to help visitors.

Today, in his free time, man is looking for experiences that are different from his daily life, to get out of a strictly materialistic and stressful present and to go towards “something else” and “the other”. And the museum tries to fill this void of the contemporary man by trying to transform the relatively passive museum visitor into an active, critical, and creative one, eager for involvement and interaction. Some characteristics of experiential tourism can be successfully adopted by the museum institution. These are: it is focused on a theme (thematic); it offers the possibility of personal (aspirational) development; it has an important educational (instructive) component; the tourist lives the vibrant life of a destination, rediscovers customs, traditions (authentic); one can easily get information, transport, there is no need for a special budget (affordable); it is fun and interesting; it enables the involvement of the tourist, who becomes an actor rather than a spectator (participative); it incorporates the landscape and culture specific to the respective place (ethnic); it creates a unique, personal connection of the tourist with the visited place (personal);

it adds value to the tourist approach, it enriches the visitor informationally and testimonially (creator of new value); it exceeds the tourist's expectations – the experiences intrinsically have the element of surprise (surprising); it identifies an emotional trigger – a new experience causes a strong emotional reaction – (wow factor) (Turismul 2016).

Museum specialists, by combining some characteristics of experiential and emotional tourism and using various methods of making the most of an original and authentic heritage, through real museum scenographies, can create genuine means of bringing visitors to the museum.

It is known that our emotions rather than reason often determine our behavior and way of thinking. We cannot overlook “the connection between emotion and experience, which is not related to the presence on the spot nor to localized socio-cultural interactions, but is based on pre- or post-visit emotions, which in the latter case poses a problem of memory distortion and emotion reconstruction” (Ungureanu, Hajbotă 2013: 4). In addition, this raises the issue of the connection between emotion and cognition, the latter being influenced by the visitor's emotions, his/her subjectivity in choosing information, and his/her internal cognitive absorption. This principle can be successfully applied by museum specialists when designing exhibitions, for example. Presenting photographs or images with a positive effect, such as smiling, warm faces, people in central positions, colors that induce positive moods, reenactments that arouse interest and surprise, that lead to empathy and diverse emotions, arousing curiosity, are ways that attract the visiting public (Quest ce). Also, organizing traditional events, such as culinary ones, through the appearance, taste, smell of the dishes can bring back memories related to childhood, anniversaries, marriage, or other happy events, feelings personalized by each one through individual experiences that are among the most beautiful memories.

The scenography used must induce contemplation as well as curiosity and interest in the exhibited objects, in the period, in the artistic and aesthetic aspects, generally inducing positive moods and a desire for knowledge beyond daily or professional concerns, leading to an intense cognitive and educational absorption. Of particular importance are the ambient conditions (temperature, music, smell/perfume, etc.), the space and the objects that are exhibited, the representative symbols (decoration style, artifacts, etc.), colors and light, the human factor (physical appearance, competence and behavior of employees), visitors' needs (allowing them to forget about all their problems, not to feel the passage of

time, to be excited about the activities, to be totally involved in what they are doing, to feel that they have control over themselves and to be happy) (Ungureanu, Hajbotă 2013: 32).

Also, during the visit, the senses are strongly activated, mainly sight, then the auditory and olfactory senses. For blind people, the sense of touch is the main contact with reality, and therefore museums should also have specific means to meet these people's needs, an example being labels or information written in Braille or making available some exhibits, original or duplicates, which can be touched. The sense of smell becomes central to some museums, which through gastronomic activities invite the visitor not only to sample food, but also to the act of preparation, training him/her to participate directly, involving him/her in the event, making him/her part of it, activating his/her interest and skill, making him/her an actor rather than a spectator. This so-called experiential approach allows the tourist/visitor to immerse himself/herself and truly enter the “emotion register”. The tourist's/visitor's sensitivity and creativity are at the center of the offer and the experience becomes an attraction, this alliance of senses and emotions giving the destination a new flavor: the pleasure of experimenting in order to enrich one's own sensory panel (Manfredini 2019: 115).

Another way of cultural and emotional mediation of the visitor is *the story*, told beautifully and sensitively that always arouses human interest, building a universe around strong values that allow living an emotional experience in which the visitor/traveler finds himself/herself, a story that facilitates human contacts, since it is common knowledge that relationships, connections are all positive signs (Quest ce). *The guide*, or the printed guides produced by cultural or tourist institutions, also play an important role in the process of heritage mediation, regardless of the type. They are “privileged vehicles of the «stereotypes», or tourist intermediaries that actively participate in the social construction of the symbolic borders that separate several heritage worlds” (Mayaud 2014: 33), the qualities of the guides being extremely important. They are carefully selected, trained, and motivated, and the guided tours are specifically geared towards the needs of different groups (Coccosis 2005: 56-57).

Other means of cultural mediation for the transmission of information to the visitor belong to information and communication technology and are presented in the form of audio and video tapes, sound and light shows for interactive programs, the presentation of special exhibits that add value to the visit (Coccosis 2005: 56-57), brochures, leaflets, exhibition catalogs, etc.



Contributing to the positive impact is the building itself, its architecture, along with the use of immersion devices that must immerse the visitor in the spiritual experience and introduce him/her to the story of a nostalgic past of a regional community, united by ancestry and heritage or religious culture (Cerezales 2014: 79).

Tourism can also be considered a means of mediation that offers the possibility of traveling to heritage places that puts the tourist in direct contact with heritage elements, cultural landscapes, new and more or less known or unknown places, offering the chance not only to visit tourist sights, but also to learn and accumulate experience. Thus, tourism can be an experience of otherness, an encounter with the heritage object or with others. Through travel, man experiences, accumulates, and exchanges knowledge, so “tourism means to teach yourself by acquiring new knowledge <...> to learn from the other <...> it is a practice of the relationship with the other, an experience with the other in the whole world <...> it develops the ability to access the world from each of its places <...> a real project and program of permanent formation, open to the world and the others from all over the world” (Lazzarotti 2010).

There are opinions according to which tourism and tourists are destructive, that through their mobility, they invade places and disturb the locals. However, there are also opinions that consider the tourist a carrier/transmitter of culture, and tourism a factor that makes it possible to bring heritage out of oblivion and safeguard it, by opening culture and dynamizing it, thus being a means of cultural exchange and a development tool.

The differences of opinion notwithstanding, tourism remains a global phenomenon that allows travel all over the world, facilitates access to the culture and national heritage of various countries not only for the elites or the rich, but also for ordinary people, often brings territorial development through the modernization of the infrastructure, of the local economy, of urban modernization, and the transmission and inclusion of national values in the circuit of world values, etc. Tourism is used as an economic justification for heritage conservation and also serves to preserve artifacts found in many parts of the world, with historical artifacts always being one of the most traded commodities in the tourism industry (Christou 2005: 4).

The *natural landscape* is also of particular importance, which has become a cultural one in most cases, as it is the environment where the heritage object exists; it is part of the general scenography that has the role of highlighting its characteristics and drawing attention to it. Therefore, the reconsider-

ation of the environment is part of the local tourism development and conservation policies alongside the historical monuments. Thus, the landscape is a basic component of the natural and cultural heritage as it contributes to the formation of local cultures and to human well-being, to the consolidation of national identity, acknowledging that the landscape is an important part of the quality of life for people everywhere: in urban or rural areas, in degraded areas, or in those that present themselves in a perfect state, in spaces recognized as being particularly beautiful, as well as in ordinary areas (European 2000: 1).

### Conclusions

In recent decades, the relationship between heritage and tourism has become particularly tight, becoming inextricably connected all over the world: heritage, as a bearer of historical value from the past, is seen as part of the cultural tradition of society. On the other hand, the concept of tourism appears as a form of modern consciousness, its fundamental nature being “dynamic, and its interaction with heritage often results in a reinterpretation of heritage. In its essence, the relationship between heritage and tourism parallels the debate that takes place within a society’s culture between tradition and modernity” (Christou 2005: 4). Heritage or cultural tourism provides visits to places that include performances, museums, exhibitions, archaeological sites, traditional religious practices, crafts and cultural shows, which provide the opportunity for the visitor/tourist to come into direct contact with elements of culture and civilization distinct from those known to him/her. Both the tourism industry and the museum industry have the same goal, namely to meet the cognitive, emotional and educational needs of the visitor/tourist, offering the opportunity of inducing a positive state of mind either through contemplation alone, or especially through interactivity, making the visitor/tourist part of something novel and exciting, distinct from his/her everyday life.

This is a win-win relationship, with both tourist and cultural institutions and the visitor/tourist benefiting from such a trip/visit, which underlies the unprecedented development of the tourism industry and the permanent reorientation and rethinking of the contemporary museum.

### References

- Assmann A. 1996. Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften. In: Loewy H., Moltmann B. (eds.). Erlebnis, Gedächtnis, Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung. Frankfurt am Main–New York: Campus.
- Brauer J. 2016. Empathy as an emotional practice in historical pedagogy. In: *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, nr. 17 (4).

- [https://pure.mpg.de/rest/items/item\\_2442193/component/file\\_2442332/content](https://pure.mpg.de/rest/items/item_2442193/component/file_2442332/content) (vizited 27.05.2024).
- Brown I. 2023. Memorie patrimonială și nostalgie – metonimie și localism. <https://docspdf.com/document/memorie-patrimoniala-si-nostalgie-metonimie-si-localism.html?page=1> (vizited 20.05.2024).
- Cerezales N. 2014. Une mise en tourisme du patrimoine religieux: Le cycle d'expositions Las Edades del Hombre. In: *Culture & Musées*, nr. 23. [https://www.persee.fr/doc/pumus\\_1766-2923\\_2014\\_num\\_23\\_1\\_1770](https://www.persee.fr/doc/pumus_1766-2923_2014_num_23_1_1770) (vizited 24.05.2024).
- Christou E. 2005. Heritage and cultural tourism: a marketing-focused approach. In: Sigala M., Leslie D. (coord.). *International Cultural Tourism: management, implications and cases*. Oxford: Butterworth-Heinemann. [https://www.academia.edu/86853618/M\\_Sigala\\_D\\_Leslie\\_Editors\\_International\\_Cultural\\_Tourism\\_Management\\_Implications\\_and\\_Cases\\_2005\\_Elsevier\\_Butterworth\\_Heinemann\\_Oxford\\_075066312X\\_244p\\_p\\_29\\_99\\_?uc-sb-sw=9048114](https://www.academia.edu/86853618/M_Sigala_D_Leslie_Editors_International_Cultural_Tourism_Management_Implications_and_Cases_2005_Elsevier_Butterworth_Heinemann_Oxford_075066312X_244p_p_29_99_?uc-sb-sw=9048114) (vizited 25.05.2024).
- Coccosis H. 2005. Operational management of cultural and heritage sites. In: Sigala M., Leslie D. (coord.). *International Cultural Tourism: management, implications and cases*. Oxford: Butterworth-Heinemann. [https://www.academia.edu/86853618/M\\_Sigala\\_D\\_Leslie\\_Editors\\_International\\_Cultural\\_Tourism\\_Management\\_Implications\\_and\\_Cases\\_2005\\_Elsevier\\_Butterworth\\_Heinemann\\_Oxford\\_075066312X\\_244p\\_p\\_29\\_99\\_?uc-sb-sw=9048114](https://www.academia.edu/86853618/M_Sigala_D_Leslie_Editors_International_Cultural_Tourism_Management_Implications_and_Cases_2005_Elsevier_Butterworth_Heinemann_Oxford_075066312X_244p_p_29_99_?uc-sb-sw=9048114) (vizited 25.05.2024).
- Convenția. 2000. Convenția europeană a peisajului. <https://rm.coe.int/16802f3fb8> (vizited 28.05.2024).
- De Simone, Silke Arnold. The Ruin as Memorial – The Memorial as Ruin, [https://web.archive.org/web/20180719221933id\\_/http://eprints.bbk.ac.uk/12336/2/12336.pdf](https://web.archive.org/web/20180719221933id_/http://eprints.bbk.ac.uk/12336/2/12336.pdf) (vizited 18.05.2024).
- Fabry N., Zeghni S. 2021. La gestion intelligente des destinations tirée par les émotions et les small data. <https://hal.science/hal-03186425> (vizited 11.05.2024).
- Foley M., Lennon J. J. 1996. JFK and Dark Tourism: a fascination with assassination. In: *International Journal of Heritage Studies*, nr. 2 (4). [https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/847495/mod\\_resource/content/1/Week%207%20-%20JFK%20and%20Dark%20Tourism.pdf](https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/847495/mod_resource/content/1/Week%207%20-%20JFK%20and%20Dark%20Tourism.pdf) (vizited 22.05.2024).
- Fortuna C. 2013. Heritage, Tourism and Emotion. In: *RCCS Annual Review*, nr. 5. <http://journals.openedition.org/rccsar/498> (vizited 16.05.2024).
- Gassner B. 2006. Empathie in der Pädagogik: Theorien, Implikationen, Bedeutung, Umsetzung. *Der Heidelberger Dokumentenserver*. [www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7224](http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7224) (vizited 27.05.2024).
- Lazzarotti O. 2010. Tourisme culturel et patrimoine: quelques analyses pour un Monde habitable. <https://journals.openedition.org/articulo/1509> (vizited 21.05.2024).
- Le Breton D. 1998. Le passions ordinaires. *Anthropologie des émotions*. [https://monoskop.org/images/6/66/Le\\_Breton\\_David\\_Les\\_passions\\_ordinaires\\_anthropologie\\_des\\_%C3%A9motions\\_1998.pdf](https://monoskop.org/images/6/66/Le_Breton_David_Les_passions_ordinaires_anthropologie_des_%C3%A9motions_1998.pdf) (vizited 22.05.2024).
- Manfredini J. 2019. Les émotions du touriste Le tourisme des sens. In: *Histoire urbaine*, nr. 54. <https://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2019-1-page-101.htm> (vizited 14.05.2024).
- Mayaud I. 2014. Suivez le guide! Le tour de France en musique (1852–1870). In: *Culture & Musées*, nr. 23. [https://www.persee.fr/doc/pumus\\_1766-2923\\_2014\\_num\\_23\\_1\\_1768](https://www.persee.fr/doc/pumus_1766-2923_2014_num_23_1_1768) (vizited 24.05.2024).
- Meštrović S. G. 1993. *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*. London–New York: Routledge, apud Carlos F.
- Noppen L., Morisset L. K. 2003. Le patrimoine est-il soluble dans le tourisme? In: *TEOROS*, nr. 22-3. <https://journals.openedition.org/teoros/1722> (vizited 20.05.2024).
- Payeur J. 2013. La relation du patrimoine et du tourisme: une histoire de perception – Le cas du Vieux-Québec. Montréal (Québec, Canada). <https://archipel.uqam.ca/6047/1/M13162.pdf> (vizited 10.05.2024).
- Simmel G. 1965. The Ruin. In: *Essays in Sociology, Philosophy and Aesthetics*. New York, apud De Simone, Silke Arnold. The Ruin as Memorial – The Memorial as Ruin. [https://web.archive.org/web/20180719221933id\\_/http://eprints.bbk.ac.uk/12336/2/12336.pdf](https://web.archive.org/web/20180719221933id_/http://eprints.bbk.ac.uk/12336/2/12336.pdf) (vizited 18.05.2024).
- Thing-Léoh G. 2023. Émotions sans tabou: 5 verité surprenantes à connaître rapidement. <https://gthingleoh-psy.com/emotions-en-voyage/> (vizited 20.05.2024).
- Turismul. 2016. Turismul experiențial este istorie... pregătiți-vă pentru turismul emoțional. In: *Trends HRB*, 22 martie. <https://www.trendshrb.ro/actual/turismul-experiential-este-istorie-pregatiti-va-pentru-turismul-emoțional/> (vizited 08.05.2024).
- Ungureanu D., Hojbotă A.-M., Ungureanu D.-A. 2013. Exploatarea emoțională a turistului – condiție în dezvoltarea turismului rural. <https://www.cabidigitallibrary.org/doi/pdf/10.5555/20133209137> (vizited 22.05.2024).
- Qu'est ce qui émeut les utilisateurs et comment créer des émotions? <https://www.dordogne-perigord-tourisme.fr/espace-pro/conseils-bonnes-pratiques/creer-emotion-tourisme/> (vizited 13.05.2024).
- Dumitru-Cătălin Rogojanu** (Deva, România). Doctor habilitat în istorie. Cercetător științific, gr. III, Muzeul Civilizației Dacice și Române Deva / Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș.
- Думитру-Кэтэлин Рогожану** (Дева, Румыния). Доктор хабилитат истории. Научный сотрудник, III ст., Музей дакийско-римской цивилизации / Университет медицины, фармации, науки и технологий им. Георге Емила Паладе, Тыргу Муреш.
- Dumitru-Cătălin Rogojanu** (Deva, Romania). PhD of History. Scientific Researcher III, habilitat, Deva Museum of Dacian and Roman Civilisation / University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology „George Emil Palade” in Targu Mures.
- E-mail:** rogojanucatalindumitru@yahoo.com  
**ORCID:** 0000-0003-1446-6701

Valentin ARAPU

## „APA NEÎNCEPUTĂ” – REMEDIU MAGIC, IZVORĂTOR DIN FÂNTÂNA LUI IORDAN\*

CZU:398.3

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.03>

### Rezumat

#### „Apa neîncepută” – remediu magic, izvorător din fântâna lui Iordan

În medicina populară din spațiul românesc *apa neîncepută* era folosită în calitate de remediu magic la tratarea bolilor și a metehnelor sufletești. Sursele apei neîncepute erau izvoarele curate, apele curgătoare, roua de dimineață și fântâna lui Iordan, ultima având această calitate datorită sfințirii apelor de Bobotează, tradiția respectivă fiind numită și Iordan (6/19 ianuarie). În această zi erau stropite cu agheasmă toate fântânile, casele și tot ce se afla în jurul lor, precum și mormintele. În textele descântecelor – „Di șeas rău”, „Descântec de șarpe”, „Descântec de păr”, „De încuiere”, „De întoarcerea laptelui” – este invocată sursa *apei neîncepute*: „Pe drumul lui Adam / La fântâna lui Iordan”. Dimitrie Cantemir în „Descrierea Moldovei” folosește sintagma *apă negustată de nimenea* – remediu care prin mijlocirea unei descântătoare a ajutat la vindecarea unui cal mușcat de șarpe. Conform poveștii „Fântâna Cucoanei”, culeasă în satul Holercani, sursa apei neîncepute este în prima vână de apă din fântâna proaspăt săpată în fața conacului boieresc. Această apă este dătătoare și născătoare de viață, deoarece cucoana care a gustat-o prinde gravidă și în termenul prevăzut naște o minunăție de fetiță care, ajunsă în pragul vârstei de 18 ani este salvată de moarte datorită sfaturilor descântătoare și ajutorului acordat de săteni.

**Cuvinte-cheie:** *apă neîncepută*, fântâna lui Iordan, practici magice, descântece.

### Резюме

#### „Непочатая вода” – магическое средство, истекающее из Иорданского колодца

В народной медицине румынского ареала *непочатая вода* применялась в качестве магического средства для лечения болезней и душевных недугов. Источниками *непочатой воды* были чистые родники, проточные воды, утренняя роса и Иорданский колодец, причем последний имел такое качество благодаря освящению в праздник Крещения Господня, по традиции называемого также Иордань (6/19 января). В этот день священной водой окроплялись все колодцы, дома и все, что находилось вокруг них, а также могилы. В текстах заговоров – „От недоброго часа”, „Заговор от змеиного укуса”, „Заговор для волос”, „От запора”, „Для возврата молока” – указывается источник *непочатой воды*: „По дороге Адама / У колодца Иордана”. Дмитрий Кантемир в „Описании Молдовы” использует словосочетание „непробованная вода” – средство, которое благодаря посредничеству ведуньи помогло исцелить коня, укушенного змеей. Согласно

сказке, „Колодец Барыни”, записанной в селе Холеркань, источник *непочатой воды* находится в первой водяной струе только что вырытого колодца перед усадьбой барина. Эта *непочатая вода* является животворящей ввиду того, что вкушившая ее барыня беременеет и в положенный срок рождает чудесную девочку, которую в преддверии достижения 18-летнего возраста спасают от смерти благодаря советам ведуньи и помощи, оказанной жителями села.

**Ключевые слова:** *непочатая вода*, Иорданский колодец, магические практики, заговоры.

### Summary

#### „Unbegotten water” – magic remedy, springing from the well of Jordan

In Romanian folk medicine, *unbegotten water* was used as a magic remedy to treat illnesses and soul troubles. The sources of unbegotten water were clean springs, flowing waters, morning dew and Jordan's fountain, the last one having this quality due to the sanctification of the waters on Epiphany, the tradition being also called Jordan (6/19 January). On this day all wells, houses and everything around them, and graves, were sprinkled with holy water. In the texts of the incantations – „Of the evil clock”, „The snake incantation”, „The hair incantation”, „Of the lock”, „Of the return of the milk” – the source of the unbegotten water is invoked: „On Adam's way / To the well of Jordan”. Dimitrie Cantemir in his „Description of Moldova” uses the phrase „water that nobody tasted” – a remedy which, through the intercession of an enchantress, helped to cure a horse bitten by a snake. According to the story „Lady's Well”, collected in the village of Holercani, the source of the unbegotten water is in the first splash of the newly dug well in front of the manor house. This unbegotten water is life-giving because the lady who tasted it becomes pregnant and within the prescribed time gives birth to a beautiful baby girl who, having reached the age of 18, is saved from death thanks to the advice of the enchantress and the help of the villagers.

**Key words:** *unbegotten water*, Jordan's well, magical practices, incantations.

**Preambul.** În practicile medicinei populare *apa neîncepută*, ca remediu, are menirea de a absorbi răul din organismul omului sau animalului cuprins de boală. Pentru a avea efectul scontat, *apa neîncepută* urma a fi luată dimineața nemijlocit de persoana suferindă, de la fântână sau pârâu, iar în cazul animalului bolnav – de către stăpânul acestuia. Persoana care lua apă trebuia să nu fie văzută de cineva, să nu

vorbească cu nimeni, îndeplinind astfel „semnul tăcerii” (Iarovoi 2010: 142), iar la întoarcere să meargă pe un alt drum. În lunile calde ale anului, persoana trebuia să meargă „la sursa cu apă cu picioarele goale, târându-le prin iarba plină de rouă” (Merlan, Grigoriu 2011: 125). Apa urma a fi luată de la anumite izvoare curate pe care le indicau descântătoarele și păstrată într-un vas nou, nefolosit până atunci. Găleata, cu care era luată apa, trebuia clătită de trei ori cu agheasmă sfințită la Bobotează (Merlan, Grigoriu 2011: 125). În unele locuri, *apa neîncepută* era adusă de la izvor „cu toarta cofei sau a oalei întoarsă îndărăt. În ziua de Sfântul Gheorghe apa era adusă cu gura de la fântână. O altă tradiție locală prevedea ca în zorii zilei apa să fie adusă de la trei fântâni „înainte ca să fi luat cineva din ele”. În alte părți, apa neîncepută era adusă de la trei fântâni, în trei vase noi „de trei fete mari, fără a se fi uitat îndărăt când au luat-o” (Gorovei 1931: 98). Vasul urma a fi pus „pe un scaun, pe o laiță sau și în alt loc undeva, nicidecum însă pe masă” (Gorovei 1931: 97). După pronunțarea descântecelor, *apa neîncepută* căpăta calități magice, servind la tratarea bolilor și izgonirea duhurilor care le provoacă.

**Tipologia „apei neîncepute”.** Ioan Viorel Boldureanu evidențiază trei tipuri de apă neîncepută: 1) Apa luată din fântână sau râuri la revărsatul zorilor; 2) Picăturile de rouă, strânse în zilele de Sângeorz, la Joile Mari și de Sânziene; 3) *Apa de botez* sau „apa de scaldă” (Boldureanu 2000: 51-52).

În ziua Sângeorzului era practicat udatul, stropitul, scăldatul și înrouatul ritual cu *apă neîncepută* care era luată din râuri, pârâie, era scoasă de dimineață tare din fântâni, sau „provenea din roua căzută pe iarbă în noaptea acestei mari sărbători”. Tinerii, fetele și flăcăii, se spălau pe față, se scăldau în locuri dosite de ochii lumii, iar când se întâlneau se stropeau reciproc. Udatul ritual în această zi era considerat un „act de purificare și de leac contra bolilor” (Ghinoiu 2014: 145). În Moldova exista convingerea că cel care se va spăla cu rouă în dimineața zilei de Sfântul Gheorghe, acela toată vara va fi sănătos și nu-i vor ieși pete roșii pe față, respectiv, cine se va spăla în aceeași dimineață într-o apă curgătoare, pe acela tot anul „nu-l vor prinde frigurile” (Ghinoiu 2014: 146). Cu *apă neîncepută* ca element regenerativ oamenii se spălau la sărbătorile de Paști, de Sânziene, udatul ritualic semnificând purificarea, preîntâmpinarea unor boli, îndeplinind și o „funcție germinativă” (Cocieru 2012: 143).

**„Apa negustată”.** *Apa neîncepută* era numită de către Dimitrie Cantemir *apă negustată de nimenea*. Marele cărturar descrie un caz la care a fost martor ocular: „Cămărașul cel mare al tatălui meu avea un

cal foarte scump și fiind mușcat de un șarpe de câmp, atâta s-a umflat încât se zicea că nu este cu puțință, ca să se poată vindeca; și chemând el pe o femeie bătrână ca să vadă pe cal, ia zis lui femeia ca să caute un izvor și să aducă *apă negustată* de nimenea cât de *îngrabă*, și umblând el ca să-și trimită pe sluga sa ca să aducă apă, ia zis lui bătrâna ca să meargă însuși el, dacă *voește* să-i trăiască calul; atuncea a ascultat-o pe dânsa boierul și ia adus un vas cu apă, pe care a descântat-o ea cu niște cuvinte vrăjești și apoi ia dat-o lui ca să o bea; și după ce a băut-o cam cu greu, pentru că a fost adus prea multă apă, îndată a văzut că a început calul să-și vie în fire, carele zăcea la pământ mai mort; iar el [boierul] a început a se umfla și a dobândit dureri nesuferite și mai descântând baba de al doilea, s-a făcut calul sănătos până într-un sfert de ceas; iar boierul a vărsat apa din sine fără ai rămânea lui înapoi vreo durere, sau vreo bubă din pricina aceea” (Cantemir 1909: 252; Cantemir 2001: 201-202). Terapia magică la care a recurs descântătoarea are un șir de condiționalități, astfel anume boierul care ținea mult la calul său trebuia să medieze vindecarea animalului, mai întâi prin aducerea apei neîncepute sau „negustate”, iar după citirea textului magic prin băutul acestei ape care i-a provocat „dureri nesuferite”. Relevant este faptul că Dimitrie Cantemir, descriind această vindecare miraculoasă, subscrie sub fiecare cuvânt al său: „precum am văzut însumi în patria mea” (Cantemir 1909: 252).

**„Apa „de întâlnitură”.** În comuna Ciortești, județul Iași, pentru tratarea hemoragiei, diareei, transpirației abundente, bolnavul trebuia să bea apă „de întâlnitură”, adică apă luată din „locul unde se întâlnesc două izvoare, luată la răsăritul sau la apusul soarelui” (Merlan, Grigoriu 2011: 125). În opinia bătrânilor din sat, „apa neîncepută” urma a fi luată în fântânile „săpate în acel an”, adică în anul curent. O percepție similară persistă în comunitățile românești din Banatul Sârbesc, astfel în Coștei, din zona etnografică Voivodina, *apa neîncepută* era considerată „prima apă ce se scotea dintr-o fântână nou săpată” (Godea 2011: 124).

*Apa neîncepută* era folosită în leacuri de dragoste, după apă trebuind să meargă când e lună plină „o fecioară sau un om curat, fără păcat”. Persoana care mergea după apă nu trebuia „să poarte un costum deochiat”, respectiv dacă apa era de la casa preotului, trebuia să poarte busuioc în sân. Cel ce mergea după apă era blestemat dacă lua apă „de la casele unde sunt fete de măritat sau feciori de însurat” (Merlan, Grigoriu 2011: 125). Apa luată nu se păstra după apusul soarelui, fiind aruncată la rădăcina pomilor fructiferi.

În tradițiile locale *apa neîncepută* se folosea la gesturile ritualice de pregătire a nunții. Astfel, înainte

de a se îmbrăca, mireasa „se purifica prin îmbăiere în apa neîncepută”, apa fiind adusă de o fecioară într-un ulcior înainte de răsăritul soarelui „fără să verse din el vreun pic” (Merlan, Grigoriu 2011: 120). O altă tradiție prevedea ca mireasa să ia „apă în gură de trei ori”, să stropească bradul de nuntă, astfel, în ceremonialul nupțial, *apa neîncepută* era asociată junei mirese (Cocieru 2012: 142).

**Iordanul.** Apa din râul Iordanului este menționată în tradiția biblică ca remediu contra bolilor contagioase. Prin forța tămăduitoare a apei care simbolizează viața sub toate formele, a fost vindecat un bolnav de lepră: prorocul Elisei l-a trimis pe leprosul Naaman să se scalde în apele râului Iordan. Naaman a ieșit din apă vindecat, cu pielea netedă după ce s-a scufundat de șapte ori în râu (Ciocan 2018: 19). Vindecarea minunată se datorează credinței lui Naaman în Dumnezeu, „care vorbea prin gura lui Elisei” [Cartea a Patra a Regilor, 5, 10-14]. Acest episod biblic a fost reiterat și de Ion Creangă care-l invoca pe Isaia Teodorescu, ajuns profesor la Socola și care în scop didactic le spunea elevilor următoarele: „– Elisei a curățit de lepră pe Neeman Sirianul, trimițându-l să se scalde în râul Iordanului. Iară eu vă trimit la Căcaina<sup>1</sup>, ca să vă curățiți de lepra ignoranței și a trândăviei!” (Creangă 2014: 297).

În tradițiile populare românești apa Iordanului este invocată și cu ocazia sărbătorilor de iarnă, în special în cântările de stea. În cântarea din satul Mărgineni, județul Făgăraș, este amintită viața din paradis cu „moșul Adam” și „moașa Eva” care, îndemnați de șarpele blestemat, din măr au mâncat și viața lor s-a schimbat și „De-atuncia-i iarnă și ger!”. Cântăreții accentuează că găsinde șarpele în drum i-au și „fi tăiat” capul, lăsându-l la Dumnezeu, să-i îngroape trupul „La fântân’ Oceanului, / În apa Iordanului!” (Dumitrașcu, Crișan 1930: 26).

Calitățile terapeutice ale apei din fântâna lui Iordan se datorează sfințirii apelor de Bobotează, numită Iordan (6/19 ianuarie), când se face *agheasmă mare*. În ziua de Bobotează sau Botezul Domnului, *sfințirea cea mare a apei* sau *sfințirea aghesmei celei mari*, sau *Iordanul* se face „la o fântână sau la o apă curgătoare”. Întreaga procesiune se face cu „cea mai mare solemnitate și pompă întru aducerea aminte de Botezul Domnului nostru Isus Christos prin Sfântul Ioan Botezătorul în râul Iordanului” (Marian 1898: 192, 195-196; Vasilache 2009: 147). Spre deosebire de *sfințirea cea mică* a apei sau *agheasma mică* care se face în biserică, în cimitirul bisericii sau într-o casă privată, sfințirea aghesmei mari sau Iordanul se face într-un spațiu public: piața centrală a localității, lângă o fântână sau o apă curgătoare (Marian 1898: 192, 195-196).

Iordanul este o zi mare în care se sfințesc toate apele, fântânile, Dumnezeu apărând oamenii „cu crucea de rău”. De Bobotează, în satul Mihalcea din Bucovina, creștinii veneau cu agheasma acasă, stropeau „în toate părțile, pe la vite, pe la gospodărie”, turnau în fântână și diavolul fugea, neavând cum să se apropie. În Șcheia, oamenii mergeau la cimitir și turnau agheasmă „la copiii cei morți și nebotezați, și dacă toarnă șapte ani, e ca și botezat”. În Ropcea se dădea agheasmă de „sufletul celor ce s-au spânzurat”, de sufletul celor ce nu îi aveau pe nimeni, fiindu-le „pe ceea lume mai ușor” (Niculiță-Voronca 2019: 266).

Conform unei datini din Bucovina, „când s-a botezat Domnul Christos”, au venit mulți diavoli, „trăsbind și pocnind pe apa Iordanului” pentru a-l împiedica pe Isus să fie botezat. La porunca lui Dumnezeu, preoții au sfințit apa, oamenii strigau Chiraleisa, astfel, „gheața s-a rupt sub diavoli și cu toții au căzut în apă și s-au înecat”. De atunci diavolii rămași „la om n-au ce căta”, fiind omorâți de Sfântul Ilie cu tunul (Niculiță-Voronca 2019: 265).

În satele nistrene Iordanul era sărbătorit la râu, după Liturghia matinală din biserică, preotul împreună cu enoriașii mergeau pe malul Nistrului. Din timp, în gheața râului era tăiat un produs și „înălțată o cruce de gheață”.

Preotul cânta *Iordanul*, „sfințea apa din râu, crucea de gheață și căldările pline cu apă de lângă ea”. În timpul procesiunii se dădea drumul să zboare câtorva porumbei – „simbolul și amintirea Duhului Sfânt care s-a arătat, în chip de porumbel, la botezul lui Isus”. La final, preotul arunca crucea în râu, iar unii dintre bărbați se aruncau în apă să o prindă, „crezând că astfel vor deveni sănătoși și norocoși”. În anii când Nistrul nu îngheța, Iordanul se făcea la o fântână, iar după terminarea slujbei preotul era invitat la masă, la „cei cu fântâna”. În ziua Iordanului erau stropite cu agheasmă toate fântânile (Vasilache 2009: 147; Folclor 2008: 299-300).

**Practici magice.** În practica descântecului *apa neîncepută* este „un element esențial al recuzitei magice, fiind, de regulă, suportul transiterii virtuților curative”. Pe alocuri, pentru a i se comunica atribuțiile sacralului, era așezată lângă icoana care de cele mai multe ori înfățișa scena răstignirii Mântuitorului, apa fiind pusă „la coasta lui Hristos”, deoarece după ce Isus a fost împuns de un soldat roman cu sulița în coastă, din plagă a țâșnit sânge și apă. Astfel, apa „cu care s-a spălat o icoană” (Transilvania) sau „apa de pe icoană” (Moldova) era băută de femeia însărcinată pentru a naște mai ușor și folosită ca remediu la „vindecarea vărsatului de vânt” (Grădinaru 2017: 136).

Sursele apei neîncepute sunt izvoarele curate și „fântâna lui Iordan”, menționată deseori în textele descântecelor. Apa neîncepută era utilizată în magia populară, în descântece fiind invocată „ca element în acțiunea magică de însănătoșire a celor bolnavi, sau în vrăji, unde apa este chemată să sprijine atragerea dragostei și norocului”. În spațiul basarabean *apa neîncepută* era folosită în cadrul obiceiului „balabuștelor”, practicat în ziua de Sfântul Andrei. În unele localități fetele, pentru a pregăti „balabuștele”, aduceau cu gura apă neîncepută de la nouă fântâni diferite. După ce erau coapte „balabuștele”, fiecare fată aducea câte o „balabușcă” la o casă anumită, respectiv copturile adunate erau puse pe un scaunel în fața casei și un câine era lăsat să le mănânce. Astfel, ordinea în care câinele mânca balabuștele indica „ordinea în care se vor mărita fetele” (Iarovoi 2010: 142).

În Țara Lăpușului, *apa neîncepută* era un element indispensabil al magiei descântecelor de dragoste, fiind aplicat în acest sens „un complex de acte rituale, de prescripții și interdicții, de norme specifice temporale și spațiale”. Sursele de obținere a *apei neîncepute*, fântâna, izvorul și apa curgătoare, garantau prin sine puritatea, apa semnificând „viața, vigoarea și eternitatea” (Pop 2003: 734). În Maramureș *apa neîncepută* era numită și „noi”, astfel expresia „am strâns noi” era echivalentă cu „am descântat stingând cărbuni” (Ștef 2021: 263).

În descântecul de *Desfacere de urât [Desfacere de ursit]* (Cornova, Orhei), dacă bărbatul începea să-și urască nevasta, ea urma să meargă la fântână, să pună mâinile în cruce, să șoptească textul descântecului care începea în mod sugestiv cu adresarea: – *Bună dimineața, apă albă!*, rostind totul deasupra apei după care desfăcea mâinile, lua apă „ne-nșepută” până la răsăritul soarelui, se spăla și bea din ea (Cristescu 2003: 195).

În descântecul *De puhoială* (Vaslui), bolnavul este spălat de către descântătoare cu *apă neîncepută* din fântâna lui Iordan: „La fântâna lui Iordan te-o ducea, / Unde te-o înălța, / Pe tronul vederii te-o așeza, / Cu apă neîncepută te-o spăla” (Tazlăuanu 1943: 284). În descântecul *De încuiat* se indică *încuierea și descuierea unei lăcăți*: „La fântâna lui Adam, nouă fete de jidan: trei încuiiau, trei descuiiau, trei șipotul sloboziau” (Gorovei 1931: 154). În descântecul *De încuiere*<sup>2</sup> (Vânători, Neamț) se spune „La fântâna lui Iordan șapte fete de jidan: / șapte încuiă, șapte descuiă, / nouă pornesc izvoarele / ca să se îndrepte bolnavul” (Gorovei 1931: 340).

În descântecul *De năjit*, cu circulație în Cornova, județul istoric Orhei din Basarabia interbelică, erau invocate următoarele rânduri: „La fântâna lu Iordan,

/ Sunt trei fete de jădan: / Una-ncui / Una descui / Să rămâie leac și sănătate” (Cristescu 2003: 161).

În descântecul *De albață (De albeață)*, Maica Domnului coboară din poarta cerului, pornind „Pe drumul lui Adam / La fântâna lui Iordan (...) / La fântâna lui Dumnezeu” (Marian 1886: 3; Gaster 1883: 414-415). Descântătoarea accentuează faptul „Că fântâna lui Iordan / E de Dumnezeu lăsată, / Curățită și curată, / De el binecuvântată” (Marian 1886: 11-12). Apa tămăduitoare din fântâna lui Iordan este invocată în descântecele de *Fapt, De întimpinătură, De întoarcerea laptelui* (Marian 1886: 120-122, 132-145), *De dezlegat* (Valea Almăjului)<sup>3</sup>, *Di șeas rău* (Nimoreni, jud. Lăpușna, Basarabia) (Ștefănuță 1933: 170), *Descântec de desfăcut* (Basarabia) (Tazlăuanu 1943: 284), *Descântec de șarpe*<sup>4</sup>, *Descântec de păr* (Neamț)<sup>5</sup>, Descântecul de „soare sec” (Grădinaru 2017: 124). În Farcașa, Neamț, mușcătura de șarpe era tratată prin descântec, *apă neîncepută* și trei crenguțe de alun cu care se făcea semnul crucii de trei ori la rând, crenguțele fiind rupte și puse în apa care era dată de băut animalului mușcat și căruia i se spăla și rana cu pricină de câteva ori la rând<sup>6</sup> (Vezi: Anexa).

În descântecul de *Fapt* sau *de desfăcut de fapt* cel bolnav urma să scape de o „omidă mare, asemănătoare viermelui de mătase”. În acest scop, descântătoarea mergea înainte de răsăritul soarelui, aducea *apă neîncepută* „într-o oală nouă acoperită cu un capac mare de lut, iar în apă se puneau următoarele plante: Cinci Degete, Faptic numită și Buegea Faptului, Iarba Faptului, sau Iarba Datului, Crăpușnic, Zburătoare, Captalan, Mătrăgună, Rahnă, Limba Broaștei, Buruieni de Spurcat, Laptele Căinelui, și Harbuzel de Câmp sau Pepene Verde” (Vlad 2022: 69). Întreaga procedură includea trei mătării, șoptirea de trei ori a textului descântecului, așezarea bolnavului cu fața spre răsărit, repetarea de trei ori a descântecului în ziua de marți, „joia următoare și sâmbăta următoare”, pe final apa era fiartă cu buruienile la un loc, bolnavul gusta de trei ori din apă, apoi se dezbrăca, „se puneau într-o albie, iar descântătoarea îi turna pe cap zicând: *Te spăl, de dat, de fapt, de ură, de pără, de căscare, de strigare, de urâtul cel mare*”. Apoi bolnavul era culcat în pat și trebuia să doarmă. Dacă apa se făcea de culoare roșie înseamnă că se va însănătoși, în „caz contrar, apa se făcea neagră” (Vlad 2022: 70).

În descântecul *Di dioichi* (Cornova, Orhei), descântătoarea lua apă neîncepută și spunea descântecul<sup>7</sup>, apoi puneau trei cărbuni în apă, îi stingeau și repeta de trei ori, câte „o dată pentru fiecare cărbune stins: *Stinje dioichiu*”. Respectiv, dacă cărbunii se duceau la fund, deochiul trecea. Un alt semn bun că-i va trece, era când cel deochiat căsca (Cristescu 2003: 147).

*Apa neîncepută* era folosită la tratamentul femeii însărcinate, chinuite de zburător. Pentru terapie era solicitată moașa care aducea *apă neîncepută* în care punea „mai multe feluri de plante, după care le decântă și spală femeia” (Grădinaru 2017: 54). La începutul secolului al XIX-lea este consemnat în scris tratamentul bolii frigurilor, pentru a le vindeca era citită o formulă magică greu deslușită, apoi se lua un taler care era spălat cu apă neîncepută și se dădea „ăluia să bea” (Grădinaru 2017: 135).

**De întors laptele la vaci.** Pentru a vindeca o vacă căreia i s-a furat laptele sau i s-a luat mana, descântătoarea șoptea: „Că de cornuri te-oi lua / La fântâna lui Iordan te-oi adăpa” (Cristescu 2003: 264). În Țara Oașului în descântecul *De lapte*, agentul magic îi șoptește vacii: „Că luete-oi / Și te-oi duce / La tău lu Liordan, / La fântâna lu Rusalim, / C-acolo apa-i lăptoasă, / Iarba-i frumoasă” (Mușlea 1932: 201).

În Aluniș, județul Sălaj, a circulat un descântec de întors laptele la vite. Descântătoarea rostea textul magic după asfințitul soarelui, concomitent amestecând într-un vas sare, coajă de pâine, făină de porumb și usturoi. Descântecul era spus de nouă ori după care vasul respectiv se punea pe marginea fântânii, fiind lăsat să stea până dimineața pentru ca roua să cadă pe amestecul corespunzător. Dacă conținutul din vas era rourat „înseamnă că laptele s-a întors la vacă”. Dimineața vacii i se dădea să mănânce, iar usturoiul se punea la „ușa grajdului pentru a nu se mai întoarce răul la vacă” (Fărcaș 1999: 231).

Românele din Biharia pentru a întoarce laptele la vaci mergeau la un râu, ducând cu sine *urma* vacii. Femeile se aplecau asupra apei și spuneau următoarele: „Marie, Maică sfântă, tu-mi ajută! Că nu întorc urma vacii aici în râul acesta, ci întorc laptele (numele vacii), de unde e dus să nu aibă putere a șede acolo, precum nu are putere apa Iordanului să stea pe loc și nici râul acesta! Laptele dus să vină îndărăt și N. să fie lăptoasă cum a fost!” (Marian 1898: 222-223).

În comunele Farcașa și Borca, județul Neamț, persistă un șir de legende locale despre vrăjitoarele care luau mana la vaci prin intermediul unei vaci de lemn pe care o țineau în podul casei și o mulgeau, având astfel lapte în casă. Respectiv, vecinii care țineau vaci vii în gospodăriile lor se pomeneau fără lapte. Una dintre vrăjitoare, fiind pe patul de moarte, s-a confesat preotului că lua mana la vaci, la șopârle..., și chiar la copii, „acei copii erau slabi și amărâți, și bolnavi și <...> așa erau toată viața”. Pe final, vrăjitoarele care luau mana de la vaci au avut un final tragic, murind în chinuri groaznice provocate de jivine hidoase care ieșeau din burta lor și le devorau pe loc (Vezi: Anexa I).

**„Fântâna Cucoanei”.** Puterea magică a apei, care țâșnește din fântâni, este reflectată în poveștile

populare. Într-una dintre ele, culeasă în satul Holtercani, din zona etnografică transnistreană, boierul local Toader și nevasta sa Mărioara erau cunoscuți pentru generozitatea lor și ajutorarea celor nevoiași și săraci. Doar că Dumnezeu nu le dăduse copii. Din disperare mare au mers la mulți doctori, au comandat licori și ape sfinte, fiindu-le aduse din Roma și Ierusalim. Dar totul a fost în zadar.

În ziua de Crăciun, după ce preotul oficiase slujba, boierul a dat un mare ospăț pentru toți sătenii la care venise și Baba Dochîța, o bătrână care locuia în pădurea din preajma satului cunoscută „că era vrăjitoare strașnică, că era muma acelei păduri pentru că știa a citi soarta și înțelegea graiul jivinelor și al păsărilor” (Povești 2018: 17). Aflând despre durerea boierului și-a cucoanei, Baba Dochîța le-a promis ajutor, invitându-i să vină la cocioaba ei și să-i dea ascultate în tot ce le va spune. La porunca babei, a doua zi cuconul și cucoana au adunat de pe vatră trei cărbuni pe care i-au pus într-un gavanoș de lut. Ajunși la cocioaba din pădure, Baba Dochîța luă cărbunii, îi aruncă în sobă și le porunci ca în prima zi de primăvară să sape o fântână în fața conacului. Iar când vor da de vâna de apă să nu bea nimeni „până nu va gusta cucoana Mărioara din dulcele ei. Prima apă vine din inima izvorului și are puteri nemaipomenite”. Vrăjitoarea le-a prezis că se va naște „o fată cu părul de aur, ochii ca azurul cerului și suflet de înger”. Dar bătrâna i-a avertizat pe viitorii părinți că tot din acea fântână i se va trage și sfârșitul fetei care va muri la împlinirea vârstei de optsprezece ani.

Întorși acasă, boierul și cucoana au făcut întocmai ce le spuse vrăjitoarea: în ziua convenită au săpat fântâna, Mărioara bău prima apă și născu o frumusețe de fată. Fata creștea, ajungând a fi dorită ca mireasă de flăcăii satului, dar boierul „se simțea neputincios în fața soartei crude”. Ambii părinți deveneau mai triști și îngrijorați, gândindu-se la prevestirea bătrânei. Într-o zi, cucoana Mărioara își luă inima în dinți și merse în pădure, la cocioaba vrăjitoarei pentru a-i cere să-i salveze fiica de primejdia de moarte ci-o păștea. Ca și prima dată, luă cu ea trei cărbuni de pe vatră pe care-i puse într-o ulciacă de lut. Vrăjitoarea aruncă cărbunii în sobă și bolborosi „ceva neauzit”, după care-i spuse femeii că fata poate fi salvată dacă, timp de trei nopți la rând, înainte de ziua când cuconița va împlini optsprezece ani, toți sătenii, de la mic la mare, vor veni și vor păzi gura fântânii, căci din „borta lumii” vor ieși strășnicii. La cele auzite, cucoana merse în sat și adună oamenii care au venit înarmați cu furci, bâte, săbii și sulite. Timp de trei nopți, sătenii au înfruntat jivine hidoase care încercau să iasă din fântână. Astfel, se adeverise prezicerile vrăjitoarei și cuconița scăpă de moarte, se

mărită și aduse pe lume „numai copii frumoși cu părul de aur” (Povești 2018: 18).

Povestea „Fântâna Cucoanei” este una optimistă, la final moartea fiind înfrântă prin transpunerea în viață a poruncilor date de vrăjitoare. În centrul narațiunii este fântâna, numită ulterior în cinstea cucoanei. În tradiția locală, fântâna este prezentată în două ipostaze diametral opuse: mai întâi, ca sursă de apă dătătoare de viață – cucoana bea din apa cu puteri incredibile și în termenul convenit dă naștere unei fete frumoase. Apoi, cu trecerea anilor, fântâna devine o sursă de primejdie de moarte, din ea ieșind pe timp de noapte trei jivine groaznice care nutreau s-o omoare pe cuconiță. De fapt, această dihotomie funcțională a fântânii, transpusă în basm, reflecta și o stare reală a lucrurilor, când fântânile îngrijite ofereau oamenilor apă limpede, curată, dătătoare de viață. Respectiv, fântânile abandonate, necurățate deveneau focare de boli, fiecare boală în credința populară fiind personificată de un demon al său.

În cazul fântânii săpate de boier în fața conacului, apa din care băuse cucoana a fost cu adevărat *neîncepută* și *negustată de nimeni*, deoarece primii stropi din apa, care țâșnise din vâna cu puteri nemai-pomenite, erau destinați ei. Realmente, este reflectat obiceiul de a-i oferi să guste prima apă celui care a construit fântâna, pe cheltuiala căruia s-au efectuat lucrările.

**Concluzii:** Efectele tămăduitoare ale „apei neîncepute” sunt reflectate în tradițiile populare, acest elixir magic fiind numit și „apă negustată”, „apă de întâlnitură”, „apă albă”. Principala sursă de apă neîncepută este „Fântâna lui Iordan”. Totodată, în funcție de condițiile naturale și geografice, „apa neîncepută” era luată din sursele curgătoare, din izvoarele limpezi și din roua dimineții. În medicina populară, „apa neîncepută” era folosită deseori la tratarea bolilor prin descântece și alte practici magice, aplicate atât oamenilor, cât și animalelor din gospodărie.

#### Lista informatorilor:

Mihai Cuculeasa, a. n. 30.10.1951 (la momentul documentării avea 72 de ani), comuna Farcașa, județul Neamț, România (Foto 1).

#### Note:

\* Acest articol a fost elaborat în cadrul programului: „Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene” / 170101.

Materialele de teren au fost adunate în urma documentării și cercetării în comunele Borca, Ceahlău și Farcașa, județul Neamț, România, cu ghidarea și participarea nemijlocită a dnei Cristina Petrea-Postovaru, cercetătoare și profesoară la Liceul „Mihail Sadoveanu”, Borca. Stagiul de cercetare și documentare a fost efec-

tuat de către autor în perioada 01.08.2023–31.10.2023, grație bursei oferite de Institutul Cultural Român în cadrul programului de burse „Cercetători Străini” pentru a investiga problema *Valorization of the Romanian ethnocultural, medical and historical heritage in the research of the problem of the role of the enchantresses in the context of magic and folk medicine / Valorificarea patrimoniului etnocultural, medical și istoric românesc în cercetarea problemei rolului descântătoarelor în contextul medicinei magice și a celei populare*. Cercetările și documentările de teren au fost desfășurate în comunele respective în zilele de 5-6 august și 22-23 octombrie 2023.

<sup>1</sup> Căcaina – râșor în Iași, afluent al Bahluiului. Avea o faimă tristă, deoarece se scurgeau în el reziduurile din oraș.

<sup>2</sup> Încuietură, constipație.

<sup>3</sup> În descântecul respectiv este menționat râul „lui Iordan Boćedzātuoriu” (Petrovic 1935: 117).

<sup>4</sup> În textul descântecului Maica Sfânta Maria îi spune celui mușcat de șarpe: „Dar nu șădea ci te du la fântâna lui Iordan, și ea apă neîncepută și descântă cu un cuțit de găsit și te udă, că acolo ț-e leac” (Gaster 1883: 419-420).

<sup>5</sup> Bolnavul merge la fântâna lui Iordan pentru a bea apă neîncepută, sfântă (Gorovei 1985: 362; Mazăre 2020: 284).

<sup>6</sup> Cules de la Mihai Cuculeasa, născut la 30 octombrie 1951, în comuna Farcașa, județul Neamț. Intervievatul practică apicultură, fiind cunoscut și în calitate de tămăduitor iscusit în baza terapiei plantelor. Interviu realizat în ziua de 5 august 2023 de către Valentin Arapu.

<sup>7</sup> „Ieș dioichi dintre oichi, / Din fața obrazului, / Din creștitu capului, / Din inimă, / Di subt inimă, / Să rămâie curat, / Luminat, / Ca maic’sa șe l-o lăsat / Crape ochii cui o deochiat” (Cristescu 2003: 148).

#### Referințe bibliografice

Boldureanu I. V. 2000. Credințe și practici magice. Eșeu despre orizontul mintal tradițional. Vol. I. Timișoara: Editura Brumar.

Cantemir D. 1909. Descrierea Moldovei. Cu o notiță introductivă, note explicative, un portret și o chartă de Miron Nicolescu, membru al Societății geografice române. București: Editura Librăriei Socec & Co., Societate Anonimă.

Cantemir D. 2001. Descrierea Moldovei. Chișinău-București: Litera-Internațional (Combinatul poligrafic).

Ciocan V. 2018. Apa: medicament natural. București: Editura Universitară.

Cocieru M. 2012. Simbolul apei transsubstanțiat în folclorul și literatura scrisă. În: Filologia modernă: realizări și perspective în context european. Abordări interdisciplinare în cercetarea lingvistică și literară (In memoriam acad. Silviu Berejan). Ediția a IV-a. Chișinău: Institutul de Filologie, p. 139-147.

Creangă I. 2014. Popa Duhu. În: Ion Creangă. Amintiri din copilărie. Povești. Povestiri. București: Humanitas, p. 295-301.



Cristescu Șt. 2003. Descântatul în Cornova–Basarabia. Volum editat, introducere și note de Sanda Golopenția. Ediția a doua revăzută și adăugită. București: Paideia.

Dumitrașcu N. I., Crișan V. 1930. Steaua de la Răsărit. Cântări de stea și colinde. Sibiu: Editura Asociațiunii „Astra”.

Fărcaș O. 1999. Descântătoarea în context social al satului tradițional. În: Revista Bistriței, nr. XIII, p. 229-232.

Folclor. 2008. Folclor românesc de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului (Texte inedite). În 2 volume. Alcătuitori: Nicolae Băieșu, Ana Graur, Andrei Hîncu. Vol. I. Chișinău: S. n. (Tipografia „Elan Poligraf” SRL).

Gaster M. 1883. Literatura populară română. București: Ig. Haiman, Librar-Editor.

Ghinouiu I. 2014. Mitologia română. Zeei pastorali. București: Editura Univers enciclopedic gold.

Godea I. 2011. Românii din Serbia (III). Așezările rurale românești și mixte din Banatul sârbesc. Casa tradițională. În: Biharea. Culegere de studii și materiale de etnografie și artă. Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor, p. 109-151.

Gorovei A. 1931. Descântecurile românilor. Studiu de folklor. București: Regia M. O. „Imprimeria Națională”.

Gorovei A. 1985. Literatură populară. Vol. II. Ediție îngrijită de Jordan Datcu. București: Minerva.

Grădinaru N. 2017. Cunoștințe și practici de medicină populară din Basarabia: Aspecte istorico-etnografice. Chișinău: S. n. (Tipografia „Notograf Prim”).

Iarovoi V. 2010. Apa în alimentație, obiceiuri și tradiții. În: Akademos. Revistă de știință, inovație, cultură și artă, nr. 4 (19), decembrie, p. 139-142.

Marian S. F. 1886. Descânțecuri poporane române. Suceava: Tipografia lui Eckhardt în Cernăuți.

Marian S. F. 1898. Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol. I. Cărnilegile. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”.

Mazăre D. C. 2020. Apa neîncepută din descânțecuri. În: Cercetări și studii: etno-muzicologie, bizantinologie și etnologie, nr. 1-2, p. 282-292.

Merlan V., Grigoriu M. 2011. Monografia comunei Ciortești, județul Iași. Iași: Panfilius.

Mușlea I. 1932. Cercetări folklorice în Țara Oașului. În: Anuarul Arhivei de Folclor. Publicat de Ion Mușlea. Vol. I. Cluj: „Cartea românească”, p. 117-240.

Niculiță-Voronca E. 2019. Datinile și credințele poporului român. Adunate și așezate în ordine mitologică. Ediție îngrijită și introducere de Jordan Datcu. Vol. II. București: Editura Saeculum I. O.

Petrovici E. 1935. Folclor din Valea Almăjului. În: Anuarul Arhivei de Folclor. Publicat de Ion Mușlea. Vol. III. București: Imprimeria „Cartea românească”, p. 25-158.

Pop E. C. 2003. Descântecul–corolarul magicului (II). În: Memoria ethnologica, nr. 6-7, ianuarie–iunie, (An. III), p. 734-737.

Povești. 2018. Povești și legende de pe Nistru. Culese din satele Holercani și Țirnauca de Elena Briciuc și Ina Kireeva. Chișinău: Bons Offices SRL.

Ștef D. 2021. Dicționar de regionalisme și arhaisme din județul Maramureș. Ediția a III-a (revăzută și adăugită). Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.

Ștefănuță P. V. 1933. Folklor din județul Lăpușna. În: Anuarul Arhivei de Folclor. Publicat de Ion Mușlea. Vol. II. București: Imprimeria Națională, p. 89-180.

Tazlăuanu I. Gh. 1943. Comoara Neamului. Vol. VIII. Descânțecuri. București: Imprimeriile Văcărești.

Vasilache R. 2009. Studiul Iordanului în satele nistrene. În: Conferința „International Conference of Young Researchers”. Chișinău, 5-6 noiembrie 2009. Chișinău: CEP USM, p. 147.

Vlad T. 2022. Mătrăguna–între magie și etno-iatrie. În: Cucuteni–5000 Redivivus: Științe exacte și mai puțin exacte. Ediția a 17-a: Culegere de lucrări ale simpozionului internațional, Universitatea Tehnică a Moldovei, 14-15 octombrie 2022. Chișinău: Bons Offices, p. 65-71.

#### ANEXĂ. Apa „trebuie să fie apă neîncepută”: confesiunea lui Mihai Cuculeasa

**Mana la vaci:** „Povestea, da toate povestele aveau un sâmbure de adevăr. O fost o bătrână în Soci și lua mana, și ea nu tot putea muri și feciorii, fetele tot o chemat preotul. Și bătrâna îi spune părintelui că mai are un păcat de spus, da nu-l spune. Da mâncare cerea multă și avea un pânțec mare. Preotul le-a spus să nu-i dea mâncare trei zile până nu spune ce păcat are. S-au sfătuit de vorbă copii și nu i-au dat de mâncare. Și o venit vremea să-i spună părintelui numai să-i dea de mâncare. Și apoi ia spus că: *Am luat mana. Și – La ce ai luat mana? – Am luat mana la vaci, am luat la șopârle, am luat...* Tot ce vedea zicea că a luat mana, de la toate găngăniile. A zis că lua mana și de la copii. Nu știu cum o fi descântat ea da o zis că lua mana, acei copii erau slabi și amărâți, și bolnavi și o zis că așa erau toată viața (...). După ce a ieșit preotul o zis: – *Dumnezeu să te ierte. Și ea o scuipat, i-o crăpat burta, ieșind și șopârle, năpârți, șerpi, și s-o apucat s-o roadă acolo... Îmi povestea bunica*”.

„Povestea că lua mana și aveau o vacă de lemn făcută în pod și se ducea mana la vaca ceea, cică o mulgeau de acolo și venea laptele. De văzut n-am văzut da vacă de lemn am văzut într-un pod de casă, o *racalie* mare așa cu coarne făcută dintr-o *șioată*, cred că cu tot de rădăcini, dintr-o *răsturnătură* o cioplit și-o făcut, semăna bine a vacă. Tot ne duceam să ne ținem călare pe ea până ne-a găsit baba în pod și ne-a alungat cu coada măturii. Baba ceea când o murit s-o chinuit, încă mult o chinuit”.

**De mușcătură de șarpe și nevăstuică:** „Făceau descântecul la mușcătura de șarpe, și la mușcătura de nevăstuică. Aveau o piele de nevăstuică, până când prindeau nevăstuica, o dau la tot satul unde era cineva mușcat, mușcătura de nevăstuică era veninos și se umfla vaca sau oaia. Se spăla cu pielea ceea și îi trece. Cu descântecul așa făcea, lua un vas cu apă, în special se ducea la izvor, dimineața cu oala și aducea apă, trebuie să fie apă neîncepută și apoi lua trei crenguțe de alun și făcea cu ele cruce pe apă, da cu tot cu frunze, și apoi zicea că: – *Ultiță pestriță, / Pe unde cu dinții de peliță, / Pelița de carne, / Carnea de os, / Ca*

să rămâie os sănătos și curat / Cum de Dumnezeu o fost lăsat. / Descântecul de la mine, / Leacul de la Dumnezeu. Își făcea cruce cu prima crenguță, o rupea și o pune în apă. Începea cu cealaltă crenguță și așa făcea de trei ori. Apoi apa ceea îi dădea la oaie sau la vacă să *beie* și-i spăla rana. Și le lăsa oala ceea cu apa ceea să-l spele și dimineața și a doua zi, se aduna acolo și se bobote așa și trece, da nu pere. Asta cu șarpele. Da cu nevăstuica nu descânta, numai spăla rana cu pielea de nevăstuică. Cu timpul, pe urmă au dispărut, n-au mai practicat, nu a avut cine...”

**Valentin Arapu** (Chișinău, Republica Moldova).  
Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Валентин Арапу** (Кишинев, Республика Молдова).  
Доктор истории, Институт культурного наследия.

**Valentin Arapu** (Chisinau, Republic of Moldova).  
PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: valarapu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1103-9758

#### Anexă



Foto 1. Mihai Cuculeasa, tătăduitor cu plante, apicultor, comuna Farcașa, județul Neamț, România (05.08.2023). Foto autorului.

Natalia GOLANT

## NOTES ON THE FUNERAL RITES OF THE BULGARIANS AND ROMANIANS: TREE IN RITUALS AND MYTHOLOGICAL IDEAS ASSOCIATED WITH DEATH<sup>1</sup>

CZU:393(=163.2=135.1)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.04>

### Rezumat

#### Note privind obiceiurile funerare ale bulgarilor și românilor: arborele în rituri și reprezentări mitologice legate de moarte

Articolul examinează câteva reprezentări mitologice și acțiuni rituale legate de rolul arborilor în obiceiuri funerare ale bulgarilor și românilor cu scopul identificării generalului și specialului. Informațiile furnizate provin din teritoriile în care bulgarii și românii locuiesc alături – zonele de frontieră din nord-vestul Bulgariei și estul Serbiei (valea Timocului), unde, alături de bulgari și sârbi, există o populație destul de mare românofonă, Oltenia, Dobrogea etc. Reprezentările mitologice, acțiunile rituale și textele folclorice ale bulgarilor și românilor legate de moarte și înmormântare, în care sunt prezenți arborii, demonstrează o serie de trăsături comune. Lista copacilor asociați cu moartea în credințele populare este, de asemenea, în mare măsură comună – ea include molid (brad), plop, nuc, pomi fructiferi etc. Prezența copacului în ritul funerar se remarcă nu numai la bulgari și români, ci și la alte popoare din regiunea carpato-balcanică – în special, la sârbi și ucraineni (huțuli). Se poate presupune că toate popoarele slave enumerate au împrumutat acest obiect ritual de la români, dar această problemă necesită un studiu suplimentar. Cultura populară a bulgarilor și românilor are în comun și ideea metaforică a morții ca nuntă (această idee se regăsește și la alte popoare ale regiunii).

**Cuvinte-cheie:** „pomul mortului”, moarte, nuntă, reprezentări mitologice, texte folclorice.

### Резюме

#### Заметки о погребальном обряде болгар и румын: дерево в обрядах и мифологических представлениях, связанных со смертью

В статье рассматриваются некоторые мифологические представления и обрядовые действия, связанные с ролью деревьев в погребальной обрядности болгар и румын, с целью выявить общее и особенное. Приводимые сведения происходят преимущественно с тех территорий, где болгары и румыны живут по соседству: приграничные районы северо-западной Болгарии и восточной Сербии (долина реки Тимок), где наряду с болгарскими и сербскими жителями проживает довольно многочисленное румыноязычное население, Олтения, Добруджа и др. Мифологические представления, обрядовые действия и фольклорные тексты болгар и румын, связанные со смертью и погребением, в которых присутствуют деревья, демонстрируют ряд общих черт. В значительной мере общим является и перечень деревьев, связанных в народных представлениях со смертью – в нем присутствуют ель, тополь, грецкий

орех, различные плодовые деревья и др. Присутствие дерева в погребальном обряде отмечается не только у болгар и румын, но и у некоторых других народов карпато-балканского региона – в частности, у сербов и у украинцев (гуцулов). Можно предположить, что все перечисленные славянские народы заимствовали эту обрядовую реалию у румын, однако этот вопрос требует дополнительного изучения. Общим для традиционной культуры болгар и румын является также метафорическое представление о смерти как о свадьбе (это представление также встречается и у других народов региона).

**Ключевые слова:** «дерево покойника», смерть, свадьба, мифологические представления, фольклорные тексты.

### Summary

#### Notes on the funeral rites of the Bulgarians and Romanians: tree in rituals and mythological ideas associated with death

The article tells about some mythological ideas and ritual actions related to the role of trees in the funeral rites of the Bulgarians and Romanians in order to identify the general and the special. The information provided comes mainly from those territories, where Bulgarians and Romanians live nearby – the border areas of northwestern Bulgaria and eastern Serbia (Timok Valley), where, along with Bulgarians and Serbs, there is a fairly large Romanian-speaking population, Oltenia, Dobrogea etc. Mythological ideas, ritual actions and folklore texts of Bulgarians and Romanians associated with death and burial, in which trees are present, demonstrate a number of common features. The list of trees associated with death in folk beliefs is also largely common – it includes spruce, poplar, walnut, various fruit trees, etc. The presence of trees in funeral rites, as already stated, is noted not only among Bulgarians and Romanians, but also among some other peoples of the Carpatho-Balkan region – in particular, among the Serbs and the Ukrainian Hutsuls. It can be assumed that all of the listed Slavic peoples borrowed this ritual reality from the Romanians, but this issue requires additional study. The traditional culture of Bulgarians and Romanians also has in common the metaphorical idea of death as a wedding (this idea is also found among other peoples of the region).

**Key words:** “dead tree”, death, wedding, mythological ideas, folklore texts.

The article tells about some mythological ideas and ritual actions related to the role of trees in the funeral rites of the Bulgarians and Romanians in order to identify the general and the special. The in-

formation provided comes mainly from those territories, where Bulgarians and Romanians live nearby. These are the border areas of northwestern Bulgaria and eastern Serbia (Timok Valley), where, along with Bulgarians and Serbs, there is a fairly large Romanian-speaking population, Oltenia, Dobrogea etc.

There are beliefs that a tree of a certain type growing in the yard foreshadows the death of the inhabitants of the house and its desolation. For example, Bulgarians living in the Romanian Banat (in the Timiș district) consider poplar to be such a tree. Walnut is a tree of such kind for Bulgarians and Romanians (Vlachs) in the northwestern regions of Bulgaria (in the Vidin region), as well as lilac for Romanians in neighboring regions of eastern Serbia, etc. In many cases this idea is motivated by the fact that these trees grow in cemeteries (Телбизов, Векова-Телбизова 1963: 180; Бизеранова 2013: 92, 104-105).

The tree is present in the funeral rites of some groups of Bulgarians – in particular, among the Bulgarians of Dobrogea, i.e., in the northeastern part of Bulgaria, and among residents of the northwestern regions of the country (such areas as Vidin, Vratsa and Montana). The Bulgarians of Dobrogea name such a tree as *bayrak* (байрак) ‘banner’ or *klon* (клон) ‘branch’, the Bulgarians of the Vidin district use such words as *oruglitsa* (оруглица) or *oruglitsa* (уруглица) (Генчев 1974: 296-297; Бизеранова 2013: 92, 104-105; Маринов 1892: 229; Вакарелски 1990: 101-102). The term *байрак* came to the Bulgarian language from Turkish (< tur. *bayrak* ‘banner’), the term *оруглица* (уруглица) possibly comes from the Old Slavonic *хоругъвь* ‘banner’. The terms *bayrak* and *oruglitsa* (uruglitsa) are also used in relation to the tree that is present in the wedding ceremony. The Bulgarians usually use some kind of fruit tree as a “dead tree”. Bulgarians place the tree on the graves of people who died young and were not married (Генчев 1974: 296-297; Бизеранова 2013: 201, 224, 229, 277).

The famous Bulgarian ethnographer Dimitar Marinov, in his work devoted to the Bulgarians of Vidin, Vratsa and Montana, described this custom as follows: “If a guy or girl dies, two rites must be performed for them in the same time: a wedding rite and a funeral rite. They did not have a wedding during their lifetime, so they need to celebrate it now. The funeral *oruglitsa* is very different from the wedding one: the wedding one looks like a rod with white and red cloth attached to it, the funeral one looks like a small tree whose branches are pruned. Each branch is pinned with an apple or quince fruit, wrapped in foil; wreaths and bouquets decorated

with foil are also attached to the branches. <...> The girls, who in this case are considered matchmakers, collect bouquets and weave wreaths for the funeral tree. I couldn’t find any songs sung at these moments. But I was told that girls wove wreaths and tied bouquets while the mourner mourned the dead boy or girl. Girls also wrap apples and quince fruits in foil. A guy carries the *oruglitsa*, walking behind the man carrying the cross. When the deceased is lowered into the grave, the *oruglitsa* is dug into the ground behind the cross, and it stands there until it dries out and falls. In its place, another tree is planted, with roots, and this is always a fruit tree: cherry, quince, apple, pear, plum, but never walnut, thorn, hawthorn or other wild-growing tree is used in this capacity” (Маринов 1892: 229).

Modern Bulgarian ethnographers describe this custom in a similar way, but note that at the funeral of a young man, his beloved may carry the tree. The tree is sometimes decorated with gifts that the mother of the groom should have presented to the bride (information from the village of Brankovtsi in the Gramada commune of the Vidin district), while Marinov wrote that in all cases the tree is carried by the guy (Данчева 2007: 117; Бизеранова 2013: 224). S. Bizeranova reports in her monograph that a fruit tree (plum, apple, cherry, etc.) is used as a “dead tree”. This tree is dug up with its roots, carried in the funeral procession of a young man or girl, and planted on the grave next to the cross. Such a tree may or may not be accepted at the grave. In some settlements it is considered desirable that the tree is adopted, while in others on the contrary (Бизеранова 2013).

According to information from the villages of Syanovo and Nova Cherna in the Tutrakan commune of the Silistra district, recorded in the 1970s, if a girl was buried, some of the items from her dowry – towels and some items of clothing – were placed on the tree. In these villages, the chosen one of the deceased girls had to carry the tree in the funeral procession. After the funeral, he took these items for himself (Генчев 1974: 296-297).

The presence of the tree in funeral rituals is also typical for Romanians. Residents of some Romanian settlements bury “with a tree” only unmarried people (this is the most common option), others – people, whose children have not yet married, others – all men and young men, fourth – all people who died young, regardless of gender and marital status, fifths – those who were married, but did not get married in a church or did not celebrate a wedding, sixths – only children, sevenths – absolutely all the dead. There are some regions where all people are buried (or were buried until recently) with a tree. Such as, for exam-

ple, the Romanians (Vlachs) – in eastern Serbia (in particular, in the Zaječar commune of the Zaječar district). The Romanians (Vlachs) of northwestern Bulgaria, like the Bulgarians of this region, usually bury unmarried young men and women with a tree. However, for example, in the village of Rabrovo in the commune of Boynitsa of the Vidin district, located near the Serbian border, a “dead tree” is prepared for each deceased (Бизеранова 2013: 229). Romanians most often use a coniferous tree as a “dead tree” – fir or spruce. This ritual object is most often called *brad*. The term *brad* is translated as ‘fir’ or ‘spruce’ (Marian 2008: 234-236). Romanians use the same term (*brad*) for a wedding tree. Another common Romanian name for “dead tree” is *pom* (< lat. *pomus*). In Romanian, this word most often means ‘fruit tree’, but it can also be used to mean other trees, including in phrases such as *pom de Crăciun* ‘Christmas tree’, and *pomul mortului* ‘dead tree’ (Dicționarul explicativ 1998: 821; Ciorănescu 2007: 619). Romanians in Western Oltenia (Mehedinți district, commune of Ponoarele), Banat (Caraș-Severin district) and Transilvania (Kluj, Hunedoara, Alba, Covasna, Harghita districts) use the term *suliță* ‘spear’ (< Old Slavonic *сѹлицѹ* ‘spear’) for “dead tree” (Boteanu, Borloveanu 2003: 379; Sărbători și obiceiuri. Oltenia. 2001: 181; Sărbători și obiceiuri. Banat, Crișana, Maramureș. 2002: 150; Sărbători și obiceiuri. Transilvania. 2003: 186; Micul dicționar 2010). Residents of most of the listed regions use this term to designate a fir or spruce with the lower branches cut off, which is placed on the grave. However, in some villages of the Hunedoara district, the word *suliță* is used to describe a beech tree with its lower cut off (Sărbători și obiceiuri. Transilvania. 2003: 186). The term *prăjină* (basic meaning – ‘six, pole’, as well as an ancient measure of length) is used in Mehedinți district in Western Oltenia (commune of Ponoarele). Romanian linguists consider this word a Slavic borrowing and compare it with Bulgarian *пържина* and Czech *pružina* ‘rod’ (Micul dicționar 2010; Ciorănescu 2007: 629; Scriban 1939). The Romanian Small Academic Dictionary provides information that the “dead tree” can be called *săgeată* ‘arrow’ (< Latin *sagitta*) (Boteanu, Borloveanu 2003: 379; Micul dicționar 2010). Residents of some settlements in the Caraș-Severin district in the Romanian Banat (for example, in the village of Doman near the town of Reșița) call the “dead tree” *prapor* ‘banner, flag’. English oak is the “dead tree” in this village (Marian 1995: 67). The term *fedelês*, meaning the “dead tree”, is used in the villages of the Mălaia commune in the district of Vâlcea (Oltenia). Locals use the term *brad* along with this term. The “dead tree” here is always a coniferous tree – fir or

spruce. The tree (fir or spruce), which is an attribute of wedding rituals, is designated by the same terms (Голант 2011: 145-150). The word *fedelês*, according to Romanian dictionaries, comes from Hungarian *fedeles* ‘covered, having a lid’ and can be used in the meanings of ‘a small barrel for water’, ‘wedding dance’, ‘pre-wedding party in the groom’s house’, ‘Saturday party of rural youth’ (Румынско-русский словарь 1954: 320; Dicționarul explicativ 1998: 372; Micul dicționar 2010). The term *târș* or *târșuț* used to designate the “dead tree” (fir or spruce), is found in Romanian Moldova and southern Bucovina (Marian 1995: 67). Some Romanian linguists looked for the word *târș* ‘low-growing tree’ in Slavic languages – cf., for example, Serbian *trs* ‘grapevine’, southern Russian *тырса* ‘steppe grass’, Ukrainian *тырса* (*tyrsa*) ‘опилки’ (Ciorănescu 2007: 792).

Residents of the Polovragi commune of Gorj district (Oltenia) clear the “dead tree” – fir or spruce – from its lower branches (resulting in it becoming pine-like), decorate it with black and red tassels made of woolen threads, and patterns are carved into its bark. Funeral wreaths made of fresh or artificial flowers can also be placed on this tree (Голант 2011: 145-150). Residents of the villages of the Ponoarele commune of Mehedinți district (Oltenia) also clear the trunk of a fir or spruce from the lower branches, decorate it with colored paper, tassels of red and black woolen threads and flowers. A scarf, a towel or a woman’s head cover made of raw silk can also be tied to it. The fir trunk is cleared of bark, wrapped in linden bast and singed, as a result of which a serpentine pattern is formed on the trunk (white stripes on a black background, remaining where areas of the trunk were covered with bast (Boteanu, Borloveanu 2003: 379-380; Голант 2011: 145-150). Young fir or spruce, decorated with colored paper or tassels of red and black woolen threads and ribbons, is also present in wedding rituals in the villages of the communes of Mălaia, Ponoarele and others settlements of Oltenia (Голант 2011: 145-150). The “dead tree” in various localities of Romania could be decorated with fruits (apples, plums, cherries, grapes), sweets, dyed wool, tassels made of woolen threads, ribbons of colored paper, and natural or artificial flowers. In some places there is a custom of placing headscarves or handkerchiefs, towels, and pocket mirrors on the tree. Sometimes some sign of mourning was placed on it – for example, a black scarf. Scarves, towels, mirrors, etc., as well as fruits and sweets, were intended to be distributed as funeral gifts (Sărbători și obiceiuri. Oltenia. 2001: 182-183; Sărbători și obiceiuri. Transilvania. 2003: 188-189; Sărbători și obiceiuri. Moldova. 2004: 210). In most areas of Romania, young

people participated in the preparation of the “dead tree”, although there is also information that women or the family of deceased were involved in this task (Sărbători și obiceiuri. Oltenia. 2001: 183-184; Sărbători și obiceiuri. Banat, Crișana, Maramureș. 2002: 150; Sărbători și obiceiuri. Transilvania. 2003: 188; Sărbători și obiceiuri. Moldova. 2004: 210; Sărbători și obiceiuri. Dobrogea, Muntenia. 2009: 201). The designation of the person who chose and brought the “dead tree” with a wedding title is found in a number of areas of Oltenia. This person may be called *cumnat de mână* (in Dolj district) or *fratele de mână* (in Olt district) (Sărbători și obiceiuri. Oltenia. 2001: 182). These terms can be translated as ‘best man’ (in the context of wedding ceremony).

Fir or spruce is replaced by a fruit tree in regions where there are no or few coniferous forests. This happened, for example, among the inhabitants of the Romanian Dobrogea, some areas of Oltenia, and among the Romanians of eastern Serbia and northwestern Bulgaria (or among the Vlachs, as they are more often called in these countries) – in all territories where Romanians live near to the Bulgarians. Among fruit trees, the “dead tree” is most often a plum, less often another fruit tree, for example, an apple tree or a cherry tree. In this case, a fruit tree that is carried in a funeral procession (following the cross) and then placed on the grave (also next to the cross) can also be designated by the word *brad*. Such information is recorded, in particular, in Romanian villages located in Vidin, Vratsa and Plevan districts of Bulgaria and in Braničevo district in Serbia (Бизеранова 2013: 240; Sărbători și obiceiuri. Oltenia. 2001: 182; Sărbători și obiceiuri. Dobrogea, Muntenia. 2009: 198; Atlasul etnografic 2011; personal communication from S. Gacović). The transfer of the name *brad* to a ritual tree that is not a fir or spruce may indicate that the fruit tree is precisely a replacement for the coniferous one, and the variant of the custom with the fruit tree is more recent. Simion Florea Marian, in his Trilogy of life (*Trilogia vieții*), in the volume dedicated to funeral rites, derives the Romanian custom of using fir / spruce as the “dead tree” from the Roman custom, mentioned by Virgil and Horace, of placing a cypress tree in front of the house of the deceased as a sign of mourning. In the northern provinces, where cypress did not grow, it could be replaced with fir or spruce (Marian 1995: 75). The custom of burying unmarried people with a tree is also found among the Serbs. It was recorded, for example, in the Serbian villages of the Knjaževac commune in the Zaječar district in eastern Serbia (near the border with Bulgaria and Romania). In the event of the death of a boy or girl, local residents dig up a fruit tree, usually a plum, decorate

it with wedding gifts and carry it in the funeral procession. They also carry in the procession a banner, decorated with a bouquet of flowers, like a wedding one, and a flask with brandy decorated with flowers (Крстић 2003: 147-168). Hutsul Ukrainians living in the western regions of Ukraine bordering Romania also place a tree on the grave of a deceased boy or girl. It can be either a spruce or a fruit tree. The Hutsuls also place a small spruce at the head of a dead girl while she was lying in the house. This spruce was decorated with white and red wool. A similar spruce is also present in the Hutsul wedding ceremony (Шекерик-Доників 2021: 189, 205).

Mentions of trees are found in many folklore texts, one way or another related to death. The Bulgarians in northwestern regions of Bulgaria have ballads about a drowned bride, which say that close people of the bride and groom turn into trees out of grief. So, in the text from village of Bukovets of the commune and district of Vidin says that the bride’s godparents became willows. Text from the village of Golemanovo of the commune of Kula in the district of Vidin says that the mothers of the bride and groom turned into poplars, and the groom sisters into willows (Бизеранова 2013: 152). The “wedding-death” motif is also found in Romanian folklore. It is also present in ballads (in many versions of the famous ballad “Miorița”, in particular in its classic version published by Vasile Alecsandri, where fir and poplar trees are present as guests at the “wedding” of the murdered shepherd). This motif is also present in texts directly related to funeral rites – in songs found in the western regions of Romania, which are performed while bringing the “dead tree” into the house and decorating it. The text of the “Fir’s / spruce’s song” (Romanian *Cântecul bradului*) is usually constructed in the form of a dialogue between the performers and the tree, in which the tree tells who, how and why chose it, cut it down and brought it from the forest. In some of them, this tree (fir or spruce) may be called the bride or wife of the deceased. This version of the “Fir’s / spruce’s song” was recorded in southern Transylvania, in the vicinity of the town of Orăștie in the Hunedoara district (Marian 2008: 235).

A tree (spruce / fir, apple tree or just a tree, the species of which is not specified) may be mentioned in Romanian folklore texts, also relates to the cycle of ritual songs performed during the stay of the deceased in the house and at the funeral, which Romanian folklorists and ethnographers, as a rule, denoted by the term *zorile din casă*, i.e., “dawns (performed) in the house” (Кахане, Georgescu-Stănculeanu 1988: 505-507, Паня 2017). *Zorile din casă* in their expanded form contain a description of the road to

the next world, which should help the soul of the deceased find this road.

There are also some other names. For example, S. Fl. Marian entitled the song of this type that he published *petrecerea mortului* ('seeing off the deceased') (Marian 1995: 117). The Romanian-born Serbian historian Slavoljub Gacović, who published many texts of this type from his native eastern Serbia, uses the term *petrecătură* ('farewell') or *cântecul raiului* ('song of paradise') for such a song<sup>2</sup> (Gacović 2012: 67). Following him, the Serbian musicologist of Romanian origin Filip Paunjelović also uses the term *petrecătură* (Paunjelović 2018: 117-120). Such texts have been recorded, in particular, in Oltenia, in the Romanian Banat and in the Romanian-speaking settlements of Eastern Serbia (among speakers of the Banat dialects of the Romanian language, for example in the Bor and Braničevo districts) (Marian 1995: 117; Gacović 2012: 67). According to the lyrics of such songs, which contain a description of the path to the next world, the tree is located at the beginning of the deceased's journey to the next world or at the very entrance to the next world. It should be noted that most often in the ritual poetry of the funeral and memorial cycle, fir/spruce and apple trees are mentioned. Marian wrote that the presence of the apple tree in Romanian familial rituals is associated with Christian ideas about heaven, and that the "Christian" apple tree partly replaced the "pagan" fir or spruce in funeral customs (Marian 1995: 115).

Mythological ideas, ritual actions and folklore texts of Bulgarians and Romanians associated with death and burial, in which trees are present, demonstrate a number of common features. The list of trees associated with death in folk beliefs is also largely common. It includes spruce, poplar walnut, various fruit trees, etc. The presence of trees in funeral rites, as already stated, is noted not only among Bulgarians and Romanians, but also among some other peoples of the Carpatho-Balkan region. In particular, among the Serbs and the Ukrainian Hutsuls. It can be assumed that all of the listed Slavic peoples borrowed this ritual reality from the Romanians, but this issue requires additional study. The traditional culture of Bulgarians and Romanians also has in common the metaphorical idea of death as a wedding (this idea is also found among other peoples of the region).

#### Notes

<sup>1</sup>The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation No 22-18-00484, <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>

<sup>2</sup>Gacović also uses the term *zorile* in his publications, but uses it only for the first song of the funeral cycle, containing an appeal to the dawns (Gacović 2012: 9).

#### References

- Atlasul. 2011. Atlasul etnografic român. Sărbători și obiceiuri. Români din Bulgaria. Vol. 2. Valea Dunării. E. Țîrcomnicu, I. Semuc, L. David. București: Monitorul oficial.
- Boteanu C., Borloveanu D. 2003. Ponoarele. Craiova: MJM.
- Ciorănescu A. 2007. Dicționarul etimologic al limbii române. București: Saeculum I.O.
- Gacović S. 2012. Petrecătura. Cântece de petrecut mortul la românii din Serbia. București: Editura Etnologică.
- Dicționarul. 1998. Dicționarul explicativ al limbii române. București: Univers enciclopedic.
- Kahane M., Georgescu-Stănculeanu L. 1988. Cântecul zorilor și bradului. București: Editura Muzicală.
- Marian S. Fl. 2008. Botanica poporană română. Vol. I (A-F). Ed. A. Brădățan. Suceava: Mușatinii.
- Marian S. Fl. 1995. Trilogia vieții. III. În mormântarea la români. București: Grai și suflet – cultura națională.
- Micul. 2010. Micul dicționar academic. București: Litera.
- Paunjelović F. 2018. Tradicionalna kultura vlaha Crnorečja. Boljevac: Kulturno-obrazovni centar Boljevac.
- Sărbători. 2001. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Vol. I. Oltenia. Coord. I. Ghinoiu. București: Editura enciclopedică.
- Sărbători. 2002. Sărbători și obiceiuri. Vol. II. Banat, Crișana, Maramureș. Coord. I. Ghinoiu. București: Editura enciclopedică.
- Sărbători. 2003. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Vol. III. Transilvania. Coord. I. Ghinoiu. București: Editura enciclopedică.
- Sărbători. 2004. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Vol. IV. Moldova. Coord. I. Ghinoiu. București: Editura enciclopedică.
- Sărbători. 2009. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român. Vol. V. Dobrogea, Muntenia. Coord. I. Ghinoiu. București: Editura etnologică.
- Scriban A. 1939. Dicționarul limbii românești. Iași: Institutul de Arte Grafice "Presa Bună".
- Бизеранова С. 2013. Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Враца: Алекспринт. / Bizzeranova S. 2013. Mezhdzhu zhivota i smartta. Pogrebalni i pomenalni obichai pri balgari i vlasi vav Vidinsko. Vratsa: Aleksprint.
- Вакарелски Х. 1990. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София: Издателство на Българската академия на науките. / Vakarelski H. 1990. Balgarski pogrebalni obichai. Sravnitelno izuchavane. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata akademiya na naukite.
- Генчев Ст. 1974. Семейни обичаи и обреди. In: Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: Издателство на Българската академия на науките. / Genchev St. 1974. Semejni obichai i obredi. In: Dobrudzha. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvaniya. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata akademiya na naukite.

Голант Н. Г. 2011. Погребально-поминальная обрядность и мифологические представления, связанные со смертью у жителей северной Олтенции (Румыния). In: Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. СПб.: МАЭ РАН, с. 145-150. / Golant N.G. 2011. Pogrebal'no-pominal'naya obryadnost' i mifologicheskie predstavleniya, svjazannye so smert'yu u zhiteley severnoy Oltenii (Rumynia). In: Radlovskiy sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeynye proiekty MAE RAN v 2010 g. Saint Petersburg: MAE RAN, s. 145-150.

Данчева Ст. 2007. Бранковци. Минало и настояще. Видин: Експрес ЗМ. / Dancheva St. 2007. Brankovtsi. Minalo i nastojashte. Vidin: Ekspres ZM.

Крстић Д. 2003. Обичаји и веровања везани за смрт в селу Ошљане. In: Развитак. Зајечар, бр. 213-214, год. XLIII, с. 147-168. / Krstić D. 2003. Običaji i verovanja vezani za smrt v selu Ošljane. In: Razvitak. Zaječar, br. 213-214, god. XLIII, s. 147-168.

Маринов Д. 1892. Семейния живот на народ (женидба, кръщение, умирање, служба, сбор, оброк, тлака, седенка, хоро, натемия (проклетия) в Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Ореховско и Вратчанско). In: Жива старина. Етнографическо фолклорно списание. Трета книга. Русе. / Marinov D. 1892. Semejniya zhivot na narod (zhenidba, krashtenie, umiranje, sluzhba, sbor, obrok, tlaka, sedenka, horo, natemiya (prokletiya) v Zapadna Balgariya (Vidinsko, Kulsko, Belogradchishko, Lomsko, Berkovsko, Orehovsko i Vrachansko). In: Zhiva starina. Etnograficheskoto folklorno spisanie. Treta kniga. Ruse.

Паня Н. 2017. Грамматика погребальной обрядности. СПб.: МАЭ РАН. / Panea N. 2017. Grammatika

pogrebal'noy obryadnosti. Saint Petersburg: MAE RAN.

Румынско-русский. 1954. Румынско-русский словарь под ред. Б. А. Андрианова и Д. Е. Михальчи. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей / Rumynsko-russkiy. 1954. Rumynsko-russkiy slovar' pod red. B.A. Andrianova i D. E. Mihal'chi. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i natsional'nyh slovarey.

Телбизов К., Векова-Телбизова М. 1963. Традиционен бит и култура на банатските българи. In: Сборник на народни умотворения. Кн. LI. София: Издателство на Българската академия на науките. / Telbizov K., Vekova-Telbizova M. 1963. Traditsionen bit i kultura na banatskite balgari. In: Sbornik na narodni umotvoreniya. Kn. LI. Sofia: Izdatelstvo na Balgarskata akademiya na naukite.

Шекерик-Доників П. 2021. Рік у віруваннях гуцулів. Харків: Фоліо. / Shekeryk-Donykiv P. 2021. Rik u viruvannyah hutsuliv. Harkiv: Folio.

**Natalia Golant** (St. Petersburg, Russia). Doctor în istorie, Muzeul de antropologie și etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

**Наталія Голант** (Санкт-Петербург, Росія). Кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

**Natalia Golant** (Saint Petersburg, Russia). PhD in History, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** natalita1977@yandex.ru

**ORCID:** 0000-0002-0906-956



Svetlana PROCOP

## PAȘTELE BLAJINILOR LA ROMI: ISTORIOGRAFIA PROBLEMEI\*

CZU:394.268.3(=214.58)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.05>

### Rezumat

#### Paștele Blajinilor la romi: istoriografia problemei

Acest articol despre istoriografia și analiza surselor pe tema sărbătoririi Paștelui Blajinilor la romi este menit să arate gradul de cercetare a problemei începând cu secolul al XIX-lea până în prezent. Scopul pe care și l-a propus autoarea este determinarea gradului de cercetare a problematicei la începutul secolului XXI în romologia contemporană autohtonă și de peste hotare. S-a întreprins o încercare de a prezenta principalele etape ale stabilirii ritualurilor de pomenire ale romilor de către istoricii romologi europeni și locali. Este subliniat rolul literaturii de specialitate, concepută pentru a completa materialul teoretic cu date concrete, inclusiv din domenii conexe ale științei. Vorbim despre studiile romologilor europeni, autori ai unor lucrări despre credințele precreștine, despre sincretismul acestor credințe și despre riturile creștine venerate de țigani. Bineînțeles, autoarea nu poate pretinde că este o analiză exhaustivă a tuturor surselor străine care reflectă tema ritualurilor funerare și memoriale ale romilor. În zilele noastre, există suficiente reportaje video, articole și note în mass-media locală despre Paștele Blajinilor la romi, pe care aceștia îl sărbătoresc în fiecare an. Totuși, încă nu există studii științifice în spațiul nostru dedicate sărbătoririi Paștelui Blajinilor de către țigani. Acest articol are scopul să atragă atenția cercetătorilor străini și autohtoni asupra faptului că sursa de bază a tematicii enunțate are încă multe lacune.

**Cuvinte-cheie:** istoriografie, Paștele Blajinilor, romi, cercetări, romologie.

### Резюме

#### Пасха Блаженных у ромов: историография проблемы

Данная статья об историографии и обзоре источников по вопросам празднования Пасхи Блаженных у ромов призвана показать степень изученности этой проблемы начиная с XIX века и по настоящее время. Основная задача, стоящая перед автором, – определить состояние исследований данной проблематики начала XXI в. в современной отечественной и зарубежной ромологии. Предпринята попытка показать основные этапы фиксации поминальной обрядности у ромов европейскими и местными историками-ромологами. Подчеркнута роль исследовательской литературы, которая содержит данные, призванные восполнить теоретический материал конкретными фактами, в том числе и из смежных областей знания. Речь идет об исследованиях европейских ромологов, авторов работ о дохристианских верованиях, о

синкретизме этих верований и соблюдаемых христианских обрядов у ромов. Разумеется, автор не может претендовать на всеобъемлющий обзор всех зарубежных источников, затрагивающих тему похоронно-поминальной обрядности у ромов. На данный момент в местных масс-медиа каждый год появляется достаточно видеорепортажей, статей и заметок о Пасхе Блаженных у ромов, отмечаемой ими регулярно. Однако в нашем пространстве до сих пор нет ни одного научного исследования, посвященного празднованию Пасхи Блаженных у ромов. Данное исследование призвано обратить внимание зарубежных и отечественных исследователей на то, что источниковая база заявленной тематики до сих пор имеет много пробелов.

**Ключевые слова:** историография, Пасха Блаженных, ромы, исследования, ромология.

### Summary

#### The Memorial Easter of the Roma: the problem's historiography

This article about the historiography and sources' review of the subjects of the Roma Memorial Easter celebration is intended to show the research degree of this problem from the beginning of the XIX<sup>th</sup> century to present times. The main goal proposed by the author is to determine the research situation of this problem from the beginning of the XXI<sup>st</sup> century in the contemporary local and foreign Romology. The European and local historians-Romologists have made an attempt to show the main stages of fixation of Roma memorial rites. There is emphasized the scientific literature's role, that contains data intended to complete the theoretical material with exact facts, including from related fields of science. We are talking about European Romologists, the authors of works about pre-Christian beliefs, about the syncretism of these beliefs and the observed Christian rituals by the Roma. Of course, the author cannot pretend to an exhaustive review of the foreign sources regarding the subject of Roma funeral and memorial rituals. At the present moment in the local mass-media each year are appearing enough video reports, articles and notes about the Roma Memorial Easter, regularly celebrated by them. However, in our space there isn't a single scientific research dedicated to the Memorial Easter celebration by the Roma. This research is intended to determine the foreign and local researchers to pay attention to the fact that the source's base of this theme has many gaps until present.

**Key words:** historiography, Memorial Easter, Roma, researches, Romology.

La începutul studiului privind sărbătorirea Paștelui Blajinilor la romii din Republica Moldova, este necesar să se țină seama, în primul rând, de faptul că romii, indiferent de țara de reședință, au aderat la credințe și învățături păgâne, precreștine încă din cele mai vechi timpuri, combinându-le cu respectarea riturilor bisericești, în timp ce pe teritoriul republicii noastre, în cea mai mare parte, ei au trecut la confesiunea ortodoxă, ceea ce este confirmat de puținele studii care există la momentul dat. În contextul acestui articol, nu putem spune care este procentul populației de romi din Republica Moldova în comparație cu alte religii și confesiuni, întrucât această temă depășește sfera subiectului studiat.

Aderând la ortodoxie, catolicism, protestantism, islam, budism (în funcție de țara de reședință), romii în viziunile și credințele lor păstrează anumite elemente rudimentare, care provin din trecutul îndepărtat păgân al acestora. Acest fapt se reflectă în prezența unui grad înalt al superstițiilor, utilizarea de prevestiri și preziceri, idei oculte despre trecut și viitor și credința în forțele supranaturale.

Datorită izolării comunității de romi, aceste manifestări ale păgânismului, bazate pe experiența colectivă, sunt consolidate într-o anumită măsură în memoria colectivă. Adesea, ambele sisteme: religia oficială și sistemul de prevestiri și viziuni în rândul romilor coexistă, pentru că, crezând în Dumnezeu se poate continua să se țină cont de un complex de superstiții și credințe populare cu privire la vreme, sănătate, familie și viața personală.

Actualitatea temei de cercetare, în modul în care am formulat-o, este confirmată de lipsa aproape totală a cercetărilor științifice pe acest subiect, atât în republică, cât și peste hotare.

În istoriografia occidentală există lucrări dedicate viziunilor religioase ale țiganilor și credințelor precreștine. Totuși, în practicile și obiceiurile de pomenire descrise, de cele mai multe ori nu apare nici un indiciu privind sărbătorirea Paștelui Blajinilor la țigani/romi. În timp ce mulți cercetători din Europa dezbăteau problema originii țiganilor și își exprimau diverse supoziții despre etnogeneză, istoricul cercetător german Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann<sup>1</sup> a exprimat o ipoteză corectă, cum s-a constatat mai târziu, precizând, la sfârșitul secolului al XVII-lea că patria adevărată a țiganilor este India. H. Grellmann și-a câștigat faima științifică datorită lucrării sale de doctorat „Țigani, eseu istoric despre viața lor, organizarea socială și răspândirea acestui popor în Europa” (1783), în care pentru prima dată a fost formulată ideea originii romilor. După ce a fost tradusă în alte limbi europene, lucrarea lui Grellmann a fost reeditată de mai multe ori (1787, 1807, 1810). Unul

din capitolele acesteia (XI) este dedicat concepțiilor religioase ale țiganilor, care se vor repeta aproape cu exactitate de adepții lui Grellmann încă mult timp. Principalele idei pot fi, în general, rezumate după cum urmează:

- Țigani nu au adus cu ei din țara de origine nici o religie, prin care să se poată distinge de alte popoare, așa cum este cazul evreilor;
- Fiind foarte instabili în alegerea locului de trai, ei sunt la fel de instabili și în ceea ce privește religia;
- Așa cum părinții le permit copiilor lor să crească fără educație și studii, tot așa și ei înșiși sunt crescuți în același mod, astfel și ei nu au nicio cunoștință despre Dumnezeu și morală. Țigani trăiesc fără de nici cea mai mică grijă la ceea ce li se va întâmpla după moarte;
- Atitudinea față de rugăciune este exprimată în proverbul valah: „Biserica țigănească este construită din slănină și *câinii o mănâncă*” (Grellmann 1807: 79-82).

În capitolul „Despre boala, moartea și înmormântarea lor” (IX), ne interesează acea parte a textului care se referă nu atât la ritualurile funerare, cât la practicile de pomenire a morților. Afirmând că țigani au o sănătate bună, că în ciuda condițiilor dificile de trai aceștia nu suferă nici de răceli, nici de alte boli virale, H. Grellmann explică acest fapt prin dragostea lor de viață, ignorarea medicamentelor, chiar și în cele mai periculoase boli. De obicei, ei lasă totul în voia naturii sau a norocului. Și chiar de se îmbolnăvesc, ei adaugă puțin șofran în ciorbă sau recurg la sângerea terapeutică, folosind venesecția ca remediu împotriva bolilor. Când boala devine un pericol serios pentru viață, țiganul începe să geme și să se plângă până „își dă sufletul în locul lui de trai obișnuit – sub un copac sau în cortul său” (Grellmann 1807: 68-69). În continuare, „pregătirea de moarte este reglementată, de obicei, de principiile religioase ale omului; însă țiganul care nu știe nimic și nu crede nici în nemurirea sufletului, nici în recompense și pedepse dincolo de această viață, în cea mai mare parte moare ca o fiară – necunoscându-se nici pe sine, nici pe Creatorul său, de asemenea, incapabil să-și formeze o anumită părere vizavi de destinul său suprem” (Grellmann 1807: 69).

La finalul capitolului autorul face o observație interesantă, comunicându-ne despre mentalitatea țiganilor europeni din acea perioadă: „Chiar și în cel mai mare necaz, țiganul nu are dispoziție rea; el este mereu vesel și lipsit de griji, moare doar atunci când nu poate face nimic în privința asta” (Grellmann 1807: 71). Pe lângă dragostea nemărginită pentru

viață, lui îi sunt absolut necunoscute îngrijorarea și disperarea. De regulă, țiganii mureau din cauze naturale, iar sinuciderea sau infanticidul erau la fel de neconceput. Totuși, în Europa Evului Mediu erau dese cazurile când țiganii mureau violent (Grellmann 1807: 70).

În Europa Occidentală, numele istoricului și etnografului François de Vaux de Foletier, membru al Gypsy Lore Society, Association des Etudes Tsiganes, era destul de cunoscut la mijlocul secolului trecut. Absolvind Școala de Arhiviști, acesta a devenit interesat de țiganii europeni, scriind una din cele mai cunoscute lucrări ale sale „Mille ans d'histoire de Tsiganes” (1970), care deja peste patru ani a fost tradusă în limbile spaniolă și italiană.

Examinând preferințele religioase și ritualurile de înmormântare și comemorare ale țiganilor din Europa medievală, Foletier se bazează în unele privințe pe cercetările lui Grellmann și în altele pe informațiile culese din arhive eparhiale, înregistrări de călătorie și opere literare. În ceea ce privește atitudinea față de biserică și religie în general, Foletier îl citează pe cunoscutul lingvist francez, pedagog și fondator al antropologiei, baronul Joseph Marie de Gérando, afirmând următoarele: „În afară de locurile de pelerinaj, țiganii vizitează biserici de diferite confesiuni creștine, în funcție de locul lor de trai. În țări precum Transilvania, unde catolicii, ortodocșii și reformații se învecinează unul cu altul, țiganii aleg religia stăpânului, «care, conform viziunilor lor aristocratice, trebuie să fie cea mai bună din toate». Ei vizitau aceste biserici, cel puțin în cele mai importante cazuri: botezuri, înmormântări, iar uneori și căsătorii” (Foletier 1974: 111). În registrele parohiale adesea erau înregistrări ale botezului copiilor țigani, iar de multe ori nașii și nașele de botez aparțineau unor familii nobiliare. Pentru o familie de țigani, certificatul de botez adesea le facilita pelerinajul prin țările europene.

O serie de autori, figuri ale Iluminismului din sec. XVII–XVIII, afirmau că „pentru înmulțirea beneficiilor scontate țiganii botezau unul și același copil de câteva ori”. Despre acest fapt au scris mulți romologi europeni, explicându-l prin fenomenul că în timpul botezului preotul le dădea enoriașilor mai multe monede de argint. Țiganii, care tot timpul erau nevoiași, nu puteau să nu profite de acest lucru, ca măcar astfel să-și îmbunătățească situația financiară. Ce ține de inhumările religioase, în registrele parohiale acestea, precum și slujbele de rugăciune, oficiate mai târziu pentru odihna sufletelor țiganilor decedați, sunt adesea menționate. În aceste cazuri nu ne putem gândi la un ritual cointerestat, precum în cazul botezului, pentru că asemenea ceremonii nu

doar că nu aduceau foloase materiale, dar erau și împovărătoare, precizează Foletier. Țiganii au respectat întotdeauna cultul pomenirii decedaților lor (Foletier 1974: 113).

Registrelor parohiale engleze conțin numeroase mărturii despre moartea țiganilor, adesea în biserici se oficiau slujbe și erau înmormântați „regii țiganilor”, baronii și conducătorii. Pentru acest serviciu familia plătea o sumă destul de mare, deoarece o astfel de înmormântare era înfăptuită cu o solemnitate deosebită. Totuși, după cum notează Foletier, atitudinea preoților față de țigani era negativă. Ei erau învinuiți de toate păcatele și viciile, de interese meschine (pentru a obține foloase și daruri) în botezul copiilor, de minciună, folosindu-se de darul ghicitului, care era în contradicție cu darul divin al prorocirii, de legături cu diavolul.

În ajunul Revoluției franceze, subliniază Foletier, a fost efectuată o cercetare „de ambele părți ale hotarului între Lotaringia și Imperiu”, au fost interogați țiganii și preoții care comunicau cu aceștia. Iată la ce concluzie s-a ajuns: „țiganii nu aveau propria lor religie și nu mărturiseau religia adevărată; ei nu aveau nici preoți, nici cărți religioase (mai mult, nu aveau scrisul propriu și nu știau să citească). Cei mai mulți dintre ei aparțineau religiei romano-catolice. Ei își botezau copiii. Dacă se îmbolnăveau, se străduiau să invite un preot și să înfăptuiască ultimele taine” (Foletier 1974: 118).

În secolul al XIX-lea, în diferite biserici creștine, unii reprezentanți ai preoțimii erau uimiți, după cum scrie Foletier, să vadă marea omisiune în ce privește țiganii ce locuiau în toată Europa. În timp ce mulți misionari plecau în scopuri de evanghelizare pe alte continente, țiganii Europei rămâneau neimplicați. Anume atunci pastorii britanici și-au intensificat eforturile în această direcție și anume atunci (în perioada 1835–1840) George Borrow, în numele Societății Biblice, a plecat în Spania cu Biblia pe care a tradus-o în limba țigănească.

Foletier subliniază, atingând problema ritualismului funerar și memorial, că țiganii în Evul Mediu, ca și în cunoscutul cântec al lui Pierre-Jean de Béranger, nu aveau: „Nici leagăn, nici acoperiș, nici sicriu”. De obicei, ei țineau în taină locul de înmormântare al semenilor lor, care putea fi pe marginea drumului, la poalele unui copac sau lângă un zid de vegetație, pe locul de odihnă al beduinilor. Foletier aduce în calitate de exemplu înmormântarea unei bătrâne țigance din Anglia, care a fost înhumată, după ultimele ei dorințe „după maniera țigănească, în rochie roșie și cu căciulă neagră din blană de castor, fără sicriu, într-o vale adâncă, la poalele unei stânci” (Foletier 1974: 207). Iată cum Foletier descrie amănunțit ritualismul

funerar și de pomenire al țiganilor englezi: „Obiceiurile funerare ale țiganilor erau deseori observate în Anglia: mese de pomenire lângă rug; sicriu de stejar, înfrumusețat cu ornament negru, lângă care toată noaptea ard lumânări; mărimea cortegiului funerar, compus din rude și prieteni care au venit de departe. Uneori înmormântarea are loc nu în locul unde omul a decedat, ci într-un alt cimitir parohial destul de îndepărtat, dar unde deja sunt înmormântate rudele decedatului. Unele cripte și morminte sunt ornamentate cu basoreliefuri: calul lui Inverto Boswell<sup>2</sup> din 1774, ce se ridică pe picioarele din spate; un grup ce reprezintă tatăl, mama și copilul Ronei, soția lui Clark Boswell, în anul 1810. Pe mormânt este sădit un copac, spre exemplu de trandafiri” (Foletier 1974: 207). După înmormântare, cortul defunctului sau căruța lui, lenjeria de pat, hainele, uneori chiar și costumele scumpe de mătase, bijuteriile și majoritatea, dacă nu chiar toate, lucrurile sale, erau arse. Oalele, oglinzile, farfuriile care nu pot fi arse, erau stricate în bucăți, scrie Foletier. Într-o anumită măsură, aceasta se datorează fricii pe care o trăiau țiganii în Evul Mediu de fantomele și spiritele morților care se puteau întoarce la casele lor, după cum menționează autorul lucrării (Foletier 1974: 208).

Partea cea mai interesantă a acestui subiect este cultul morților în rândul țiganilor din Europa de Vest în secolul al XIX-lea. Se știe că în Biserica Catolică pomenirea morților se sărbătorește în primele două zile ale lunii noiembrie: 1 noiembrie – Ziua tuturor sfinților și 2 noiembrie – Ziua pomenirii. Se credea, de asemenea, că sufletele morților în această zi se întorc în casele lor și cer hrană ca ofrandă celor vii.

Foletier, citându-l pe scriitorul local din Roussillon, face următoarea descriere a practicii de pomenire, notată în 1835: „În ajunul Zilei tuturor sfinților, în ajunul pomenirii morților, tatăl familiei aprinde lumânările în odaia sa, în număr egal cu numărul decedaților, a căror amintire el vrea să o cinstească. După cină sunetul clopotelor parohiale semnalizează începutul discuțiilor despre viața și faptele minunate ale decedaților, iar seara se termină cu rugăciunile rostite de copii în memoria celor decedați. Rugăciunile care sunt repetate în fiecare noapte până la stingerea de sine stătătoare a lumânării, durează câteva zile, în funcție de grosimea lumânării. Țiganii săraci, de asemenea, practică acest lucru; dar lumina la ei provine de la firele de bumbac care mocnesc, ce sunt plasate într-o mică cantitate de ulei înăuntru unui vas de lut, și care sunt trase prin niște mici orificii, făcute într-o bucată de trestie ușoară, ce plutește la suprafață” (Foletier 1974: 209).

Se știe că țiganii, la începutul pătrunderii lor pe continentul european, când vorbeau despre originea

lor, insistau că vin din Egipt. Din acest motiv britanicii i-au numit „Gypsy” de la cuvântul „Egypt” – Egipt.

Cunoscutul cercetător indianist Joaquín Albaicín, scriitor și autor al biografiei renumiților dansatori spanioli de flamenco (printre care era și a doua sa bunică, Maria Albaicín, muza lui Serghei Deaghliev), într-una din cărțile sale (1997), dedicate istoriei și etnogenezei țiganilor, scrie despre asemănarea izbitoare dintre ritualismul funerar și de pomenire al egiptenilor și țiganilor (Albaicín 1997).

Rezumând presupunerile istoricilor și filosofilor greci antici (de exemplu, Diodor din Sicilia) despre originea indiană a civilizatorilor Egiptului, Albaicín menționează: „Și ce este cu adevărat uimitor e asemănarea între sărbătorile morților în Egiptul Antic și înmormântările, desfășurate în conformitate cu lucrurile pe care unele grupuri de țigani le consideră până în prezent strict tradiție țigănească. În ceremoniile egiptene de pomenire a decedaților, cripta era umplută cu obiecte și delicatose ale decedatului, ca acesta să poată continua să se bucure în lumea cealaltă de locuință și comodități, asemenea celor de care se bucura în această viață. Orchestra cânta la instrumentele sale, în timp ce rudele și prietenii defunctului stăteau la masa de pomenire, în capul căreia, după cum se considera, stătea chiar decedatul, sărbătorind în acest mod faptul că el a intrat pe ușa care îl separă de viața veșnică” (Albaicín 1997: 235).

Netăinuind originea sa țigănească, fiind urmașul cunoscuților purtători ai culturii flamenco, Albaicín își amintește de înmormântarea străbunicului său: „La înmormântarea țigănească, familia decedatului acordă atenție celor veniți să-și ia rămas bun, deși rudele cele mai apropiate, de obicei, se abțin de la mâncare. Ei beau și cântă la instrumente, cele mai îndrăgite lucruri personale ale decedatului sunt îngropate împreună cu acesta, iar tot restul este ars. Acest obicei, într-o stare mai mult sau mai puțin intactă, s-a păstrat la țiganii ce proveneau din Europa de Est, s-a răspândit din Rusia până în îndepărtata Americă. La funeraliile străbunicului meu, cunoscutul îmblânzitor și vânzător de cai, care a decedat în primul sfert al acestui secol, era și chitarist, după spusele străbunicii mele, chitara acestuia pulsa tot timpul până își lua rămas bun de la el, și în sicriu alături de corpul lui neînsuflăit au fost puse țigări de marca lui iubită, loțiunea pentru păr, de care el se folosea, precum și rămășițele chitarei acestuia, de care el nu se despărțea și care a fost imediat ruptă în bucăți de ginerele său El Cachule și verișorul său El Pelao. De asemenea, se spune că în timpuri străvechi era sacrificat și un cal, care era îngropat împreună cu stăpânul său. Bineînțeles, cântecele care răsunau la funeraliile timpurilor trecute erau rituale și indicau

despre viața și binefacerile decedatului” (Albaicín 1997: 235-236).

În timpul pomenirii defunctului, Albaicín amintește de un obicei țigănesc străvechi de a vărsa pe mormânt vin sau o băutură preferată, care se presupune că va fi băută de decedat – acesta, deși este nevăzut, este totuși prezent. Cercetătorul descrie și un alt obicei răspândit în comunitățile de țigani, când rudelor defunctului le sunt înmânate bucăți de pânză legate în noduri, cu care a fost măsurat sicriul și pe care aceștia le vor păstra ca talismane. Potrivit lui Albaicín, obiceiul provine de la benzile sfințite și înmânate țiganilor de către rude în timpul ceremoniilor hinduse pentru a-și aminti morții.

După cum consideră același autor, printre țiganii europeni se obișnuiește să se respecte *potana* sau o sărbătoare a amintirii defunctului, care are loc la nouă zile după moarte, la șase săptămâni, șase luni și la împlinirea unui an de la deces (Albaicín 1997: 236).

Unul dintre primii cercetători care a definit părerile religioase ale țiganilor/ romilor în perioada sovietică a fost Serghei Tokarev, care scria în 1958 că „din punct de vedere religios, țiganii s-au asimilat întotdeauna cu ușurință cu populația din jur. Peste tot aceștia practică religia oficială a acelei țări în care trăiesc. În Rusia țiganii erau toți ortodocși. <...> Dar apartenența la religia oficială este doar formală. Odată cu aceasta, s-au păstrat și urme ale vechilor credințe și obiceiuri magice, animiste și de altă natură puțin cunoscute nouă. Există idei despre spiritele rele și bune. S-au păstrat urme ale cultului strămoșilor” (Токарев 1958: 215).

Un alt cercetător, V. Sanarov, a mers mai departe, caracterizând în detaliu concepțiile precreștine ale romilor asupra lumii, bazate pe lucrările romologilor occidentali (Санаров 1968: 32-45). Susținând axioma acceptată la acea vreme că țiganii, din cauza condițiilor istorice, au fost nevoiți să ducă un stil de viață nomad timp de câteva secole și să-și schimbe de fiecare dată credința, „adaptandu-se la religia populației care îi înconjoară”, V. I. Sanarov își dedică articolul cercetării elementelor credințelor religioase străvechi, în special șamanismul în rândul țiganilor (Санаров 1968: 32). Autorul atrage atenția asupra cultului Arborelui Lumii în reprezentările romilor: „Țiganii din Ungaria și România, subliniază cercetătorul, aveau o idee deosebit de dezvoltată despre Arborele Lumii unic ca sursă de viață. Originea omului a fost, de asemenea, legată de acest copac” (Санаров 1968: 33). Printre țiganii din Transilvania, cultul Arborelui Lumii a fost menționat încă din secolul al XIX-lea de către Heinrich von Wlislöcki, la ale căror cercetări se referă adesea V. Sanarov.

Cercetătorii A. V. Cernîh și K. A. Kojanov, autori ai capitolului „Viziunile religioase mitologice”, inclus în colecția „Tsygane” (Moscova: Nauka, 2018) (Черных, Кожанов 2018: 362-366), explorând problema apartenenței confesionale și a religiozității romilor, afirmă: „În prezent, religia majorității grupurilor etnice de romi din Europa Occidentală și Orientală este creștinismul. <...> Religia islamică este caracteristică în primul rând grupurilor de romi din Asia de Vest și Centrală, Africa de Nord, Europa de Sud”. Totuși, subliniază autorii, „majoritatea grupurilor etnice de romi din Rusia sunt creștini ortodocși; manifestările de religiozitate au o serie de trăsături semnificative în fiecare grup etnic” (Черных, Кожанов 2018: 362).

Referitor la manifestările vechilor credințe populare, Cernîh și Kojanov notează că printre romi: „Odată cu Ortodoxia, se păstrează credințele tradiționale precreștine. Viziunile mitologice sunt puternice, iar poveștile despre personaje mitologice – spiritele naturii – sunt deosebit de populare” (Черных, Кожанов 2018: 362).

Sistemul de idei religioase și mitologice, după cum notează cercetătorii, reprezintă unul dintre aspectele complexe și interesante ale vieții populare a romilor. La momentul scrierii articolului, „cele mai cercetate sunt opiniile religioase și mitologice ale romilor căldărari din Rusia, în timp ce reconstituirea viziunii tradiționale asupra lumii a altor grupuri de romi din Rusia nu a fost încă suficient studiată” (Черных, Кожанов 2018: 366).

Puțin mai devreme, în aceeași lucrare, cercetătorii scriu că romii căldărari, care au venit în Rusia din sud-estul Europei sunt de religie creștin-ortodoxă. „O parte însemnată a șatrelor de căldărari se caracterizează prin faptul că rar apelează la instituțiile bisericești. <...> Numai slujbele de botez și înmormântare sunt considerate obligatorii” (Черных, Кожанов 2018: 362).

Autorii consideră că păstrarea caracterului „autonom” al tradiției religioase la romi este condiționată de următoarele particularități: în primul rând, „de influența slabă a culturii canonice bisericești, inclusiv a caracterului livresc”, în al doilea rând, de faptul că până de curând obiceiurile și textele aveau exclusiv un caracter oral de existență și transmitere datorită naturii analfabete a culturii rome (Черных, Кожанов 2018: 366).

În cadrul temei studiate, nu se poate ignora teza de doctorat susținută de Ksenia Trofimova „Viziunile religioase și ritualurile țiganilor din Europa de Sud-Est (Moscova, 2013). Deși a fost susținută la specialitatea „Filosofia religiei și studii religioase”, teza poate fi utilă pentru înțelegerea și descifrarea unora

dintre credințele religioase persistente ale romilor (Трофимова 2013).

Dintre toți romologii europeni, care s-au interesat de subiecte complet diverse referitoare la țigani: de la origine, limbă, credințe precreștine, religie și literatură, cel mai aproape de noi în ceea ce privește paralelismul cu riturile funerare și memoriale ale țiganilor din spațiul românesc este Heinrich von Wlislöcki, despre care am scris într-unul din articolele noastre (Procop 2017: 60-67). Activând din 1896 până în 1898 în calitate de consultant al lui Hans Ferdinand Helmolt, specialist în istoria mondială, când acesta lucra la al cincilea volum – „Europa de Sud-Est și Est”, Wlislöcki, autorul a peste zece cărți despre țiganii Transilvaniei, cu puțin timp înainte de moarte, a reușit să scrie un capitol despre popoarele Europei de Sud-Est și Est, inclusiv despre țigani (Влислоцкий 1904: 408-417).

Această valoroasă lucrare a fost tradusă din germană și publicată în 1904 la Sankt-Petersburg. „Diverse acuzații au fost aduse la adresa țiganilor; printre care se spunea că aceștia ar consuma carne de om, dezgroapând cadavre. Acuzația, în baza căreia încă în 1782 în comitatul Hont (Ungaria de Nord-Vest) au fost executați pe nedrept 45 de țigani, a luat naștere din obiceiurile funerare ale romilor, în care se evidențiază trăsătura dominantă a sentimentului lor religios, și anume frica. Defunctul este înmormântat într-un loc retras al cimitirului sătesc sau departe de zgomot, undeva la marginea unei păduri, în mormânt este înfipt un țăruș astfel încât vârful acestuia de-abia se vede din pământ, iar ascuțișul aproape că atinge capul decedatului. Asociat cu acest obicei este altul, acum aproape dispărut: rudele defunctului, după ceva timp, îngropau capul defunctului altundeva, iar în locul unde fusese deshumat, era înfipt adânc în pământ un țăruș. Acest lucru era făcut pentru a grăbi descompunerea, întrucât, conform credințelor țiganilor, sufletul ajunge în «împărăția morților» doar după descompunerea completă a corpului, unde acesta duce o viață asemănătoare cu cea de pe Pământ. Probabil, țiganii au fost prinși în astfel de acțiuni, motiv pentru care a apărut o astfel de acuzație” (Влислоцкий 1904: 413).

Datorită publicației, sintetizată din mai multe lucrări ale lui Heinrich von Wlislöcki, traduse din germană de cercetători români, avem astăzi ocazia să aflăm viziunile țiganilor corturari transilvăneni despre suflet și nemurire. Conform concepțiilor țiganilor transilvăneni, scrie Wlislöcki, „oamenii <...> trăiau veșnic; există deci o nemurire pământească pe care oamenii au pierdut-o datorită nesupunerii unei femei. Această femeie a fost prima care a murit pe Pământ, după care a izbucnit un fel de potop,

în care au pierit aproape toți; cei rămași au avut a se lupta de atunci înainte cu eforturile și suferința, la care s-au adăugat boala și moartea” (Wlislöcki 2000: 188). După viziunile țiganilor corturari, nemurirea se află pe lumea cealaltă, după viața în această lume, iar sufletul este cel care ajunge în împărăția cuvenită a morților, de îndată ce nu mai rămâne carne pe oasele defunctului.

Cunoscutul istoric romolog român Viorel Achim subliniază rolul lucrărilor lui Wlislöcki, care sunt de natură etnologică: „Cea mai amplă cercetare de acest gen a fost realizată în spațiul românesc de către Heinrich von Wlislöcki, la sfârșitul secolului trecut. El a studiat sub multe aspecte viața corturarilor din Transilvania și scrierile sale sunt, poate, cele mai bogate în date despre organizarea socială a cetelor de țigani” (Achim 1998: 59).

Într-adevăr, un cititor interesat de tema Paștele Blajinilor la romi poate găsi multe lucruri interesante în lucrările lui Wlislöcki, care dezvăluie interacțiunea ideilor religioase ale țiganilor transilvăneni cu credințele păgâne precreștine. Totuși, o analiză mai profundă a acestui subiect depășește scopul lucrării de față. Această temă merită o prezentare separată și detaliată.

După cum a remarcat Andrei Păvăloi, cercetător din Republica Moldova, „tradițiile și obiceiurile care s-au dezvoltat printre romii din Basarabia în perioada interbelică sunt foarte asemănătoare cu cele românești. Acest lucru se datorează tendinței spre integrare, precum și faptului că romii au trăit un timp îndelungat printre români și au adoptat modul lor de viață. Ceremoniile săvârșite de romi au fost însă marcate de situația economică dificilă în care se afla această populație. Totuși, ei au încercat să respecte tradițiile lăsate din străbuni” (Păvăloi 2010: 99).

Vorbind despre tradiționalele ritualuri funerare și memoriale ale romilor căldărari din România, cercetătoarea Delia Grigore scrie că înainte de nașterea lui Iisus Hristos, în majoritatea culturilor antice, moartea era privită ca o tranziție în ciclul etern *viață – moarte – viață*, ca o cale necesară spre o nouă existență pe Pământ, fără durere, îndoieli și frică. „Modul de gândire creștin a adus frica de moarte, groaza cauzată de descompunerea corpului, imaginea morții ca o consecință teribilă a păcatului originar, de care singurul vinovat se face omul” (Grigore 2001: 90-93). În comunitățile tradiționale ale romilor căldărari, după cum menționează autoarea, moartea este un subiect închis de discuție. Acest punct de vedere se bazează pe credința țiganilor în noroc, o întâmplare fericită și soartă. Romilor li se recomandă să evite discuțiile pe această temă, pentru a se proteja pe ei înșiși și pe familiile lor de necazuri.

Pe lângă faptul că există o întreagă gamă de gesturi și modele de comportament care sunt interzise, în timpul unei înmormântări nu poți pronunța numele defunctului și este interzis să culegi flori de pe mormânt, cu atât mai mult să le miroși; nu poți trece pe lângă umbra unei cruci sau a unui monument de pe mormânt ș.a. Respectarea acestor tabuuri vorbește nu de frica de moarte, care, la urma urmei, este inevitabilă pentru fiecare organism viu, ci despre prevenirea morții subite sau accidentale a corpului fizic al celui ce le-a încălcat.

Delia Grigore nu menționează Paștele Blajinilor în mod direct, vorbind doar despre tradițiile de pomenire după înmormântare: „În timpul ceremoniei de pomenire romii căldărari stau împreună toate trei nopți, beau și cântă împreună, pentru a-i lua decedatului puterile <...> și pentru a nu-i permite să cedeze tentației să rămână legat de viață și să se transforme în fantomă <...>. Chiar și mai târziu, după înmormântare, așa-numita «pomană» (sărbătoarea memoriei) este doar un obicei preluat, este un semn al fenomenului de aculturație în principal pentru că lucrurile defunctului, considerate necurate, de obicei erau arse, cel puțin în timpurile nomade, dar chiar și în zilele noastre ele nu pot fi transmise ca moștenire sau cadouri în memoria decedatului” (Grigore 2001: 92).

Romii căldărari cred în nemurirea sufletului, care va continua să trăiască pregătindu-se pentru o nouă viață pe Pământ. Reincarnarea este accesibilă pentru toți acei care nu s-au realizat în această viață, decedând la o vârstă tânără sau timpurie. Pe de altă parte, la romii căldărari există frica că sufletul poate să rămână pe Pământ și ca o fantomă să provoace rău altora. E posibil să se protejeze de acesta doar cu respectarea practicilor protectoare ale interdicțiilor și ritualurilor.

Ca atare, romii nu au o frică pronunțată față de moarte, consideră Delia Grigore, țiganii nu sunt pregătiți să întâmpine moartea nici la vârsta bătrâneții, nici în situația unei boli incurabile, deoarece ei conștientizează că „moartea nu există cu adevărat, aceasta e doar iluzia morții corpului, iar însuși corpul este iluzoriu, precum și toate lucrurile necurate, dacă le interzici împrumutarea” (Grigore 2001: 90-93).

Evident, atunci când studiem Paștele Blajinilor la romii din Republica Moldova, trebuie să luăm în considerare împrumuturile etnoculturale de la popoarele care au trăit și trăiesc împreună cu romii. Având în vedere faptul că până la jumătatea secolului trecut, țiganii au continuat să migreze intens și arealul lor de nomadizare erau țările vecine, ideile lor religioase și precreștine despre ritualurile funerare și memoriale s-au format sub influența contactelor etno-culturale cu vecinii lor. Bineînțeles, mai apropiați

de aceștia în plan cultural s-au dovedit a fi atât românii înșiși, precum și țiganii români, reprezentanții ai diferitelor grupuri etnografice.

Explorând această temă, vom ține cont de paralelele în formarea sărbătorii Paștelui Blajinilor, găsite de etnografi români celebri precum Simion Florea Marian, Ion Ginoiu și alții.

În lucrarea lui Simion Florea Marian, „Sărbătorile la români: studiu etnografic”, Paștele Blajinilor este descris ca Paștele Rohmanilor, ce reprezintă, în esență, unul și același lucru (Marian 1994: 237-248). Pentru a înțelege ritualismul funerar și memorial în spațiul românesc în ansamblu, este necesar să ne familiarizăm cu lucrările lui Ion Ginoiu. Viziunile acestuia despre suflet și soarta nepământească a omului sunt reflectate în opera „Lumea de aici, Lumea de dincolo” (Ginoiu 1999). Despre Paștele Blajinilor găsim studii etnografice ale acestui autor și în lucrările: „Duminica Tomei. Paștele Blajinilor. Comoara satelor: calendar popular” (Ginoiu 2005: 95), „Vârstele timpului” (Ginoiu 1994).

Cercetarea ritualismului memorial al romilor din Republica Moldova este un pas important, direcționat spre conservarea patrimoniului cultural al romilor și al reprezentanților altor etnii și grupuri etnice, cu care aceștia nemijlocit contactează. Cu toate acestea, sursa de bază a tematicii analizate are până în prezent încă multe lacune.

Se știe că cercetările asupra ritualismului memorial afectează direct ritualismul funerar, discuțiile despre care între romi depășește ceea ce este permis, fiind un subiect tabu. Acest lucru explică, în mare măsură, lipsa investigațiilor despre Paștele Blajinilor, însoțite de materiale de teren.

Astfel, istoriografia tematicii Paștelui Blajinilor la romi, atât străină, cât și autohtonă, la începutul secolului XXI continuă să rămână nesemnificativă. Puținele lucrări și publicații istorice analitice întemeiate pe cercetări de teren, analiza documentelor de arhivă și sursele personale, care stau la baza acestei istoriografii, completează doar parțial această temă.

#### Note

\* Acest articol a fost elaborat în cadrul programului de cercetare: „Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene” / 170101.

<sup>1</sup> În 1804, în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din Moscova a fost înființată Catedra de Istorie Universală, Statistică și Geografie. H. Grellmann a devenit primul profesor ordinar al acestei catedre, însă tot în același an, 1804, el a decedat de tifos.

<sup>2</sup> „În curtea bisericii din Calne, Wilts se află o criptă (de obicei, denumită „Mormânt țigănesc”), înălțată în me-

moria lui „Inverto Boswell”, care, după cum se spune, era prinț sau (cel puțin) fiul „regelui țiganilor”. Vedeti mai detaliat: ‘Gypsy’s Tomb at Calne’, *Gentleman’s Magazine* (August 1818), p. 112. Apud.: Alexandra L. Drayton ‘Paper Gypsies’: Representations of the Gypsy Figure in British Literature, C. 1780–1870. A Thesis Submitted for the Degree of PhD at the University of St Andrews, 2011, p. 58. <http://hdl.handle.net/10023/3110> (vizitat 14.03.2024).

#### Referințe bibliografice

- Achim V. 1998. Țiganiile în istoria României. București: Enciclopedica.
- Albaicín J. 1997. En pos del Sol. Los gitanos en la Historia, el Mito y la Leyenda. Barcelona: Obelisco.
- Bloch J. 1953. Les tsiganes. Paris: Presses universitaires de France.
- Foletier Fr. de Vaux. 1974. Mil años de historia de los Gitanos. Barcelona: Plaza&Janes, S.A.
- Ghinoiu I. 2005. Duminica Tomei. Paștele Blajinilor. Comoara satelor: calendar popular. București: Editura Academiei Române.
- Ghinoiu I. 1999. Lumea de aici, Lumea de dincolo. București: Editura Fundației Culturale Române.
- Ghinoiu I. 1994. Vârstele timpului. Chișinău: Știința.
- Grellmann H. M. G. 1807. Dissertation on the Gipsy’s: representing their Manner of Life, Family Economy, Occupations & Trades, Marriages & Education, Sickness, Death & Burial, Religion, Language, Sciences & Arts. London. <https://www.mirror-service.org/sites/ftp.ibiblio.org/pub/docs/books/gutenberg/6/2/7/4/62745/62745-h/62745-h.htm> (vizitat 12.03.2024).
- Grigore D. 2001. The Roma Traditional Culture’s Approach to Death Images and Funeral Customs. The Kalderash Roma in Romania. În: *Cigány néprajzi kutatások Közép- és Kelet-Európában. Gypsy Ethnographical Researches in Central and Eastern Europe*. Szerkesztette. Edited by Bódi Zsuzsanna. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, p. 90-93.
- Helmolt H. F. 1908. A friend of the Gypsies. În: *Journal of the Gypsy Lore Society*. New series, January, Vol. I, no. 3, p. 194-195.
- Marian S. Fl. 1994. Sărbătorile la români: studiu etnografic. Vol. II. Ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu. București: Editura Fundației Culturale Române, p. 237-248. [https://sfintiiapostoli.be/wp-content/uploads/2022/10/simion-florea-marian-sarbatorile-la-romani-ipdf\\_compress-1.pdf](https://sfintiiapostoli.be/wp-content/uploads/2022/10/simion-florea-marian-sarbatorile-la-romani-ipdf_compress-1.pdf) (vizitat 27.03.2024).
- Păvăloi A. 2010. Romii din Basarabia: aspecte social-economice (1812–1940). În: *Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology*. Vol II, no 2 (4), December, p. 84-101.
- Procop S. 2017. Heinrich von Wislocki in the memories of his contemporaries. În: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXII, p. 60-67.
- Wislocki H. von. 2000. Despre poporul nomad al rromilor. Imagini din viața rromilor din Transilvania. București: Atlas.
- Влислоцкий Г. фон. 1904. Придунайские народы. Цыгане. În: *История человечества: всемирная история*. Под общ. ред. Г. Гельмольта; пер. с нем. под ред. А. Л. Погодина и А. А. Кизеветтера. СПб.: Типо-литография Книгоиздательского Т-ва «Просвещение». Том 5. Юго-Восточная и Восточная Европа, с. 408-417. / Vlislotskiy G. fon. 1904. Pridunayskiye narody. Tsygane. In: *Istoriya chelovechestva: vseмирnaya istoriya*. Pod obshch. red. G. Gel’mol’ta; per. s nem. pod red. A. L. Pogodina i A. A. Kizevettera. SPb.: Tipo-litografiya Knigoizdatel’skogo T-va «Prosveshcheniye». Tom 5. Yugo-Vostochnaya i Vostochnaya Yevropa, s. 408-417. <https://azbyka.ru/otechnik/6/istorija-chelovechestva-tom-5/> (vizitat 11.02.2024).
- Санаров В. И. 1968. Элементы древних верований в религии цыган. În: *Советская этнография*, № 1, с. 32-45. / Sanarov V. I. 1968. Elementy drevnih verovaniy v religii cygan. In: *Sovetskaya etnografiya*, no. 1, s. 32-45.
- Токарев С. А. 1958. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры М.: Изд-во Московского университета. / Tokarev S. A. 1958. Etnografiya narodov SSSR. Istoricheskiye osnovy byta i kul’tury M.: Izd-vo Moskovskogo universiteta.
- Трофимова К. 2013. Религиозные представления и обряды цыган Юго-Восточной Европы. Автореф. дисс. на соискание уч. ст. канд. философ. наук. Москва. / Trofimova K. 2013. Religioznye predstavleniya i obryady tsygan Yugo-Vostochnoy Yevropy. Avtoref. diss. na soiskaniye uch. st. kand. filosof. nauk. Moskva.
- Черных А. В., Кожанов К. А. 2018. Религиозно-мифологические представления. În: *Цыгане*. Отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных. М.: Наука, с. 362-366. / Chernykh A. V., Kozhanov K. A. 2018. Religiozno-mifologicheskiye predstavleniya. In: *Tsygane*. Отв. ред. N. G. Demeter, A. V. Chernykh. М.: Наука, с. 362-366.

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

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

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

E-mail: svetlanaprocop@ich.md

ORCID: 0000-0002-69284828



Иван МИГЛЕВ

„ТЕПРЕШ” – ТАТАРСКИЙ ОБЫЧАЙ ПОМИНОВАНИЯ УСОПШИХ<sup>1</sup>

CZU:394.268.3(=512.145)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.06>

## Rezumat

## „Тепреş” – obiceiul tătar de comemorare a morţilor

Acest articol examinează obiceiul „Тепреş” de comemorare a morţilor printre tătarii care trăiesc în nord-estul Bulgariei. Pe baza cercetărilor de teren efectuate în rândul populaţiei tătare din Dobrogea, în perioada 1990–2005, autorul descrie obiceiul de primăvară de comemorare, care nu este menţionat în literatura ştiinţifică şi nu este practicat de restul populaţiei musulmane din aceeaşi regiune. Analiza preliminară efectuată dă motive să presupunem că acest obicei de comemorare, considerat de purtători ca fiind al lor din timpuri imemorabile, are o caracteristică foarte complexă şi voalată şi îşi are originea în trecutul îndepărtat încă dinaintea de strămutarea acestui popor pe teritoriul Dobrogei, care a fost cedată Bulgariei după Războiul din Crimeea din 1853–1856. Prin acţiuni rituale practice în spaţiul cimitirului, descendenţii coloniştilor păstrează tradiţia menţinerii unei legături comunicative unice cu strămoşii lor şi viaţa de apoi în care se află. Datorită faptului că acest obicei nu este încă înregistrat în canoanele religioase islamice, autorul face unele comparaţii cu purtătorii unui obicei asemănător în rândul populaţiei creştine din regiune numit *Sofinden*, care, de asemenea, nu este inclus în calendarul Bisericii Ortodoxe Bulgare. Este, în general, acceptată ideea că aceste două obiceiuri de comemorare există independent de canoanele legislative şi religioase şi sunt exclusiv de provenienţă populară.

**Cuvinte-cheie:** Dobrogea, Bulgaria, populaţie tătară, obicei de comemorare, „Тепреş”.

## Резюме

## „Тепреш” – татарский обычай поминовения усопших

В настоящей статье рассматривается *Тепреш* – обычай поминовения усопших у татар, проживающих в Северо-Восточной Болгарии. На основе полевых исследований, проведенных в среде татарского населения Добруджи в период 1990–2005 гг., автор рассматривает неупомянутый в научной литературе весенний поминальный обычай, не практикуемый остальным мусульманским населением региона. Проведенный предварительный анализ дает основание предположить, что данный поминальный обычай, считающийся его носителями исконно своим, имеет весьма сложную и завуалированную характеристику, уходящую в далекое прошлое еще до переселения этого народа на территорию Добруджи, отошедшей Болгарии после Крымской войны 1853–1856 гг. Посредством практических обрядовых действий в кладбищенском пространстве потомки переселенцев сохраняют традицию поддержания своеобразной коммуникативной связи с предками и загробным ми-

ром, в котором они находятся. В связи с тем, что этот обычай до сих пор не зарегистрирован в исламских религиозных канонах, автор проводит некоторые сравнения с носителями аналогичного обычая среди христианского населения региона, который называется *Софин день*, и который также не включен в календарь Болгарской Православной Церкви. Принято считать, что эти два поминальных обычая существуют независимо от законодательных и религиозных канонов и имеют исключительно народный характер.

**Ключевые слова:** Добруджа, Болгария, татарское население, поминальный обычай, „Тепреш”.

## Summary

## “Тепresh” – Tatar custom of commemorating the dead

This article examines *Tepresh*, a custom of commemorating the dead among the Tatars living in North-Eastern Bulgaria. Based on field research conducted among the Tatar population of Dobrudzha in the period 1990–2005, the author introduces us to a spring funeral custom not mentioned in the scientific literature, which is not practiced by the rest of the Muslim population living in the region. The brief analysis carried out gives reason to assume that this commemoral custom, considered by its bearers to be theirs from time immemorial, has a very complex and veiled characteristic, going back to the distant past even before the resettlement of this people to the territory of Dobrudzha, which was transferred to Bulgaria after the Crimean War of 1853–1856 gg. Through practical ritual actions in the cemetery space, the descendants of the settlers preserve the tradition of maintaining a unique communicative connection with their ancestors and the afterlife in which they find themselves. Due to the fact that this custom is still not registered in the Islamic religious canons, the author makes some comparisons with the bearers of a similar custom among the Christian population of the region called *Sofinden*, which is also not included in the calendar of the Bulgarian Orthodox Church. It is generally accepted that these two commemoral customs exist independently of legislative and religious canons and are exclusively of a folk nature.

**Key words:** Dobrudzha, Bulgaria, Tatar population, commemoral custom, “Тепresh”.

Настоящая статья написана на базе полевых исследований, проведенных автором в период 1990–2005 гг. в среде татарского населения Добруджи (Болгария). Речь пойдет о татарах, живущих в Северо-Восточной Болгарии, которые в большинстве своем являются переселенцами из Крымского полуострова и прилегающих к нему

территорий. В свое время, переселяясь на новые земли, татары стремились расселяться, группируясь по этническому признаку. В этом смысле, традиции, которые они привносили с собой, во многом различаются. Это относится и к обряду поминовения усопших – *Тепреш*<sup>1</sup>. Он сохранился, прежде всего, в диаспоре, которую сформировали переселенцы, выехавшие из региона города Керчь. В Добрудже существует также ряд татарских сел, чье население известно как *ногайцы*, которые прибыли сюда в свое время из Бессарабии (Антонов, Миглев, 1998: 356).

Представляя эмпирический, исходный материал, насыщенный живой фактологией, автор показывает истоки и практическое проявление татарского обычая поминовения усопших – *Тепреш*, сопоставляя его в то же время с поминальным обычаем Софинден, существующим в среде христианского населения того же региона.

Последний не отмечен в болгарском этнографическом календаре (Попов, 1997), он отсутствует также в календаре Болгарской православной церкви. Именно этот факт послужил причиной раскрыть значение данных обычаев. Этот поминальный день известен также под названием Пасха мертвых, Одуши, Разтурный понедельник, Провуди (Державин 1914: 164). У гагаузов распространены как *Küçük Paskelle* (Малая Пасха) и *Paskelle dokuzu* (Девятый день от Пасхи), в то время как албанское население села Жовтнево (Каракурт) Болградского региона (Украина) называет его *Тхындындывара*. В Молдове и Румынии его называют *Paștele Blajinilor* и *Paștele Morților*. В самой России, а также в странах, где проживает русское население, он известен как Радоница и в большинстве мест его отмечают во вторник после Фоминого воскресенья. Церковный канон не рекомендует верующим в этот день посещать кладбище. Очевидно, что этот праздник, именуемый в народном православии как Родительский день, имеет дохристианские корни.

Обычай *Тепреш*, который всегда отмечается в начале мая и совпадает с другим весенним праздником, известным как Кыдырлез (*Хедерлез*), в христианском календаре именуется Днем Святого Георгия. В некоторых населенных пунктах оба праздника отмечаются в разные дни, но в большинстве случаев они совпадают. В последние десятилетия на территории Добруджи в почти опустевших (вследствие демографического кризиса) татарских селах, руководство новых культурно-просветительских обществ стараются привязать празднование обычая *Тепреш* к дате празднования *Кыдырлез*.

По сути, с наступлением календарного года *Кыдырлез* является вторым большим народным праздником. Первым всегда выступает *Наврез* (*Навруз*)<sup>3</sup>, знаменующий наступление весны (Миглев 1999). В отличие от традиционной практики многих народов Ирана и Средней Азии, где *Навруз* отмечают в день весеннего равноденствия, татары отмечают этот день в момент, когда из-под земли появляются первые крокусы<sup>1</sup>, поскольку это может произойти в феврале. Эта последовательность не касается таких исламских праздников, как *Рамадан* и *Курбан-Байрам*, отмечаемых по лунному календарю (Благоев 2004).

Как было упомянуто выше, обряд *Тепреш* посвящен памяти усопших предков. Вплоть до конца XX века в зависимости от природных условий проводился в непосредственной близости от кладбищенского пространства. В отличие от ситуации в похоронной обрядности, когда на кладбище идут только мужчины, в поминальный день *Тепреш* женщины являются главными действующими лицами, которые совершают все обрядово-ритуальные и молитвенные действия. В то же время мужчины собираются в сельской мечети (Миглев 2001: 23-28). В селах Оногур, Ломница, Къпиново и Йовково обычай *Къдырлез*<sup>2</sup> и *Тепреш* отмечаются отдельно. В то время как *Къдырлез* (День Святого Георгия) празднуют пастухи и более богатые семьи, которые забивают молодых ягнят для жертвоприношения, приглашая на пир соседей и друзей, *Тепреш* – это традиция, распространяющаяся на все население.

В районе города Балчик и Каварна (Балчик, Каварна, Топола, Момчил, Батово) эти два праздника отмечаются в день празднования *Къдырлез*. Обрядовая насыщенность праздника завуалирована традиционным христианским праздником Днем Святого Георгия, но без упоминания имени самого святого. Еще одной отличительной чертой обычаев *Къдырлез* и *Тепреш* является их дуализм, который проявляется в том, что эти праздники сочетают в себе и день поминовения усопших, и день ликования. Поминальный обряд, как правило, исполняется до обеда, а после обеда на окраине села устраивается деревенский праздник, в котором активно участвует молодежь. Старшие выступают в роли наблюдателей, вдохновителей, строго оценивая конкурсы и номера самодеятельности. По словам информаторов, крымских татар села Дебово, Плевенского района, на праздник *Тепреш* женщины выпекали традиционные блюда, среди которых основным считается пирог под названием *Май-*

ль *Калакай* (татар. Жирный пирог)<sup>4</sup>. В это время мужчины находились в мечети (Ташева 1975: 72-75).

В процессе полевых исследований было обнаружено, что *Тепреш* отмечается только в селах, где преобладает татарское население. Турки, живущие рядом с ними, смотрят на это явление как на что-то, что не согласуется с исламом. Именно по этой причине они считают татар «нечистыми» единоверцами. Однако под влиянием современных общественно-политических процессов и демографического кризиса в Добрудже, они постепенно присоединяются к празднованию этой даты.

Заслуживает внимания рассмотрение обычая *Тепреш*, в первую очередь, его поминальной части, происходящей на кладбище.

Подготовка к его празднованию начинается еще в первые дни мая. В каждом доме закупают продукты, необходимые для приготовления обрядовой пищи. Основным символом поминального ритуала у татар считается обрядовый пирог под названием *калакай* (Фото 1). В населенных пунктах, где эта практика сохраняется, традиция диктует, чтобы пирог был изготовлен, как лаваш: из свежей муки, воды, молока, масла и пищевой соды. Этот способ приготовления поминального пирога существовал до 80-х гг. XX в. Позже в него стали добавлять дрожжи и различные разрыхлители, которые придают ему более объемный и привлекательный вид. Так делают в селах Капиново и Оногур. В таком виде он известен как Майль *калакай*, или *Тепреш калакай*. На татарском языке *май* означает масло (бараний жир). Пирог изготавливается из раскатанных листов теста, каждый из которых смазывается маслом, или жиром, оставшимся от барана, принесенного в жертву во время праздника Курбан Байрам. Приготовленные таким образом листы накладываются друг на друга, и их количество зависит от размера формы, в которой они выпекаются (Фото 2). Поверхность испеченного пирога украшается различными орнаментами из листьев цветов, зеленых растений и фигур, напоминающих солнечный круг, а также ромбовидные четырехугольники и т.д. Все операции по приготовлению *калакайя* производятся ранним утром, чтобы к десяти часам он был готов. В некоторых домах выпекают по два пирога. Один берут с собой на кладбище, а другой остается дома для гостей и мужчин, которые в то время находятся в мечети. Кроме *калакайя*, на поминальный стол подаются хлеб, печенье, мелкие сладости, готовые кондитерские изделия, *ошав* (компот) из

сухофруктов, айран и популярные у татар *ашуре* (сладкий кисель)<sup>5</sup>, в котором должно быть не менее семи видов фруктов и зерна пшеницы. В назначенное время, обычно после десяти часов утра, все женщины собираются и располагаются компактно в северной части кладбища, повернувшись на восток, куда мусульмане обращают свою молитву Къбле (Кибла)<sup>6</sup> (Мекка, Саудовская Аравия). Впереди сидят пожилые женщины и те, кто умеет читать Коран и знает подходящие для этого случая молитвы. Остальные рассаживаются полукругом в зависимости от времени прихода и желания посидеть рядом со своими близкими. Когда погода жаркая и палит солнце, традиция сидеть в северо-западной части кладбища не соблюдается, ищут тень деревьев.

В течение двух часов читаются молитвы и отдельные суры из Корана. Причем умеющие читать делают это по очереди, упоминая в отдельных молитвах имена усопших, которые написаны на листе бумаги. Все имена, упомянутые в молитвах, оплачиваются в зависимости от их количества. В ряде случаев читают также молитвы о недавно усопших и похороненных, о которых некому позаботиться. Общая молитвенная часть включает обязательные молитвы за души усопших: *ясин*, *теберек*, *ааме*, *багслаганда*, *джума суреси* и другие, которые обращены к Пророку. Бывают случаи, когда родственники умерших хотят, чтобы молитвы были прочитаны на их могилах после окончания общей молитвы. Эта практика является редким явлением, но, вероятно, в последнее время ее стали навязывать односельчане родственникам умершего, прибывшим из Турции. По мнению местных жителей, эмигранты, совершая с особым пафосом *курбан*, таким образом намеренно выставляют напоказ свой достаток и благосостояние.

После завершения поминально-молитвенного ритуала, присутствующие традиционно в один голос на родном языке обращаются к Аллаху с общесельской молитвой о дожде – *джавън дуасъ* (*татар.* *джавън* – *дождь*; *дуа* – *молитва*). Эта молитва включается и в праздничный обряд, когда *Тепреш* сочетается с обычаем *Къдърлез* (*Хедерлез*). Стоя прямо, вытянув вперед руки ладонями вниз с растопыренными пальцами, женщины хором произносят слова молитвы, совершая запястьями хлопающие движения, напоминающие дождь. Обычно кладбище посещают матери с маленькими детьми. В момент чтения молитвы *Джавън дуасъ* мать внезапно выплескивает чашку воды на лицо своего ребенка, вынудив его заплакать. Другие матери проделывают

то же самое со своими детьми. Чем громче крики испуганных детей, тем выше голоса женщин и судорожнее движения их ладоней.

После окончания молитвы детям раздают конфеты и сладости, чтобы успокоить их от неожиданного поведения матерей и их родственников. Поминально-молитвенный обряд *Тепреша* завершается молитвой о дожде. Обычно стараются это делать в 13 часов дня, когда местный ходжа особенным пением объявляет об окончании поминальной части обряда. После этого расстилают ткань, газеты, коврики, циновки, на которые кладут *калакай* и другие продукты (Фото 3). Принесенное раздают повсюду, и каждая женщина предлагает отведать свою еду. Устанавливается общий стол, посвященный душам умерших, но к нему не подаются никакие поминальные блюда с упоминанием имен умерших родственников (Фото 4).

Сервировка стола праздничная, как и царящая вокруг атмосфера: слышны веселые возгласы, раздаются шутки. Традиция предписывает, чтобы в этот момент не было плача и негативных эмоций. Исключением являются неформальные встречи местных жителей с родственниками из-за границы и дальних деревень, которые давно не виделись. Девушки и молодые невесты раздают отдельные тарелки, наполненные совместно приготовленными или купленными сладостями. Курбан готовят, когда из-за границы и других населенных пунктов прибывает много гостей (Фото 5). После окончания общей трапезы большинство расходится по домам, другие остаются на могилах умерших близких. В то же время мужчины заканчивают молитву в мечети и устраивают совместную трапезу (Фото 7).

Почти до конца XX в., когда в деревнях было много жителей, после завершения поминальной части обряда следовала увеселительная часть в близлежащих лесах или в самой деревне. Местами до сих пор можно увидеть качели, на которых юноши качали девушек. В отличие от народно-христианской традиции *Софинден*, посвященной вернувшимся на Вознесение душам умерших, народно-религиозный обычай *Тепреш* не связан с их возвращением на землю. Поминальная обрядность посвящена умершим близким, однако при этом чтение молитв из Корана во многом повторяет классические религиозные действия, характеризующие *мевлид*<sup>7</sup> по недавно умершим. Однако, по словам информаторов, панихида, которая проходит во время *Тепреш* на кладбище, не является *мевлидом*. Это своего рода трансформация посвященного Пророку мусуль-

манского обычая, который во многом подчиняется религиозному канону, но отличается от него (Филипова, 2000).

В болгарской историко-этнографической литературе почти нет опубликованных материалов о судьбе насильственно переселенных татар из Крыма в Добруджу. Обычно их причисляют к турецкой этнической группе и записывают такими при переписи населения. Отсутствуют также исследования праздничной обрядовой системы, в том числе обычая *Тепреш*. Тема настолько неизвестна и завуалирована, что даже исследователи не делают различия между крымскими татарами, насильственно выселенными с родины, и потомками воинства Чингисхана. Несмотря на фактическое отсутствие публикаций, предложенный эмпирический материал и наши наблюдения над празднично-обрядовой системой татар Добруджи дают основание представить некоторые основные выводы по обряду *Тепреш*:

- во времени и пространстве данный обряд относится к группе праздников весеннего обновления, когда многие народы Востока встречают новый сельскохозяйственный год;

- в годовом календаре он вписывается в посвященные усопшим празднично-обрядовые традиции, кульминацией которых является время празднования *Дня Святого Георгия*, *Къдърлез* (*Хедерлез*) и *Пасхи*;

- поскольку *Тепреш* не включен в официальную религиозно-празднично-обрядовую мусульманскую систему, а *Софинден* не включен в календарь Болгарской православной церкви и не упоминается в светской хронологической традиции, то эти два поминальных обычая существуют независимо от законодательных и религиозных канонов. Они бытуют в народных традициях по умолчанию. Это наводит нас на мысль о некотором территориально-этническом переплетении праздничных систем (народов, проживающих на этой территории), преломляемых через призму соответствующей конфессиональной принадлежности;

- информаторы, мнение которых однозначно, категорически отрицают идею какого-либо взаимного влияния двух празднично-обрядовых систем с момента их переезда в Добруджу. Исключением, на их взгляд, является обычай *Къдърлез* (*Хедерлез*), который включен в обе системы. Такое взаимное влияние происходит благодаря хорошему взаимопониманию между акторами этих систем, особенно в вопросах овцеводства;

- в народной памяти утрачены представления об истоках этого обычая и этимология на-

звания *Тепреш*. Информаторы сегодня говорят: так называли наши предки, так называем и мы;

- в настоящее время предпринимаются попытки истолковать слово *Тепреш* и установить его этимологию;

- в историко-этнографических публикациях исследователей, изучающих празднично-обрядовую систему крымских татар, обычай *Тепреш* не упоминается. В эту систему включены следующие праздники и обычаи: Ашуре, посвященный сыновьям Пророка Али, погибшим во время войны с неверными; День национального траура – 18 мая; Дервиза – день осеннего солнечного равноденствия и окончания сельскохозяйственного года; Йил Геджеси – семейный праздник, знаменующий начало зимы; Ораза Байрам (Рамадан Байрам); Курбан Байрам; Наврез – древний праздник, знаменующий приход весны (Куртиев 1996) (Фото 6).

В результате проведенных полевых исследований в Добрудже и предварительного анализа собранных материалов мы приходим к выводу о том, что татарский поминальный обряд *Тепреш*, который его носителями считается исконно своим, имеет весьма сложную и завуалированную характеристику.

Данное явление – результат длительных межэтнических контактов и демографических трансформаций населения Северного Причерноморья во времени и пространстве, причем историческое время не ограничивается периодом последних 150–200 лет. Татарский поминальный обряд *Тепреш* уходит корнями в прошлое и является результатом унаследованной многими народами многовековой традиции почитания (в течение года) умерших родственников, прежде всего, во время весеннего пробуждения природы, когда происходит очищение человеческой души. Это духовное взаимодействие на коллективном бессознательном уровне преломляется через призму представлений о загробном мире и неизбежной необходимости поддерживать с ним контакт, который осуществляется через его посредников – умерших родственников. Вершиной этой священной связи живых и мертвых для татар Добруджи является поминальный день – *Тепреш*.

#### Примечания

- 1 Тепреш – поминальный обычай в память об умерших.
- 2 Къдърлез (Хедерлез) – Гергьовден (День Святого Георгия).
- 3 Наврез (Навруз) – обычай, предвестник весны.
- 4 Майль калакай – специальный ритуальный пирог для праздника Тепреш.

<sup>5</sup> Ашуре – обрядовый десерт (в виде киселя), состоящий как минимум из 7 сухофруктов, а также зерен, который, согласно легенде, считается любимым яством одного из пророков Аллаха – Ноя.

<sup>6</sup> Къбле (Кибла) – направление к Большой мечети в Мекке (Саудовская Аравия), в сторону которого обращаются мусульмане во время молитвы.

<sup>7</sup> Мевлид – празднование дня рождения пророка Мухаммада, сопровождающееся чтением молитв. Проводится 12 числа третьего месяца мусульманского лунного календаря.

#### Информаторы:

**с. Капиново – община Генерал Тошево, область Добрич**

1. Найме Зекериева Мехмедова, 1932 г.р.
2. Ръпкие Аблятипова Серветова, 1923 г.р.
3. Раим Емервелиев Небиев, 1927 г.р.

**с. Йовково – община Генерал Тошево, область Добрич**

1. Мурвет Абдиминан, 1920 г.р.
2. Невзие Мехмед Емервели, 1927 г.р.

**с. Оногур – община Тервел, область Добрич**

1. Азис Куртсеид Осман, 1929 г.р.
2. Азие Фейзула Юмер, 1927 г.р.
3. Мюзекя Вели Айредин, 1924 г.р.
4. Рази Сюзлейман Юмерова, 1923 г.р.

**с. Топола – община Балчик, область Добрич**

1. Алие Асан Демир, 1917 г.р.
2. Кемал Емин Исмаил, 1926 г.р.

**с. Ломница – община Добрич**

1. Алийме Абдемин Авамил, род. 1919 г.р.
2. Наджие Зекериева, 1941 г.р.

#### Литература

Антонов С., Миглев И. 1998. Татари. В: Общности и идентичности в България. София: Петекстон ООД, с. 356-370. / Antonov S., Miglev I. 1998. Tatari. V: Obshchnosti i identichnosti v B'lgariia. Sofia: Petekston OOD, s. 356-370.

Благоев Г. 2004. Курбанът в традициите на българските мюсюлмани. София: АИ „Марин Дринов“. / Blagoev G. 2004. Kurban't v traditsiite na b'lgarskite miusiulmani. Sofia: AI „Marin Drinov“.

Державин Н. С. 1914. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Фототипно издание. София: Мартилен. / Derzhavin N. S. 1914. Bolgarskie kolonii v Rossii (Tavrisheskaya, Hersonskaya i Bessarabskaya gubernii). Fototipno izdanie. Sofiya: Martilen.

Куртиев Р. 1996. Календарные обряды крымских татар. Симферополь: Крымчупедгиз. / Kurtiev R. 1996. Kalendarsnye obriady krymskikh tatar. Simferopol: Krymchupedgiz.

Миглев И. 1999. Обичаят „Наврез“ у кримските татари. В: Турският фолклор в България. Шумен: Епископ Константин Преславски, с. 203-208. / Miglev I. 1999. Obichaiat „Navrez“ u krimskite tatar. V: Turският folklor v B'lgariia. SHumen: Episkop Konstantin Preslavski, s. 203-208.

Миглев И. 2001. Празнично-обредна система на кримските татари в Добричко. Дипломна работа във ВТУ „Св.Св. Кирил и Методий“, фак. № 3007. / Miglev I. 2001. Praznichno-obredna sistema na krimskite tatarl v Dobrichko. Diplomna rabota v"v VTU „Sv.Sv. Kiril i Metodii“, fak. № 3007.

Попов Р. 1997. Български народен календар. София: Свят. Наука. / Popov R. 1997. B"lgarski naroden kalendar. Sofia: Sviat. Nauka.

Ташева М. 1975. Татарите в с. Дебово, Плевенско. В: Векове, кн. 4. София: Българско историческо дружество, с. 72-74. / Tasheva M. 1975. Tatarite v s. Debovo, Plevensko. V: Vekove, kn. 4. Sofia: B"lgarsko istoricheskoto druzhestvo, s. 72-74.

Филипова И. 2000. Между света на живите и мъртвите – обредните комплекси мевлид и мевлид на живо у българите мюсюлмани в Тетевенско. В: Българска етнология, кн. 1, София, с. 77-94. / Filipova I. 2000. Mezhdru sveta na zhivite i m"rtvite – obrednite kompleksi mevlid i mevlid na zhivo u b"lgarite miusulmani v Tetevensko. V: B"lgarska etnologia, kn. 1, Sofia, s. 77-94.

#### Приложение



Фото 1. *Тепреш-калакай*, обрядовый пирог, село Капиново, 1999. Фото автора.



Фото 2. Листы теста для приготовления *Тепреш-калакай*, село Оногур, 1998. Фото автора.



Фото 3. Поминальная еда, предлагаемая после молитвы на кладбище, село Капиново, 1999. Фото автора.



Фото 4. Женская поминальная трапеза после поминальной молитвы на кладбище, 1999, село Капиново. Фото автора.



Фото 5. Приготовление курбана для праздника *Тепреи*, село Капиново, 1999. Фото автора.



Фото 7. Мужская поминальная трапеза в мечети после поминальной молитвы, село Капиново, 1999. Фото автора.



Фото 6. Автор среди информаторов села Оногур, 1998. Фото автора.

**Ivan Miglev** (Veliko-Tirnov, Bulgaria). Doctor în istorie. Membru Uniunii scriitorilor din Bulgaria.

**Иван Миглев** (Велико-Тырново, България). Доктор истории. Член Союза писателей Болгарии.

**Ivan Miglev** (Veliko-Tirnov, Bulgaria). PhD in history. Member of the Bulgarian Writers' Union.

E-mail: miglev@abv.bg

ORCID: 0009-0007-9404-8513

Romana MOTYL,  
Olena FEDORCHUK

## POTTERY OF THE UKRAINIANS IN THE LATE 20<sup>TH</sup> AND EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURIES: THE PRESERVATION AND TRANSFORMATION OF THE TRADITION

CZU:738(=161.2)''XX-XXI''

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.07>

### Rezumat

#### Vasele din ceramică ale ucrainenilor la sfârșitul secolului XX și începutul secolului XXI: conservarea și transformarea tradiției

Producția de ceramică are o tradiție bogată, care a trecut prin multe etape de dezvoltare. Tradiția și-a păstrat arhetipurile-cheie asociate cu metodele tehnologice dezvoltate de multe generații de meșteri, cu cea mai reușită arhitectonică a formelor, cu diversitatea funcțională a produselor, cu gama de motive ornamentale. În același timp, tradiția rămâne un câmp larg pentru inovare. Articolul este dedicat studiului și analizei etapei moderne (sfârșitul secolului XX – începutul secolului XXI) a tradiției artistice etnice a olăritului ucrainenilor. Relevanța temei este condiționată de necesitatea analizei critice a proceselor de transformare. Noutatea științifică a lucrării constă în considerarea etapei moderne a tradiției ca o perioadă de soluții creative propuse de meșterii profesioniști. Sunt luate în considerare inovațiile în domeniul tehnologiei, arhitecturii și ornamentației lutului. Numele meșterilor moderni din cele trei centre exemplare ale tradiției sunt introduse în domeniul științific; sunt ilustrate cele mai bune exemple de creație modernă. Articolul utilizează metodologia cercetării de teren, precum și metode de analiză critică și previziuni științifice.

**Cuvinte-cheie:** tradiție, inovație, ceramică populară, vase ceramice.

### Резюме

#### Гончарная посуда украинцев конца XX – начала XXI веков: сохранение и трансформация традиции

Изготовление гончарной посуды имеет богатую традицию, которая прошла много этапов своего развития. Традиция сохранила свои ключевые архетипы, связанные с наработанными многими поколениями мастеров технологическими приёмами, наиболее удачной архитектурной формой, функциональным многообразием изделий, ассортиментом орнаментальных мотивов. В то же время традиция остаётся широким полем для новаций. Статья посвящена изучению и анализу современного этапа (конец XX – начало XXI вв.) этнической художественной традиции гончарной посуды украинцев. Актуальность темы обусловлена необходимостью критического анализа трансформационных процессов. Научную новизну работы составил взгляд на современный этап традиции как период креативных решений, предложенных профессиональными мастерами. Рассматриваются

новации в технологии, архитектонике и орнаментике глиняной посуды. В научный оборот введены имена современных мастеров трёх показательных очагов традиции; иллюстрируются лучшие образцы современного творчества. В статье использована методика полевых исследований, а также методы критического анализа и научного прогнозирования.

**Ключевые слова:** традиция, новация, народная керамика, гончарная посуда.

### Summary

#### Pottery of the Ukrainians in the late 20th and early 21st Centuries: the Preservation and Transformation of the Tradition

The production of pottery has a rich tradition that has passed through many stages of its development. The tradition has preserved its key archetypes associated with the technological techniques developed by many generations of masters, the most successful architectonics of shapes, functional diversity of products, the range of ornamental motifs. At the same time, tradition remains a wide field for innovation. The article is devoted to the study and analysis of the modern stage (the end of the 20<sup>th</sup> – beginning of the 21<sup>st</sup> centuries) of ethnic artistic tradition of pottery of the Ukrainians. Relevance of the topic is conditioned by the necessity of the critical analysis of transformation processes. The scientific novelty of the work consists in the view of the modern stage of tradition as a period of creative solutions proposed by professional masters. The innovations in technology, architectonics and ornamentation of earthenware are considered. The names of modern masters of the three exemplary centers of tradition are introduced into the scientific field; the best examples of modern creativity are illustrated. The article uses field research methodology as well as methods of critical analysis and scientific forecasting.

**Key words:** tradition, innovation, folk ceramics, pottery.

Ukrainian artistic ceramics is a complex and multifaceted cultural phenomenon, which is closely related to historical contexts, social and political processes in particular. In the year of 1991 with the declaration of Ukraine's statehood the interest in national culture increased in its relevance. Gaining independence by Ukraine aroused interest in folk art, especially to those its types which have a deep tradition.



Ukrainian art of ceramics belongs exactly to such types. The archetypes of a continuous tradition are its basis. Especially this concerns clay vessels – a functional kind of ceramic products which has the most profound connections with the past. The ancient samples of pottery have been massively preserved among archaeological artifacts. The shapes and decor of earthenware contain coded information about our ancestors' view of the world, their understanding of the main laws of the universe and being. The utensil conveyed a spiritualised image of the world and was a human personification. This may be indicated by the anthropocentric names of the elements of the earthenware: "tulovo" (torso), "plichka" (shoulders), "shyika" (neck), "ruchky" (arms), "vushka" (ears), etc. (Романець 1996: 20).

The tradition of production of earthenware in Ukraine has been researched by many scholars, the most informative of the published works belong to Yevheniia Spaska (Спаська 1995), Mariia Friede (Фріде 1928), Liliia Shulhina (Шульгіна 1929), Tetiana Romanets (Романець 1996), Kateryna Mateiko (Матейко 1959) and others. The local tradition of folk ceramics of the settlement of Opishnia (Poltava Raion, Poltava Oblast) was researched in a dissertation by Olena Klymenko (Клименко 1995). However, the pottery of the late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> centuries has not been a subject of a separate study yet.

The proposed article is an attempt of a scientific reconstruction of Ukrainian artistic tradition of pottery of the late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> centuries. The scientific novelty of the article consists in the analysis of the transformational processes and highlighting the innovative tendencies in the progress of the Ukrainian tradition of pottery, the identification of factors, favorable to creativity, representation and introduction into the scientific circulation of the new names and artistic works of modern potters. In the process of research the authors used the field research methods as well as the methods of critical analysis and scientific forecasting.

The antiquity of the tradition of earthenware in Ukraine is evidenced (apart from the archaeological and literary sources) by the richness of shapes and variety of ornamentation, as well as the developed terminology, represented by a large list of professional names. Each name does not simply indicate the functional purpose of the ware, but also outlines its shape.

Polyfunctionality was a characteristic of a significant part of the pottery. The ware often had a utilitarian, ceremonial and decorative role. Every family had earthenware, first of all, as a utilitarian item: dishes were cooked in it and eaten from it, products saved and transported inside, etc. The level of the

people's household culture to a certain extent may be determined by a typological diversity of pottery products.

The decorative function of ceramics is confirmed by the practices of using earthenware as home decoration: usually in Ukrainian houses in a prominent place there was a carved "mysnyk", "sudnyk" or a shelf with painted ceramic ware (bowls, jars, etc.). The displayed dishes, together with woven and embroidered products, gave the house a special colouring, solemnity and festivity; they were the owners' point of pride. In fact, earthenware was sort of a symbol of a family's welfare, its talisman and a source of spiritual harmony. Above all, this concerns painted ceramics, since unglazed terracotta products as well as the smoked ones were less decorative and were utilized mainly for everyday use. By using pottery ware everyday while eating, the Ukrainians were receiving aesthetic pleasure from its decorative shapes and ornamentation, in which folk ideas of beauty were embodied. Therefore, earthenware played an extremely important role not only in the household, but as well in a spiritual and artistic culture of the people.

In general, archaic forms of Ukrainian pottery date back to the Neolithic era (Матейко 1959: 6), since when all the prototypes of modern vessels had been already laid. In spite of continued interethnic influence, the tradition of Ukrainian pottery did not lose its authentic nature. The shapes of ceramic products preserved the characteristic peculiarities and underwent only insignificant changes. After all, pottery is a very conservative art (Романець 1996: 46).

The stable stylistic features had already been received at the most ancient times by a bowl and a pot, the production and usage of which are strongly connected to the ancient Slavic tradition. At the same time, "dzban" (jug) and "banka" (carafe) demonstrate affinity with ancient pottery (they are subconsciously compared with ancient Greek amphorae). Mykola Biliashivskyy rightly noted that "starting from the pagan, mainly princely, times, we have almost all the prototypes of modern ware, not only concerning the shape, but as well the ornament" (Біляшівський 1913: 72-78).

From this statement in no case shall be concluded that folk ware is primitive and backward in its shapes. Vice versa, the relative stability and succession of the traditional foundations of Ukrainian pottery shows that the constructions and proportions of products were so perfectly adapted to utilitarian needs and requirements that there was no sense in changing them. We became so accustomed to the comfortable shapes that in a certain way they model our idea about the "ideal" beauty.

The long-lasting tradition of pottery has accumulated a great heritage of knowledge and skills, presented in the creativity of local centres. The products of various regions and pottery centres of Ukraine stand out by distinctive features, which can be seen in the dominance of certain constructive shapes, topographical schemes and the repertoire of decorative motifs.

Nevertheless, if in the 20<sup>th</sup> century in Ukraine the traditions of creating the earthenware were preserved in numerous centres, at the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries their number significantly decreased. According to the observations of Oles Poshvyailo, at the beginning of 20<sup>th</sup> century there were over 700 functioning centres, but at the beginning of the 21<sup>st</sup> century not more than 50 centres were preserved (Пошивайло 2004: 8). The number of potters decreased as well – usually one or two masters work, continuing the tradition of their ancestors. For instance, in the village of Havarechchyna (Lviv Oblast) at the beginning of the 20<sup>th</sup> century there were 90 potters in 90 yards, whilst in 1984 there were only 3 kilns and 3 masters left for the entire village, and now only 3 potters work: Hennadii Bakusevych, Bohdan Bakusevych and Volodymyr Harbuzynskyi (Мотиль 2011: 46).

The reduction in number of centres and masters of pottery during the end of 20<sup>th</sup> – the beginning of 21<sup>st</sup> centuries is observed everywhere in Ukraine and concerns both masters of self-activity and the extensive system of artistic crafts, the fall of which was acknowledged by the participants of the First National Exhibition-Competition of Artistic Ceramics “KeramPIK u Opishnomu” (2009) (Перша 2010: 10). Among the existing only twenty years ago pottery enterprises, specialised in the production of utensils, about ten left, the biggest of which is the Factory of Maiolica in Vasytkiv.

Hence, the modern processes within the tradition of pottery in Ukraine are related not to the revival of mass production of earthenware, but with the development of individual practices, creation of small private workshops. There is a widespread opinion that only the creativity of potters, who work independently, not in the system of folk production, preserves the living traditions of folk art, and the manual nature of work allows the craftsman to improvise and create his own style.

It is important to note that the Ukrainian folk ceramics, despite all the negative processes, continues to preserve the deep tradition and represents an authentic paradigm. Especially it concerns the production of vessels and is manifested in the application of traditional materials and technological

processes, separate kinds of assortment of products, construction of shapes and decoration techniques.

In the opinion of an art critic Olena Klymenko, nowadays three options for the tradition's development in the centres of Ukrainian pottery exist: 1) the tradition evolves in a natural way, organically being supplemented by innovations; 2) the tradition is actively filled with innovations, which change it substantially, but do not destroy; 3) the tradition ceases to exist (mainly due to the cessation of artistic practices in the centres) (<https://um.etnolog.org.ua/zmist/2011/4.pdf>).

It is worth adding that the activity of artistic practices is a peculiar phenomenon of time. Its emergence is provided by favourable factors, among which the following are standing out: high level of passionarity of the ethnos; active position of the bearers of ethnic artistic tradition; the presence of creative masters; the demand for artistic works (Федорчук 2019: 14). It is important that all ethnic artistic traditions, particularly the tradition of pottery, are based on the traditions of local centres. It is natural that modern actualization of the ethnic artistic traditions is mainly observed in an “old” rather than a “new” place and is primarily related to the revival, and not the birth of the centres of folk art (Федорчук 2021: 97).

In the 1990s pottery centre in the village of Oleshnia (Ripky Raion, Chernihiv Oblast), known since the 19<sup>th</sup> century, was remaining a successful example of permanent development of the local tradition. Pottery there had the characteristics of an industry (a lot of people engaged, significance in the center's economy, commodity character of production) (Мірошніченко 2005: 177-178). On the initiative of ceramic artist Hryhorii Denysenko the technological base was created and the assortment of products (up to 20 samples) was developed for the evolution of the pottery industry in the village of Oleshnia. However, at the beginning of the 2000s the production of ceramics was privatized and soon deliberately destroyed (Денисенко 2005: 27). In 2007 we recorded the activity of only one hereditary potter, Ivan Bibik (born in 1925), who was teaching the production of smoked ware to a young married couple from Chernihiv. The master could boast of a fairly big variety of products. Nevertheless, his smoked jugs were in little demand, mainly as souvenirs.

Not that long ago the production of pottery ware in the city of Sloviansk (Donetsk Oblast) had been falling under the characteristics of an industry. However, in 2015, after the start of the military operations in the East of Ukraine, the production of pottery ware in the city of Sloviansk fell into decay. Moreover, in

2022 the procurement of clay, which was purchased by the potters from all over Ukraine, also stopped.

The analysis of the modern stage of the tradition of Ukrainian folk ceramics leads to a conclusion that its progress is successful in those centres which are open to innovations. The town of Kosiv (Ivano-Frankivsk Oblast) and the settlement of Opishnia (Poltava Oblast), which were reformed into the centres of folk culture and tourism, are now considered to be the successful centres of the tradition of pottery. The development of local traditions there is facilitated by innovations. The majority of craftsmen experiments boldly, relying on the principles of traditional creativity. It is a question of active interaction between folk art and the professional one. Each artist understands and implements it in his own manner.

Unfortunately, sometimes ceramists with professional education in art, working in the centres of folk ceramics, stylize their works as if they were the traditional ones, but they do not get along with the tradition (<https://um.etnolog.org.ua/zmist/2011/4.pdf>). Among the ceramics of Kosiv a high percentage of products is related to the local tradition quite indirectly, at the level of superficial assimilation of shapes and decoration motifs. There are widely spread vessels ("dzbanok", "kolach", "hornia"), separate constructive parts of which are "artificially" connected with each other. In one work there might coexist elements of different styles, the decoration motifs (the majority of which is traditional for local ceramics) that are too big in size and not related to the shape. There are products, the surface of which is overloaded with an excessive number of patterns, placed densely and chaotically, so that it prevents a holistic perception.

The artistic practices of the majority of graduates of Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts are considered to be the progressive ones. They thoughtfully imitate the pottery of Hutsulshchyna and Pokuttia, creating original jugs, plates, carafes, carefully experimenting with shapes and decoration (Мотиль 2019: 463-468). The graduates of Kosiv Institute try their hand in numerous creative currents and directions, among which the two dominant ones may be singled out. The first of them is the study of the traditions of ancient pottery centres and bringing them back to life at the level of modern artistic reinterpretation. The second one is the application of real shapes (plants, animals, humans, natural phenomena) and their decorative plastic interpretation in clay. The most traditional elements of folk art (when a master adheres to a tradition, and innovative pursuits do not contravene with the peculiarities of a local school) are characteristic of the vessels of

Valentyna Dzhuraniuk, Oksana Kabyn, Oleksandr Verbivskiy, Vasyl Hrynivskiy, Serhii Tsvilyk, Oleksandra Kushnir, Vitalii Kushnir, the Trots family (who, apart from the painted ware, make terracotta and smoked products as well as small decorative plastics). At the same time the spouses Liudmyla and Oleksandr Yakybchuk create exquisite relief plant and ornithomorphic images on the entire surface of their works.

A rather complex process of interaction of traditional and innovative principles of creativity takes place at the beginning of the 21<sup>st</sup> century in the settlement of Opishnia – the centre, which throughout the whole 20<sup>th</sup> century was undergoing many innovations that were changing and continue to change the artistic peculiarities of local ceramics (Клименко 1995: 3-5). Nowadays the masters of older generation (Vasyl Omelianenko, Hanna Didenko) work in the centre, which represent the "classic" tradition of Opishnia, enriched with innovations. Young craftsmen are also engaged in pottery, some of them abide by the ancient principles of shaping and decoration: Yurko Poshyvailo, Valentyna Lobichenko. The others try to develop the tradition of Opishnia on the basis of their own comprehension of it: Olena Morokhovets, Oleksandr Shkurpela, Oksana Shkurpela, Yevheniia Panasiuk, Mykola Varvynskiy, Nina Dubynka, Liubov Hromova, Dmytro Hromovyi. Sadly, the appeal to the traditional shapes and ornamental motifs by some masters turns into the "under the old days" stylization without the internal feeling of the tradition, which is characteristic for the masters of the older generation. At first sight both the shape and the decoration of the ware are almost identical to the old samples, but there is a lack of that deep foundation which has been preserved by the folk masters at the subconscious level, passed on from father to son and has been the essence of the tradition of Opishnia.

At the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries there was a unique example of the transformation of an earlier existing centre of glazed pottery into the centre of smoked ceramics. This is about former Sokal Raion (Lviv Oblast), where pottery was well-developed before, in particular, in the creative work of the renowned master of painted ceramics (carved images and painting with coloured glazes) Vasyl Shostopalets (Івашків 2007). In 1991 a group of talented youth from the town of Chervonohrad created the "Chorna Keramika" ("Black Ceramics") society. Serhii Havalko, Valentyn Drobakha, Valerii Synylo, Valerii Ivanov and Viktor Rudenko became the pioneers. The young enthusiasts travelled to a famous in Lviv Oblast centre of pottery – the village of Havare-

chchyna (Zolochiv Raion) – with the hope of mastering the pottery skills. The master Marian Bakusevych even came to Chervonohrad and helped to construct a pottery kiln. However, the young craftsmen did not succeed immediately – the products, made according to the “recipes” of the potters of Havarechchyna, came out with stains and cracks. The mastery was acquired only with one’s own experience. Many could not stand the difficulties and challenges, so they quit this painstaking activity. Viktor Rudenko, Yevhen Ly-siuk, Volodymyr Kurylo, Oleksandr Makrenko, Ivan Bratko, Volodymyr Dovhan, Serhii Ivashkiv as well as the spouses Lidiia Ulianytska, Andrii Ulianytskyi, Oksana Martynovych and Dmytro Kahaniuk were among those who did not get discouraged, did not give up, but continued to work diligently. As of today there are eight kilns in Chervonograd and Sosnivka, where pottery is fired. The masters from former Sokal Raion do not consider themselves to be the direct successors of the tradition of Havarechchyna, they perfectly mastered the technology of producing smoked ceramics, but each one of them creates their own individual style in pottery, uses the new decoration elements, untypical for the traditional pottery ware, etc. (МОТИЛЬ 2019: 67).

Thus, during the 1990s–2020s the tradition of Ukrainian pottery experiences an active interaction of the traditional and the innovative. The effects of such factors as globalization and unification of world cultures as well as the economic crisis are very strong. Globalization and unification lead to the blurring of the ethnic peculiarities of modern creativity in pottery. Due to the economic crisis the consumer circle of folk ceramics narrows. In order to reduce the cost of their products, the masters produce the reduced copies of folk utensils, which may serve only as souvenirs.

It is crucial to support the centres of folk pottery that have not been lost yet and to preserve their authentic nature. A scientific research and popularization of the creative work of leading modern masters plays an important role in this matter. Numerous pottery events (symposia, festivals, pottery plein airs, masterclasses in museums, exhibitions, scientific and practical conferences, etc.) also facilitate the revival of the art of folk ceramics. In the 21<sup>st</sup> century the festivals and symposia of pottery have become a rather widespread phenomenon of an all-Ukrainian scale: the All-Ukrainian Pottery Symposium in the village of Bubnivka, Haisyn Raion, Vinnytsia Oblast (1995–1998), the Ceramics Symposium in Sloviansk, Donetsk Oblast (2001), the All-Ukrainian Youth Symposium on Pottery Art “Chyhyryn”, Cherkasy Oblast (2003–2013), the National Pottery Symposium in the

settlement of Opishnia, Poltava Oblast (2000–2001, 2009–2019), the festival “Maliovaniy Dzbanyk” in the town of Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast (2014–2020), the Festival of Potters “These are not Saints who make the pots” in the city of Ternopil (2018–2021) and others.

The festivals of pottery in Ukraine as a phenomenon of artistic culture contain a wide range of tasks. The aim of holding such events is to discover and demonstrate the creative potential and achievements of Ukrainian artistic ceramics, to involve heirs of pottery families and new masters in the work, to communicate and exchange experience, to develop and continue local traditions of folk pottery, to popularize the art of ceramics, to form the aesthetic tastes of consumers, to return national ceramic products into the wide usage. The festivals and symposia of pottery, which take place simultaneously with the exhibitions of folk art, are the measures of artistic and aesthetic education of the population that contribute to the formation of national identity.

**The Conclusions.** The tradition of Ukrainian folk pottery, which has deep connections with the past, nowadays continues to develop in the centres that have a lasting local tradition and are open to the innovations. The town of Kosiv (Ivano-Frankivsk Oblast) and the settlement of Opishnia (Poltava Oblast) belong to the most successful. The critical analysis of the processes in these centres indicates that individual creativity has the greatest prospects. It is important for a master to be an expert in pottery and at the same time a sales manager of his products. Orientation to the needs and artistic tastes of a modern consumer is a key to the successful artistic practices. As the innovations, the professional masters propose new solutions concerning the construction of shapes and decoration. However, too bold interpretations as well as blind copying of ancient artifacts are not interesting to many consumers. The works of the masters, who are able to reinterpret the traditional heritage with respect and creativity at the same time, are the most advanced and demanded.

Nevertheless, alongside of progressive changes, negative processes happen within the tradition of Ukrainian pottery. They are manifested in the cessation of functioning of many centres of pottery and disappearance of certain types of vessels from the assortment of some centres. A too radical dialogue between the traditional and the innovative often leads to the emergence of unsuccessful works with deteriorated technological and artistic characteristics, when the potsherd becomes thicker, the shapes become simplified, the assortment of ornamental motifs becomes impoverished, the colouring becomes unsuccessful.

The ceramic symposia, festivals, pottery plein airs, masterclasses, exhibitions, scientific and practical conferences, etc., which became popular at the beginning of 2000s, facilitate the successful progress of the tradition of Ukrainian pottery and the avoidance of undesired processes within this tradition. The mentioned events, in addition to the modeling of the modern stage of the tradition of Ukrainian pottery, contribute to the education of the national consciousness of the Ukrainians as an important component of modern state-building processes.

### References

- Біляшівський М. 1913. Дещо про українську орнаментику. In: Сяйво, № 3, с. 72-78. / Biliashivskiy M. 1913. Deshcho pro ukrainsku ornamentyku. In: Siaivo, no. 3, s. 72-78.
- Денисенко Г. 2005. В ім'я краси. In: Народне мистецтво, № 1-2, с. 27. / Denysenko H. 2005. V imia krasny. In: Narodne mystetstvo, no. 1-2, s. 27.
- Івашків Г. 2007. Василь Шостапалець і кераміка Сокаля. Альбом. Львів. / Ivashkiv H. 2007. Vasyľ Shostapalets' i keramika Sokalia. Al'bom. L'viv.
- Клименко О. 1995. Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій в народних художніх промислах): автореф. дис. канд. мист. 17.00.06. Львів / Klymenko O. 1995. Narodna keramika Opishni (do problemy tradytsii ta innovatsii v narodnykh khudozhnikh promyslakh): avtoref. dys. kand. myst. 17.00.06. Lviv.
- Клименко О. Українське гончарство ХХ – початку ХХІ століття: традиції, інновації, аматорство, кітч. / Klymenko O. Ukrayins'ke honcharstvo XX – pochatku XXI stolittya: tradytsiyi, innovatsiyi, amatorstvo, kitch. <https://um.etnolog.org.ua/zmist/2011/4.pdf> (visited 21.03.2023)
- Матейко К. І. 1959. Народна кераміка західних областей Української РСР ХІХ–ХХ ст., Київ. / Mateiko K. I. 1959. Narodna keramika zakhidnykh oblastei Ukrainskoi RSR XIX–XX st., Kyiv.
- Мірошниченко О. 2005. Сучасний стан в селі Олешня Ріпкинського району Чернігівської області. In: Український керамологічний журнал, № 1-4, с. 177-178. / Miroshnychenko O. 2005. Suchasnyi stan v seli Oleshnia Ripkynskoho raionu Chernihivskoi oblasti. In: Ukrainskyi keramologichnyi zhurnal, no. 1-4, s. 177-178.
- Мотиль Р. 2019. Осередок гончарства у Червонограді – відгомін минулого у сучасному. In: Народознавчі зошити, № 1 (145), с. 66-72. / Motyl R. 2019. Oseredok honcharstva u Chervonohradi – vidhomin mynuloho u suchasnomu. In: Narodoznavchi zoshyty, no. 1 (145), s. 66-72.
- Мотиль Р. 2018. Традиційна кераміка в системі художньої освіти (на прикладі Косівського державного інституту прикладного та декоративного мистецтва ім. Василя Касіяна Львівської національної академії мистецтв). In: Народознавчі зошити, № 2 (140), с. 463-468. / Motyl R. 2018. Tradytsiina keramika v systemi khudozhnoi osvity (na prykladi Kosivskoho derzhavnogo instytutu prykladnoho ta dekorativnoho mystetstva im. Vasylia Kasiana Lvivskoi natsionalnoi akademii mystetstv). In: Narodoznavchi zoshyty, no. 2 (140), s. 463-468.
- Мотиль Р. 2011. Українська димлена кераміка ХІХ – початку ХХІ ст. Історія. Типологія. Художні особливості. Львів: Інститут народознавства НАН України. / Motyl R. 2011. Ukrainska dymlena keramika XIX – pochatku XXI st. Istorii. Typolohiia. Khudozhni osoblyvosti. Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy.
- Перша національна виставка-конкурс художньої кераміки «КерамПІК у Опішному!» (2 липня – 30 жовтня 2009): альбом-каталог (автор-упорядник Олесь Пошивайло). 2010. Опішне: Українське народознавство / Persha natsionalna vystavka-konkurs khudozhnoi keramiky «KeramPIK u Opishnomu!» (2 lypnia – 30 zhovtnia 2009): albom-kataloh (avtor-uporiadnyk Oles Poshyvailo). 2010. Opishne: Ukrainske narodoznavstvo.
- Пошивайло О. 2004. Гончарство як індикатор етносуспільних пріоритетів. In: Український керамологічний журнал, № 4, с. 7-1. / Poshyvailo O. 2004. Honcharstvo yak indykator etnosuspilnykh priorytetiv. In: Ukrainskyi keramologichnyi zhurnal, no. 4, s. 7-1.
- Романець Т. А. 1996. Стародавні витоки мистецтва української кераміки, Київ: Просвіта / Romanets T. A. 1996. Starodavni vytoky mystetstva ukrainskoi keramiky, Kyiv: Prosvita.
- Спаська Є. 1995. Подорожі по Чернігівщині, уривки щоденників 1921–1926 рр., головним чином про чернігівське гончарство. In: Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. Опішне. Кн. 2, с. 337-373 / Spaska Ye. 1995. Podorozhi po Chernihivshchyni, uryvky shchodennykiv 1921–1926 rr., holovnym chynom pro chernihivske honcharstvo. In: Ukrainske honcharstvo: Natsionalnyi kulturolohichnyi shchorichnyk. Za rik 1994. Opishne. Kn. 2, s. 337-373.
- Федорчук О. 2019. Время как феномен этнической художественной традиции. In: Revista de etnologie și culturologie. Vol. XXV, с. 10-18. / Fedorchuk O. 2019. Vriemia kak fienomien etnichieskoj khudozhestviennoj traditsii. In: Revista de etnologie și culturologie. Vol. XXV, s. 10-18.
- Федорчук О. 2021. Очаг народного искусства как феномен этнической художественной традиции. In: Revista de etnologie și culturologie. Vol. XXIX, с. 94-100. / Fedorchuk O. 2021. Ochah narodnoho iskusstva kak fienomien etnichieskoj khudozhestviennoj traditsii. In: Revista de etnologie și culturologie. Vol. XXIX, s. 94-100.
- Фриде М. 1928. Форма і орнамент посуду з Поділля. Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови. Київ / Fride M. 1928. Forma i ornament posudu z Podillia. Naukovyi zbirnyk Leninhradskoho tovarystva doslidnykiv ukrainskoi istorii, pysmenstva ta movy. Kyiv.
- Шульгіна Л. 1929. Гончарство у с. Бубнівці на Поділлі. Матеріяли до етнології. Київ. Вип. 2 / Shullhina L. 1929. Honcharstvo u s. Bubnivtsi na Podilli. Materialy do etnolohii. Kyiv. Vyp. 2.

**Romana Motyli** (Lviv, Ucraina). Doctor în istoria artei, Institutul de Etnologie al Academiei Naționale de Științe din Ucraina.

**Романа Мотыль** (Львов, Украина). Кандидат искусствоведения, Институт народоведения Национальной академии наук Украины.

**Romana Motyl** (Lviv, Ukraine). PhD in Arts, the Ethnology Institute of National Academy of Sciences of Ukraine.

**E-mail:** romana\_motyl@ukr.net

**ORCID:** 0000-0001-6936-0328

**Olena Fedorciuk** (Lviv, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, Institutul de Etnologie al Academiei Naționale de Științe din Ucraina.

**Олена Федорчук** (Львов, Украина). Доктор исторических наук, Институт народоведения Национальной академии наук Украины.

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

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

**ORCID:** 0000-0002-4724-3566

## Annex



Fig. 1. Kosiv ceramics. Clay, potter's wheel, modeling, engraving, underglaze painting. Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, 2008. Fig. 1-8 are by the authors.



Fig. 2. Oleksandra Kushnir, Vitaliy Kushnir. Candlestick. Clay, potter's wheel, engraving, angob, glaze, underglaze painting. Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, 2022



Fig. 3. Pottery kiln after firing in Chervonohrad, Lviv Oblast, 2023

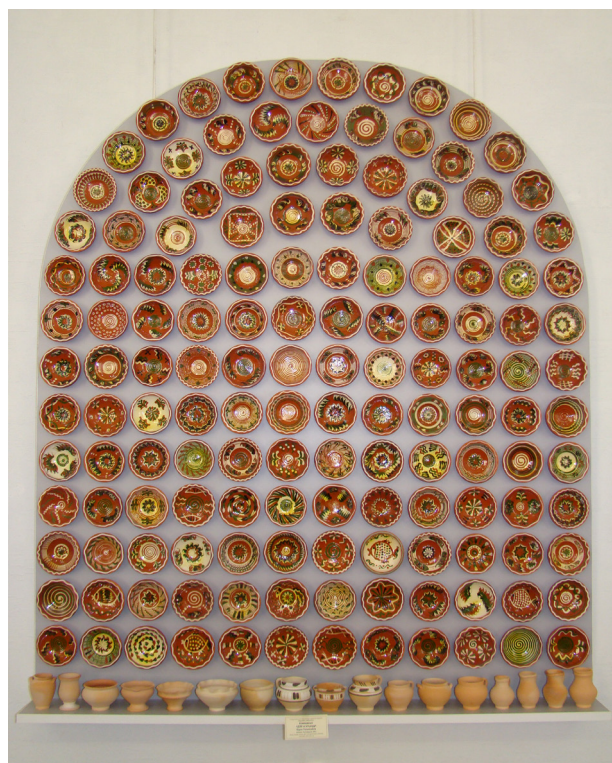


Fig. 4. Yurii Poshyvailo. «DNA of My Family». Clay, potter's wheel, glaze, underpainting. Opishnia, Poltava Olavst, 2008



Fig. 5. Serhii Ivashkiv with a traditional Sokal jug of the 19th century. Clay, potter's wheel, modeling, engraving, glazing. Chervonohrad, Lviv Oblast, 2022



Fig. 6. Oksana Martynovych. Smoked ware. Clay, potter's wheel, modeling, ritualising, polishing, smoking. Chervonohrad, Lviv Oblast, 2019

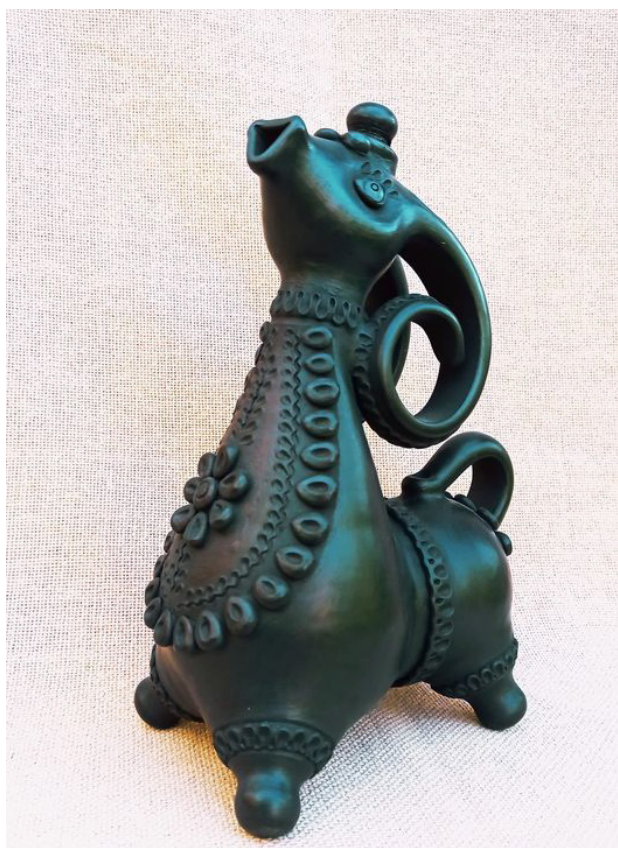


Fig. 7. Andrii Ulianytskyi and Lidiia Ulianytska. Figural dish «Lamb». Clay, potter's wheel, modeling, polishing, smoking. Chervonohrad Lviv Oblast, 2021



Fig. 8. Potter Ivan Bibik, born in 1925. Oleshnia village, Chernihiv Oblast. 2007

Aliona GRATI

## „MIHAILIADA” BASARABENILOR. REGELE MIHAI I AL ROMÂNIEI ÎN FOLCLORUL DINTRE NISTRU ȘI PRUT

CZU:398(=135.1)(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.08>

### Rezumat

#### „Mihailiada” basarabenilor. Regele Mihai I al României în folclorul dintre Nistru și Prut

Articolul prezintă în premieră un repertoriu de creații, de o excepțională valoare, din spațiul basarabeian: cântece, legende, relatări cu tentă legendară ale martorilor direcți ai epocii, povești moștenite despre ultimul lor rege, Mihai I. Totodată, se pun în evidență principalele arhetipuri invocate de imaginarul colectiv în relatările despre regalitate, în general, și regele Mihai I, în special. Cele câteva decenii de existență a basarabenilor în cadrul Uniunii Sovietice le-au cultivat o ignoranță înfricoșătoare în privința regilor pe care i-au avut. Faptul că basarabenii au o istorie a perioadei moderne, reprezentată de regi, s-a dorit a fi șters din memorie pentru totdeauna. În acest caz, memoria colectivă și folclorul s-au dovedit a fi cu adevărat salvatoare. Poveștile spuse de oamenii simpli au acoperit golul de memorie, reconstituind evenimente obnubilate de istoria oficială. Nedorința de a accepta perversitățile politicienilor contemporani, poveștile basarabenilor au valorizat imaginea morală a regelui Mihai. Inventivitatea populară contemporană favorizează virtuțile lui etice și spirituale. Prin urmare, Mihai I este asociat și investit cu însușiri ideale, precum înțelepciunea, simțul dreptății, integritatea, demnitatea, credința, echilibrul, echidistanța, stabilitatea, iubirea de Neam, de Patrie și de Dumnezeu. Exagerarea însoțind în mod tradițional creația populară se manifestă în atitudinea pasionantă, nota de mister imprimată poveștii, tonalitatea care sugerează că evenimentele narate sunt într-o imediată vecinătate cu lumea metafizică.

**Cuvinte-cheie:** cultura populară orală, imaginar colectiv, memorie colectivă, regalitate, Basarabia.

### Резюме

#### «Михаилиада» бессарабцев. Король Румынии Михай I в фольклоре, возникшем между Днестром и Прутом

В статье впервые представлен репертуар современных и новейших народных произведений, имеющих исключительную ценность в бессарабском пространстве: песни, легенды, рассказы-легенды непосредственных свидетелей эпохи, сохранивших память о своем последнем короле Михеае I. В то же время выделяются основные архетипы, вызываемые коллективной памятью о королевской власти в целом и о короле Михеае I в частности. Несколько десятилетий пребывания бессарабцев в составе Советского Союза породили пугающее незнание в отношении королей, которые у них были. Не секрет, что у бессарабцев есть история периода, представленная королями, которую пытались навсегда стереть из их памяти. В этом случае коллективная память и фольклор оказались настоящи-

ми спасителями. Истории, рассказанные обычными людьми, заполнили пробел в памяти, реконструируя события, заретушированные официальной трактовкой истории. Не желая мириться с фальсификациями современных политиков, бессарабцы высоко ценили моральный облик короля Михеа. Современное народное воображение воссоздает его этический и духовный облик. Поэтому Михай I ассоциируется и наделяется идеальными качествами, такими как: мудрость, чувство справедливости, честность, достоинство, вера, уравновешенность, стабильность, любовь к Нации, Отечеству и Богу. Преувеличение, традиционно сопровождающее народное творчество, проявляется в эмоциональном отношении, ноте таинственности, запечатленной в рассказе, в тональности, предполагающей, что рассказываемые события находятся в непосредственной близости от метафизического мира.

**Ключевые слова:** устная народная культура, коллективное воображаемое, коллективная память, королевская власть, Бессарабия.

### Summary

#### „Mihailiada” of the Bessarabians. King Mihai I of Romania in folklore between the Dniester and Prut

The article presents for the first time a repertoire of modern and recent popular creations, of exceptional value, from the Bessarabian space: songs, legends, accounts with a legendary tone by direct witnesses of the era, inherited stories about their last king, Mihai I. At the same time, the main archetypes invoked by the collective imaginary in the stories about royalty, in general, and King Mihai I, in particular, are highlighted. The Bessarabians' several decades of existence within the Soviet Union cultivated a chilling ignorance about the kings they had. The fact that the Bessarabians have a history of the modern period, represented by kings, was wanted to be erased from memory forever. In this case, collective memory and folklore proved to be truly saviors. The stories told by ordinary people filled the memory gap, reconstructing events obscured by official history. Unwilling to accept the perversities of contemporary politicians, the stories of the Bessarabians valued the moral image of King Mihai. Contemporary popular inventiveness favors his ethical and spiritual virtues. Therefore, Mihai I is associated and invested with ideal qualities, such as wisdom, sense of justice, integrity, dignity, faith, balance, equidistance, stability, love of Nation, Fatherland and God. The exaggeration traditionally accompanying popular creation is manifested in the passionate attitude, the note of mystery imprinted on the story, the tonality that suggests that the narrated events are in close proximity to the metaphysical world.

**Key words:** oral popular culture, collective imaginary, collective memory, royalty, Bessarabia.



**Introducere.** Îndelungata absență a regilor României în Basarabia a creat un gol de memorie pentru noile generații de basarabeni. Regele ca „centru ordonator” (Evseev 1994: 156), legitimat de tradiție, condensând în jurul său oameni conștienți de existența lor națională, a prezentat pentru inginerii lui *homo sovieticus* un obstacol și un argument pentru a-l trimite în subsolurile istoriei. Într-un context în care, decenii la rând, numele monarhilor României au fost pronunțate doar într-un registru denigrator, vizita regelui Mihai I din vara anului 2006 în localitatea Țiganca, raionul Cantemir, a creat premise pentru revizitarea nestingherită în trecut nu numai pentru specialiștii în istorie, ci și pentru cetățenii de rând. La evenimentul din 1 iunie, cu ocazia inaugurării și sfințirii *Cimitirului Românesc de Onoare*, restaurat după distrugerile sovieticilor, au fost prezenți numeroși locuitori din Republica Moldova, în special din satele de la sud. Femeile locului s-au apropiat de rege cu sarmale și plăcinte. El a gustat și a exclamat: „*La uite-te cât sunt de bune!*”. Apoi Ecaterina Dimitrov i-a cântat un cântec foarte trist despre luptele de la Țiganca din vara anului 1941: „De la Țiganca la vale/ Mare foc și mare jale,/ Se oprea lumea în cale,/ Și-n treaba de mândru soare,/ Ce e asta, frățioare?! Mare foc, și mare jale,/ Doamne, bombe cum cădeau,/ Și ostașii se pierdeau...” (Dimitrov 2018).

Prezența regelui Mihai I al României, 64 de ani mai târziu, a constituit un semnal pentru toată lumea că trecutul se poate revizita nestingherit. Cercetările din psihologia socială au constatat și au analizat forța cu care iese la suprafață potențialul acumulat în urma idealurilor îndelung reprimite ale unei colectivități. Imediat după eveniment, în presă au apărut informații descoperind supraviețuitori care l-au văzut pe rege aievea, s-au înmulțit mărturiile, s-au țesut povești și legende. Articolul prezintă în premieră un repertoriu de creații populare „moderne” și „recente” de o excepțională valoare din spațiul basarabean, de la cântece, legende la relatări cu tentă legendară ale martorilor direcți ai epocii și povești moștenite ale rudelor mai tinere ale acestora despre ultimul lor rege, Mihai I (Eretescu 2004: 272). Totodată, se vor pune în evidență principalele arhetipuri invocate de imaginarul colectiv în relatările despre regalitate, în general, și despre regele Mihai I, în special.

**Metodologia adoptată.** În povestiri, Mihai I se profilează întotdeauna ca un personaj pozitiv. Observațiile actorilor implicați înregistrează caracterul reținut, buna educație, seriozitatea structurală ale celui care urma să devină de două ori regele lor. Acestea fac materia unor „pilde” cu mici reflecții asupra valorilor înalte, așa cum sublinia savantul A. Gurevici: „Să nu uităm că acest material de viață, care demon-

strează o incontestabilă capacitate de observație a predicatorilor, o reacție subtilă la realitatea de fiecare zi și lipsa totală a tendinței aristocratice de ignorare a „josului” și „neliterarului”, a cotidianului neestetizat, adică adevărul despre viață, așa cum este, că acest material se propune nu pentru el în sine și nici pentru a arăta viața oamenilor în condiții reale, ci în legătură cu anumite reflecții despre valorile înalte” (Гуревич 1989: 312).

Memoria orânduiește estetic amintirea martorilor, transformând-o în poveste, care, așa cum punctează Gilbert Durand, „asigură în fluctuațiile destinului supraviețuirea și perenitatea unei substanțe”, întrucât „orice amintire din copilărie, prin dubla-i putere a prestigiului pe care-l conferă lipsa de griji primordială <...> e din capul locului operă de artă” (Durand 1998: 402). Nu se poate trece cu vederea aspectul sentimental al poveștilor care denotă nostalgie după realitățile de altădată și speranță într-un viitor mai bun. Se poate vorbi chiar și de funcția cultică, de credința subliminală a evocatorilor în puterea de reactualizare a trecutului prin actul de a nara. Aceste întoarceri la esențial sunt expresii ale năzuirii libertății – acel „lux suprem care zădărnicește destinul” (Durand 1998: 396). Inconștient, ea reactualizează arhetipuri, dar și un univers imaginar al poveștii, adică un cronotop (Бахтин 1975: 296-301), care depinde de structurile epicii populare, fiind cultivate și de producțiile culturale ale epocii.

**Imaginea regalității.** În perioada în care au trăit în componența Regatului României, basarabeni aveau o profundă considerație față de suveranii lor. Era un sentiment structural, ancorat în lunga tradiție de cărmuire monarhică, care nu a dispărut în epoca modernă a regilor. Mai ales că, după 1918, încă de pe băncile școlii, copiii din această provincie, la fel ca și copiii din întregul regat, însușeau, odată cu interpretarea *Imnului Regal* la începutul lecțiilor, credința de nezdruncinat în caracterul sublim al regalității. Nu se putea uita ușor, de pildă, poemul lui V. Alecsandri *10 Mai* însoțind, în perioada interbelică, orice început de an școlar, care, fiind drastic interzis după anexarea Basarabiei la URSS, a devenit o piesă de folclor. Și în prezent, după atâția ani de clandestinitate a textelor, mai poți întâlni basarabeni de o respectabilă vârstă care îți recită dintr-o răsuflare epopeea fondatoare în miniatură despre descălecatul lui Carol I pe pământul românesc, fără să-i cunoască autorul. Având o memorie excelentă, la 94 de ani, Efrosinia Sofronovici cântă cu o deosebită expresivitate atât *Imnul Regelui*, cât și *10 Mai*, așa cum le-a auzit de la fratele ei mai mare. La rândul său, „badea Ion” le-a învățat la școală, în 1939 (Sofronovici 2021). Mitul despre bunul rege nu a dispărut în cele câteva decenii

de comunism, ci a supraviețuit în amintirile și imaginarul locuitorilor până în zilele noastre.

Chiar și după devastările din iunie 1941, populația Basarabiei avea nevoie de acces la o lume aparte pentru a-și alina drama. E adevărat, lucrurile reveneau la normal, învățătorii haretiști își reluau lecțiile la școală. Aflăm din mărturia Nadejdei Malev că regele și regalitatea continua să le creeze starea de spirit a elevilor la începutul anului de învățământ: „Țin minte că m-am dus în clasa întâi în septembrie '41. De acum eram iarăși români, pentru că, în '40, dispăruse cetățenia. Când am intrat în clasă, era învățătoarea, ne-am ridicat, a intrat și preotul, și am cântat împreună «Trăiască Regele/ În pace și onor /De țară iubitor/ Și apărător de țară!». Pe mine tare m-a impresionat chestia aceasta și tare îmi plăcea. Pe urmă toate s-au schimbat” (Malev 2019).

În perioada interbelică, vizitele membrilor familiei regale la Chișinău sau oriunde în altă parte a provinciei au lăsat în memoria martorilor oculari amintiri de neuitat. Oamenii comentau, inventau povești și legende depășite cu evlavie încă mulți ani după aceste evenimente. În imaginația populară, faptele regilor căpătau un caracter fabulos și alimentau scenariile unor povești care alcătuiau o mitologie memorabilă. De-a lungul anilor sub regimul comunist, aceasta (mitologia) a fost pusă la index și nu a avut cum să evolueze. După dezmembrarea Uniunii Sovietice, subiectului regalității nu i s-a acordat nicio atenție, depozitarii creațiilor populare pe această temă au fost descurajați să le dezvăluie. După toate probabilitățile, multe materiale interesante au intrat în neant odată cu moartea purtătorilor de patrimoniu imaterial, eventuali informatori.

**Mama și fiul.** Mihai se bucura de o atitudine aparte în școlile din Basarabia, mai ales în anii domniei sale. Manualele, caietele școlare, ziarele și timbrele poștale ale vremii erau pline cu efigiile copilului drăgălaș, apoi ale adolescentului robust implicat în activități de instruire militară sau sportivă, în cele din urmă, ale tânărului prinț Mihai. Fotografii cu micul rege în brațele mamei sale, principesa Elena, se aflau în toate sălile de clasă. Fețele lor frumoase, nobile, senine și luminate de iubire au atins inimile tuturor. În marea lor majoritate, mama are expresia unei tristeți discrete. În schimb, chipul micuțului Mihai se bucură de inocența și lipsa de griji a junelui învăluit în dragoste maternă. Suferința și răbdarea îngerească a mamei, în contrast cu vitalitatea debordantă a copilului, aminteau icoana Maicii Domnului cu pruncul în brațe. Asocierea aceasta mistică dintre corpul uman natural și esența divină, eternă a monarhilor, care își trăgea rădăcinile adânci din gândirea europeană medievală (Kantorowicz 2016), va

avea desigur repercusiuni asupra mentalului colectiv. Oamenii continuau să arate fețelor regale un respect la limită cu evlavie religioasă.

La 31 octombrie 1942, în vârstă de 21 de ani, regele Mihai a sosit la Chișinău, împreună cu regina-mamă Elena. Pentru a ridica moralul localnicilor, guvernul român a hotărât să sărbătorească un an de la eliberarea Chișinăului de sub ocupație sovietică printr-o serie de manifestări de însemnătate politică și religioasă. De la gară suita regală s-a îndreptat spre *Cimitirul de Onoare din Chișinău*. Ecaterina Silveanu, o locuitoare a Chișinăului, își amintește bine momentul în care regele Mihai și regina-mamă Elena au coborât din automobile și s-au îndreptat spre cimitir. Își mai amintea că acel cimitir „A fost foarte frumos și foarte îngrijit!” (Silveanu 2011: 21). Asocierea subiectului regalității cu ordinea și curățenia nu este întâmplătoare. Pentru nostalgicul înrădăcinat în tradiție, mai presus de realitate stă dependența de absolut.

Spre centrul orașului regele Mihai și regina-mamă Elena au mers în convoi cu un echipaj deschis, tras de cai albi cu escortă. În 2019, Nadejda Malev, martoră directă la acele momente, își spunea povestea sa: „Dar tot în perioada ceea țin minte, era în '42, eram cu mama la piața centrală. Se apropia 1 septembrie și mama ne-a luat să ne cumpere hăinuțe și tot ce ne trebuia pentru școală. Am ieșit de pe Armească pe Alexandrovscăia, pe atunci strada centrală, și am observat că era agitație. Mama ne-a luat de mână și ne-a zis să mergem să vedem și noi ce se întâmplă acolo. Am văzut că dinspre gară venea un echipaj, un faeton, cum îi spuneam noi pe timpuri, cu niște cai frumoși albi. Și când a ajuns în dreptul nostru, știi cine era? (Z. I.: Cine?) Mihai I cu mama sa! I-am văzut de aproape. Regina purta o rochie liliachiu deschis, pal, mărgelile albe lungi și o pălărioară cochetă, iar el stătea în picioare cu mâna pe umărul mamei sale. Era îmbrăcat ca militar. Așa l-am văzut prima dată pe Mihai. Aveam 8 anișori. Țin minte că m-a emoționat foarte mult. Dar era atât de frumos! Era tânăr! M-a impresionat anume faptul că la școală cântam «Trăiască Regele» și acum îl vedeam aieva! Părea incredibil!” (Malev 2019).

**Tata și fiul.** Imaginația populară a fost impulsivă mai ales de vizitele lui Mihai în Basarabia. Producții folclorice asociate cu acest subiect oferă o imagine alternativă la cultura instituționalizată, a presei de exemplu. Pe de o parte, ele reflectă cunoașterea colectivă a realității în formă de „comentariu despre oameni și aspecte mai proeminente” (Bîrlea 1981: 47), pe de altă parte, acestea se pliază pe structura epicii populare ancorată în timpul sacru al credinței și dictată de arhetipurile imaginarului simbolic.

Chiar și atunci când relatează cu fidelitate o realitate autentică, poveștile despre vizitele regelui Mihai dezvoltă modulații lirice sublime și leagă personajul de valorile cele mai respectate ale imaginarului colectiv pe subiectul regalității și de semnificațiile simbolului împăratului (regelui): autoritate, educație, cultură, moralitate, demnitate, echilibru, echidistanță, stabilitate și iubire de Patrie și de Dumnezeu.

Regele Mihai I a fost în Basarabia de mai multe ori. Prima sa vizită oficială a avut loc în luna iunie a anului 1935, însoțindu-l pe tatăl său august, Carol al II-lea. Inițiind o serie de deplasări în partea de est a țării, în orașele Hotin, Bălți și Chișinău, pentru a întări sufletul monarhic după reîntregire, suveranul a ținut să fie însoțit de fiul său. Vizita regelui și a principelui a fost organizată „cu mult fast după un ritual bine pus la punct de regele însuși, îmbinând aspectul religios cu cel militar. Prezența suveranului trebuia să capete o semnificație de apoteoză legendară, ce renăștea vremurile voievodale de altădată” (Grati 2020: 113). Pe 3 iunie 1935, Carol al II-lea și Mihai au coborât din tren în gara Chișinău. Era o zi însoțită și promițătoare. Oamenii simpli, de o parte și de alta a străzii, îi scâldau în afecțiune și flori. La o bună distanță de timp, în 2016, chișinăuianca Valentina Savițchi își amintește acel emblematic tablou întipărit în memoria ei pentru totdeauna. În 1935, era elevă și stătea, împreună cu alte colege, pe strada Alexandrovscaia ca să salute suita regală. Și iată că minunea i s-a arătat: „Carol stătea în mașină, alături de rege era Mihai, era mic” (Savițchi 2016). Timp de mulți ani, Valentina Savițchi a păstrat cu fidelitate mai multe fotografii ale Regelui Mihai și ale întregii familii regale.

Pe 4 iunie 1935, Carol, Mihai și membrii guvernului s-au deplasat cu automobilele escortate de trei avioane spre Hâncești, pentru a vizita palatul Manuc Bei. În ziua respectivă, împreună cu alți elevi de la școală, a fost adusă, în mod organizat, cu căruțele pe marginea șoselei ca să salute suita. Ea povestește, într-un interviu, cu limbaj savuros de țărancă cu har nativ în ceea ce privește povestitul cum l-a văzut pe rege și l-a îndrăgit pe principe: „...era la Hâncești. A venit un boier și a vrut să se stroiască (construiască) în Hâncești și s-a dus la rege și a cerut să-și facă casă. Dar regele era mititel. În vremea ceea era de 16 ani. Când s-a mântuit boierul, a murit sau s-a dus în altă parte, a rămas mama lui să trăiască în casele celea. Și a poruncit la rege să se ducă să primească casa de pomană... cu colac de pomană. Amu când a venit ziua ceea, eram la școală în clasa a doua. S-a dat ordin la toți proprietarii din Basarabia, așa se numea atunci, să se ducă lumea la șosea, căci el o să treacă pe șosea, să iasă să-l vadă lumea. Ne-am dus și noi aici la Ialo-

veni, cu căruța. Am așteptat mult. Se vede că venea de departe tare, de prin târg. Și el a trecut pe șosea cu mașina descoperită și cu Mihai alături. Amândoi... Și toți au început a striga «Uraaa!», «Uraaa!». Ei, iaca, vine! Ne-am aranjat. Ne aranjau profesorii. Și el ne dădea din mână. Apoi s-au întors înapoi. Și iaca cum l-am văzut pe Rege! Apoi ce să zic, avea mama un frate, apoi taman ca fratele acela al mamei era la înfățișare” (Grosu 2018).

Martor ocular la celebra vizită din 1935 la Chișinău a fost și basarabeanca Valentina Sturza. Evocând, în 2017, povestea la distanța unei vieți întregi, aceasta pare mai plină de mister și fabulos: „Am avut fericirea în viața mea să-l văd pe Majestatea Sa Regele Mihai de două ori. Prima dată în vara anului 1935, când, împreună cu Majestatea Sa Regele Carol al II-lea al României, au vizitat orașul Chișinău și, la întoarcere spre București, au trecut prin orașelul Hâncești, unde au fost întâmpinați de un cor care a cântat imnul regal: «Trăiască Regele,/ În pace și onor,/ De țară iubitor,/ Și-apărător de țară!». Tatăl meu care a fost decorat cu Crucea de Aur de către Majestatea Sa Carol al II-lea s-a apropiat și i-a înmănat Regelui un colac, așezat pe un prosop foarte mare și frumos, având de jur împrejur horbotică croșetată de mama. Majestatea Sa Carol al II-lea a luat, zâmbind, colacul, l-a sărutat și i l-a dat persoanei care îl însoțea, s-a salutat cu tata, strângându-i mâna, a vorbit ceva cu el, apoi s-a salutat cu tot poporul, ridicând mâna. M-am uitat atent la Prințul Mihai, un băiat extrem de serios, îmbrăcat în uniformă de străjer – costum și bască albastră. Dânsul n-a zâmbit nici măcar o dată” (Sturza 2017).

În a doua sa vizită la Chișinău, pe 6 ianuarie 1940, de ziua Botezului Domnului, Mihai a reușit să atragă și mai mult atenția. În dorința de a le arăta cetățenilor ferma sa hotărâre de a apăra granițele țării, regele Carol al II-lea a decis să-și petreacă sărbătorile de iarnă în mijlocul trupelor, începând cu granița de Vest și încheind la Chișinău. Principele Mihai își însoțea tatăl la această sărbătoare. Și acest eveniment a lăsat urme memorabile în amintirile martorilor oculari. În 2003 Edit Rorer, o evreică din Chișinău, și-a depănat povestea asumându-și rolul de povestitor al unei istorii excepționale, ce depășește o simplă evocare a unui episod autobiografic: „Ce fel de zi a fost? Era pe înserate. Orașenii se plimbau pe bulevard. În aer plana ceva special. «Regele!!! Uitați-vă, regele!!!». «Unde e? Unde?», ne întrebam, eu și prietena mea, trecând prin preajma magazinului «Galeria». «Domnișoarelor, nu vorbiți prea tare!», ne mustră o doamnă severă. «Iată-L pe Majestatea Sa!» – a zis cu voce atenuată, prietena mea Larisa Zabiranik, ridicându-și capul brusc. Emoțiile o răvășeau. La balconul primă-

riei se aflau două persoane: un om de statură înaltă, maiestuoasă – regele Carol al II-lea și foarte tânărul încă, preafrumos ca un prinț din poveste, moștenitorul Mihai. Majestatea Sa își fuma trabucul, privind publicul care trecea și îl saluta, iar prințul Voievod Mihai, căci așa se numea atunci – Doamne ce frumos era! – se uita în jur cu o vie curiozitate” (Rorer 2003).

**Făt Frumos cu păr bălai.** Domnișoarele Chișinăului îl percepeau pe Mihai ca pe un tânăr cuceritor cu o deosebită înzestrare fizică și îl admirau cu răsufierea tăiată. Multe din ele îi păstrau fotografia ascunsă în vreo carte sau sub o pernă. Compararea prințului cu un personaj folcloric desprins dintr-un basm, cu un Făt Frumos pe cal înaripat era un loc comun al timpului. Iată doar o strofă cu circulație mare în acea perioadă: „Și-a trimis, să ne întregească/ Iarăși glia – un Mihai –/ Tânăr domn, viță regească/ Făt Frumos cu păr bălai”.

În toamna anului 1941, Mihai I ajunge în localitatea Țiganca, această vizită fiindu-i prima în calitate de rege. În acel loc, în iunie–iulie 1941, în lupte grele cu armata sovietică și-au pierdut viața mulți soldați și ofițeri ai armatei române. La solemnitatea de înaugurare a cimitirului de la Țiganca au fost prezenți locuitori din satele din împrejurime, de pe ambele maluri ale Prutului. Printre ei era și Violeta Țăruș, care avea pe atunci doar 9 ani. Abia mult mai târziu, ea a scos în evidență virtuțile morale ale suveranului, evocându-le într-o atmosferă nostalgică, cu profundă sete de absolut: „Era frumos, tânăr, el a fost un om deosebit față de toată lumea, ne-o plăcut. A dat mâna cu noi, cu școlarii, ne-o întâmpinat, ne-o vorbit frumos. Au aplaudat oamenii. Doamne ferește, multă lume a fost!” (Țăruș 2017).

**Regele, apărător de țară.** Prințul Mihai nici nu împlinise nouăsprezece ani când România a fost silită să cedeze Basarabia Uniunii Sovietice. La 22 iunie 1941, prin ordinul mareșalului Ion Antonescu, armata română trece Prutul pentru a elibera provincia. Chestiunea Basarabiei și nordului Bucovinei era un deziderat foarte popular, de aceea vestea a declanșat exaltarea generală a populației, după cum reiese din ziarele timpului. Însă cele mai răvășitoare, mai sincere și mai convingătoare sunt mărturiile oamenilor simpli care au simțit războiul pe propria piele, au suferit și și-au sublimat suferința în creații orale.

Cel puțin două cântece ostășești de o excepțională valoare, create în acei ani de război, îl invocă pe Mihai. În primul, creatorul anonim surprinde drama basarabenilor, cărora războiul le destrăma familiile punând vrăjmășie între frați. După toate probabilitățile, cântecul surprinde o situație specifică momentului, când bărbații locului erau nevoiți să lupte unul împotriva celuilalt pe baricade dușmane. Regelui i se

cere, cu o ușoară nuanță de reproș, să găsească o soluție pentru a opri această luptă nimicitoare. Primul cântec ostășesc se numește *Are mama patru frați*: „Ș-am zis verde de doi brazi/ Are mama patru frați/ Și toți patru-s concentrați. // Doi pe malul Prutului/ Doi pe malul Nistrului,/ Doi pe malul Prutului,/ Doi pe malul Nistrului./ Nistrule, apleacă-ți malul/ Ca să treacă mareșalul. // Mareșalul a trecut/ Grele lupte s-a-nceput./ Mareșale Vod-Mihai,/ Grele lupte, dar mai ai?/ Ce le faci de nu le-mpaci/ Că rămân copii săraci. // Mor bărbați în bătălie/ Și femei în văduvie. // Mai bine să mori acasă/ La copii și la nevastă. // Că nevasta te-a boci/ Și copiii te-or jeli” (Buhnă 1981).

Al doilea text, cu titlul *Cântec ostășesc*, constituie o variantă a temei: „Voievodule Mihai/ Multi războaie mai ai,/ Multi războaie mai ai,/ Și le faci de nu le-mpaci?/ Și le faci de nu le-mpaci?/ Că rămân copii săraci/ Mor flăcăi în bătălie/ Mor tațai în bătălie/ Și-napoi n-o să mai vie. // Rămân satili pustii/ Rămân satili pustii/ Fă, Doamni, pași-mpăraț,/ Fă, Doamni, pași-mpăraț/ Că rămân copii argați/ Fără mami, fără taț/ Rămân satili pustii/ Și mami fără copii” (Iordache 1977).

**Regele, ctitor de biserici.** După luptele din 1941, situația din Basarabia era dezastruoasă și impunea măsuri speciale de redresare. Proiectul financiar „Împrumutul reîntregirii” a fost destinat să faciliteze reconstrucția unor clădiri și biserici. Autoritățile duceau o politică de susținere și de promovare a Bisericii basarabene, contribuind financiar la restabilirea lăcașurilor sfinte devastate în timpul primei ocupații sovietice (Guțuleac 2010: 229-240). Mai multe mănăstiri și biserici au fost redeschise și susținute financiar pentru a-și putea continua activitatea (Realizări 1942: 35).

Beneficiarul ajutorului financiar pentru restaurare a fost mănăstirea Curchi. Regele a avut o relație deosebită cu această mănăstire așezată într-un peisaj arcaic. Cel mai probabil, a vizitat-o de mai multe ori și până la devastarea ei în '40-'41. Părintele Ieremia afirmă că: „Regele Mihai venea deseori la mănăstire. Și-a făcut și ziua de naștere aici. La stăreție este un balcon <...> regele ieșea seara la ceai cu starețul. Toate locurile acelea au rămas. Ce vrem noi acum e doar să ne ajute cu oleacă de reparație. Că, dacă o veni, să aibă ce vedea, să nu moară de tristețe” (Părintele Ieremia 2007).

Și în perioada reconstrucției, mănăstirea a fost vizitată de două ori de către regele Mihai, făcând importante donații bănești. Ilie Butnaru, un angajat la lucrările de reparație în acei ani, brodează pe canavaua poveștii un fapt spectaculos: „Odată, regele a venit cu o escortă de motocicliști, pentru prima dată vedeam așa ceva” (Ilvițchi 1999: 77). Localnicii își iu-

beau regele, vizitele lui aveau o puternică rezonanță în sufletele lor, încât orice venire a sa genera știri senzaționale și legende. O poveste halucinantă circula cu ocazia sfințirii, pe 8 septembrie 1943, a bisericii restaurate. Se zice că țăranii din localitățile din preajmă au așternut covoare pe tot drumul de la Orhei până la Curchi pentru a-l întâlni pe tânărul rege Mihai și pe mama sa, care erau și ctitorii bisericii (Corobceanu 2010: 16).

**Alte ficțiuni despre regele Mihai I.** Vizitele fulminante ale regelui în diferite localități au dat prilejul localnicilor să creeze povești și chiar anecdote incredibile. De pildă, scriitorul Serafim Saka a evocat o anecdotă auzită de el de la niște țărani vârstnici despre o escapadă cu avionul a regelui în satul basarabean Vancicăuți: „Basarabia era un pământ binecuvântat de Dumnezeu în care regele, mare iubitor de zboruri aviatice, a aterizat, în una din tinerețile sale raiduri, la Vancicăuți, pe toloaca din fața casei lui Nichita Roman, poreclit apoi «aeroplanul», așa cum avionul de numai două locuri al regelui i-a înfocat, la decolare, streășina casei acoperite cu stof” (Saka 2018: 9). Gravată adânc în amintirea localnicilor pi-oși, întâmplarea a avut loc, probabil, prin 1943, când, după ce făcuse o adevărată pasiune pentru avioane, regele a obținut permisul de pilotaj.

Cele mai nostime, dar și cele mai interesante momente sunt crâmpiele rămase în memoria generației succesoare celei din generația regelui, a copiilor care au auzit despre el de la bunici, moștenindu-le structura perceptivă, înclinația către inventivitatea care mitologizează, creează imagini insolite. Un nepot reține din poveștile bunicii sale, Liuba Laktionov (numele de fată Zestrea), născută la Vorniceni în 1927, că prințul „era tare frumușel” (Vizir 2018). Rudele Margaretei Chiorescu (s. Codreanca) își amintesc faptul că aceasta ținea portretul lui Mihai ascuns în rama de lemn din spatele oglinzii sale (Ișaeu 2018).

Filtrul succesiv al subiecților implicați în proiecția figurii lui Mihai sporește caracterul fictiv al evocărilor, îndepărtează de documentul istoric în așa măsură, încât ne justifică să le putem percepe ca pe niște plâsmuiri populare, adică să le credităm ca pe orice mit, după o logică a percepției artei populare în genere. Pictorul Aurel Guțu își amintește că la el în sat (s. Corpaci, r. Edineț) locuia un om care a făcut parte din Garda Regală și care, se zice, l-ar fi salvat pe prinț de la înec. În Căușeni trăia un om care afirma că l-a învățat pe Mihai să meargă pe bicicletă (Guțu 2018).

O altă versiune, aproape incredibilă, presupune că la nordul Republicii Moldova (s. Glinjeni, r. Fălești) trăiește o soră de pe tată a regelui Mihai, cam de aceeași vârstă cu el, născută la Iași. Din spusele lui

Ștefan Melnic, a cărui noră este o nepoată a doamnei în cauză, mătușa Ana Ambrozie este la chip „fix regele Mihai”. Povestea spune că Ana a venit în vacanță la o prietenă în Basarabia în timpul războiului și, după ce a trecut Prutul, au nimerit împreună sub un bombardament. Rudele de la Iași au considerat-o ucisă sub bombe. Ana însă s-a căsătorit la Glinjeni, a născut doi copii, a lucrat mulți ani șefă de club, însă despre trecutul său a refuzat să vorbească. După deschiderea frontierei, Ana și-a cumpărat bilet la Iași, dar acolo nu a găsit nicio rudă, iar casele dispăruseră în timpul războiului (Melnic 2018). Nimeni nu poate confirma veridicitatea datelor din poveste, acest lucru nici nu este necesar. Neconfirmată ca fapt al realității, povestea nu își pierde semnificația. Ea rămâne poveste.

Viața privată a regilor a fost mereu în centrul atenției, fiind dezbătută și exagerată de către supuși. Poporul generează reprezentări mitizante despre regele său ca în timpurile lui Alexandru cel Bun sau Ștefan cel Mare. Poveștile create de colectivitate se pliază pe un tipar al ficțiunilor populare preocupate de figurile emblematice ale trecutului. În imaginarul colectiv, regele are neapărat o sumă de virtuți demne de urmat. Publicistul Ștefan Melnic, redactor la revista „Alunelul”, afirmă că prin părțile satului său de baștină circulă o vorbă ce se leagă de subiectul regelui Mihai: „Când soarele va fi în dreptul bisericii, aici să-mi fiți!”. Originea acestui enunț se trage dintr-o poveste a mamei sale Tatiana. Când aceasta era tânără, tatăl ei, Ioachim Postolache, avea grijă de doi cai albi și de careta regală. I s-au dat de la Soroca ca să-i îngrijească bine, să nu-i ia la arat și când se va întâmpla să vină regele prin acele părți să i le pună la dispoziție. Caii primeau porție specială de la statul român. Se întâmplă să vină la Tatiana un flăcău. Tatăl înhăma caii la caretă, îi dădea flăcăului hățurile și îi zicea: „Când va fi soarele în dreptul bisericii, aici să-mi fiți!” Și tinerii plecau la plimbare în careta regală (Melnic 2018).

Cândva locotenent în armata română la Șabo, localitate din sudul Basarabiei, Vasile Bologan (s. Selemet, r. Cimișlia) afirmă că a dat mâna cu regele, când Majestatea Sa făcea inspecții pe front. Întâlnirea l-a marcat atât de mult, încât din acel moment se ridica în picioare ori de câte ori se vorbea de rege și chiar îi imita gesturile. De exemplu, când voia să spună ceva, ridica mâna dreaptă și spunea „Atenție!”, așa cum, cică, făcea regele (Bârcă 2018).

**Concluzii.** Cele câteva decenii de existență a basarabenilor în cadrul Uniunii Sovietice le-au cultivat o ignoranță înfrigorată în privința regilor pe care i-au avut. Faptul că basarabenii au o istorie a perioadei moderne, reprezentată de regi, s-a dorit a fi șters

din memorie pentru totdeauna. În acest caz, memoria colectivă și folclorul s-au dovedit a fi cu adevărat salvatoare. Poveștile spuse de oamenii simpli au acoperit golul de memorie, reconstituind evenimente obnubilate de istoria oficială. În trecut fie spus, numerele de revistă „Basarabia” care reflectă vizitele lui Carol al II-lea și Mihai I în Basarabia lipsesc și în prezent din colecția Arhivei Naționale a Republicii Moldova. Bunăoară, mărturia Eudochiei Grosu despre vizita familiei regale la castelul Manuc Bei este unică în felul său.

Probabil și din nedorința de a accepta perversitățile politicianilor contemporani, poveștile basarabenilor au valorizat imaginea morală a regelui Mihai. Inventivitatea populară actuală favorizează virtuțile lui etice și spirituale. Prin urmare, Mihai I este asociat și investit cu însușiri ideale, precum înțelepciunea, simțul dreptății, integritatea, demnitatea, credința, echilibrul, echidistanța, stabilitatea, iubirea de Neam, de Patrie și de Dumnezeu. Exagerarea însoțind în mod tradițional creația populară se manifestă în atitudinea pasionantă, nota de mister imprimată poveștii, tonalitatea care sugerează că evenimentele narate sunt într-o imediată vecinătate cu lumea metafizică.

La rândul său, regele Mihai contează pe popor atunci când crede că doar el poate sta în calea acțiunilor incorecte ale politicianilor. În 1992, transmitea tinerilor români următorul mesaj: „Ei văd în voi principala piedică în calea încercării de restaurare a comunismului. Ei întrețin haosul pentru a vă descu-raja, pentru a vă face să credeți că orizontul realizării personale vi s-a și închis. Ei poartă răspunderea pentru sutele de mii de români care și-au încercat norocul pe alte meleaguri, și tot ei astăzi, fac tot ce le stă în putință ca voi, care v-ați ridicat piepturile goale în fața armelor, să părăsiți țara și să trăiți printre străini, suferind de dorul de Țară, care, lipsită de voi, de energia, entuziasmul și optimismul vostru tineresc, nu va putea renaște” (Pădurean 2024: 105).

#### Notă

\* Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului „010402 Cultură și politică în contextul schimbărilor regimurilor politice: de la Basarabia românească la Republica Moldova”.

#### Lista informatorilor

Bârcă C. Informator, localitatea: or. Chișinău, 2018; culeg. Gheorghe Bologan.

Buhnă R. Informator, a.n. 1981, localitatea: s. Iargara, r. Leova; culeg. Mariana Cocieru. În: Arhiva de Folclor a Institutului de Filologie.

Dimitrov E. Informator, 80 de ani, localitatea: s. Țiganca, 2018; culeg. Domnica Condrea (Botea).

Grosu E. Interviu realizat de Zinaida Izbaș cu Eudochia Grosu în emisiunea „Viața amintirilor, viața împlinirilor” realizată la Radio Moldova, 27.05.2018.

Guțu A. Informator, localitatea: or. Chișinău, 2018; culeg. Gheorghe Bologan.

Iordache M. E. Informator, 71 de ani, localitatea: s. Chiștelnița, r. Telenești; culeg. E. Junghietu, Z. Leporda, Z. Izbaș. În: Arhiva de Folclor a Institutului de Filologie, CEAP1045/1/149/1, 1977, bob. 190, nr. 11.

Ișaeu M. Informator, localitatea: or. Chișinău, 2018; culeg. Gheorghe Bologan.

Malev N. Interviu realizat de Zinaida Izbaș în emisiunea „Viața amintirilor, viața împlinirilor” realizată la Radio Moldova, 10.02.2019. Nadejda Malev, jurnalistă, sora scriitoarei Vera Malev, autoare a romanului „Recviem pentru Maria”, dedicat Mariei Cebotari.

Melnic Ș. Informator, localitatea: or. Chișinău, 2018; culeg. Gheorghe Bologan.

Părintele Ieremia. Informator; culegători: Tudor Ci-reș, Simona Lazăr, reportajul „Regele așteptat să-și ia portretul votiv”. În: Jurnal Național, 24 iulie 2007.

Rorer E. Din interviul cu Edit Rorer în timpul filmărilor filmului documentar „Cinci melodii lungi cât 100 de ani”, regizor și scenarist Arnold Brodicianski, 2003.

Țăruș V. Informator. Sursa: reportajul „În timpul vieții Regele Mihai a fost de cinci ori pe teritoriul Moldovei”. În: Prime TV, 16 decembrie 2017.

Sofronovici Efrosinia. Informator, localitatea: s. Batâr, r. Cimișlia, 18 martie 2021.

Sturza V. Informator, 88 de ani, localitatea: s. Ciuciu-leni. În: Ziarul Național, 06 decembrie 2017.

Vizir E. Informator, 44 de ani, localitatea: or. Paris, 2018.

#### Referințe bibliografice

Bîrlea O. 1981. Folclorul românesc, vol. I. București: Minerva.

Realizări. 1942. Realizări în Eparhia Chișinăului de la dezrobirea Basarabiei până în prezent (august 1941 – septembrie 1942). În: Buletinul Arhiepiscopiei Chișinăului, 1942, nr. 5, septembrie, p. 35.

Corobceanu S. 2010. Voronin l-a șters din ctitori pe Regele Mihai. În: Curierul ortodox, nr. 05 (226), 20 mai, p. 6.

Durand G. 1998. Structurile antropologice ale imaginarii. București: Univers Enciclopedic.

Eretescu C. 2004. Folclorul literar al românilor. O privire contemporană. București: Campania.

Evseev I. 1994. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara: Amarcord, p. 156.

Grati A. 2020. Vizite regale la Catedrală. În: Dialogica. Revistă de studii culturale și literatură, nr. 1 (An. II), p. 105-121.

Guțuleac Al. 2010. Profanarea și distrugerea patrimoniului bisericesc sub prima ocupație sovietică (1940–1941). În: Biblioteca Științifică a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Chișinău, vol. 13 (26), p. 229-240.

Kantorowicz Ernst H. 2016. *The king's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, with a new introduction by Conrad Leyser.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Ilvițchi L. 1999. Mănăstirile și schiturile din Basarabia. Chișinău: Museum.

Pădurean B. 2024. Regele Mihai I și Basarabia, o viziune asupra viitorului. Declarații și documente din perioada exilului regal, 1989–1993. În: *Dialogica. Revistă de studii culturale și literatură*, nr. 1, 2024, p. 102-110.

Saka S. 2018. Regele părinților noștri. În: *Revista literară*, nr. 1, 2018, p. 9.

Savițchi V. 2016. Chișinăul din anii războiului. Anatol Petrencu în dialog cu Valentina Savițchi. În: *Destin românesc*, nr. 2 (96), p. 11.

Silveanu E. 2011. Apud Maria Vieru-Ișaeu. Secvențe din istoria Cimitirului Eroilor din Chișinău. În: *Cimitirul eroilor din Chișinău. Recviem sau Renaissance?* (grupul de inițiativă: Mihai Tașcă, resp. de ed. Z. Jalbă, N. Popa [et. al.]). Chișinău: Bons Offices.

Бахтин М. М. 1975. Проблемы литературы и эстетики. Москва: Художественная литература / Bakhtin

М. М. 1975. *Problemy literatury i estetiki.* Moskva: Khudozhestvennaya literatura.

Гуревич А. Ю. 1989. *Культура и общество средневековой Европы глазами современников.* Москва: Искусство / Gurevich A. Yu. 1989. *Kul'tura i obshchestvo srednevekovoy Yevropy glazami sovremennikov.* Moskva: Iskusstvo.

**Aliona Grati** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în filologie, profesor universitar, Institutul de Istorie, Universitatea de Stat din Moldova.

**Алена Грати** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат филологии, профессор, Институт истории, Государственный университет Молдовы.

**Aliona Grati** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD of Philology, University Professor, Institute of History, Moldova State University.

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

**ORCID:** 0000-0003-4289-2054

Victor GHILAȘ

## IMAGINEA LUI ȘTEFAN CEL MARE ÎN CREAȚIA ARTISTICĂ NAȚIONALĂ DE SORGINTE ORALĂ

CZU:94(478):929:398.81

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.09>

### Rezumat

#### Imaginea lui Ștefan cel Mare în creația artistică națională de sorginte orală

În 2024 se împlinesc 520 de ani de comemorare a lui Ștefan cel Mare – cel mai faimos domn al Moldovei din toate timpurile. Contribuția sa la consolidarea statului moldovean și la apărarea acestuia împotriva invaziilor străine apare bine reflectată în cultura artistică populară națională. Demersul de față își propune să releve perioada aflării ștefaniene în scaunul domnesc, așa cum aceasta se regăsește în memoria urmașilor săi. Conservarea în timp a imaginii marelui voievod ca simbol național se datorează cu prioritate faptelor sale victorioase de arme, care au lăsat amprente adânci în mentalul colectiv. Tradiția populară îl înfățișează ca pe o personalitate dotată cu calități ieșite din comun, care sunt transpuse în creații artistice. Acestea se încadrează în diferite arii tematice: subiecte istorice, vitejești, familiale, sociale ș.a. Figura emblematică a domnului este frecvent proiectată în simbioza virtuților fizice și morale, descriindu-l ca pe un conducător drept și plin de înțelepciune, care a luptat neostoit împotriva dușmanilor Moldovei. Sfera tematică, în care este evocat domnul, include balade, colinde, cântece de leagăn, povești, poezii, legende ș.a., în care apare reprezentat ca lider carismatic – conducător iubit de popor, strateg iscusit, apărător al valorilor ortodoxe etc. Figura exponențială a lui Ștefan cel Mare este una dintre cele mai reprezentative personalități reflectate în tradiția populară națională, care continuă să inspire și să fascineze până în prezent.

**Cuvinte-cheie:** Ștefan cel Mare, memorie colectivă, creație artistică, voievod, tradiție populară.

### Резюме

#### Образ Стефана Великого в народном художественном творчестве устного происхождения

В 2024 году исполняется 520 лет со дня памяти Стефана Великого – самого известного правителя Молдовы всех времен. Его вклад в укрепление молдавского государства и его защиту от иностранных вторжений находит свое отражение в национальной народной художественной культуре. Цель данной статьи состоит в раскрытии образа Стефана Великого, каким он запечатлен в памяти его потомков в период пребывания на престоле. Сохранение во времени образа великого воеводы как национального символа обусловлено, прежде всего, его победоносными ратными подвигами, оставившими глубокий след в коллективной памяти. Народная традиция изображает его как личность, наделенную необыкновенными качествами, которые воплощаются в художественных произведениях. Они относятся к разным тематическим направлениям, которые содержат исторические,

героические, семейные, социальные и другие сюжеты. Символическая фигура господаря часто проецируется как симбиоз физических и моральных достоинств в образе праведного и мудрого правителя, неустанно сражавшегося с врагами Молдовы. Тематическая сфера, в которой упоминается господарь, включает баллады, колядки, колыбельные, рассказы, стихи, легенды и т.п., в которых он представлен как харизматический лидер – любимый народом правитель, искусный стратег, защитник православных ценностей и т.п. Выдающаяся фигура Стефана Великого – одна из наиболее представительных личностей, отраженных в национальной народной традиции, которая продолжает вдохновлять и очаровывать по сей день.

**Ключевые слова:** Стефан Великий, коллективная память, художественное творчество, воевода, народная традиция.

### Summary

#### The image of Stephen the Great in the national artistic creation of oral origin

2024 marks the 520<sup>th</sup> anniversary of the commemoration of Stephen the Great – the most famous ruler of Moldova of all time. His contribution to the consolidation of the Moldovan state and its defense against foreign invasions is well reflected in the national popular artistic culture. The present paper aims to reveal the period of Stephen's presence in the princely seat, as contained in the memory of his descendants. The preservation over time of the image of the great voivode as a national symbol is primarily due to his victorious deeds of arms, which left deep imprints on the collective psyche. Popular tradition depicts him as a personality endowed with extraordinary qualities, which are translated into artistic creations. They fall into different thematic areas: historical, heroic, familial, social, etc. The emblematic figure of the ruler is frequently projected in the symbiosis of physical and moral virtues, depicting him as a just and wise ruler who fought tirelessly against Moldova's enemies. The thematic sphere, in which he is evoked, includes ballads, carols, lullaby, tales, poems, legends, etc., in which he is represented as a charismatic leader – a leader loved by the people, a skilled strategist, a defender of Orthodox values, etc. The exponential figure of Stephen the Great is one of the most representative personalities mirrored in the national popular tradition, which continues to inspire and fascinate to this day.

**Key words:** Stephen the Great, collective memory, artistic creation, voivode, popular tradition.

În istoria și cultura națională, Ștefan cel Mare este considerat ca fiind cel mai cunoscut domn al Moldovei din toate timpurile. Prin contribuția sa la



apărarea împotriva invaziilor străine și la consolidarea statului moldovean și-a câștigat celebritate, admirație, prestigiu în cel mai înalt grad, fapt care apare bine și foarte des reflectat în cultura artistică populară națională antumă, dar, îndeosebi, în cea postumă.

Demersul nostru își propune să ia în dezbateri rezonanțele aflării ștefanieni în scaunul domnesc timp de 47 de ani, două luni și trei săptămâni, așa cum acestea se regăsesc în memoria urmașilor săi. Conservarea în timp a imaginii complexe a marelui voievod ca simbol național se datorează cu prioritate faptelor sale victorioase de arme.

Tradiția populară îl înfățișează ca pe o personalitate carismatică, dotată cu calități ieșite din comun: „Pe cît de vrăjmaș (amarnic) în vreme de război, pe atîta de bun și blînd și cu dreptate, în vreme de pace. Celor săraci le da bani și moșie; tot așa și celor viteji și cu credință cătră domn. Celor năpăstuiți și asupriți le făcea dreptate, așa că-n țara lui era numai belșug și toate cele de mulțămîtă” (Canciovici 1994: 87). Astfel îi creionează portretul creatorul anonim faimosului domn al Moldovei în unul din textele plăsmuite și care a dăinuit în timp. În grade diferite, aceste și alte calități sunt transpuse în creații artistice (muzicale, literare, dramatice), care se încadrează în variate arii tematice, evocând persoana șefului de stat, implicată în viața internă a țării (conducător de stat, reformator, organizator al armatei, susținător al culturii și bisericii), activitatea-i pe plan extern (diplomat, geopolitician, comandant de oști), grație cărora în cugețul imaginar colectiv Ștefan cel Mare obține expresia unui personaj istoric divinizat.

Faptele strălucite ale voievodului i-au atras în țară și peste hotare diferite supranume, mai întâi, „cel Mare” („Stephanus ilie Magnus”), conferit de către regele polon Sigismund în urma bătăliei victorioase a moldovenilor de la Codrul Cosminului (1497), conduși de domnul Ștefan al III-lea împotriva oștii regelui Ioan I Albert al Uniunii Polono-Lituaniene (Giurescu 1943: 115), „cel Bun”, iar ulterior a celui de „Sfânt” (Cf. Cojocar 1989: 257), „împăratul Ștefan”, „Voievod peste Moldova”, „Ștefan-Vodă (al) moldovenilor, domnul cel vestit”, „Ștefan-Vodă cel Mare”, „sabia creștinătății” (Canciovici 2004: 90, 92, 93, 158), „Ștefan voievod cel Viteaz” (după *Cronica lui Macarie*), deoarece răspundea năzuințelor și idealurilor locuitorilor Țării Moldovei de a-și păstra independența, suveranitatea, fizionomia etnică și de a-și apăra credința (Ghilaș 2004: 147).

Reprezentarea lui Ștefan cel Mare ca figură legendară, pe care imaginația colectivă a creat-o, modelat-o și cristalizat-o în timp, a fost transmisă prin tradiție și susținută în mod constant de noi creații de sorginte orală, care au contribuit la imprimarea

adâncă în mentalul colectiv a memoriei marelui înaintaș. Transpunerea artistică a imaginii lui Ștefan cel Mare se explică și ea prin impactul profund lăsat în conștiința colectivităților din țară și străinătate cu deosebire grație răsunătoarelor succese în războaie și bătălii purtate de armatele conduse de slăvitul domn împotriva turcilor, tătarilor, ungarilor și polonezilor, care, conform unor date furnizate de el însuși, a învins în 34 de lupte din cele 36 purtate [«circondato da inimici da ogni banda <...> ho avuto bataie 36 dapoi che son signor de questo paese de le qual son stato vincitore de 34 et 2 perse»] (Copia 1502: 36). Aceste și alte considerente „l-au ridicat pe voievodul moldovean la înălțimea de simbol național” (Cojocar 1989: 257), lucru care s-a reflectat „în cele mai vechi cântece la noi, în legende, balade, ca nume de leac în descântec, apoi în bocete, în colinde și urături de Anul Nou, iar mai recent în teatrul popular” (Cojocar 1989: 257). Spectrul genuistic divers, fiecare cu mijloacele specifice de exprimare, a determinat și varietatea de transpunere în imagini plastice (expresive) a celebrului domn al Moldovei.

În continuare, vom încerca să supunem unei sumare abordări felul în care se regăsește mai frecvent pretextat numele lui Ștefan cel Mare în conținutul a câtorva categorii muzicale și literare – balada, colinda, cântecul de leagăn, legenda, versul epigramatic (strigătura).

De-a lungul timpului, prin colaborare creativă, mesajele transmise de aceste creații au fost adunate, interpretate și recompuse, integrându-se astfel în cultura artistică activă a comunităților din țară. În procesul de conlucrare, cercetătorii din diverse domenii au identificat și au configurat trăsăturile imaginare ale domnului Ștefan cel Mare în contexte artistice variate.

În funcție de nivelul de evocare a personajului central, creațiile de filiație tradițională pot fi decelate și categorisite în două grupuri. Primul dintre acestea cuprinde producțiile, în care numele-i figurează în titluri, iar conținutul diegetic îl proiectează ca pe un personaj actant prin prisma gândurilor și sentimentelor naratorului.

Cel dintâi grup include, în special, balada (cântată și/sau recitată), cum ar fi *Ștefan Vodă* (Balade 2018: 131-135), *Ștefan Vodă și codrul*, *Ștefan Vodă și Dunărea ș.a.* (ultimele două titluri au corespondențe tematice în creația poetică a lui Vasile Alecsandri și Dimitrie Bolintineanu), precum și cântece eroice, ca de exemplu, *Pe o stîncă neagră* sau *Ștefan cel Mare și mama sa* (Pann 2009: 127-128), *Ștefan treși piști Prutul* (Gălușcă 1999: 193) ș.a.

Al doilea grup cuprinde balade, spre exemplu, *Tudor și Voichița* (Soarele 1981: 64-69), *Voinicul și ar-*

cul (Gălușcă 1999: 185-186), eposul haiducesc, spre exemplu, *Corbea, Miu* (Balade 2018: 100-113; Sulițeanu 1980: 333-338, 343-345, 349-350, 373-386), cântecul istoric, spre exemplu, *Ștefan Vodă tinerele, Ștefane, Măria-ta* (Folclor 1993: 278-280), cântecul de leagăn (Sulițeanu 1986: 437-440, 461-462, 538; Tăpușele 1986: 266, 268, 270-272) ș.a. În aceste creații, numele lui Ștefan cel Mare, care, deși nu este de fiecare dată menționat în titluri, apare identificat în ipostaze diferite – fie ca parte activă a acțiunii, fie ca un personaj compars, figurant mai mult absent din diegeză cu apariție episodică în conținutul textului narativ.

Diferă și configurația tematică a producțiilor folclorice consemnate, ea conținând subiecte istorice, vitejești, haiducești, familiale, sociale, de dragoste ș.a. Istoricul polon Macieja (Matei) Strykowski trece în 1574 prin Moldova și Țara Românească, relatând ulterior în „Cronica Poloniei, Lituaniei, Samogetiei și a întregii Rusii” că a fost martor ocular al unui „vechi obicei celebru <care> se păstrează până astăzi în Grecia, în Asia, în Tracia, în ținuturile Munteniei și Transilvaniei, în Valahia (posibil se are în vedere Moldova – n.n.), în Ungaria”, arătând că „în toate sărbătorile acelor popoare <...> faptele oamenilor renumiți sunt celebrate prin cântece cu acompaniamentul viorilor, numite alăute sârbești, cobzelor și harpelor, căci poporul de jos se desfătă peste măsură, ascultând cu multă plăcere marile fapte de vitejie ale principilor și voinicilor” [„A ten z dawna sławnie wzięty obyczaj i dziś w Greciej, w Aziej, w Traciej, w ziemi Multańskiej i Siedmigrodzkiej, w Wołoszech, w Węgrzech i w inszych krainach zachowują, jakom się sam temu przypatrzył i własnymi uszami nasłuchał, iż pospolicie na każdych biesiadach, a w Turcech na ulicach i na bazarach, pospolitych rynkach, zacnych ludzi dzieje składnymi wierszami śpiewają, przy skrzypicach, które Serbskimi zowiemy, lutniach, kobzach i arfach, z wielką pociechą ludu pospolitego, xiążąt i rycerzów zacie przeważnych spraw słuchającego”] (Kronika, Tom I 1846: XXXIII–XXXIV). Ulterior, în volumul următor al aceleiași surse, autorul precizează că se are în vedere un cântec, care proslăvea faptele vitejești ale lui Ștefan cel Mare și biruințele obținute de domn și oastea sa în luptele cu popoarele vecine, la care „în mod constant se cântă cu muzica viorilor sârbești (probabil, lăută – n.n.) despre aceasta la toate mesele festive: «Ștefan, Ștefan-vodă! Ștefan, Ștefan-vodă! bătea pe Turci, bătea pe Tătari, bătea pe Unguri, Galițieni, pe Poloni!»” [„O tym Wołoszy i Multani śpiewają ustawicznie w każdej biesiedzie na serbskich skrzypicach przygrawając swoim językiem: «Stephan, Stephan, wojewoda! Stephan, Stephan, wojewoda! bijał Turków! bił Tatarów! bijał

Wękról samo grów, Ruś i Polaków!»] (Kronika, Tom II 1846: 320).

După cum susține Mircea Eliade „balada reprezintă, pentru cultura românească, în același timp o problemă de folclor și de istorie a spiritualității populare și un capitol central în istoria ideilor” (Eliade 1995: 238) și, la care am adăuga noi, cu semnificație endoetnică. Deci și valoarea ei artistică și estetică este evidentă. Diversitatea tematică, elementele morfologice caracteristice, limbajul expresiv, capabil să transmită imagini subtile și să impresioneze psihicul uman, legătura cu alte categorii folclorice sunt doar câteva dintre argumentele pe care se sprijină afirmația anterioară.

Lucrare muzical-poetică epică cu relatarea narațiunii la persoana a treia, balada grupează și aduce în atenția ascultătorului întâmplări, evenimente, figuri istorice, legendare, cu o nuanță tragică, dramatică, eroico-psihologică. Componenta literară, momentele de acțiune dramatică din structura compozițională (expoziția, intriga, desfășurarea acțiunii, punctul culminant, deznodământul) ca părți indestructibile ale întregului, contribuie la amplificarea expresivității conținutului artistic, condiționându-l într-o suficientă măsură. La rândul lor, resursele improvizatorice, pe care le deține balada, generează forme bogate, structuri melodice caracteristice diferitelor perioade ale dezvoltării sale. De menționat că improvizarea, în cadrul categoriei, pleacă de la tiparele ei sonore tradiționale. Aceste explicații vin să precizeze că studierea compoziției sonore a baladei în afara relației melodie-text sau eliminând rolul procedurii improvizatorice în actul artistic de interpretare este incompletă. Observații similare pot fi înregistrate și în cazul creațiilor baladice, al căror subiect este circumscris de reliefaarea faptelor mărețe ale domnitorului Ștefan cel Mare.

În prezent, aceste cântări narrative, chiar dacă mai au prelungire până în zilele noastre, sub influența factorilor socio-istorici, cu greu își mai găsesc context de supraviețuire în repertoriul muzical activ al comunităților, reducându-și treptat prezența în bagajul lor cultural.

Spațiul editorial restrâns ne limitează posibilitatea urmăririi în evoluție a construcțiilor sonore exploatate, precum și a aspectelor acestora în toată diversitatea lor. Unele aspecte ale acestora au fost analizate de noi cu altă ocazie, într-un studiu separat (Ghilaș 2004: 147-152). Vom reduce demersul nostru la exemplificarea formei melodice cristalizate într-o variantă a baladei Ștefan Vodă și codrul: *Di la leagăn la mormântu/ Omu-i umbrî pi pământu/ Numai faptili ce sîntu/ Nu mor di brumî și vîntu/ Ștefan-Vodă biruit/ Cu chipu di om mîhniit/ Întră-n codru înverzît/ Ca soarili-n asfințit <...>* (Blajinu 2002: 83-85).

Din materialul muzical al acestei piese se poate reține apartenența sa la versiunea evoluată a unei structuri modale cu aspectul paralelismului major-minor. Inflexiunea modulatorie intervine din rațiuni estetice, fiind determinată de efectul său special în potențarea dramatismului acțiunii, de schimbare a fondului emoțional inițial. Totodată, în cazul dat, modulația, ca mijloc de expresie, aduce un suflu înnoitor în desfășurarea discursului muzical, generează contraste și varietate de culoare, de stări psihologice, provoacă o anume tensiune sonoră și renovează atmosfera originară. Refacerea fondului muzical după principiul contrastului modal prin digresiune imprimă ideilor un mesaj mai convingător.

Domnul Moldovei este evocat și în unele colinde tradiționale de Crăciun (protocolare, profesionale, de curte feudală, de vânatoare), boierii, feciorii lor cântându-i numele atunci când „il colindau pe domnitor după obicei <...>. În colinde figură numele preamărit al domnului căci, conform tradiției, el trebuia să apară în calitate de voinic, – de stăpân al «casei»” (Hîncu 1991: 234). Câteva exemple: *La poartă, la Ștefan-Vodă/ Boierii s-au strâns la vorbă./ Dar vorbe de ce vorbeau?/ Ei pe Ștefan laudau./ Însă Ștefan Domn cel Sfânt./ El din casă auzând/ Pe boierii ce vorbeau/ Și pe dânsul proslăviau./ El pe dată s-a plecat/ Cu boierii a-nchinat...* (Blajinu 2002: 89) sau *La poartă, la Ștefan-Vodă/ Boierii s-au strâns la vorbă./ Dar vorba de cine este?/ De Iisus născut în iesle./ Însă Ștefan Domn cel Sfânt./ De la rugă auzind,/ Pe boierii ce vorbeau/ Și pe Domnul proslăviau./ El pe dată s-a plecat,/ Cu boierii s-a-nchinat./ Și, cu glasul de supus,/ A slăvit pe Domn Iisus.* (Colinde 1993: 71) sau *Ștefan, Ștefan, Domn cel Mare./ Hai, hai, noroc bun!/ A plecat la vânatoare./ Hai, hai, noroc bun!/ Să vâneze căprioare./ Hai, hai, noroc bun! <...>* (Blajinu 1993: 102).

Colindele, aidoma altor creații orale, sunt concepute și subordonate conceptului filosofico-artistic al sincretismului, în care un rol important în exteriorizarea textului poetic și susținerea spectacolului îi revine filonului muzical-sonor. Interpretate în grup, aceste cântări au un itinerar univocal și, după modul de aplicare a textului literar, aparțin stilului silabic. Având un pronunțat caracter arhaic, colindele dispun de un ambitus redus, conturul melodic modificându-se după exigențele textului poetic. Cele mai multe dintre melodiile în care imaginea lui Ștefan cel Mare apare în canavaua tematică a categoriei de referință se încadrează în structurile sonore proprii gândirii muzicale vechi.

Referiri la persoana voievodului Ștefan cel Mare se regăsesc și în creația muzicală tradițională destinată copiilor – cântecul de leagăn. Prin conținutul lor literar, aceste specimene se încadrează în categoria

„proiectelor privind copilul” (Sulițeanu 1986: 644). În asemenea cazuri, numele domnului este utilizat ca termen cu care se compară și se definește subiectul (copilul) comparat întru evocarea și profilarea cât mai vie a imaginii dorite: *Să te faci voinic și mare/ Ca domnul Ștefan cel Mare* (Tăpușele 1986: 266).

Creația muzical-poetică destinată copiilor, precum este cântecul de leagăn, oferă mai multe mostre care folosesc structural (cantitativ) un număr scăzut de sunete, pentru a transmite conținutul emoțional. Categoria de referință se impune atenției nu doar prin modul de realizare artistică, naturalețea facturii muzicale sau melosul specific, ci și prin originalitatea structurilor sonore. La crearea și menținerea stării de afect, elementul muzical are prioritate. Acesta, în asociație cu textul literar, cu mijloacele de expresie inedite și cu procedeele muzicale reprezintă o modalitate eficientă, generatoare de consecințe tonice asupra copilului în perioada imediat următoare după naștere. Legănatul, însoțit de îndemnul la adormire (*nani, nani*), întrevece un efect psihofiziologic care vizează în mod direct viitorul copilului. Somnul ar urma să stimuleze dezvoltarea fizică (*să crească mare, voinic; ca țări mari să-mpărătească*) și cultivarea unor trăsături de caracter (*viteaz ca Ștefan cel Mare, falnic în război* etc.), făgăduindu-i-se că va dobândi în schimb însemnele puterii domnești, forță morală, semeție, bărbăție (*Buzdugan împărătesc/ Și mândru din cel crăiesc./ Săbioară aurie/ Și curaj ca la o mie*). Grație oralității și naturii vocal-solistice, cântecul de leagăn se bazează pe procedeele componistice al improvizăției, având însă, în linii mari, o configurație finită.

În exemplele studiate, melodia cântecului de leagăn reprezintă o execuție monodică muzicalizată de factură diferită, subordonată funcției. Vechimea produsului își pune și ea amprenta pe configurația sistemului muzical intonațional. Pe baza analizei mai multor creații muzicale se pot observa câteva sisteme sonore prioritare pentru categoria dată, avându-le în vedere pe cele oligocordice, care utilizează un material fonic restrâns sub raport calitativ – la 4 sunete diferite, și pe cele hexacordice, alcătuite din 6 sunete diferite. Comun pentru toate sistemele sonore consemnate este sensul descendent al melodiei. O frecvență curentă au modurile populare (mai des de stare minoră – eolic, frigid), diatonice, transpuse după principiul construcției simetrice, și cele cromatice (spre exemplu, doricul cu treptele IV și VII alterate superior).

Personalitatea emblematică a lui Ștefan cel Mare s-a aflat în atenția cronicarilor moldoveni, s-a bucurat de un interes sporit în transpuneri ale prozei populare, precum legenda și basmul, îmbinând ingenios realitatea cu ficțiunea, fantasticul cu istoricul.

Un prim portret literar al domnului Moldovei este schițat de contemporanul său, cronicarul Grigore Ureche: „Fost-au acestu Ștefan-vodă om nu mare de statu, mînios și de grabu vărsătoriu de sînge nevinovat; <...> era om întreg la fire, neleneșu, și lucrul său îl știa a-l acoperi și unde nu gîndii ai, acolo îl aflai. La lucruri de războaie meșter, unde era nevoie însușu să vîrîia, ca văzându-l ai săi, să nu să îndărăpteaze și pentru aceia raru războaie de nu biruia. Și unde-l biruia alții, nu pierdea nădejdea, că știindu-să căzut jos, să rădica deasupra biruitorilor” (Letopisețul 1990: 57).

Texte narative ilustrative, care includ cronologia evenimentelor sociale și politice din trecutul istoric al statului Moldovei, în special din viața domnilor țării, se regăsesc în lucrarea lui Ion Neculce „O samă de cuvinte”, care cuprinde 42 de legende. Cele mai multe îi au în centrul atenției pe voievodul Moldovei, în care se regăsesc reflectate etapele vieții sale – copilăria, tinerețea, evenimentele majore din perioada aflării pe tron, relațiile cu oamenii țării, cu anturajul reședinței domniei, familia suveranului ș.a. Una dintre cunoscutele legende timpurii despre domnul Moldovei, *Ștefan cel Mare și mama sa* (*Ștefan the Great and his Mother*) a circulat și în străinătate, fiind tradusă și publicată la Londra în 1854 de către jurnalistul și diplomatul englez Eustace Clare Grenville Murray în lucrarea „Doine; or, The National Songs and Legends of Roumania” („Doine sau cântece și legende naționale din România”) (Doine 1854: 26-28), republicată mai apoi în 2016 în Statele Unite ale Americii cu denumirea „Romania: National Songs and Legends”.

Figura domnului moldovean este consemnată în „povestirile populare”, adunate și publicate de Tudor Pamfile în 1919 la Chișinău, unele fiind culese în Basarabia: *Ștefan-Voevodă, pârcălabul Gangură și satul Gangura din Basarabia, Satul Vadul-lui-Vodă, Ștefan-Vodă, pe la Varnița Basarabiei, Mănăstirea Căpriana sau Chipriani, Novacii din ț. Chișinăului, Călărașii din ț. Orheiului* (Mănușchiu 1919: 18-20, 35-37, 73-74, 85-86, 89, 89-90).

„Ștefan-Vodă – reține un text popular – cununa, boteza și petrecea la cumătrii alătura cu țărani [nu ca azi, când, dacă se vîră boierii în joc și joacă laolaltă cu țărani], îi ieau alții în răs, pe toți laolaltă, și strigă, ca pe sub Cetatea Neamțului: *Gioacă nurchă/ Lângă burcă/ Și papuc lângă opincă*” (Mănușchiu 1919: 14). În alt context, „Numele lui Ștefan cel Mare și Sfânt se pomenește până și în descântece cu putere de alungat duhurile rele și felurite boli primejdioase. Se mai pomenește și-n strigături de joc, după cum se poate vedea din cântecele acestea: *Pe vreme de secerat/ Ștefan calu-a încălcat/ Și la Baia a plecat/ Pe*

*unguri de i-a secat. Altul, Ștefan, Ștefan pui de leu./ A mîncat pe locul meu;/ Mîncat carne de buhai,/ Și-a bătut pe șapte crai*” (Canciovici 2004: 90).

Producțiile, avute până acum în vedere, și subiectele lor au servit drept sursă de inspirație pentru creatorii de opere artistice culte, figura istorică a lui Ștefan cel Mare aflându-se în atenția unor scriitori: V. Alecsandri, I. Alexandru, Gh. Asachi, B. Delavrancea, D. Bolintineanu, M. Eminescu, O. Goga, N. Istrati, M. Kogălniceanu, A. Russo, M. Sadoveanu, V. Beșleagă, N. Dabija, I. Druță, L. Lari, V. Romaniciu; compozitori: Gh. Dumitrescu, A. Flechtenmacher, V. Munteanu, Gh. Dima, I. Mureșianu jr., G. Musicescu, I. Vidu, I. Vorobchevieci, A. Zirra, T. Chiriac, E. Doga, I. Macovei, Gh. Mustea, Șt. Neaga, T. Zgureanu; dramaturgi: S. Dragomir, N. Iorga, M. Millo, A. Gondiu, A. Strâmbeanu, cineaști: A. Croitorul, M. Drăgan, A. Maței, C. Mitru, P. Sadoveanu, A. Spătaru, I. Strujan, I. Chistruga, V. Druc.

Totuși, în ciuda glorificării sale în folclorul românesc, există și elemente de alt conținut despre Ștefan cel Mare, care exprimă și denotă, în anumite situații, calități contrare binelui, conținând, totodată, și un caracter moralizator. Unele povestiri populare îl prezintă ca pe un conducător nemilos față de dușmanii săi, vânzători de țară, trădători, ipocriți. Iată câteva mărturii extrase din textele narative legate de Ștefan cel Mare. Legenda „Stejarul din Borzești” relatează despre porunca-i de a-l spânzura, în urma judecății, de creanga stejarului din Borzești pe „fiul vestitului han tătarăsc Mengli Gherei de peste Volga, stăpânul Crimeei și al Ucrainei, spaima polonilor și a moscoviților” pentru „sângele creștinesc ce a vărsat” (Canciovici 2004: 97-98). Necruțator se dovedește a fi Vodă cu hatmanul oștii moldovene Peștiovici în povestea „Ștefan cel Mare și hatmanul”, care nu i-a executat porunca de a rezista ungarilor, lăsându-se mituit. Și pentru că „a fost nechibzuit și lacom de aur, a poruncit ca în fața lui, să-i toarne aur topit pe gât ca să se sature în veci și pururea de aur, dacă n-a vrut să se sature de vitejie, după cum îi dat românului” (Canciovici 2004: 105). Într-o altă situație, textul „Ștefan cel Mare și Tolpa” descrie cum domnul își descarcă furia pe țiganul Tolpa, dând poruncă să fie condamnat la moarte prin spânzurare pentru gestul de viclenie, prin care acesta obține semnătura domnească (Canciovici 2004: 115-118).

Un aspect important al folclorului asociat cu personalitatea legendară a lui Ștefan cel Mare este relația sa cu biserica. În multe texte, domnul moldovean este prezentat ca un apărător al credinței creștine și al valorilor ortodoxe. Actele sale de pietate și construirea a numeroase biserici și mănăstiri sunt subliniate în aceste relatări populare, iar legătu-

ra strânsă cu clerul ortodox este evidențiată ca fiind una dintre cheile succesului său în lupta împotriva dușmanilor.

Un alt element relevant al mitului lui Ștefan cel Mare în creația populară este relația sa cu poporul. El este prezentat ca un conducător iubit și respectat de supușii săi, iar sacrificiile personale pe care le-a făcut pentru apărarea Moldovei sunt frecvent înci-frate în aceste relatări. În unele creații muzical-poetice, încărcătura afectivă a eroismului său este decelat în contrast cu viclenia și trădarea dușmanilor săi, iar victoriile sale asupra lor sunt prezentate ca triumfuri ale întregului popor al țării.

Sumara expunere de până acum a încercat să demonstreze câteva posibilități de transpunere artistică a unor texte poetice cântate și povestite despre Ștefan cel Mare, așa cum se reflectă în sfera creației muzical-sonore și (sau) narrative tradiționale de la noi. Documentele muzicale și literare ajunse până în prezent cuprind o gamă mult mai vastă a aspectelor despre cum mentalitatea colectivă a asimilat și a proiectat în cultura artistică dimensiunea reală a unui dat istoric singular. Cele câteva concluzii care pot fi formulate pe baza materialului prezentat se rezumă la următoarele:

- profunzimea și sinceritatea sentimentelor pe care colectivitatea le-a investit atunci când a schițat în forme artistice expresive imaginea lui Ștefan cel Mare, dedicându-i creații muzical-poetice și narrative de certă valoare, care au circulat și continuă să circule pe ambele maluri ale Prutului;

- prin Ștefan-Vodă, geniul colectiv a creat imaginea domnitorului care aduce dreptate oamenilor simpli;

- mărturiile legendelor și povestirilor ne dezvăluie un domn patriot, care a pus binele țării mai presus de sine și a fost aproape de popor, înfăptuind numeroase reforme, impunând dreptatea și ajutându-i pe cei nedreptățiți;

- figura exponențială a lui Ștefan cel Mare este una dintre cele mai importante, reprezentative și influente figuri în tradiția populară românească, iar înfăptuirile naționale, sociale și militare din timpul domniei sale, strâns legate de epoca de glorie a Moldovei din perioada medievală, au contribuit la crearea imaginii mitice a acestui domn legendar, care continuă să inspire și să fascineze până în prezent.

#### Referințe bibliografice

Balade. 2018. Balade populare românești. București: Litera.

Blajinu D. 1993. Primul ghiocel. Culegere de cîntece pentru preșcolari și elevii claselor primare. Chișinău: Lumina.

Blajinu D. 2002. 1107 melodii și cântece din Moldova istorică. Constanța: Ex Ponto.

Canciovici M.-A. 1994. Ștefan cel Mare în tradiția populară românească. Chișinău: Știința.

Cojocar N. 1989. Ștefan cel Mare în tradiția populară românească. În: Revista de Etnografie și Folclor, tom. 34, nr. 3, p. 257-260.

Colinde. 1993. Culegere întocmită de G. Breazul. Postfață de Titus Moisescu. București: Editura Fundației Culturale Române.

Copia. 1894. Copia de una lettera di uno medico a la Signoria narra le cosse di Moldavia de Tartari e altre cosse di quel Paese. 7 dicembre 1502. În: Documente privitoare la Istoria Românilor culese de Eudoxiu Hurmuzaki. Volumul VIII, 1376-1650. București: Stabilimentul grafic I. V. SOCECŪ.

Doine. 1854. Doine or the National Songs and Legends of Rumania. By E. C. Grenville Murray. London: Smith, Elder and Co.

Eliade M. 1995. De la Zalmoxis la Gengis-han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. Trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. București: Humanitas.

Folclor. 1993. Folclor din țara fagilor. Alcăt.: N. Băieșu, Gr. Bostan ș.a. Chișinău: Hyperion.

Gălușcă T., Nicola I. R. 1999. Folclor român din Basarabia. Chișinău: Știința.

Ghilaș V. 2004. Structuri sonore în cântecul tradițional despre Ștefan cel Mare. În: Ștefan cel Mare – personalitate marcantă în istoria Europei (500 de ani de la trecerea în neființă): referate și comunicări. Chișinău: Civitas, p. 147-152.

Giurescu C. C. 1943. Istoria românilor. II. Partea întâi. De la Mircea cel Bătrân și Alexandru cel Bun până la Mihai Viteazul. Ediția a patra, revăzută și adăugită. București: Fundația Regală pentru Literatură și Artă.

Hîncu A. 1991. Probleme de geneză a creației poetice populare moldovenești. Chișinău: Știința.

Kronika Polska. 1846. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i Wszystkiéj Rusi Macieja Strykowskiiego. Tom I. Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza.

Kronika Polska. 1846. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i Wszystkiéj Rusi Macieja Strykowskiiego. Tom II. Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza.

Letopisețul. 1990. Letopisețul Țării Moldovei de cînd s-au descălăcat țara și cursul anilor și de viața domnilor carea scrie de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă (1359-1595). În: Ureche Gr., Costin M., Neculce I. Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău: Hyperion, p. 23-118.

Mănunchiu. 1919. Mănunchiu nou de povestiri populare cu privire la Ștefan cel Mare: strânse de Tudor Pamfile. Chișinău: Glasul Țării.

Pann A. 2009. Spitalul amorului sau Cîntătorul dorului, însoțit de Cuvinte lămuritoare despre vechea muzică profană de la noi de Nicolae Gheorghii. Mică antologie de

citare din scrieri despre Anton Pann de Petru Romoșan. București: Compania.

Soarele și luna. 1981. Balade. Selecție, postfață și comentarii de A. Hîncu. Chișinău: Literatura artistică.

Sulițeanu Gh. 1986. Cântecul de leagăn. București: Editura Muzicală.

Sulițeanu Gh. 1980. Folclor din județul Brăila. Balada sau cântecul bătrânesc. Brăila: f.e.

Tăpușele. 1986. Tăpușele, tăpușele. Chișinău: Literatura artistică.

**Victor Ghilaș** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în studiul artelor, conferențiar cercetător, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Виктор Гилаш** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат искусствоведения, конференциар, Институт культурного наследия.

**Victor Ghilaș** (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor Habilitat of the Study of Arts, Research Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** ghilasvictor@yahoo.com

**ORCID:** 0000-0001-5011-3650

Nina IVANOVA

## NATIONAL CELEBRATIONS IN REPRESENTATIONS OF CHISINAU URBANITES

CZU:394.26(478-25)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.10>

### Rezumat

#### Sărbătorile naționale în reprezentările chișinăuienilor

Coeziunea socială reprezintă una din strategiile prioritare ale statului modern, pentru care este necesară dezvoltarea unei identități civice supraetnice. Sărbătorile naționale au rolul unui anumit marker al participării și al identității civice. În articol este analizat materialul empiric, care permite să identificăm tendințele în percepția locuitorilor or. Chișinău a două sărbători naționale importante – Ziua Independenței Republicii Moldova și Limba Noastră. Rezultatele arată lipsa unei atitudini consensuale față de aceste sărbători din cauza mesajului de bază controversat. Majoritatea respondenților le percep ca simple zile libere. Ceilalți – diferențiază conținutul lor semantic și formatul desfășurării. Conținutul semantic, conform opiniei respondenților, foarte rar corespunde celui declarat, aceștia mai des vorbesc despre caracterul formal al sărbătorilor. În ceea ce privește formatul evenimentului, momente pozitive sunt numite iarmarocul și posibilitatea de a petrece interesant timpul în centrul orașului. Dezavantajele sunt aglomerația de oameni și zgomotul. O astfel de percepție controversată a sărbătorilor naționale poate caracteriza statele tinere cu o istorie politică modestă și o complexitate cumulativă a perioadei de tranziție. Cu toate acestea, pentru dezvoltarea identității civice sunt necesare narațiuni universale integrate despre trecutul și viitorul țării și un construct comun de identificare, care vor fi reflectate în protocoalele sărbătorilor.

**Cuvinte-cheie:** Chișinău, perioada post-sovietică, Ziua Independenței, Limba Noastră, sărbătoare națională, reprezentările orașenilor.

### Резюме

#### Национальные праздники в представлениях жителей Кишинева

Социальная сплоченность является одной из приоритетных стратегий современного государства, для достижения которой нужно развитие надэтнической гражданской идентичности. Национальные праздники играют роль определенного маркера гражданского участия, гражданской идентичности. В статье приводится анализ эмпирического материала, позволяющего наметить тенденции в восприятии жителями Кишинева двух основных национальных праздников – Дня независимости Республики Молдова и Нашего языка (Limba noastră). Результаты показали отсутствие согласованного отношения к данным праздникам из-за противоречивости их базового послания. Большая часть респондентов воспринимает их как простые выходные дни. Остальные разделяют их смысловое наполнение и формат проведения. Смыс-

ловое наполнение, по мнению респондентов, очень редко соответствует декларируемому, они чаще говорят о формальном характере праздников. Что касается форматов проведения, то положительными моментами называются ярмарка и возможность интересно провести время в центре города. Среди отрицательных – большое скопление людей и шум. Такое противоречивое восприятие национальных праздников может характеризовать молодые государства с небольшой политической историей и совокупной сложностью переходного периода. Тем не менее, для развития гражданской идентичности необходимы интегрирующие общезначимые нарративы о прошлом и будущем страны и общий идентификационный конструкт, которые будут отражены в праздничных протоколах.

**Ключевые слова:** Кишинев, постсоветский период, День независимости, День языка, национальный праздник, представления жителей.

### Summary

#### National celebrations in representations of Chisinau urbanites

Social cohesion is one of the priority strategies of the modern state, which requires development of a supra-ethnic civic identity. National holidays performs a role of a certain marker of civic participation, civil identity. The article analyzes the empirical material that allows us to outline the trends in the perception of Chisinau urbanites of the two main national holidays – Independence Day of the Republic of Moldova and Our Language Day (Limba noastră). The results showed a lack of a coherent attitude towards these holidays due to the contradictory nature of their basic message. The majority of respondents perceive them as simple days off. The rest distinguish between their meaning and format of performance. According to the respondents, the semantic content, in their opinion, very rarely corresponds to the declared one; they more often speak about the formal nature of the holidays. As for the format of the event, the positive aspects are the handicraft fair and the opportunity to spend some interesting time in the city center. Among the negative ones are large crowds of people and noise. This contradictory perception of national holidays may characterize young states with a short political history and the cumulative complexity of the transition period. Nevertheless, the development of civil identity requires presence of shared and integrative narratives about the past and the future of the country and a common identity construct to be reflected in celebration protocols.

**Key words:** Chisinau, post-Soviet period, Independence Day, Our Language Day, national celebration, representations of urbanites

Social cohesion is the most important resource for the development of society in harmony and tolerance. To achieve it, it is important to maintain civil identity, i.e. the existence of supra-ethnic principles of social organization. Civil identity is able to unite heterogeneous groups of citizens from different ethno-cultural, social and economic strata. Civil identity is widely bond with symbolic sphere, as Emile Durkheim wrote: "Because the nation is an abstract notion, we need symbols to make it visible and to give us a concrete object of identification" (Finell, Liebkind 2010: 325). National symbols reflect memory and cultural heritage of a nation. Anyway, its dependence on political system, state and ideology causes its reinterpretation in case of political changes. If symbols fail to reflect reality, the symbolic system loses credibility and activates search for alternative (Mînescu 2003: 126).

Few scientific works about democracy in the Republic of Moldova mention national symbols with regard to the identity. Thus, Monica Heintz in her analyzing the phenomenon of modern Moldovan statehood, points out that identity and state symbols represent some of the reasons for the weakness of the Moldovan state (Heintz 2008: 3). An empiric research among students of different ethnic origin showed that there is a significant lack of unifying national symbols (Иванова 2015).

National celebrations are an important part of national symbolic system besides flag, anthem, significant events and prominent personalities. G. Elgenius, the author of a number of works dedicated to national symbols in Europe, represents national day as "one collective image by which nations project and advertise themselves to «insiders» as well as to «outsiders». Its aim is to reinforce and sustain the beliefs of a group and revive group identity" (Elgenius 2011: 78). Analyzing some examples of different national days, she generates criteria of a "successful" one: a holiday especially set aside for the people; an annual reunion of the community; a celebration in honor of a historical/national event, and a symbol of the nation (Elgenius 2011: 72). Taking into consideration heterogeneity of a nation and necessity of transition of symbols from ceremonies into everyday life she identifies the following elements of a successful national celebration: relation to visible "others" and link to golden ages; relation to democratization (for the former Soviet Republics) and development of a platform for the negotiation of internal conflicts; mobilization of inter-generational participation; incorporation into educational curricula; integration of other living symbols to visualize commonality; celebration of diversity – display of local and regional

symbols; non-religious framework for inclusiveness; its declaration as public holiday and televised coverage to develop perception of shared celebration and history; the draining of original meaning to achieve a sacred status (Elgenius 2018: 193-194).

Keeping in mind that Moldova will celebrate 33 years of its independence in August 2024, there are still very few studies held about national symbols and festivities. Although an article from 2013 puts such questions as "How have the new regimes attempted to harness the potentials of festive culture in establishing their legitimacy? What are audience attitudes towards official and non-official celebrations?" (Cojocaru, Cash 2013: 8), little is known on the subject. The abovementioned work from 2015 provides some data about significant holidays among the students from the country, and the national ones dominate in the group of Moldovans (Иванова 2015: 206), but are much less popular with other ethnic groups:

Holidays	Moldovans	Ukrainians	Russians	Gagauz	Bulgarians
Independence Day	40%	16%	7%	13%	13%
Our language Day	24%	2%	4%	2%	9%

In 2021–2023, I carried out a research based on semi-structured interviews among Chisinau urbanites regarding their perception of holidays. Thus it makes sense to apply criteria of a "successful" national festivity to the cases of Limba noastră (Our language) and Independence Day, which form a group of the most important national festivities, carried out at the end of August.

Generally national days include honoring the state symbols – the display of the national flag, recital of the anthem. They usually divide into official ceremony and civil participation, and this is the case for Moldova. The history of national festivities held on 27<sup>th</sup> and 31<sup>th</sup> August starts together with gaining independence after the disintegration of the USSR (1991) and proclaiming Romanian as the state language (1989). Gradually there formed a standard annual ceremony for these public holidays with few differences happening from year to year. The ceremony for Independence Day includes the following elements: the President of the Republic holds a public speech, officials lay flowers at the Stephen the Great Monument, and a big concert is played at the Great National Assembly Square. At the same time Central park is turned into a fair for handmade and handicraft products. Anniversaries of independence are celebrated more grandiosely, for example, military parades have been held in the center of Chisinau.



Concerts are an important part of the celebration, and generally display local folk dance ensembles, orchestras and folk and pop music interpreters. In 2023 there was a new activity organized – “Talking with the citizens”: the prime minister and some ministers were open for a talk with the people. Being closer to the citizens should possibly mean a sign of political transparency and true democracy in the country. Thus, the public participation as a rule is limited to watching the dance show, enjoying music, food and fair market. Our Language Day ceremony differs, for the official part is much shorter and there are many activities for children and grown-ups, organized by the local authorities. Recently there appeared a new tradition of writing “National dictation” to check the knowledge of the state language. Generally, Our Language Day activities are connected with local public institutions, which refer to the subject. For example, in 2023 the Hasdeu library proposed an extensive list of public lectures, poems recitals, round tables and discussions regarding mostly Romanian language and literature.

It is important to mention that the both ceremonies include much of the traditional culture elements – music, costumes, food, and handicraft. Last years the president keeps her speech in a traditional Romanian blouse *ie* which she combines with classic outfit. Music at the central stage continues until midnight: mostly traditional during the daytime and in the evening it gradually changes to pop and dance music. Thus, the commemoration of independence together with Our Language Day verbalizes some messages about what it means to be a part of Moldovan nation. The direct messages from the head of the state proclaim Moldova to be a modern civil nation, part of European family with corresponding values. Whereas the festivities as a whole imply ethnic-centered notion of nation, based on traditional values and culture in a folklore format. At the same time modernity is more linked with honoring Romanian language, based on classical Romanian literature.

Empirical data suggest different attitude towards the national festivities. Among the 30 interviewed urbanites only several provided comments on these holidays, for the most called them simply non-working days. Respondents generally perceive them in conjunction, practically as one holiday and tend to distinguish between their meaning and its realization (the ceremony). Practically none of them showed simultaneous satisfaction with the ceremonies and their meaning. In the existing comments we can identify the following points in the semantic content:

- positive connotation:

*I still hope and want to believe that we are on the right way and we have found our culture. My grandmother did not speak Russian...so Romanian language, yes, it is important for me (Radu, 32, Mold.);*

*Independence from the USSR is a good thing, because as a former economist, I don't see any logical reason for communism to exist (Radu, 32, Mold.);*

*I like to see what people are doing. The fact that people are independent. See how happy they are. I feel good about this holiday. I like Independence Day, Language Day. Although I don't know much Romanian. I have children. We educated them up in such a way that they study in Romanian (Ludmila, 43, Rus.);*

*Independence Day and Our Language Day – it's emotional stuff for me because I was at the Great National Assembly with my dad. And I remember everything that happened there. That is, I remember how Grigore Vieru spoke from the stage, what concerts Ion and Doina Aldea-Teodorovici gave (Dumitru, 36, Mold.).*

These comments being few from the one side, leave an impression of connection between the identity (Romanian language) or personal experience of taking part in historic events and emotional involvement in national festivities. As to Ludmila, she may indicate a trend of integration for the ethnic minorities.

- unsatisfying language politics and state achievements for both ethnic majority and minorities, although with different motifs:

*I didn't think of them. Our Language Day, we shouldn't celebrate it if we don't respect it anyway. They're days of rest, we don't celebrate them (Cezara, 52, Mold.);*

*But it's not my language... If it were a common holiday... Maybe I'm not fully aware of it (Tatiana, 39, Rus.);*

*I don't like Language Day because people behave in such a way that doesn't refer to the holiday. As a child I don't really remember these holidays, independence, etc. Games are more important for a child. I don't like it now either. There should be a rally, not concerts. It's like we are proud of our language, but most people make a cacophony. On Independence day most people don't even realize what independence implies. So a rally, to realize what good things have happened, what still needs to be worked on (Mariana, 31, Mold.);*

*Celebration of independence – I don't consider it a celebration. It's just words (Rimma, 72, Ukr.);*

*These holidays are just on paper, to be honest (Silvia, 65, Mold.);*

*When I was a child, the school forced us to go to the parade on the 1<sup>st</sup> of May, to make matinees on the 8<sup>th</sup> of March, and to sing patriotic songs on the 31<sup>st</sup> of*

*August. But they don't have any spiritual value for me. The instinct of patriotism and nationalism is killed in us. I work in the private sector and we work these days. So there is no big celebration. We can go to a concert with the kids, but they don't understand where or why we're going (Ana, 34, Mold.).*

The last long citation is interesting, because Ana traces connection between the Soviet holidays with their obligatory forms of participation and the new, modern holidays. It raises questions, why the new state holidays still have not find their way to all of the citizens, have not developed a common ceremonial form.

-simple days-off:

*We're excited about the weekend. When I was in school, I thought – well, now the lessons start. We don't celebrate them at all (Cristina, 32, Mold/Gag.);*

*No, I don't celebrate it (Ecaterina, 72, Polish);*

*I don't celebrate 27th and 31st of August. I guess it's great to celebrate Independence Day, but somehow it didn't work out in my cultural code that there is such a holiday. It's just a date (Iuliana, 29, Mold.);*

*27th and 31st of August – no (don't celebrate) (Ecaterina, 31, Mold.);*

*27th and 31st of August – barbeque, nature. No special accents. I may be a patriot, but not just to go on 31st and 27th (Eugen, 37, Mold.);*

*National holidays are just weekends, without any special events (Andrei, 38, Mold.);*

*Significance? Independence Day – no, Limba noastră – no. Katya (daughter) has information going at her kindergarten, she understands the reason for the vacation, but we don't celebrate. It's just a day off. Maybe because we are more Russian than Moldovan. In my heart it is difficult for me to call myself Moldovan (Anna, 36, Rus.);*

*It's a time to spend with the family, go to the park, have a picnic, go out of town (Dumitru, 36, Mold.);*

*I don't celebrate them, it's just some time for having rest (Ina, 30, Mold.);*

*On our free days we celebrate them. We've been downtown. Now we used to meet with our friends too. We celebrate somewhere. I mean, one or two days. It's an occasion for us to meet. And at least once to make a toast to Limba noastră or to independence (Victor, 34, Mold.).*

Most of these respondents perceive the holidays as weekends and opportunity to have rest or meet with their friends. Some of them seem to feel an inner discrepancy between the possible sense of the event and its realization. Mostly these are ethnic minorities or people from ethnically-mixed families, who tend to perceive their ethnic and national identity more expressively.

As to the ceremony, the official part of the celebration is rarely mentioned. The respondents talk only about the handicraft fair (positively) and crowding (negatively):

*I don't go to the center, and I've never been. Yes, I watch the ceremonial part on TV, the president's speech. I like it, but I don't go there (Silvia, 65, Mold.);*

*I liked Our Language Day, when we went for a walk and watched fireworks (Tatiana, 39, Rus.);*

*There were just hand-made things. It is interesting to see who and what produces, what they sell. Something authentic to look for. And now somehow I don't feel like it, precisely because I've stopped liking crowds of people (Alexandra, 30, Ukr.);*

*National holidays, it's good that they exist, but I don't like large crowds of people, and if I have some free time, either I cook something unusual, or we go somewhere (Radu, 32, Mold.);*

*It makes me feel good to think that they exist. It's nice that it's a weekend. We used to go to the square. If possible, we always went out for a walk. I like to see what people from the villages do, they bring some products made with their own hands. I like to buy something interesting. Some candlesticks, clay houses. I like traditional things. I even want to buy myself this Moldovan blouse (Ludmila, 43, Rus.);*

*Yes, again, we can just get together because it's a holiday. It's everybody's day off. Get together at our parents' house. Yeah, we go sometimes (in the Center). We went last year. We really like the fairs that they have. It's fun to go there, all the goodies, nice things. But I can't say we get the whole family together. Last year I was with my wife. They took my mother-in-law, but without my parents. Yeah. It's pretty cool. It's not always a tradition to go. When we have time, when we want to (Leonid, 34, Rus.).*

As we can see, the direct meaning of the holidays – honoring the independence of the country and the state language – is practically not mentioned. Only one respondent spoke about his emotions due to his childhood experience of being present at the Great national assembly. For some of the respondents the festivities would have more meaning if they could be more personally involved – the answers show dissatisfaction and even resentment. It may be caused by both high expectations from the achievements of the state and its cultural policy, in particular the program of the festive events. Perhaps, if the two festivities were separated in terms of the meaning, the Independence Day would receive more support from the citizens speaking other languages. In general, these holidays seem to lack common national character and do not fulfill an integrative role for the community of citizens. If to appeal to the conditions

G. Elgenius identified for a successful national holiday, there seem to be a number of omissions. The positive factors include the status of a public holiday and televised coverage. Anyway, the other conditions are scarcely fulfilled. The intergenerational factor plays a little role during Our Language Day due to the participation of the children, but does not imply intergenerational exchange, which is left for private (family) expression. Local and regional diversity is also not taken into account, even though the regional factor is generally used for political purposes. The protocol and design of celebrations are also not constantly updated to attract new groups of the citizens. The conflicting narratives regarding the past of the state, its Golden age also remain a big problem. The festivities are based on a certain narrative related to liberation from the Eastern influences and acquisition of a national identity and language. Although understanding the nation in ethnic terms excludes minorities from the narrative. Moreover, there seems to be discrepancy between civil identity of many citizens and the lack of the official channels to express it during the national holidays. Thus, these two main public holidays, on the one hand, reveal the problem of an inclusive nation, and on the other hand, demonstrate the need to revise their design in order to align it with the central message.

There is one more important point to discuss: why do national festivities remain unpopular with the majority of Moldovan citizens. If to compare Republic of Moldova with other European countries regarding the importance of national and local holidays, there would be a noticeable correlation between the rich political history and popularity of the state holidays. For example, the mass involvement of citizens in historic holidays on the level of self-organized parades etc. Although, in Eastern Europe and ex-Soviet republics people tend to prefer religious and family celebrations. For example, the research held in Lithuania and Bulgaria showed that traditional celebrations that are usually celebrated within the family are more popular in Vilnius and Sofia compared to modern holidays, which are mostly related to the history of the state and celebrated with friends (Šaknys 2021: 217).

The predominance and preference of traditional holidays in Moldova can be explained by the rural character of national culture. M. Heintz noticed that the lack of civil identity in Moldova is historically linked with 'intractability' of the peasantry. In the Soviet times and before the poor connection between the towns and villages limited peasants from the influences of supra-local myths and ideologies, leaving them instead loyal to their local rural identi-

ties. After 1991 and with the onset of labour migration "by 'skipping' towns, villagers missed an occasion to familiarize themselves with the existence of the Moldovan state and the changes transpiring with the dissolution of the USSR" (Heintz 2008: 12).

J. Cash, an anthropologist who carried out extensive research in Moldova identified some mechanisms of this phenomena. First, she noticed that revival of cultural traditions after 1990s went through the so called "folkloric movement", and as a result cultural and social life in the country has not been retraditionalized (Cash 2016: 93). Folkloric movement gradually "showcase Moldova as a nation of villages, rather than as an ethnically-defined nation" (Cash 2016: 85). In a parallel way, from a bottom-up approach, she revealed that the national calendar is less salient in the rural cycles of work and leisure (Cash 2011: 193). It is also worth noting that J. Cash wrote about the role of the hierarchical and politicized control of cultural activity, remained from the Soviet era: in most villages, culture workers have primary responsibility for organizing public celebrations, but they often do not undertake these responsibilities without the mayor's direction (Cash 2011: 197). This phenomenon drastically reduces involvement of population into public festivities, for traditionally local holidays were self-organized by the community.

Thus, while national symbolism in Western countries forms "a «civic» religion for which self-representation is as crucial as religious symbolism was earlier" (Elgenius 2011: 78), Moldovans adhere to the traditional religious calendar. National days in Europe "constitute an anchor in an ever-changing world", while in Moldova such anchor is attributed to the family and religion. This may be typical for a young state with a short political history of independence and vulnerable economic and social life specific for a transitional period. The coexisting different historical narratives do not produce conflicts due to the general political apathy of population, but at the same time it deprives national festivities its integrational potential.

#### References

- Cash J. R. 2013. Performing Hospitality in Moldova: Ambiguous, Alternative, and Undeveloped Models of National Identity. In: *History and Anthropology*, 24:1, p. 56-77.
- Cash J. R. 2016. Cultural Revival and the Persistence of Identity in Moldova: from the Folkloric Movement to Hospitality. In: *Plural*, vol. 4, I, p. 76-95.
- Cash J. R. 2011. Capitalism, Nationalism, and Religious Revival: Transformations of the Ritual Cycle in Postsocialist Moldova. In: *Anthropology of East Europe Review*, 29 (2), p. 181-203.

Cojocaru L., Cash J. 2013. Approaching festive culture after socialism: historical ruptures, continuities of memory. In: *Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology*, 2013, v. 1-2, p. 5-15.

Elgenius G. 2011. *Symbols of Nations and Nationalism: Celebrating Nationhood*. Springer, 2018.

Elgenius, G. 2007. The Appeal of Nationhood: Celebrating and Commemorating the Nation. In: *Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations*. London: Routledge, p. 68-81.

Finell E., Liebkind K. 2010. National symbols and distinctiveness: Rhetorical strategies in creating distinct national identities. In: *British Journal of Social Psychology*, 49, p. 321-341.

Heintz M. 2008. State and Citizenship in Moldova: A Pragmatic Point of View. In: *Weak State, Uncertain Citizenship: Moldova*. Peter Lang, p.1-18.

Mînăscurtă C. 2003. *Simbolurile politice – modalități de identificare națională (studiu politogico-istoric)*. Teza de doctor în științe politice. Chișinău.

Šaknys Ž. 2021. National and confessional features of festivals and holidays: structure of the ritual year in

modern Lithuania and Bulgaria. In: *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*, vol. 4, p. 199-222.

Иванова Н. 2015. Этносоциальные представления молодежи Республики Молдова о стране и ее символах. In: *Идентичность в системе этнопсихологического и этологического знания с Республике Молдова*. Кишинев, p. 140-190. / Ivanova N. 2015. Etnosocial'nye predstavleniia molodezhi Respubliki Moldova o strane i ee simvolakh. In: *Identichnost' v sisteme etnopsikhologicheskogo i etologicheskogo znaniia s Respublike Moldova*. Kishinev, p. 140-190.

**Ivanova Nina** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Иванова Нина** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

**Ivanova Nina** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** ivanova\_nina@ich.md

**ORCID:** 0000-0003-3623-5242

Надежда КАРАДЖОВА,  
Диана НИКОГЛО

## ТРАДИЦИИ ПИТАНИЯ БОЛГАР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ\*

CZU:392.8(=163.2)(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.11>

### Rezumat

#### Alimentația tradițională la bulgarii din Republica Moldova: istoriografia problemei

Articolul prezintă o analiză istoriografică a publicațiilor dedicate cercetării tradițiilor alimentare ale bulgarilor din Republica Moldova. Autoarele analizează lucrări scrise în a doua jumătate a sec. al XIX-lea – începutul sec. XXI. Pe lângă studiile publicate nemijlocit în Republica Moldova, merită atenție și lucrările cercetătorilor ucraineni, care includ informații despre cultura alimentară a bulgarilor din Ucraina. Din a doua jumătate a sec. XX apar mai multe articole și compartimente în culegeri colective privind tradițiile alimentare ale bulgarilor din regiunea istorică Basarabia. Sub aspect comparativ, unele elemente ale sistemului de alimentație al bulgarilor sunt analizate în lucrări semnate de cercetători găgăuzi (M. Marunevici, S. Kuroglo, E. Sorocanu, D. Nicoglo, E. Cvilincova). Mai detaliat această temă a început să fie cercetată la începutul sec. XXI. Descrierea tipurilor de bucate rituale și a funcțiilor lor simbolice este prezentată în monografia „Ritua-lurile calendaristice ale bulgarilor din Republica Moldova” semnată de A. Covalov. E. Bancova a dedicat articolele alimentației tradiționale și cotidiene a bulgarilor din Republica Moldova. Concluzia principală constă în faptul că perioada sec. al XIX-lea și până în a doua jumătate a sec. XX se caracterizează printr-un număr mic de lucrări, și abia la începutul sec. XXI apar articole dedicate nemijlocit tradițiilor alimentare ale bulgarilor din Republica Moldova.

**Cuvinte-cheie:** bulgari, Republica Moldova, tradiții alimentare, aspect comparativ.

### Резюме

#### Традиции питания болгар Республики Молдо- ва: историография проблемы

В данной статье представлен историографический анализ публикаций, посвященных исследованию традиций питания болгар Республики Молдова. Авторы рассматривают работы, написанные во второй половине XIX – начале XXI в. Кроме трудов, изданных непосредственно в Республике Молдова, внимания заслуживают и работы украинских ученых, в которых содержатся сведения по культуре питания болгар Украины. Со второй половины XX в. по традициям питания болгар исторической области Бессарабия появляются несколько статей и разделов в коллективных сборниках. В сравнительном аспекте некоторые элементы системы питания болгар рассматриваются в исследованиях по гагаузоведению (М. Маруневич, С. Курогло, Е. Сорочану, Д. Никогло, Е. Квилинко-

ва). Более детально данная тема начала изучаться в начале XXI в. Описание обрядовых видов пищи и их символических функций представлены в монографии А. Ковалова «Календарная обрядность болгар Республики Молдова». Повседневной и обрядовой пище болгар Республики Молдова посвящены статьи Е. Банковой. Основной вывод заключается в том, что в XIX и вплоть до второй половины XX вв. публикации по указанной теме носили фрагментарный характер. Вторая половина XX в. характеризуется немногочисленными работами, и лишь в начале XXI в. появляются статьи, посвященные непосредственно традициям питания болгар Республики Молдова.

**Ключевые слова:** болгары, Республика Молдова, традиции питания, сравнительный аспект.

### Summary

#### The traditional food of the Bulgarians from the Republic of Moldova: the problem's historiography

This article presents a historiographic analysis of publications devoted to the study of the nutritional traditions of Bulgarians in the Republic of Moldova. The authors examine works written in the second half of the 19th – early 21st centuries. In addition to works published directly in the Republic of Moldova, the works of Ukrainian scientists, which contain information on the nutritional culture of Bulgarians in Ukraine, are also noteworthy. Since the second half of the 20th century, several articles and sections have appeared in collective collections on the nutritional traditions of Bulgarians in the historical region of Bessarabia. In a comparative aspect, some elements of the Bulgarian nutritional system are considered in Gagauz studies (M. Marunevich, S. Kuroglo, E. Sorochanu, D. Nicoglo, E. Kvilincova). This topic began to be studied in more detail at the beginning of the 21st century. Descriptions of ritual types of food and their symbolic functions are presented in the monograph by A. Kovalov “Calendar rituals of the Bulgarians of the Republic of Moldova”. The articles by E. Bancova are devoted to the everyday and ritual food of the Bulgarians of the Republic of Moldova. The main conclusion is that in the 19th and up to the second half of the 20th centuries, publications on this topic were fragmentary. The second half of the 20th century is characterized by few works, and only at the beginning of the 21st century, articles appear devoted directly to the nutritional traditions of the Bulgarians of the Republic of Moldova.

**Key words:** Bulgarians, Republic of Moldova, food traditions, comparative approach.

Молдавская болгаристика в настоящее время представляет собой поступательно развивающееся научное направление, включающее в себя исследования в области истории, этнографии, лингвистики болгар, проживающих на территории Республики Молдова.

В этой сфере преобладают работы, написанные по истории и в меньшей степени по политологии. Это монографии Н. Червенкова, И. Грека, С. Новакова.

Молдавский этнограф В. С. Зеленчук в одной из своих книг представил информацию о переселении и обустройстве болгар на территории Бессарабии (Зеленчук 1979).

Обобщающим трудом по истории бессарабских болгар является книга И. Грека и Н. Червенкова «Българите от Украйна и Молдова: минало и настояще» (Грек, Червенков 1993). В этой работе прослеживаются переселение, устройство, социально-правовое положение, экономическое развитие, культура и просвещение, общественная жизнь болгар-переселенцев вплоть до 1991 г.

Об исследованиях по различным проблемам болгаристики (в том числе и в области этнографического изучения), которые проводились в Республике Молдова со второй половины 90-х гг. XX в. до 2011 г., рассказывает в своих статьях Н. Н. Червенков (Червенков 2001; Червенков 1995; Червенков 2006; Червенков 2012).

В области изучения этнографии бессарабских болгар важной представляется опубликованная в 1993 г. статья историографического характера Е. Капацыны «Этнографическое изучение болгарского населения южных губерний Российской империи XIX – начала XX вв.» (Капацына 1993: 169-186). Автор предпринимает попытку систематизировать имеющуюся литературу по указанной теме и ввести в научный оборот новые этнографические источники. В статье подчеркивается, что хотя первыми исследователями, обратившимися к изучению данной этнической группы, «уделялось внимание статистическим и экономическим исследованиям, в первой трети XIX века началось и накопление этнографического материала...» (Капацына 1993: 170). Е. Капацына называет современных исследователей этнографии болгар Молдовы и Украины, которые коротко останавливались на характеристике наиболее известных трудов XIX – начала XX вв.: Л. Маркову, Л. Демиденко, Ю. Иванову; упоминает молдавских исследователей В. Зеленчука и О. Лукьянец, украинского ученого В. Наулко. В их работах содержатся этнографические сведения, в том числе и о болгар-

рах. Основная часть статьи Е. Капацыны посвящена обзору истории исследования этнографии болгар Бессарабии и Новороссийского края указанного периода, выявлению этапов и направлений в накоплении этнографических сведений (Капацына 1993: 181-182).

Начало 90-х гг. XX в. ознаменовано повышением интереса к истории, традициям и культуре бессарабских болгар. Историческими изысканиями в постсоветский период более активно занимались исследователи болгарской тематики в рамках Академии наук Молдовы. Сотрудники этого отдела, основанного более 30 лет назад, значительно продвинулись в изучении ряда вопросов, связанных с историей интеграции болгарских иммигрантов из Бессарабии, с сохранением и развитием материальной и духовной культуры болгарской диаспоры в Республике Молдова. В результате в свет выходит несколько сборников статей (Проблемы 1993; 41; Вопросы 1997; История 1999), в которых публикуются и материалы по этнографии, касающиеся календарной обрядности.

Специалист в области материальной культуры болгар Л. В. Маркова, говоря об эволюции этнической традиции, указывает на устойчивость обычаев, которая иногда даже выше, чем на исторической родине, а лучшая сохранность некоторых обрядов и обычаев встречается и в местах вторичного переселения болгар на территории Бессарабии. Вместе с тем, исследовательница отмечает и наличие у болгар-переселенцев некоторых элементов обрядности молдаван и украинцев (Маркова 1995).

Наиболее полно источники и литература о бессарабских болгарях представлены в труде И. Ф. Грека «Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVIII в. – 1995 г. (Библиографический указатель литературы)» (Грек 2003). В этой книге отражены публикации и архивные материалы названного периода, появившиеся в разных странах и на разных языках; они затрагивают различные стороны жизни бессарабских болгар: историю переселения и обустройства беженцев, социально-экономическое развитие колоний, общественно-политические процессы, культуру и духовную жизнь, в том числе и этнографию.

Обзор основных этапов изучения истории болгар Молдовы и Украины в историографии Молдовы, Украины, Румынии, России и других стран был сделан Н. Н. Червенковым (Червенков 1995). В статье отражается вклад отдельных ученых в болгаристику, рассмотрена роль некоторых научных центров и основные проблемы

изучения данной тематики; приведена соответствующая библиография.

В рассмотренных выше работах содержатся лишь отдельные, весьма скудные упоминания о традициях питания болгар Республики Молдова. Это позволяет констатировать, что таких исследований в молдавской болгаристике не проводилось. Предпочтение отдавалось исторической тематике.

Однако, если подробнее остановиться на имеющихся публикациях по указанной теме, начиная с XIX в., то мы можем распределить все имеющиеся работы, в которых тема традиционной пищи болгар затрагивалась прямо или косвенно, по трем хронологическим периодам.

### **1. Работы второй половины XIX – первой половины XX вв.**

Данный исторический период отмечается началом этнографического изучения бессарабских болгар. Накопление знаний о болгарях происходило в контексте развития этнографии в рамках Российской империи, в состав которой входила и Южная Бессарабия, и на территорию которой переселились болгары и другие задунайские переселенцы. В основном в данных работах содержатся сведения о природно-географических условиях Южной Бессарабии, статистические данные о хозяйстве и хозяйственных занятиях болгарских колонистов (Свиньин 1867; Статистическое 1899; Скальковский 1848). Упоминания о традиционной пище болгар весьма немногочисленны и встречаются в работах П. Э. Задерацкого, Ф. Ф. Вигеля, А. Защука, А. Скальковского. В основном это информация о повседневной пище колонистов. Так, А. Защук сообщает, что повседневной пищей бессарабского населения является мамалыга, брынза, домашнее вино, пресный хлеб в виде лепешек. Примечательно, что он описывает также приготовление обрядового блюда курбан. Автор отмечает также, что выращиванию картофеля задунайские колонисты научились у немцев (Защук 1862: 505, 255). Ф. Ф. Вигель упоминает об употреблении кукурузного хлеба и жертвенной баранине с пшеничной кашей (Вигель 1892: 17-18). А. Скальковский также подчеркивает, что местное население питается кашницей из кукурузной крупы и истинно спартанской похлебкой, называемой чорбой (Скальковский 1848: 97-98). Интересные наблюдения были зафиксированы офицером А. В. Рачинским. Он отметил, что полковой лекарь по имени Хаджи-баба, который говорил по-турецки (имеется в виду по-гагаузски – Н. К., Д. Н.) и не знал болгарского, ел «ситный хлеб с целыми пригоршнями тол-

ченого зернистого перца» (Рачинский 1858: 3, 4). Анализируя это описание, М. В. Маруневич заметила, что, согласно ее полевым исследованиям, гагаузы умели готовить пряный порошок из толченого красного перца, смешанного с чебрецом (Маруневич 1988: 165). Общеизвестно, что традиция приготовления смеси из сушеных трав под названием «мерудия» характерна для болгар, проживающих в Болгарии и на территории Бессарабии. По нашим наблюдениям, данная приправа состоит из нескольких компонентов, в число которых входят: укроп, петрушка, чебрец и другие травы. В статье П. Задерацкого встречаются некоторые сведения о повседневной пище болгар (хлеб, овечий сыр). Автор отмечает, что самым популярным блюдом является большая «плачинта», без которой не обходится ни один стол. М. В. Маруневич справедливо предположила, что это может быть баница или милина – мучное изделие из пресного теста с начинкой из творога или брынзы (Задерацкий 1845: 159-187; Маруневич 1988: 158).

### **2. Работы первой половины XX в.**

В данный период вышли в свет две наиболее значимые работы, в которых затрагивается проблема традиций питания бессарабских болгар. Колонисты, поселившиеся на территории южной Бессарабии в начале XIX в., в значительной степени сохранили аутентичность традиционной кухни, но некоторые блюда изменились под влиянием внутренних и особенно внешних факторов. Об этом можно судить по работе Н. С. Державина, который детально представил материалы по традиционной кухне болгар. Поскольку сам автор был выходцем из среды болгарских колонистов, он достаточно хорошо знал быт и духовную культуру своего народа. Его работа считается одним из важнейших исследований и охватывает практически все стороны жизни болгар на юге Российской империи. Исследователь отмечал, что «болгарские колонисты Бессарабской губернии едят три раза в день: утром – *обяд*, в полдень – *пладнуване*, вечером – *вечеря*, за столом присутствует вся семья. Пищу болгары готовят в печи или на открытом огне» (Державин 1914: 95). Автор обращает внимание на любопытный момент, а именно на то, что болгары предпочитали пресный хлеб кислому (Державин 1914: 96). Названия и рецепты многих блюд, на которые обратил внимание автор, дошли до наших дней, практически не претерпев существенных изменений. К таковым относятся: *пача* (холодец), *пастърма*, *манджа* (блюдо с соусом), *тиквенник* (мучное изделие с начинкой

из тыквы), *чурба* (суп), *сарми* (голубцы), *карва-вица* (колбаса-кровянка), *наденици* (разновидность домашней колбасы и др.) Н. С. Державин высказывает довольно субъективное мнение о скудости рациона болгар: «Болгары едят мало, невкусно, небрежно... Болгарская семья часто довольствуется куском хлеба и мискою кислого молока...» (Державин 1914: 93).

Л. С. Берг, также как и Н. Державин, перечисляет продукты и блюда, составляющие рацион болгар Бессарабии, и вслед за Н. С. Державиным указывает на простоту повседневной пищи: «Едят болгары мало, и в пище не очень разборчивы. Пьют водку, вино, *борч* (хлебный квас). Едят три раза в день... хлеб пшеничный, но охотнее готовят пресный хлеб (*пресенчата пита*), который пекут не в печи, а на углях» (Берг 1918: 128).

### 3. Публикации второй половины XX в. (до 1991 г.)

Изучение болгар Республики Молдова, как было отмечено в начале статьи, в большей степени направлено на исследование истории болгарского водворения, в частности, на изыскания в области образования в болгарских колониях, обустройства задунайских переселенцев и социально-экономического развития. Интерес представляет труд И. И. Мещерюка «Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в южной Бессарабии в 1808–1856 гг.». Автор исследует развитие животноводства, хлебопашества, других отраслей традиционного хозяйства болгар, составляющих сырьевую базу традиций питания, и отмечает, что вплоть до середины XIX в. животноводство оставалось основной отраслью хозяйства населения Буджака (Мещерюк 1971).

Сравнение традиций питания гагаузов с болгарскими встречается в работах М. В. Маруневич и С. С. Курогло по материальной и духовной культуре (Курогло 1980; Маруневич 1988).

### 4. Работы конца XX – первой четверти XXI вв.

В рамках данного хронологического периода было издано наибольшее количество публикаций по названной теме. К таковым относятся работы молдавского исследователя Е. С. Сорочяну по календарной обрядности болгар. Впервые в молдавской этнографии тема календарной обрядности представлена в этнолингвистическом ключе. Автор раскрывает семантику и символику атрибутов календарной обрядности, в число которых входят обрядовые и ритуальные блюда и продукты (Сорочяну 1995; Сорочяну 2010). За-

служивает внимания обстоятельная монография «Хлеб в народной культуре гагаузов», в которой проведены сравнения с традициями питания населения Республики Молдова, в том числе и с болгарскими (Сорочяну 2020).

Большую роль в накоплении оригинального полевого материала по традициям питания играют публикации, посвященные истории и этнографии населенных пунктов. Серьезная работа в сфере этнографического изучения болгарского населения была развернута на Украине. В этом отношении значимыми являются коллективные очерки. Так, в 1998 г. увидели свет «Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии», а в 2003 г. была издана аналогичная книга по истории и этнографии села Чийшия. В отдельных главах детально и обстоятельно описываются традиции питания жителей этих сел. Подробно тему традиционного питания осветил в сборнике, посвященном с. Кирнички, В. Я. Дыханов. В главе «Питание» представлено описание и принципы приготовления традиционных блюд, которые сохранились и передавались из поколения в поколение. Как отмечает автор, «традиции питания складывались на протяжении столетий, и в случае миграции данного этноса или его части в другую экологическую среду они подвергались изменениям в наименьшей степени (по сравнению с другими системами жизнеобеспечения)» (Дыханов 1998: 89).

Данные работы являются результатом сотрудничества украинских и молдавских исследователей. В них собран богатый и интересный лексико-этнографический материал, на основании которого можно выявить локальные особенности пищи болгарского населения региона (Дыханов 1998; Шабашов, Никогло, Кысса 2003). Работы такого плана позволяют сделать вывод о том, что традиции питания болгар Бессарабии имеют в основе своей типологические черты и одновременно обладают локальной спецификой, которая отражается в наличии некоторых нюансов в приготовлении тех или иных видов пищи, а также в названиях (терминологии).

В сравнительном аспекте выполнены работы таких этнографов, как Е. Квилинкова, Д. Никогло, Е. Сорочяну. В них содержится анализ традиций питания гагаузов и болгар, населяющих Республику Молдова.

В исследованиях Е. Н. Квилинковой, посвященных изучению традиционного народного календаря гагаузов, серьезное внимание уделяется сопоставлению гагаузской календарной обрядности с обрядностью болгар и гагаузов в Болга-



рии; на основе обширного полевого материала и имеющейся научной литературы подтверждаются выводы об идентичности болгарских и гагаузских праздников, обрядов и системы питания на примере обряда курбан. Исследователь делает вывод, что основным отличием обряда курбан у гагаузов Молдовы от аналогичных обрядов у других народов, в том числе и болгар, является отсутствие «поминального» курбана (который готовят на похоронах и поминках) и «вареного» курбана (бульон с мясом) (Квилинкова 2014: 68).

В монографии Д. Никогло также проводится сравнительный анализ гагаузской и болгарской культуры питания, исследуется общее и особенное в технологии приготовления отдельных блюд. Автор отмечает, что такое блюдо болгарской кухни, как голубцы (сърми), распространено и у гагаузов, с созвучным названием *sarma*. Как для гагаузов, так и для румын/молдаван, и болгар, голубцы являются традиционным блюдом и называются *sarmale* (Николо 2004: 87). Интересен и тот факт, что рецепт приготовления блюда *манджа* технологически «отличается от гагаузского варианта, тем, что болгары (в качестве приправы – Д. Н.) используют чабрец, а гагаузы перечную мяту» (Никогло 2004: 90). Другие статьи Д. Никогло также посвящены сравнению традиций питания гагаузов и болгар (Никогло 2002).

Тема пищевых традиций затронута в трудах историка С. З. Новакова. Его монография «Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Бессарабии (1857–1918)» – логическое продолжение труда И. И. Мещерюка, только в рамках другого хронологического периода. Также как и И. И. Мещерюк, С. З. Новаков, опираясь на обширный архивный материал, представляет обстоятельное исследование данной сферы жизни болгар и гагаузов вплоть до межвоенного периода. Наряду с анализом состояния разных отраслей сельского хозяйства региона, подсчетом данных по поголовью скота, посевным площадям, садам и виноградникам, автор включает в текст и некоторые элементы из системы питания болгар. Он перечисляет те продукты, без которых в летнее время не обходится ни одна повседневная трапеза – лук, сладкий и острый перец, помидоры, огурцы, брынза. Описывая мясо цыгайской овцы, С. З. Новаков подчеркивает его вкусовые качества, отмечая, что оно нежное, не обладает никакими посторонними запахами (Новаков 2004: 371, 415). В соавторстве с Н. Н. Гургурувым в 2009 г. С. З. Новаков издает книгу «Село Кортен. Времена и судьбы»,

посвященную истории с. Кортен (Кириутня) в Республике Молдова. В ней также упоминаются блюда болгарской кухни, которые были на столе у жителей с. Кортен (Кириутня) и сохранились до нашего времени. Авторы описывают мучные, молочные, мясные блюда, указывая их названия. Кроме того, дают оценочную характеристику болгарской кухне: «Понравилась (кухня) соседям – молдаванам, украинцам, русским, и даже немецким колонистам, которые позаимствовали не только умение заготавливать впрок на зиму овощи, фрукты, мясо и мясные изделия, но и рецепты приготовления целого ряда холодных закусок и горячих блюд» (Новаков, Гургурув 2009: 262-265).

А. Ковалов акцентирует внимание на пище в контексте календарной обрядности болгар Республики Молдова. Исследователь представляет названия ритуальных и обрядовых блюд, которые готовились специально к определенным праздникам. Так, в праздник св. Варвары у болгар повсеместно «хозяйки пекут лепешки (питки), намазывают их медом или подслащенной водой и раздают» (Ковалов 2017: 53). Обязательными блюдами на рождественском столе выступают вареная пшеница (коливо), холодец (пача), ритуальный сырный пирог (милиня/баница), «с небольшими веточками шелковицы или любого плодового дерева внутри (*запеченными внутри* – Н. К., Д. Н.), которые называют „късмети“ (от болг. „късмет“ – счастье, удача). Каждая из них что-то обозначает: дом, хозяйство, домашних животных. Обычно кладут и монету, означающую богатство» (Ковалов 2017: 61).

Ряд статей по традициям питания в контексте семейной обрядности принадлежат специалисту в области материальной культуры болгар Э. С. Банковой. В одной из работ рассматривается такой феномен этикета, как гостеприимство (Банкова 2013). В другой статье, подтверждая слова Н. С. Державина, автор отмечает, что болгары предпочитают пресный хлеб – *прянна пита*, но уже в качестве обрядового хлеба. Так, «обязательным элементом трапезы после рождения является *Пита*, обычно пресная лепешка, выпекаемая свекровью или бабкой-повитухой. Испеченную питу смазывали медом. Она посвящалась Богородице в знак благодарности за благополучные роды» (Банкова 2019: 387).

Тема национальной кухни болгар Республики Молдова нашла отражение и в популярной литературе. В 2017 г. вышла брошюра краеведа из Тараклии Георгия Танова с рецептами традиционных блюд и их фотографиями. Примечатель-

тельно, что эти рецепты достались автору от его родителей и затем собирались им еще в течение нескольких лет, благодаря чему их можно квалифицировать как полевые материалы (Танов 2017).

Традиционная пища болгар как часть культурного наследия (наряду с другими компонентами материальной культуры) представлена в двух сборниках, изданных в Институте культурного наследия (Vancova 2019: 234-237; Vancova 2020: 272-275), а также в тезисах С. Докиной (Докина 2020: 80-81).

Следует обратить внимание на работы современных молдавских исследователей в сфере национального культурного наследия. Речь идет о статьях М. Мирон и В. Мирон, в которых затрагивается тема традиционной пищи в контексте применения национальных блюд в сфере туризма (Miron, Miron 2019; Miron, Miron 2020). Авторы задались целью выявить степень проникновения заимствований в традиционную кухню молдавского/румынского, болгарского и гагаузского населения (Miron, Miron 2020: 45). В перечень праздничных блюд включено такое яство как холодец (хладец/пача) – блюдо, объединяющее традиции питания болгар, молдаван/румын и других этнических групп юга республики (Miron, Miron 2020: 51).

Национальная кухня – особое явление. «Это не только и не столько набор блюд, которые традиционно готовят представители определенной национальности, это, прежде всего, несомненный дух и связь времен между поколениями, это культура и кулинарное мастерство, способное удивлять и покорять другие народы, это некая „наука“, о которой всегда писались и будут писаться книги, чтобы запечатлеть в веках все, что бережно сохранили предыдущие поколения для передачи последующим поколениям» (Барабаш 2017). Традиционная система питания болгар южной Бессарабии, являющаяся уникальной частью культурного наследия Республики Молдова, вне всякого сомнения, должна быть сохранена.

### Заключение

Сопоставив результаты научных изысканий по данной теме, мы обнаружили, что наиболее изученными являются системы питания отдельных болгарских сел, но эти исследования носят зачастую фрагментарный и несистематизированный характер. В них не выявлена эволюция пищевых традиций болгар Республики Молдова и отсутствует сравнительный анализ традиций питания болгар в Болгарии и в Республике Молдова. Кроме того, отдельные исследования,

не связанные между собой, не позволяют выявить характер межкультурного взаимодействия в сфере традиционных систем питания.

Проанализированная научная литература позволила выявить тот факт, что хотя система питания болгар на территории Республики Молдова изменилась под влиянием социально-экономических, географических, климатических факторов, в целом сохранила свои архаичные черты.

### Примечание

\* Данная статья выполнена в рамках исследовательской программы: „Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene” / 170101.

### Литература

Банкова Э. 2013. Традиции гостеприимства у болгар республики Молдова. В: България: метрополия и Диаспора. Сборник по случай 65-годишната на д. и. н. Николай Червенков. Кишинев: Tipografia centrală, с. 436-440. / Bankova E. 2013. Tradicii gospitalitativii u bolgar respubliki Moldova. V: B'lgariya: metropoliya i Diaspora. Sbornik po sluchaj 65-godishnata na d. i. n. Nikolaj Chervenkov. Kishinev: Tipografia centrală, s. 436-440.

Банкова Э. 2019. Традиционная пища болгар и гагаузов Республики Молдова в семейной обрядности. В: Буджак: от прошлого к настоящему (сборник статей к 80-летию Ивана Федоровича Грека). Кишинев: Lexon-Prim. / Bankova E. 2019. Tradicionnaya pishcha bolgar i gagauzov Respubliki Moldova v semejnoy obryadnosti. V: Budzhak: ot proshlogo k nastoyashchemu (sbornik statej k 80-letiyu Ivana Fedorovicha Greka). Kishinev: Lexon-Prim.

Барабаш Л. 2017. «Болгарский очаг» в Молдове. В: Электронный бюллетень Муниципальной библиотеки «Б. П. Хашдеу». <http://www.bibliocity.blogspot.com/2017/12/blog-post.html> (дата обращения 27.06.2024). / Barabash L. 2017. «Bolgarskij ochag» v Moldove. V: Elektronnyj byulleten' Municipal'noj biblioteki «B. P. Hashdeu». <http://www.bibliocity.blogspot.com/2017/12/blog-post.html> (data obrashcheniya 27.06.2024).

Берг Л. С. 1918. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Петроград: Огни. / Berg L. S. 1918. Bessarabiya. Strana. Lyudi. Hozyajstvo. Petrograd: Ognj.

Вигель Ф. Ф. 1892. Замечания на нынешнее состояние Бессарабии: писано в октябре 1823 года / соч. Ф. Ф. Вигеля. М.: Университетская типография. Вложено также в изд.: Вигель Ф. Ф. Записки. Прил. к 6-й части «Записок Ф. Ф. Вигеля». / Vigel' F. F. 1892. Zamechaniya na nyneshnee sostoyanie Bessarabii: pisano v oktyabre 1823 goda / soch. F. F. Vigelya. M.: Universitetskaya tipografiya. Vlozheno takzhe v izd.: Vigel' F. F. Zapiski. Pril. k 6-j chasti «Zapisok F. F. Vigelya».

Вопросы 1997. Вопросы истории и культуры

болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца. / *Voprosy 1997. Voprosy istorii i kul'tury bolgar Moldovy i Ukrainy*. Kishinev: Shtiintsa.

Грек И. 2003. Болгары Молдовы и Украины, вторая половина XVIII – 1995 г. (Библиографический указатель литературы). Кишинев: S.Ș.B. / *Grek I. 2003. Bolgary Moldovy i Ukrainy, vtoraya polovina XVIII – 1995 g.* (Bibliograficheskiy ukazatel' literatury). Kishinev: S.Ș.B.

Грек И. Ф., Червенков Н. Н. 1993. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Христо Ботев. / *Grek I. F., Chervenkov N. N. 1993. B'lgarite ot Ukrajna i Moldova. Minalo i nastoyashche*. Sofiya: Hristo Botev.

Державин Н. С. 1914. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Фототипно издание. София: Мартилен. / *Derzhavin N. S. 1914. Bolgarskie kolonii v Rossii (Tavricheskaya, Hersonskaya i Bessarabskaya gubernii)*. Fototipno izdanie. Sofiya: Martilen.

Докина Св. 2020. Народная кухня болгар юга Бессарабии – как часть культурного наследия Республики Молдова. В: *Conferința științifică internațională a Muzeului Național de Istorie a Moldovei*. Chisinau, p. 80-81. / *Dokina, Sv. 2020. Narodnaya kuhnya bolgar yuga Bessarabii – kak chast' kul'turnogo naslediya Respubliki Moldova*. V: *Conferința științifică internațională a Muzeului Național de Istorie a Moldovei*. Chisinau, p. 80-81.

Дыханов В. Я. 2003. Календарные обряды и обычаи. В: Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, с. 255-284. / *Dyhanov V. Ya. 2003. Kalendarsnye obryady i obychai*. V: *Chijshiya: ocherki istorii i etnografii bolgarskogo sela Gorodnee v Bessarabii*. Odessa: Astroprint, s. 255-284.

Дыханов В. Я. 2003. Питание. В: Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии. Одесса: Гермес, с. 89-111. / *Dyhanov V. Ya. 2003. Pitanie*. V: *Ocherki istorii i etnografii sela Kirnichki v Bessarabii*. Odessa: Germes, s. 89-111.

Зашук А. 1862. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч. 1. СПб.: Типография Э. Веймара. / *Zashchuk A. 1862. Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami General'nogo shtaba*. Bessarabskaya oblast'. Ch. 1. SPb.: Tipografiya E. Vejmara.

Зеленчук В. С. 1979. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (этнические и социально-демографические процессы). Кишинев: Штиинца. / *Zelenchuk V. S. 1979. Naselenie Bessarabii i Podnestrov'ya v XIX v.* (etnicheskie i social'no-demograficheskie processy). Kishinev: Shtiintsa.

История 1999. История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещеряка). Науч. ред. др. И. Ф. Грек. Кишинев: S.Ș.B. / *Istoriya 1999. Istoriya i kul'tura bolgar i gagauzov Moldovy i Ukrainy* (Sbornik statej k 100-letiyu so dnya rozhdeniya I. I. Meshcheryuka). Nauch. red. dr. I. F. Grek. Kishinev: S.Ș.B.

Капацына Е. В. 1993. Этнографическое изучение болгарского населения южных губерний Российской империи XIX – начала XX в. В: Проблемы языка, истории и культуры болгарской диаспоры в Молдове и Украине. Кишинев: Штиинца, с. 169-186. / *Kapacyna E. V. 1993. Etnograficheskoe izuchenie bolgarskogo naseleniya yuzhnyh gubernij Rossijskoj imperii XIX – nachala XX v.* V: *Problemy yazyka, istorii i kul'tury bolgarskoj diaspori v Moldove i Ukraine*. Kishinev: Shtiintsa, s. 169-186.

Квилинкова Е. Н. 2014. Разновидности обряда Курбан у гагаузов и способы его приготовления. В: *Revista de Etnologie și Culturologie*. с. 64-70. / *Kvilinkova E. N. 2014. Raznovidnosti obryada Kurban u gagauzov i sposoby ego prigotovleniya*. V: *Revista de Etnologie și Culturologie*. s. 64-70.

Ковалов А. 2017. Календарная обрядность болгар Республики Молдова. Кишинэу: Б. и. / *Kovalov A. 2017. Kalendarsnaya obryadnost' bolgar Respubliki Moldova*. Kishineu: B. i.

Курогло С. С. 1980. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца. / *Kuroglo S. S. 1980. Semejnaya obryadnost' gagauzov v XIX – nachale XX v.* Kishinev: Shtiintsa.

Маркова Л. В. 1995. Эволюция этнической традиции болгарского населения Молдовы и Украины. В: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, с. 72-84. / *Markova L. V. 1995. Evolyuciya etnicheskoj tradicii bolgarskogo naseleniya Moldovy i Ukrainy*. V: *Stranicy istorii i etnografii bolgar Moldovy i Ukrainy*. Kishinev: Shtiintsa, s. 72-84.

Маруневич М. В. 1988. Материальная культура гагаузов (XIX – начало XX в.). Кишинев: Штиинца. / *Marunevich M. V. 1988. Material'naya kul'tura gagauzov (XIX – nachalo XX v.)*. Kishinev: Shtiintsa.

Мещеряк И. И. 1970. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856 гг.). Кишинев: АН МССР, Ин-т истории. / *Meshcheryuk I. I. 1970. Social'no-ekonomicheskoe razvitie bolgarskih i gagauzskih sel v Yuzhnoj Bessarabii (1808–1856 gg.)*. Kishinev: AN MSSR, In-t istorii.

Никогло Д. 2004. Система питания гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинэу: Типография „Elena V. I.”. / *Nikoglo D. 2004. Sistema pitaniya gagauzov v XIX – nachale XX v.* Kishineu: Tipografia „Elena V. I.”.

Никогло Д. 2002. Границы общего и особенно в системе питания гагаузов. В: Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. III. Chișinău: Tipografia AȘM, с. 80-84. / *Nikoglo D. 2002. Granicy obshchego i osobennogo v sisteme pitaniya gagauzov*. V: *Ezhegodnik Instituta mezhetnicheskikh issledovanij*. T. III. Chișinău: Tipografia AȘM, s. 80-84.

Новаков С. 2004. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857–1918). Кишинев: Типография Centrală. / *Novakov S. 2004. Social'no-ekonomicheskoe razvitie bolgarskih i gagauzskih sel Yuzhnoj Bessarabii (1857–1918)*. Kishinev: Tipografia Centrală.

Новаков, С., Гургуров, Н. 2009. Село Кортен. Времена и судьбы. Кишинев: Tipografia centrală. / Novakov, S., Gurgurov, N. 2009. Selo Kortent. Vremena i sud'by. Kishinev: Tipografia centrală.

Очерки 1998. Очерки истории и этнографии с. Кирнички в Бессарабии. Одесса: Гермес. / Ocherki 1998. Ocherki istorii i etnografii s. Kirnichki v Bessarabii. Odessa: Germes.

Проблемы 1993. Проблемы языка, истории и культуры болгарской диаспоры в Молдове и на Украине. Кишинев: Штиинца. / Problemy 1993. Problemy yazyka, istorii i kul'tury bolgarskoj diaspory v Moldove i na Ukraine. Kishinev: Shtiintsa.

Свиньин П. 1867. Свиньин П. П. Описание Бессарабской области в 1816 г. В: ЗООИД. Т. 6. Одесса: Гор. тип. Х. Алексомати, с. 175-323. / Svin'in, P. 1867. Svin'in P. P. Opisaniye Bessarabskoj oblasti v 1816 g. V: ZOOID. T. 6. Odessa: Gor. tip. H. Aleksomati, s. 175-323.

Скальковский А. А. 1848. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае: статистический очерк А. Скальковского, Русского географического общества члена, Статистического отделения Совета Министерства внутренних дел корреспондента и пр. Одесса: Типография Т. Нейман и К°. / Skal'kovskij A. A. 1848. Bolgarskie kolonii v Bessarabii i Novorossijskom krae: statisticheskiy ocherk A. Skal'kovskogo, Russkogo geograficheskogo obshchestva chlena, Statisticheskogo otdeleniya Soveta Ministerstva vnutrennih del korrespondenta i pr. Odessa: Tipografiya T. Nejman i K°.

Сорочану Е. 1995. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века. В: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, с. 92-106. / Sorochanu E. 1995. Zimnyaya kalendarnaya obryadnost' bolgar yuga Moldovy i Odesskoj oblasti sere diny 20 veka. V: Stranicy istorii i etnografii bolgar Moldovy i Ukrainy. Kishinev: Shtiintsa, s. 92-106.

Сорочану Е. С. 1995. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н., М. / Sorochyanu E. S. 1995. Terminologiya bolgarskoj kalendarnoj obryadnosti v sravnenii s gagauzskoj (na materiale bolgarskih i gagauzskih govorov Bessarabii). Avtoref. diss. na soisk. uch. step. k.f.n., M.

Сорочану Е. 2010. Терминология календарной обрядности болгар Бессарабии. В: Revista de Etnologie și Culturologie, nr. 6. Vol. VI. Chișinău: Elan Poligraf, с. 30-36. / Sorochyanu E. 2010. Terminologiya kalendarnoj obryadnosti bolgar Bessarabii. V: Revista de Etnologie și Culturologie, nr. 6. Vol. VI. Chisinau: Elan Poligraf, s. 30-36.

Сорочану Е. Хлеб в народной культуре гагаузов. Кишинев: Lexon-Prim, 2020. / Sorochyanu E. Hleb v narodnoj kul'ture gagauzov. Kishinev: Lexon-Prim, 2020.

Танов Г. 2017. Рецепты и технология приготовления блюд национальной болгарской кухни в нашей семье. Chișinău: Б. и. / Tanov, G. 2017. Recepty i

tehnologiya prigotovleniya blyud nacional'noj bolgarskoj kuhni v nashej sem'e. Chisinau: B. i.

Статистическое 1899. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана его края, составленное при гражданской съемке Бессарабии производившей по высочайшему повелению размежевание земель оной на участки с 1822 по 1828-й год. Аккерман: Изд. Аккерманского земства. / Statisticheskoe 1899. Statisticheskoe opisaniye Bessarabii sobstvenno tak nazyvaemoj, ili Budzhaka, s prilozheniem general'nogo plana ego kraja, sostavlennoe pri grazhdanskoj »emke Bessarabii proizvodivshej po vysochajshemu poveleniyu razmezhevanie zemel' onoj na uchastki s 1822 po 1828-j god. Akkerman: Izd. Akkermanskogo zemstva.

Червенков Н. 2001. Болгаристика в Институте межэтнических исследований: состояние и перспектива. В: Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. 2. Кишинэу: Б. и., с. 23-28. / Chervenkov N. 2001. Bolgaristika v Institute mezhethnicheskikh issledovanij: sostoyaniye i perspektiva. V: Ezhegodnik Instituta mezhethnicheskikh issledovanij. T. 2. Kishineu: B. i., s. 23-28.

Червенков Н. 1995. Изучение истории болгар Молдовы и Украины: основные этапы. В: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, с. 5-33. / Chervenkov N. 1995. Izuchenie istorii bolgar Moldovy i Ukrainy: osnovnyye etapy. V: Stranicy istorii i etnografii bolgar Moldovy i Ukrainy. Kishinev: Shtiintsa, s. 5-33.

Червенков Н. 2006. Историческата българистика в Молдова днес (2001–2005). В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 9. Одеса: Б. и., с. 117-128. / Chervenkov N. 2006. Istoricheskata b'lgaristika v Moldova dnes (2001–2005). V: B'lgarite v Severnoto Prichernomorie. Izsledvaniya i materialii. T. 9. Odesa: B. i., s. 117-128.

Червенков Н. 2012. Историческая болгаристика в Молдове (2006–2011 гг.). В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том XI. Одеса – Велико Търново: Б. и., с. 9-19. / Chervenkov N. 2012. Istoricheskaya bolgaristika v Moldove (2006–2011 gg.). V: B'lgarite v Severnoto Prichernomorie. Izsledvaniya i materialii. Tom XI. Odesa – Veliko T'rnovo: B. i., s. 9-19.

Шабашов А. В., Никогло Д. Е., Кысса Е. В. 2003. Система питания. В: Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса: Астропринт, с. 305-346. / Shabashov A. V., Nikoglo D. E., Kyssa E. V. 2003. Sistema pitaniya. V: Chijshiya: ocherki istorii i etnografii bolgarskogo sela Gorodnee v Bessarabii. Odessa: Astroprint, s. 305-346.

Miron M., Miron V. 2020. Satele Nistrului de Jos. Aspecte istorice și etnografice. В: Studiu privind tradițiile și legendele locale nistrene. Chișinău: Ideea-Com.

Miron V., Miron M. 2019. Interferențe în bucătăria tradițională din sudul Republicii Moldova ca motivație turistică: cum le valorificăm? В: Bilgilär, nr. 3(4) Comrat: Научно-исследовательский центр Гагаузии им. М. В. Маруневич, р. 45-57.

Bancova E. 2019. Alimente și ustensile de bucătărie. B: Patrimoniul Cultural Național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova; red. șt.: Adrian Dolghi. Chișinău: Notograf Prim, p. 234-237.

Bancova E. 2022. Alimentele și ustensilele de bucătărie specific. B: Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Vol. 1. Chișinău: Infocus, p. 272-275.

**Caradjova Nadejda** (Chișinău, Republica Moldova).  
Doctoranda, Universitatea de stat din Moldova

**Караджова Надежда** (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Молдавский государственный университет.

**Caradjova Nadejda** (Chișinău, Republica Moldova).  
PhD student, Moldavian State University.

**E-mail:** karadjova@mail.ru

**ORCID:** 0009-0003-7593-2216

**Diana Nicoglo** (Chișinău, Republica Moldova).  
Doctor în istorie, conferențiar cercetător, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Диана Никогло** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт культурного наследия.

**Diana Nikoglo** (Chisinau, Republic of Moldova).  
PhD in History, Research Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** nikoglo2004@mail.ru

**ORCID:** 0000-0002-0248-8703

Natalia GRĂDINARU

## ROLUL MUZEELOR DIN REPUBLICA MOLDOVA ÎN CONSERVAREA, RESTAURAREA ȘI PROMOVAREA CASEI MARI: PERSPECTIVĂ ANALITICĂ

CZU:069.02:398.34

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.12>

### Rezumat

#### Rolul muzeelor din Republica Moldova în conservarea, restaurarea și promovarea casei mari: perspectivă analitică

Acest articol examinează reprezentarea *casei mari* în muzeele din Republica Moldova, explorând rolul lor în conservarea, salvagardarea și promovarea acestui element reprezentativ al patrimoniului cultural. Prin analizarea diferitelor expoziții muzeale și a abordărilor lor față de *casa mare*, articolul relevă modalitățile prin care aceste instituții contribuie la conservarea culturală a acestui element reprezentativ de patrimoniu și oportunitățile de valorificare a *casei mari* în procesul educațional. În cadrul cercetării au fost utilizate studii de caz din diverse muzee ale republicii, evidențiind metodologiile și narațiunile folosite pentru a sensibiliza publicul la semnificația culturală a casei mari. Reprezentarea *casei mari* în muzeele din Republica Moldova este esențială pentru păstrarea și transmiterea patrimoniului cultural moldovenesc. Prin conservarea și restaurarea acestui spațiu cu puternice valențe culturale, documentarea și cercetarea lor, educarea publicului și promovarea turismului cultural, muzeele contribuie la protejarea unui patrimoniu cultural valoros. Eforturile continue în acest domeniu au un impact profund asupra comunităților locale și vor asigura, fără îndoială, că acest element esențial al patrimoniului nostru cultural va rămâne accesibil și apreciat de generațiile viitoare.

**Cuvinte-cheie:** muzeu, conservare, restaurare, *casa mare*, patrimoniu arhitectural, educație culturală, turism cultural.

### Резюме

#### Роль музеев Республики Молдова в сохранении, реставрации и популяризации *каса маре*: аналитический взгляд

В данной статье рассматривается представление *каса маре* в музеях Республики Молдова, исследуется их роль в сохранении, спасении и популяризации этого представительного элемента культурного наследия. Анализируя различные музейные выставки и их подходы к *каса маре*, в статье раскрываются способы, с помощью которых эти учреждения способствуют культурному сохранению и охране данного репрезентативного элемента наследия, а также возможности использования *каса маре* в образовательном процессе. В исследовании используются тематические исследования из различных музеев республики, в которых освещаются методологии и повествования, используемые для повышения осведомленности общественности о культурной значимости *каса маре*. Представление *каса маре* в музеях Республики Молдова имеет важное значение для сохранения и передачи молдав-

ского культурного наследия. Сохраняя и восстанавливая это пространство с сильными культурными ценностями, документируя и исследуя их, просвещая общественность и продвигая культурный туризм, музеи вносят свой вклад в защиту ценного культурного наследия. Продолжающиеся усилия в этой области оказывают глубокое влияние на местные сообщества и, безусловно, гарантируют, что этот важный элемент нашего культурного наследия останется доступным и оцененным будущими поколениями.

**Ключевые слова:** музей, сохранение, реставрация, *каса маре*, архитектурное наследие, культурное образование, культурный туризм.

### Summary

#### The role of museums of the Republic of Moldova in the conservation, restoration and popularization of *casa mare*: an analytical view

This article examines the presentation of *casa mare* in museums of the Republic of Moldova, exploring their role in the preservation, rescue and popularization of this representative element of cultural heritage. By analyzing various museum exhibitions and their approaches to *casa mare*, the article reveals the ways in which these institutions contribute to the cultural preservation and protection of this representative element of heritage, as well as the possibilities for using *casa mare* in the educational process. The study uses case studies from various museums across the Republic to highlight the methodologies and narratives used to raise public awareness of the cultural significance of *casa mare*. The presentation of *casa mare* in museums of the Republic of Moldova is important for the preservation and transmission of the Moldovan cultural heritage. By preserving and restoring this space with strong cultural values, documenting and researching them, educating the public and promoting cultural tourism, museums contribute to the protection of valuable cultural heritage. Continued efforts in this area have a profound impact on local communities and will certainly ensure that this important element of our cultural heritage remains accessible and appreciated by future generations.

**Key words:** museum, conservation, restoration, *casa mare*, architectural heritage, cultural education, cultural tourism.

*Casa mare* este un element esențial al patrimoniului cultural, reflectând practicile arhitecturale, structurile sociale și stilurile de viață ale societăților din trecut. Muzeele au un rol semnificativ în conservarea și prezentarea acestor case, oferind vizitatorilor o legătură tangibilă cu moștenirea lor culturală. Acest

articol examinează modul în care muzeele reprezintă casele tradiționale și impactul lor asupra educației și conservării culturale.

Studiul se bazează pe cercetări de teren, analize de literatură de specialitate și interviuri cu experți în muzeologie și arhitectură tradițională. Studiile de caz includ Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău, Muzeul Satului din Chișinău și alte muzee regionale.

Muzeele servesc drept custozii ai patrimoniului cultural, fiind responsabile de conservarea și prezentarea artefactelor, inclusiv a *casei mari* ca loc de păstrare a celor mai valoroase obiecte de artizanat. Aceste capodopere ale artei populare reflectă bogăția și rafinamentul concepției spirituale a predecesorilor noștri, care au creat o civilizație populară inspirată din măreția naturii.

Reprezentarea acestor case în expozițiile muzeale permite explorarea contextului istoric și cultural, oferind perspective asupra tehnicilor arhitecturale și de amenajare a interiorului casei în evoluția dinamicii sociale din trecut. Pentru a realiza acest lucru, muzeele utilizează diverse strategii, inclusiv reconstrucții la scară reală, diorame și prezentări multimedia.

Muzeele joacă un rol important în salvagardarea *casei mari*, un concept care se referă adesea la spațiul principal din ansamblul locuinței tradiționale românești, care reprezintă mediul cultural, valorile estetice și condiția socială a fiecărei familii, purtător de semnificație istorică și culturală. Iată câteva modalități în care muzeele contribuie la acest proces:

*Documentarea și cercetarea:* muzeele colectează, documentează și cercetează informații despre *casa mare* și contextul ei istoric și cultural. Acest lucru include studii arhitecturale, analize istorice și cercetări etnografice.

*Găzduirea de expoziții și evenimente temporare.* Mai multe muzee din Republica Moldova organizează expoziții permanente sau temporare care pun în valoare aspecte specifice ale *casei mari*, precum amenajarea și decorul interior, obiceiurile ritualizate în *casa mare* ș.a. Aceste expoziții atrag atenția asupra importanței conservării *casei mari* și pot genera interes și sprijin din partea publicului și a autorităților.

*Educație și sensibilizare.* La nivel educațional, muzeele își propun dezvoltarea cunoașterii și facilitarea înțelegerii patrimoniului cultural, dezvoltarea și stimularea abilităților, formarea atitudinii și valorilor recreere și stimularea creativității. Educația muzeală este susținută, cu precădere, de raportul direct al vizitatorului cu obiectul, procesul de învățare fiind puternic influențat de interacțiunea participantului cu mediul expozițional (Andrei, Mira 2011).

Programele educaționale ale muzeelor din republică joacă un rol vital în conștientizarea publicului cu privire la importanța *casei mari*. Prin expoziții permanente și temporare, tururi ghidate și ateliere, muzeele educă vizitatorii despre istoria și semnificația acestui spațiu. Asemenea activități contribuie la formarea unei conștiințe colective privind necesitatea conservării patrimoniului cultural.

De-a lungul timpului, rolul educației în muzee este din ce în ce mai mare, întrucât acestea sunt o adevărată sursă de învățare (Candrea, Nechita 2015), suport didactic și o modalitate de dezvoltare între școală și mediu.

Un exemplu de bună practică în ceea ce privește rolul educațional al muzeelor este Muzeul de Etnografie și Istorie Naturală, care organizează în mod regulat evenimente inedite pentru copii, precum: ateliere de încondeiere a ouălor, ateliere de confecționare de cămăși cu altiță, ateliere de mărtișoare etc.

Aceste evenimente, desfășurate în sala de expoziție „Casa mare”, sunt îndrăgite de copii, așa că mulți dintre ei participă cu plăcere în speranța de a învăța ceva printr-o experiență interactivă.

Comunicarea cu meșterii populari, dansurile și cântecele populare, jocuri formative le oferă copiilor oportunitatea de a cunoaște într-un mod inedit muzeul și expoziția „Casa mare”. Astfel, li s-au transmis în mod non-formal cunoașterea că cele mai importante și frumoase evenimente din viață au loc în *casa mare*.

Un alt exemplu de bună practică privind *casa mare* este cel implementat de Complexul de Meșteșuguri „Arta rustică”. Copiii au ocazia să redescopere piese de mobilier familiare sau textile tradiționale într-un spațiu special amenajat în acest scop, sau să le identifice pe cele pe care nu le-au mai văzut până acum, dar care au o mare valoare istorică și culturală.

În cadrul Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală există o expoziție permanentă dedicată *casei mari*, parte a cărei sală este o reconstituire a acestui spațiu sacru pentru țaran. Conform tradițiilor neamului, aici sunt depozitate cele mai alese țesături, covoare extraordinare, piese de port popular, obiecte de rit, zestrea și unde au loc cele mai importante evenimente și obiceiuri din viața oricărei familii. Elocvente sunt compartimentele „Nunta” și „Jocul”. Pe fundalul unei picturi murale care ilustrează tradiționalul „Joc” sunt expuse costume populare din toate zonele etnografice ale republicii. Obiceiul de scoatere a zestrei din casa miresei completează diversitatea datinilor populare, executat pe fundalul peisajului din zona Codrilor.

Elementele de arhitectură țărănească în lemn și în piatră, reprezentate în pictura murală, denotă ca-

pacitatea omului de a se integra în mediul natural și influența naturii la constituirea specificului național în cultură.

Modelele la scară oferă o altă metodă de a reprezenta casele tradiționale. Aceste miniaturi permit muzeelor să afișeze detalii intricate și să ofere informații contextuale despre aspectul de amenajare a casei mari în diferite regiuni ale republicii, mobilierul și decorul acestui spațiu.

Unele muzee, în lipsa sălilor permanente de expoziție, utilizează detalii ale unor anumite părți ale casei mari, cum ar fi: colțul cu zestre, covorul de pe peretele central, colțul cu laviță sau colțul cu icoană, pentru a reda aspectul autentic al casei mari. Acestea pot fi completate cu peisaje și scene din obiceiuri tradiționale.

Muzeul Satului din Chișinău oferă vizitatorilor o experiență imersivă, prin colecția sa de case tradiționale, inclusiv casa mare. Expoziția în aer liber le permite vizitatorilor să exploreze interiorul și exteriorul caselor tradiționale, asigurând o perspectivă detaliată asupra arhitecturii și vieții cotidiene a satele moldovenești. Muzeul colaborează cu meșteșugari locali pentru a asigura autenticitatea și acuratețea reconstrucțiilor.

Muzeele regionale din Republica Moldova, cum ar fi cele din Orhei și Soroca, includ, de asemenea, expoziții dedicate arhitecturii tradiționale. Acestea prezintă casa mare, utilizând o combinație de artefacte originale, reconstrucții și materiale educaționale pentru a oferi o perspectivă cuprinzătoare asupra moștenirii arhitecturale locale.

*Conservarea și restaurarea:* muzeele se implică activ în procesul de salvagardare, or *casa mare* era în trecut cea mai spațioasă și cel mai frumos împodobită încăpere. Aici se păstra avuția familiei, se desfășurau cele mai importante ceremonii și ritualuri din viața omului, erau primiți oaspeții. În acest scop, muzeele colaborează activ cu reprezentanții comunității, experți în restaurare pentru a asigura că interioarele să fie păstrate în condiții optime și să se restaureze, utilizând tehnici tradiționale și materiale autentice.

Unele muzee, cum ar fi Muzeul Ținutului Cahul, Casa mare – model din cadrul Complexului de Meșteșuguri „Artă Rustică” (Clișova, Orhei), Muzeul de studiere a ținutului natal din satul Pelinia (raionul Drochia), Muzeul de Istorie și Etnografie din Criuleni ș.a. optează pentru reconstrucții la scară reală a casei mari, oferind o experiență imersivă pentru vizitatori. Aceste reconstrucții se bazează adesea pe cercetări minuțioase și colaborări cu istorici și arhitecți, asigurând acuratețea și autenticitatea.

O incursiune la Expoziția Complexului Etnografic de la Muzeul Ținutului Cahul, unde fiecare

obiect spune o poveste despre viața și cultura popoului român, redă tradiția de construcție a casei tradiționale într-o formă autentică și captivantă.

Vizitând pas cu pas expoziția și etapele date, călătorim prin timp, intrând într-un model autentic de gospodărie țărănească, reprezentând viața de la sfârșitul secolului XIX până la începutul secolului XX. Deschisă publicului din 1991, această căsuță tradițională cu trei încăperi și tindă, hambar, fierărie și beci oferă o atmosferă autentică de epocă.

Fiecare zid vorbește despre măiestria meșterilor din trecut, construite din materiale locale precum lutul, paie și stuf. În intimitatea lumii ce străbate prin geamurile mici, vizitatorii pot admira colecții de port popular, instrumente și obiecte de creație textilă casnică, artă decorativă și obiecte de uz gospodăresc, fiecare reflectând tradițiile și meșteșugurile transmise din generație în generație.

Prin aceste activități, muzeele nu doar că protejează și promovează patrimoniul arhitectural, dar contribuie și la păstrarea memoriei culturale și la transmiterea acestuia generațiilor viitoare.

În viitor, muzeele s-ar putea implica în următoarele acțiuni, menite a salvagarda, promova și conserva spațiile destinate casei mari prin următoarele modalități:

*Promovarea turismului cultural.* Muzeele ar putea atrage mai mulți turiști interesați de patrimoniul cultural și istoric, promovând *casa mare* ca obiectiv turistic. Această activitate nu numai că va contribui la promovarea și conservarea casei mari, dar ar genera și resurse financiare necesare pentru proiectele de conservare.

*Crearea de parteneriate și colaborări.* Muzeele ar putea colabora cu alte instituții culturale, guvernamentale și non-guvernamentale pentru a promova *casa mare*. Asemenea parteneriate pot include finanțări, granturi și proiecte comune de restaurare.

*Perspective viitoare.* Utilizarea tehnologiei moderne, cum ar fi realitatea augmentată (AR) și realitatea virtuală (VR), va oferi oportunități noi și inovatoare pentru reprezentarea *casei mari* în muzee. Aceste tehnologii pot îmbunătăți experiența vizitatorilor, oferind tururi interactive și reconstrucții digitale detaliate.

### Concluzii

Reprezentarea *casei mari* în muzeele din Republica Moldova este esențială pentru păstrarea și transmiterea patrimoniului cultural moldovenesc. Prin conservarea și restaurarea acestui spațiu cu puternice valențe culturale, documentarea și cercetarea lor, educația publicului și promovarea turismului cultural, muzeele contribuie la protejarea unui patrimoniu cultural valoros. Eforturile continue în



acest domeniu au un impact profund asupra comunităților locale și, cu siguranță, vor asigura că acest element esențial al patrimoniului nostru cultural va rămâne accesibil și apreciat de generațiile viitoare. Acest articol subliniază importanța complexă și variată a muzeelor în protejarea patrimoniului arhitectural, oferind un cadru pentru viitoare cercetări și acțiuni în domeniul conservării culturale.

#### Referințe bibliografice

Andrei R. I., Mira A. E. 2011. Muzeul se prezintă. În: Sesiunea de comunicări științifice „Marketingul și educația în muzee”. Sibiu, 6-7 octombrie, 2011. Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „Astra”. Editura: Museum, Sibiu.

Avrami E., Mason R. 2000. Values and Heritage Conservation. Research Report The Getty Conservation Institute. Los Angeles.

Candrea A. N., Nechita F. 2015. Interpretarea și promovarea patrimoniului cultural în muzee. Universitatea Transilvania.

ICOMOS. 2020. (International Council on Monuments and Sites). Principles for the Conservation of Heritage Sites.

Postolachi E. 2007. Casa mare – funcții și decor. În: Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 7 (20), p. 34-44.

#### Webografie

<https://muzeulcahul.md/expozitii/gospodaria-taranului-basarabean/> (vizitat 30.03.2024).

<https://www.muzeu.md/> (vizitat 24.06.2024).

<https://secbcm.gov.md/rom/muzeul-de-istorie-si-etnografie-soroca-1> (vizitat 24.06.2024).

<https://rusticart.md/> (vizitat 24.06.2024).

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

**Наталья Грэдинару** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

**Natalia Gradinaru** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** gradinarunatalia23@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-8144-5997



Foto 1. Fetiță țesând în cadrul Târgului Național al Covorului „Covorul Dorului”. Ediția a X-a, 2023. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. <https://www.muzeu.md/12804/> (vizitat 19.06.2024).



Foto 2. Grup de femei din cadrul comunității „Șezătoarea Basarabia” în cadrul expoziției permanente „Casa Mare” a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. <https://www.muzeu.md/atelierul-martisorul-simbol-al-primaverii/> (vizitat 19.06.2024).

Anexă



Foto 3. Dr. Varvara Buzilă în cadrul expoziției permanente „Casa Mare” a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. <https://muzeu.md> (vizitat 19.06.2024).



Foto 4. Copii în vizită la Complexul de Meșteșuguri „Arta Rustică”, expoziția permanentă „Casa Mare”. <https://rusticart.md/turism/> (vizitat 19.06.2024).



Foto 5. Atelier de confecționare a mărtișoarelor desfășurat în cadrul expoziției permanente „Casa Mare” a Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. <https://www.muzeu.md/atelier-de-confecționare-a-martisoarelor/> (vizitat 19.06.2024).

Aleksy ROMANCHUK

## THE PRE-AFRASIAN COMING OF R1b-V88 HAPLOGROUP OF Y-CHROMOSOME TO AFRICA: A BRIEF SUMMARY

CZU:572.028

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.13>

### Rezumat

#### Ipotеза penetrării pre-afroasiatice a haplogrupului cromozomului Y R1b-V88 în Africa: o scurtă digresiune

Articolul prezintă un rezumat al rezultatelor unui studiu despre contextul istoric al apariției haplogrupului cromozomului Y R1b-V88 în Africa. Au fost analizate ipotezele propuse anterior despre timpul și circumstanțele migrației care au adus R1b-V88 în Africa (ipotezele „arabilor-baggara”, „ciadic” și „ceramica cardială”). O analiză a distribuției haplogrupului R1b-V88 în Africa duce la concluzia că niciuna dintre acestea nu poate fi acceptată. Aparent, în încercarea de a explica răspândirea R1b-V88 în Africa, trebuie să adoptăm modelul „substrat” ca principal explicativ. Adică să pornim de la antichitatea foarte semnificativă a apariției R1b-V88 în Africa. Autorul susține necesitatea de a accepta ipoteza penetrării pre-afroasiatice a R1b-V88 în Africa. Având în vedere problema localizării patriei ancestrale a afrasienilor, autorul ajunge la concluzia că formarea comunității lingvistice afrasiene a fost un proces mult mai neliniar, consumator de timp și a avut loc, printre altele, sub formă de migrații repetate și multidirecționale (precum și în cadrul „sistemului de interacțiuni sociale pe distanțe lungi”) în perioada de 20.000–12.000 de ani în urmă pe un vast teritoriu, care includea Levantul și Africa de Nord.

**Cuvinte-cheie:** haplogrupuri, cromozom Y, Africa, patrie ancestrală afroasiatică, comunitate lingvistică afroasiatică.

### Резюме

#### Гипотеза о до-афразийском проникновении гаплогруппы R1b-V88 Y-хромосомы в Африку: краткий экскурс

В статье представлено краткое изложение результатов исследования исторического контекста появления гаплогруппы R1b-V88 Y-хромосомы в Африке. Были рассмотрены предложенные ранее гипотезы о времени и обстоятельствах миграции, которая принесла R1b-V88 в Африку (гипотеза «арабов-баггара», «чадская» и «кардиальной керамики»). Анализ распространения гаплогруппы R1b-V88 в Африке приводит к выводу, что ни одна из этих гипотез не может быть принята. Мы, по-видимому, пытаемся объяснить распространение R1b-V88 в Африке, должны принять «субстратную» модель в качестве основной объяснительной, то есть исходить из значительной древности появления R1b-V88 в Африке. Автор обосновывает необходимость принятия гипотезы о до-афразийском проникновении R1b-V88 в Африку. Рассматривая проблему локализации прародины афразийцев, автор приходит к выводу, что формирование афразийского

языкового сообщества было гораздо более нелинейным процессом, длительным по времени и проходило, помимо прочего, в форме повторных и разнонаправленных миграций (а также в рамках «системы социальных взаимодействий на больших расстояниях») в течение периода 20000–12000 лет назад на обширной территории, включавшей Левант и Северную Африку.

**Ключевые слова:** гаплогруппы, Y-хромосома, Африка, афразийская прародина, афразийская языковая общность, пре-афразийский.

### Summary

#### The pre-Afrasian coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa: a brief summary

The paper presents a brief summary of the results of studying of the historical context of coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa. The previous hypotheses about the time and circumstances of migration that brought R1b-V88 to Africa, such as “Baggara Arabs”, “Chadic”, and “Cardial ceramics” were considered. The analysis of haplogroup R1b-V88 distribution in Africa leads to the conclusion that none of these hypotheses can be accepted. We, apparently, in trying to explain the distribution of R1b-V88 in Africa, must accept the “substrate” model as the main explanatory model. That is, based on the very significant antiquity of the appearance of R1b-V88 in Africa. The author substantiates the need to propose the pre-Afrasian penetration of R1b-V88 into Africa. Considering the problem of localization of the Afrasian homeland, the author suggests that the formation of the Afroasiatic linguistic community was a much more non-linear process, lengthy in time, and took place, among other things, in the form of repeated and multidirectional migrations (as well as within the framework of the “long-distance” system of social interactions) over the period of 20000–12000 BP in a wide area that included the Levant and North Africa.

**Key words:** haplogroups, Y-chromosome, Africa, Afrasian homeland, Afroasiatic linguistic community, pre-Afrasian.

The recently published book (Романчук 2024; see also: Romanchuk 2024; Романчук 2024a) studies the historical context of coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa. To make this book more visible, I would like to publish the English summary (Романчук 2024: 91-99) of this book as a single article.

Starting from the issue of the early formation of the World System (Zinkina, Ilyin, Korotayev 2017;

Korotayev, Grinin L., Grinin A. 2022), the first chapter (Романчук 2024: 17-21) presents arguments in favor of the need to shift the beginning of the formation of the World System to an even earlier date, to the Late Upper Paleolithic of Eurasia and North Africa.

We should consider large-scale migrations of late prehistory (i.e., in the Late Pleistocene-Early Holocene, or, using archaeological periodization, in the Late Upper Paleolithic (starting from the time of 20000–18000 BP), Mesolithic and Early Neolithic) of Eurasia and North Africa as the initial stage of the formation of the World System. The migrations, during which the formation and subsequent settlement of speakers of Dene-Caucasian (concerning the East-Eurasian localization of Dene-Caucasian homeland see: Романчук 2015; Романчук 2019; Романчук 2019; Козинцев 2023; Козинцев 2023a), Nostratic and Afroasiatic languages took place throughout Eurasia and North Africa.

Thus, the initial formation of the World System within Eurasia and North Africa occurred as a result of not only large-scale, but also (the key point!) multidirectional (from Eastern Eurasia to the west and south, and later on an even larger scale in the opposite direction) migrations in the Late Pleistocene-Early Holocene. These migrations were also accompanied by a large-scale transmission of cultural (and genetic) information. This, adjusted for the significantly lower speed of historical time in that era, allows us to consider these migration processes as a way of existence and functioning of the initial World System within Eurasia and North Africa.

The second chapter (Романчук 2024: 23-34) addresses hypotheses about the time and circumstances of migration that brought R1b-V88 to Africa, such as “Baggara Arabs”, “Chadic”, and “Cardial ceramics”. The analysis of haplogroup R1b-V88 distribution in Africa leads to the conclusion that none of these hypotheses can be accepted. Because, when discussing the genetic connection of certain populations, we must take into account the structure of their gene pools as a whole, rather than selectively appealing to certain components.

That is, in relation to the “Baggara Arabs” hypothesis, we must proceed from the fact that the Arab expansion inevitably had to be expressed in the expansion of the most popular haplogroup in the Middle East (and especially among the Arabs of the Arabian Peninsula), i.e. haplogroup J1. Accordingly, if R1b-V88 (which is extremely rare in the Middle East) was brought to Africa by the Arabs, then a correlation of increased frequencies of both haplogroups, J1 and R1b-V88, would inevitably be

observed in the corresponding African populations. And this is precisely what is not observed.

On the contrary, increased frequencies of R1b-V88 in Africa are observed precisely in those populations that exhibit very low frequencies (or complete absence) of haplogroup J. Therefore, one should think that among the Baggara themselves, the appearance of R1b-V88 is explained by their substrate in the form of a certain local, African population (or populations). Apparently, from among the speakers of Chadic languages.

At the same time, in my opinion, today we can already be firmly confident that the penetration of R1b-V88 into Africa was not associated with the speakers of the Chadic branch of Afroasiatic languages. Speakers of Chadic languages received it, I believe, already in Africa, from a local pre-Afro-Asiatic substrate.

This conclusion is again supported by the distribution of R1b-V88 among the peoples of Africa (D’Atanasio et al. 2018; Elkamel et al. 2021). It is represented both among the Chadian peoples and the peoples of the Nilo-Saharan, Niger-Congo, Bantu and other linguistic families and macrofamilies of this region.

Moreover, in, for example, Adamawa (Niger-Congo macrofamily of languages), some samples demonstrate R1b-V88 frequencies of more than 60% (D’Atanasio et al. 2018), i.e. no lower than those of the Chadic peoples (and sometimes significantly higher). The evidence for interaction between the Adamawa and Chadic languages is “surprisingly limited” (Blench 2012). Which, apparently, indicates that the Adamawa R1b-V88 clearly did not appear from the speakers of the Chadic languages. The opposite is equally true, among the speakers of the Chadic languages, its source could be anyone, but not the Adamawa.

Thus, there is no specific, intrinsic connection between R1b-V88 and the Chadian peoples. Moreover, if you consider that R1b-V88, although much less frequently, is represented in Northeast Africa, including even among the Khoisan peoples of East Africa. That is, far beyond the hypothetical area where the neighbors of the Chadian peoples could receive R1b-V88 as a result of contacts with them.

It is worth emphasizing, that it is not only a huge area (compared to the territory occupied by the Chadic languages) but also about hundreds, if not thousands of populations (even if we only remain at the macro level), which represent a corresponding number of languages (belonging to many different language families and macro-families (the Niger-Congo macro-family alone includes about 1.5

thousand languages and 12 linguistic families; the Chadic family consists of over 150 independent languages and dialect groups) and peoples (the history of many of them has not intersected in the last couple of millennia even according to the “chain” model, or the model of “indirect contacts”).

Accordingly, this picture serves as an argument not only specifically against the “Chadic” hypothesis, but also in general against the “superstrate” model as a possible mechanism for the spread of R1b-V88 in Africa. Even for the era of the appearance of Chadic languages in Africa (not to mention later times), we do not have a single, even hypothetically possible, candidate for the role of such a “superstrate” that could become the source of R1b-V88 for this entire range of populations.

We, apparently, in trying to explain the distribution of R1b-V88 in Africa, must accept the “substrate” model as the main explanatory model. That is, based on the very significant antiquity of the appearance of R1b-V88 in Africa.

At the same time, both the genetic and linguistic data make us think that the Chadian peoples arose on a powerful Nilo-Saharan substrate (Ehret 2006; Fan et al. 2019). But, R1b-V88 seems to have been a substrate for the speakers of the Nilo-Saharan languages too.

This is evidenced by the available data on the Nilo-Saharan peoples, who have no R1b-V88 at all (Dinka, Nuer, Shilluk; the list can be significantly expanded), and the distribution (albeit with very low frequencies) of R1b-V88 in North Africa, far outside the Nilo-Saharan range. It is worth to emphasize that the initial area of settlement of the speakers of the Nilo-Saharan languages was apparently Sudan, and it is precisely the Dinka of Sudan who exhibit to the highest degree the genetic portrait that characterizes Nilo-Saharan populations (Fan et al. 2019).

Thus, from these data (and speaking in archaeological terms) we obtain a stratigraphic column, or system of relative chronology, for the process of penetration and spread of R1b-V88 in Africa and, specifically, in the Central Sahel. The initial link of this system of relative chronology, as it is obvious, is older not only than the appearance of the speakers of the Chadic languages in the Central Sahel, but also of the Adamawa and Nilo-Saharan languages.

The development of this system of relative chronology allows us, among other things, to obtain a tool for independent verification and critical assessment of the absolute dating proposed by geneticists for certain events in the evolution of haplogroup R1b-V88. I think it's hardly possible to overestimate the relevance of this tool.

Also, I believe, this gives us an additional tool for assessing not only previously formulated, but also new hypotheses about the time and circumstances of the appearance of R1b-V88 in Africa.

And, in particular, the hypothesis of the “Cardial ceramic culture” does not stand up to critical analysis, taking into account the conclusions presented above. In my opinion, it can neither be accepted as an explanation for the appearance of R1b-V88 in Africa.

The third chapter (Романчук 2024: 35-42) substantiates the need to propose a hypothesis about the pre-Afrasian penetration of R1b-V88 into Africa. And, among other things, it is demonstrated that haplogroup R1b-V88 in its distribution in Africa does not show any positive correlation not only with haplogroup J1, but also with another one, which is also generally considered as a marker of Afro-Asian migrations, i.e. haplogroup E-M78 (Keita 2008). In Africa, haplogroup R1b-V88 does not reveal such a connection with haplogroup E-M78, which would indicate their joint penetration into Africa (or the establishment of such a connection already in Africa) and then the early, in pre-Afrasian times, joint spread in the region.

Moreover, somewhat exaggerating, one can even say: where in Africa R1b-V88 dominates, or is at least somewhat noticeably present, E-M78 is absent, or almost absent. And vice versa.

The fourth chapter (Романчук 2024: 43-54) examines the problem of localization of the Afrasian homeland in the light of odontological (Turner 2008; Irish 1997; Irish 2000; Irish 2013), archeological, and genetical data (as well as the consequences of this problem for the question of the time and circumstances of the penetration of R1b-V88 into Africa).

In my opinion, one should agree with researchers (primarily C. Turner) who consider the emergence of the so-called “North African odontological complex” (its origin is obviously associated with Western Asia and shows particular closeness to the odontological complex of the Natufian speakers) as a result of the migration of speakers of Afroasiatic languages from the Middle East to Africa. Accordingly, it is more appropriate to attribute the coming to Africa of R1b-V88, associated today with another, the so-called Afridont complex (which is characteristic for the populations south of Sahara (Irish 2013)) to the time preceding the emergence and spread of the North African odontological complex in North Africa.

And, accordingly, to the time preceding the emergence of the Capsian culture of the North-Western Africa.

That is, the migration of R1b-V88 to Africa should be attributed to the time of the Iberomauru-

sian culture of North-West Africa (its emergence today is attributed by researchers to the time of about 25000–22000 BP, and is associated with an impulse from the Middle East (Barton et al. 2013; Hogue, Barton 2016)). And, rather, to the time of its early stage, before 15000 BP.

Moreover, among the variants for dating the time of occurrence of R1b-V88 proposed by geneticists today, there are also those («the African and Eurasian R1b lineages diverged 17,900–23,000 years ago» (Haber et al. 2016: 1322)) that correlate well with the proposed scenario.

Considering the problem of localization of the Afrasian homeland, it is necessary, I think, to change our approach to interpreting the entire set of available facts. This different approach requires, first of all, to accept that the formation of the Afroasiatic linguistic community was a much more non-linear process, lengthy in time, and took place, among other things, in the form of repeated and multidirectional migrations (as well as within the framework of the “long-distance” system of social interactions proposed by T. Richter) over the period of 20000–12000 BP in a wide area that included the Levant and North Africa. That is, at the level of the Kebaran and related Epipaleolithic cultures (in the Levant), and the Iberomaurusian and other Epipaleolithic cultures of North Africa. And, accordingly, the formation between these two cultural areas of a system of interactions similar to that formed between the Epipaleolithic cultures of the Levant and Zagros.

Apparently, it was precisely in the process of such interactions between the Epipaleolithic cultures of the time of Kebaran in the Levant and Iberomaurusian in North Africa that the penetration of the “African” autosomal component into Western Asia, as well as the haplogroup E-M78, occurred.

Accordingly, postulating the formation of the Proto-Afrasian language within the framework of the system of intensive interactions between the Epipaleolithic cultures of the Levant and North Africa that developed in the period 20000–12000 BP, we then have two options for the linguistic interpretation of this scenario.

The first is to consider that the Proto-Afrasian language had already developed within the framework of this system of interactions. And that the Afrasian homeland occupied a vast area, including both the Levant and North Africa.

That is, when accepting this version of interpretation, we move from the paradigm (consciously or subconsciously often accepted as an axiom) of “the split of the proto-language as a result of the resettlement of its speakers from the territory of a narrowly localized

homeland” to the paradigm “the formation of the proto-language as a result of convergent processes over a fairly vast territory and its subsequent split as a result of the severance of ties due to historical reasons”.

The second option of interpretation, an intermediate one, a compromise between the two paradigms, assumes that within the framework of the designated system of interactions, the formation of the Afro-Asian proto-language had not yet been completed. And its final formation occurred precisely in the Natufian culture, the subsequent migrations of its speakers meant the split of the Proto-Afrasian language (that is, as A. Yu. Militarev suggests (Militarev, Nikolaev 2020)).

In the same chapter, special attention is paid to an important problem associated with the Capsian culture (which, as far as I can tell, is not recognized by anyone, neither by the supporters of A. Yu. Militarev’s hypothesis, nor by his opponents). Namely, a contradiction arises: on the one hand, the emergence of the Capsian culture (and the North African odontological complex) is obvious and indisputable (with the same indisputability of the substrate participation of the Iberomaurusian culture in this process) and is associated with an impulse from the Middle East and, apparently, specifically from the area of the Natufian culture. That is, from the obviously Afrasian area (in conformity with the logic of A. Yu. Militarev’s hypothesis). And, therefore, the carriers of the Capsian culture should have also been carriers of some of the ancient Afroasiatic languages.

But, on the other hand, none of the ancient Afroasiatic languages of North Africa, neither “Proto-Berber-Chadic” nor “Proto-Berber-Canarian”, is suitable for the role of “Capsian” language.

There seem to be only two options for resolving this contradiction.

The first one is that in relation to the Capsian culture we should be talking about an ancient Afroasiatic language, which subsequently disappeared (more or less without a trace). And, the second one (and also the one I prefer) is that, perhaps, in the area of the Capsian culture we should localize the homeland (or one of the intermediate homelands) of the Cushitic-Omotiic proto-language (or, Cushitic and Omotiic proto-languages (according to another version of the interpretation of the degree of their relationship), or, finally, only one of them, Cushitic).

The fifth chapter (Романчук 2024: 55-64) examines the problem of the absolute chronology of the evolution of R1b-V88 in the light of the history of haplogroups E-M81 and C2\*-ST.

Since the relative chronology of the distribution of R1b-V88 in Africa built on the analysis of the

historical and archaeological context points to the absolute necessity to propose an earlier date of its African subclades than the one proposed by the geneticists today, in this chapter I draw attention to the haplogroups E-M81 and C2\*-ST, which demonstrate similar and very expressive cases of discrepancy between the dating proposed by the geneticists and the historical and archeological data.

Thus, a very instructive example here is the well-known story of the so-called “Genghis Khan Star Cluster” (Zerjal et al. 2003), haplogroup “C3\*-Star Cluster”, which was recently proposed to be designated as C2\*-ST. The dating of the origin of this haplogroup “about 1,000 years ago” proposed by geneticists in 2003 and the idea of linking its subsequent spread in Eurasia with the formation of the Mongol Empire, with the activities of Genghis Khan and his descendants, received general acceptance and was revised only five years ago.

As it turned out, in fact, the C2\*-ST dating should be almost three times older, to an age of “about 2,600 years ago” (Wei et al. 2018). That is, it turned out to be even much older than the earliest mentions of the Mongols in Chinese historical sources.

Similarly, haplogroup E-M81 is now proposed to be dated around 2000 BP (Solé-Morata et al. 2017). However, an analysis of the historical context strongly argues against such a late dating. Apparently, this haplogroup, which shows a pronounced connection with the speakers of the Berber-Libyan languages, arose at the dawn of their formation, but after the separation of the Berber-Libyan languages from the Chadic (in whose speakers E-M81 is completely absent). Taking into account the calculations of the linguists on the dating of these linguistic processes, the emergence of E-M81 should be attributed to the time shortly after 8,000 BP (Романчук 2024: 63; Романчук 2024a). Apparently, we are talking about the Neolithic (Late Neolithic, or even earlier).

The sixth and final chapter (Романчук 2024: 65-70) examines the question of the correlations and cause-and-effect relationships I proposed earlier between the distribution of haplogroups R1b-V88 and T in Africa with some historical, archaeological and linguistic phenomena of the region.

Today, it seems to me that the conclusion about the initial connection of the African cluster of the “Object-Verb” model with the Sahel is still obviously correct (or, taking into account the shift of the areas of languages and peoples to the south due to aridization, initially with more northern regions, i.e. Sahara) in the late Pleistocene – Early Holocene era. And, accordingly, the initial connection of this cluster with the area of the oldest ceramics in Africa.

Also, it still seems most likely that the starting reason, the trigger that determined the emergence of the African cluster of the “Object-Verb” model, was an external impulse, an impulse from outside Africa.

It can be assumed that the formation of the African cluster of the “Object-Verb” model nevertheless occurred from two sides. From the west of the Sahel (and, initially, the Sahara), its source were the original (at the time of penetration into Africa) languages of R1b-V88 bearers. From the east, from the territory of the Horn of Africa and East Africa, it were the original languages of the carriers of haplogroup T. And, apparently, a little later, the other languages of this region, which experienced a significant influence from the carriers of haplogroup T; the populations of whose speakers were characterized by the dominance of certain subclades of haplogroup E-M35, and more precisely – the subclade E-M78.

These, in the most general form, are the main conclusions of the book (Романчук 2024).

**Acknowledgments.** I would like to express my sincere thanks to Iulia Timotina. It took a lot of efforts on her behalf to check and correct the English version of this text.

#### References

- Barton R. et al. 2013. Origins of the Iberomaurusian in NW Africa: New AMS radiocarbon dating of the Middle and Later Stone Age deposits at Tafalalt Cave, Morocco. In: *Journal of Human Evolution*, nr. 65 (3), p. 266-281.
- Blench R. 2012. Linguistic evidence for the chronological stratification of populations South of Lake Chad. Presentation for Mega-Tchad Colloquium in Naples, September 13-15, 2012. In: <https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1698586398&tld=ru&lang=en&name=-Blench%20Megatchad%20Naples> (visited 29.10.2023)
- D’Atanasio E. et al. 2018. The peopling of the last Green Sahara revealed by high-coverage resequencing of trans-Saharan patrilineages. In: *Genome Biology*, nr. 19:20, p. 1-15. <https://doi.org/10.1186/s13059-018-1393-5> (visited 05.09.2023).
- Elkamel S. et al. 2021. Insights into the Middle Eastern paternal genetic pool in Tunisia: high prevalence of TM70 haplogroup in an Arab population. In: *Nature Scientific Reports*, nr. 11:15728 <https://doi.org/10.1038/s41598-021-95144-x> (visited 21.09.2023).
- Ehret C. 2006. The Nilo-Saharan Background of Chadic. In: *West African Linguistics: Studies in Honor of Russell G. Schuh*. Eds. P. Newman, L. Hyman. Columbus: Ohio State University, p. 56-66.
- Fan Sh. et al. 2019. African evolutionary history inferred from whole genome sequence data of 44 indigenous African populations. In: *Genome Biology*, nr. 20:82. <https://doi.org/10.1186/s13059-019-1679-2> <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6485071/> (visited 21.09.2023).
- Haber M. et al. 2016. Chad Genetic Diversity Reveals an African History Marked by Multiple Holocene Eura-

sian Migrations. In: *The American Journal of Human Genetics*, nr. 99, p. 1316-1324.

Hogue J., Barton R. 2016. New radiocarbon dates for the earliest Later Stone Age microlithic technology in Northwest Africa. In: *Quaternary International*, nr. 413 (A), p. 62-75.

Irish J. D. 1997. Characteristic high- and low- frequencies dental traits in Sub-Saharan African Populations. In: *American Journal of Physical Anthropology*, nr. 102, p. 455-467.

Irish J. D. 2000. The Iberomaurusian enigma: North African progenitor or dead end? In: *Journal of Human Evolution*, nr. 39, p. 393-410.

Irish J. D. 2013. Afridonty: the "Sub-Saharan African Dental Complex" revisited. In: *Anthropological Perspectives on Tooth Morphology: Genetics, Evolution, Variation*. Eds. G. R. Scott, J. D. Irish. Cambridge: Cambridge University Press, p. 278-295.

Keita S. O. 2008. Geography, Selected Afro-Asiatic Families, and Y Chromosome Lineage Variation: An Exploration in Linguistics and Phylogeography. In: *Hot Pursuit of Language in Prehistory: Essays in the Four Fields of Anthropology in Honor of Harold Crane Fleming*. Ed. J. D. Bengtson. Amsterdam: John Benjamins, p. 3-16.

Korotayev A., Grinin L., Grinin A. 2022. Mathematical Model of Interaction between Civilization Center and Tribal Periphery: An Analysis. In: *Social Evolution & History*, nr. 21 (1), p. 65-97.

Militarev A, Nikolaev S. 2020. Proto-Afrasian Names of Ungulates in View of the Proto-Afrasian Homeland Issue. In: *Journal of Language Relationship*, nr. 18 (3), p. 199-226.

Romanchuk A. A. 2019. The coming of Dene-Caucasian Languages in Western Asia and Pyrenees in the Light of the Recent Genogeographical Studies (2016–2018). In: *The international conference „Centenary of Human Population Genetics”, 29-31 May, 2019, Moscow, Russia. Programm&Abstract book*, p. 81.

Romanchuk A. 2024. The pre-Afrasian coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa: a brief summary. In: [https://www.researchgate.net/publication/378659414\\_Romanchuk\\_A\\_A\\_2024\\_The\\_pre-Afrasian\\_coming\\_of\\_R1b-V88\\_haplogroup\\_of\\_Y-chromosome\\_to\\_Africa\\_a\\_brief\\_summary\\_of\\_the\\_book](https://www.researchgate.net/publication/378659414_Romanchuk_A_A_2024_The_pre-Afrasian_coming_of_R1b-V88_haplogroup_of_Y-chromosome_to_Africa_a_brief_summary_of_the_book) (visited 03.04.2024).

Solé-Morata N. et al. 2017. Whole Y-chromosome sequences reveal an extremely recent origin of the most common North African paternal lineage E-M183 (M81). In: *Scientific Reports*, nr. 7 (15941). <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5698413/> (visited 26.09.2023).

Turner C. G. 2008. A Dental Anthropological Hypothesis Relating to the Ethnogenesis, Origin, and Antiquity of the Afro-Asiatic Language Family: Peopling of the Eurafrikan – South Asian Triangle IV. In: *Hot Pursuit of Language in Prehistory. Essays in the Four Fields of Anthropology in Honor of Harold Crane Fleming*. Ed. J. D. Bengtson. Amsterdam: John Benjamins, p. 17-24.

Wei L. H. et al. 2018. Whole-sequence analysis indicates that the Y chromosome C2\*-Star Cluster traces back

to ordinary Mongols, rather than Genghis Khan. In: *European Journal of Human Genetics*, nr. 26, p. 230-237.

Zerjal T. et al. 2003. The genetic legacy of the Mongols. In: *American Journal of Human Genetics*, nr. 72, p. 717-721.

Zinkina J., Ilyin I., Korotayev A. 2017. The Early Stages of Globalization Evolution: Networks of Diffusion and Exchange of Domesticates, Technologies, and Luxury Goods. In: *Social Evolution & History*, nr. 16 (1), p. 69-85.

Козинцев А. Г. 2023. Окуневская культура и дене-кавказская макросемья. In: *Археология, этнография и антропология Евразии*, № 51 (2), с. 66-73. / Kozintsev A. G. 2023. Okunevskaia kul'tura i dene-kavkazskaia makrosem'ia. In: *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii*, № 51 (2), s. 66-73.

Козинцев А. Г. 2023а. Дене-кавказская макросемья: лексикостатистическая классификация и прародина. In: *Этнография*, № 3, с. 45-67. / Kozintsev A. G. 2023a. Dene-kavkazskaia makrosem'ia: leksikostatisticheskaia klassifikatsiia i prarodina. In: *Etnografiia*, № 3, s. 45-67.

Романчук А. А. 2015. Восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины: еще раз к вопросу о гаплогруппах Y-хромосомы. Кишинев: Stratum plus. / Romanchuk A. A. 2015. Vostochnoevraziiskaia gipoteza dene-kavkazskoi prarodiny: eshche raz k voprosu o gaplogruppakh Y-khromosomy. Kishinev: Stratum plus.

Романчук А. А. 2019. Восточноевразийская гипотеза дене-кавказской прародины и данные генеографии. Кишинев: Stratum plus. / Romanchuk A. A. 2019. Vostochnoevraziiskaia gipoteza dene-kavkazskoi prarodiny i dannye genogeografii. Kishinev: Stratum plus.

Романчук А. А. 2024. Проникновение гаплогруппы R1b-V88 Y-хромосомы в Африку: историко-археологический контекст. Кишинэу: Stratum plus. / Romanchuk A. A. 2024. Pronikновение gaplogruppy R1b-V88 Y-khromosomy v Afriku: istoriko-arkheologicheskii kontekst. Kishineu: Stratum plus.

Романчук А. А. 2024а. Возникновение гаплогруппы E-M81: рубеж эр или неолит? In: [https://www.researchgate.net/publication/378659423\\_Romanchuk\\_A\\_A\\_2024\\_Vozniknovenie\\_gaplogruppy\\_E-M81\\_rubez\\_er\\_ili\\_neolit](https://www.researchgate.net/publication/378659423_Romanchuk_A_A_2024_Vozniknovenie_gaplogruppy_E-M81_rubez_er_ili_neolit) (visited 03.04.2024). / Romanchuk A. A. 2024a. Vozniknovenie gaplogruppy E-M81: rubezh er ili neolit? In: [https://www.researchgate.net/publication/378659423\\_Romanchuk\\_A\\_A\\_2024\\_Vozniknovenie\\_gaplogruppy\\_E-M81\\_rubez\\_er\\_ili\\_neolit](https://www.researchgate.net/publication/378659423_Romanchuk_A_A_2024_Vozniknovenie_gaplogruppy_E-M81_rubez_er_ili_neolit) (visited 03.04.2024).

**Alexei Romanciuc** (Chişinău, Republica Moldova). Doctor in culturologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

**Алексей Романчук** (Кишинев, Республика Молдова). Кандидат культурологии, Институт культурного наследия.

**Aleksey Romanchuk** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Culturology, Institute of Cultural Heritage.

**E-mail:** dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-2021-7958



## COMUNICĂRI

Вальдемар КАЛИНИН,  
Александр ИВАНОВ

## ЦЫГАНЕ БЕЛАРУСИ. ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ ТРАДИЦИЙ И ОБРЯДОВ ЦЫГАНОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ

CZU:39(=214.58)(476)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.14>

### Rezumat

#### Țigani din Belarus. Revizuire etnoculturală a tradițiilor și ritualurilor populației vorbitoare de romani din Belarus

Autorii articolului iau în considerare principalele trăsături lingvistice și etnoculturale ale romilor din Belarus în păstrarea tradițiilor de naștere, căsătorie și ritualuri funerare. După cum arată analiza realizată, populațiile din jur ale Marelui Ducat al Lituaniei, Commonwealth-ului Polono-Lituanian, Imperiului Rus, Uniunii Sovietice și Belarusului modern au avut o influență notabilă asupra romilor din Belarus, exprimată în performanțe complet diferite ale ritualurilor tradiționale. Autorii speră că viitoare proiecte care vizează păstrarea culturii comunităților de romi vor ajuta la menținerea unității comunităților înrudite în mediul Internetului, în ciuda reducerii comunicării ca urmare a schimbării politicilor în statele în care locuiesc romii baltici (Belarus, Federația Rusă (Rusia), Polonia, Lituania, Letonia și Estonia). În plus, aceste țări (cu excepția Belarusului și Rusiei) au încetat să mai studieze limba rusă în masă. Această abilitate a jucat un rol important ca instrument paralingvistic al limbajului romilor în comunicare. Se ajunge la concluzia că numai părinții sunt capabili să-i ajute pe copiii romi să simtă legătura de rudenie cu strămoșii lor și să simtă identitatea lor națională.

**Cuvinte-cheie:** țigani belarusi, dialecte/subdialecte, clanuri, diferențe lingvistice și culturale, tradiții în ritualuri, conservarea culturii rituale.

### Резюме

#### Цыгане Беларуси. Этнокультурное обозрение традиций и обрядов цыганоязычного населения Беларуси

Авторы статьи рассматривают основные лингвистические и этнокультурологические особенности цыган Беларуси по сохранению традиций рождения, бракосочетания и похоронной обрядности. Как показывает проведенный анализ, окружающее население в ВКЛ, Речи Посполитой, Российской империи, Советского Союза и современной Беларуси оказало заметное влияние на цыганское население Беларуси, выразившееся в довольно разных исполнениях традиционных обрядов и ритуалов. Авторы надеются, что будущие проекты, направленные на сохранение культуры цыганских общин, помогут сохранить единство родственных землячеств в условиях Интернета, несмотря на сокращение общения из-за изменяющейся политики в государствах, где проживают балтийские цыгане (Беларусь, Российская Федерация (Россия),

Польша, Литва, Латвия и Эстония). Кроме того, в этих странах (кроме Беларуси и России) перестали массово изучать русский язык. Этот навык играл важную роль как паралингвистический цыганский языковой инструмент при общении. Делается вывод о том, что только родители способны помочь цыганским детям чувствовать свою родственную связь с предками и ощущать свою национальную принадлежность.

**Ключевые слова:** белорусские цыгане, диалекты / поддиалекты, кланы, лингвокультурологическое различие, традиции в ритуалах, сохранение обрядовой культуры.

### Summary

#### Gypsies of Belarus. Ethnocultural review of traditions and rituals of the gypsy-speaking population of Belarus

The authors consider the main linguistic and ethnocultural features of the Roma of Belarus from the point of view of preserving traditions, rituals at the birth, marriage and funeral. As the analysis shows, the surrounding population in the Grand Duchy of Lithuania, the Polish-Lithuanian Commonwealth, the Russian Empire, the Soviet Union and modern Belarus had a noticeable influence on the subgroups and clans of the Roma population of Belarus, expressed in rather different performances of traditions, rites and rituals. The authors hope that future projects aimed at preserving the culture of Roma communities will help maintain the unity of kinship communities in a touchscreen environment, despite the reduction in communication due to policy changes in the states where Baltic Roma live (Belarus, Russian Federation (Russia), Poland, Lithuania, Latvia and Estonia). In addition, in these countries (except Belarus and Russia), Baltic Roma have stopped learning Russian. This skill played an important role for them as a communication tool. It is concluded that only parents are able to help Roma children feel a family connection with their ancestors and sense their national identity.

**Key words:** belarusian Roma, dialects/sub dialects, clans, linguistic and cultural difference, traditions in rituals, keeping of the customary culture.

В ромологической литературе цыгане Беларуси упоминаются частично как «отдельная группа», близкая к русским цыганам: это как бы справедливо, если говорить в общих чертах, но отличие в языке, культурно-традици-

онных ритуалах заслуживают специального внимания.

Историк-исследователь Ольга Бартош (Бартош 2008: 326-327; Чаквин, Бартош 2012: 658-685; Бартош 2010: 153; Bartash 2013: 97-100) написала ряд интересных работ о цыганах Беларуси, но допустила дерзкую оплошность, отметив, что родство с группой *юдэ* (*евреи*) является проклятием в среде других групп цыган Беларуси (Бартош 2008: 326-327).

До недавнего времени у значительной части белорусской нации отсутствовало четкое самоопределение ввиду исторически сложившихся территориальных, религиозных и языковых факторов, а также в связи с политическими изменениями в регионе. И в наши дни некоторые белорусы соглашаются называть себя «русскими», а белорусы, исповедующие католицизм, часто называют себя «поляками». Этот факт, вероятно, находит частичное объяснение в истории, когда в 1696 старобелорусский рутенский язык был заменён на «польский» в качестве лингвистической доминанты в ВКЛ<sup>1</sup>, а затем, после восстаний 1831 и 1863 против Российского самодержавия, сенат Российской империи начал «истреблять» всё белорусское: униатскую церковь и белорусский «рутенский язык» с помощью указов и казачьих сотен.

Ещё в 90-х от многих белорусов зарубежья Англии, США, Канады и Западной Европы можно было услышать самоназвание литвин. Вероятно поэтому, цыгане Беларуси только последние

50–60 лет стали называть себя *беларуска рома́*: ранее можно было услышать «я из польских цыган» или «русских», но отдельные кланы называют себя *беларуска рома*» (рус. белорусские цыгане) (Kalinin 1990; Калинин 1994: 330-349; Kalinin 2001: 102-107). Это, как правило, потомки издавна оседлых цыган центральной части Беларуси (Narbutt 1830; Шпилевский 2016: 251-269). Существовала и другая тенденция, когда цыгане идентифицировали себя по месту жительства: браслаўска рома́, могілёўска рома и т.д., аналогично белорусскому самоопределению – «тутэйшый»<sup>2</sup>.

Следует также указать на едва заметные различия перечисленных групп и кланов в лингвокультурологическом аспекте: что допустимо в одном диалекте, говоре и поведении его носителей, часто вызывает смех, а иногда даже агрессию у представителей другой группы.

Цыганский язык (*романэс*) является первым языком для 73–74% цыганского населения Беларуси в его основных диалектах и поддиалектах балтийской цыганской языковой семьи. Эти диалекты сложились в результате влияния языков окружающего населения на костяк цыганского словаря и грамматики, являющимся новым индоиранским языком, происходящим из санскрита, и пластами заимствований из армянского, греческого и немецкого языков.

Большинство ромологов игнорируют особенности белорусско-литовского диалекта и его поддиалектов, ставя их в промежутке между

Таблица 1.

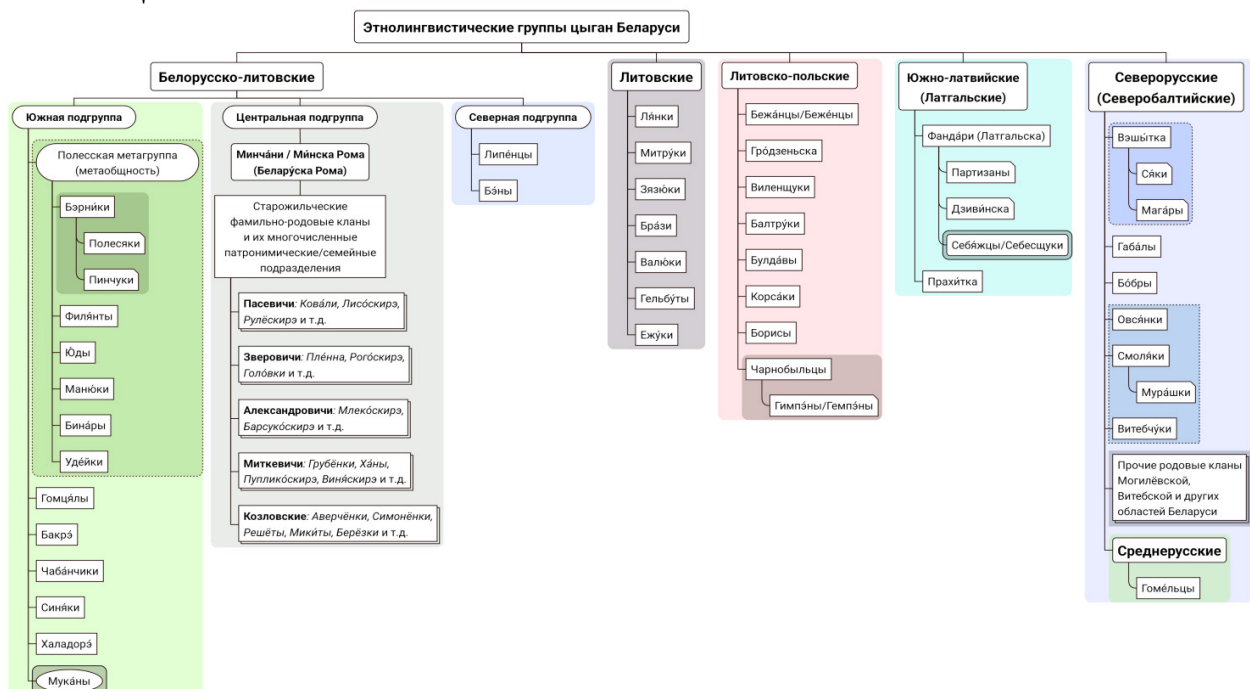


Таблица 2.

## Сравнительная таблица основных грамматических признаков

Обстоятельство образа действия / союз цели «чтоб, чтобы»	<i>Каб/кабы, соб/собы</i>	Большинство подгрупп
	<i>Кай, кай тэ</i>	Бэрнікі, пинчўкі, некоторые лит. польские
Модальная форма «мочь»	<i>Мэ можынав / Мэ могинав</i>	Сев.русские: витебчўкі, вэшы́тка, овся́нки; сяки; минчани и некоторые другие бел. литовские
	<i>Саишты / Саишынав мэ</i>	Литовские, некоторые лит. польские
Номинатив вместо аблатива ('из')	<i>Форостыр, гавэстыр, кхэрэстыр и т.д.</i>	Сев.русские: витебчуки, вэшы́тка, овся́нки; сяки
	<i>Форостэ, гавэстэ, кхэрэстэ и т.д.</i>	Литовские, полеся́ки, отчасти минчани и некоторые другие белорус.-литовские
	<i>Пал ром, пал ромны, пал пшал, пал пхэн и т.д.</i>	Бэрнікі, гомельцы; отчасти литовские
	<i>Пал ромэстэ, пал ромнятэ и т.д.</i>	Большинство подгрупп
Претерит единственного числа во всех лицах <i>я был, вы были</i> , и т.д.	<i>«Мэ (и)сыс, ту (и)сыс, ямэ (и)сыс» - вместо «мэ сомас, ту санас, ямэ самас»</i>	Минчани, бэрники, некоторые литовско-польские цыгане
	<i>Мэ (и)сыса, ту (и)сыса, ямэ (и)сыса</i>	Некоторые липенцы и другие белорусско-литовские подгруппы
Претерит единственного и множественного чисел: <i>я был, вы были</i> , и т.д.	<i>мэ сомас, ту санас, ямэ самас, тумэ санас/ сыс, ёнэ сыс</i>	Сев.русские: витебчуки, вэшы́тка, овся́нки; сяки
Формы спряжения глаголов состояния и качества	<i>Ёв яця барвало, баро мануш</i>	Бел. литовские, лит. польские
	<i>Ёв яця барвалэса, барэ манушэса</i>	Сев.русские: вэшы́тка, сяки; некоторые бел. литовские / лит. польские
	<i>Ту саспэ мандыр, салапэ лэстыр, тэ радынэспэ лэстыр</i>	Сев.русские: витебчуки, вэшы́тка, овся́нки; сяки
	<i>Ту саспэ паиш мандэ, салапэ лэстэ, тэ радынэспэ лэскэ</i>	Бежанцы и другие лит. польские; вэшы́тка; другие подгруппы севера/северо-запада Беларуси
Форма предложного падежа «есть/имеется»	<i>Одой сыс бут рома, явнэ бут мануша</i>	Бел. литовские / лит. польские цыгане
	<i>Одой сыс бут ромэн, явья бут манушэн</i>	Вэшы́тка, сяки; некоторые бел. лит. / лит. пол. цыгане
Расхождения в формах глагола «спрашивать», простая/сложная форма	<i>Пхуч лэстыр, пхучнэ лэстыр, пхуч/пхучнэ лэндыр</i>	Сев.русские: витебчуки, вэшы́тка, овся́нки; сяки
	<i>Пхуч лэстэ, пхучнэ лэстэ, пхуч/пхучнэ лэндэ</i>	Литовские, полеся́ки, отчасти минчани; некоторые другие бел. лит. / лит. пол. подгруппы
	<i>Пхуч кэ/и ёв, пхучнэ кэ/и ёв, Пхуч/пхучнэ кэ/и ёнэ</i>	Современная форма встречающаяся у многих подгрупп
Формы предлогов родительного падежа ('для меня')	<i>Ваимандэ, ваш тутэ/лэстэ/латэ/лэндэ</i>	Северные / северо-западные говоры бел. литовского: липенцы, бэны; и сев. русского
Формы предлогов родительного падежа («для меня»)	<i>Ваш мангэ, ваш тукэ/лэскэ/лакэ/лэнгэ</i>	Бэрники, полеся́ки, некоторые минчани и другие бел. литовские/лит. польские
Формы наречия со значением цели или причины «зачем?, почему?, для чего?»	<i>Пал со?/ Ваш со?</i>	Многие подгруппы
	<i>Пал со кэрдян? Ваш со кэрдян?</i>	
	<i>Пэ со?</i>	Минчани, некоторые другие бел. литовские, лит. польские и литовские
	<i>Пэ со кэрдян? Пэ со гиян?</i>	
<i>Соскэ?</i>	Сев.русские: вэшы́тка; юж. латг.: партизаны, прахитка; некоторые бел. лит. / пол. лит.	
<i>Соскэ кэрдян? Соскэ гиян?</i>		

Формы инфинитива Формы инфинитива	<i>Мэ камам тэ хав, мэ камам тэ джав</i>	Многие подгруппы
	<i>Мэ камам тэ хал, мэ камам тэ джал</i>	Лит. польские, литовские; бел. лит.: бэрники; гомельцы
	<i>Мэ камам тэ джа, ту камэс тэ джа</i>	Гомельцы; некоторые бел. лит. южной подгруппы
Суффиксы «-ын/-ин» без/с окончью в форме 3-го лица настоящего времени в заимствованных глаголах	<i>Ёв гвалтын, ёв жалин, ёв рогочын</i>	Литовские, лит. польские, бел. литовские
	<i>Ёв гвалтынэ(л), ёв жалинэ(л), ёв рогочынэ(л)</i>	Сев.русские: вэшытка, сяки; некоторые бел. лит. / лит. / лит. пол.
Вариации относительных местоимений / предлогов	<i>Пал дова со / Ваи дова со / Кодова ром, саво ракирдя / Кодолэ(с) ромэс, савэс дыхтян</i>	Почти все подгруппы
	<i>Пал дова кай / Ваи дова кай / Кодова ром, кай ракирдя / Кодолэ(с) ромэс, кай дыхтян</i>	Устаревшая форма, актуальна в разной степени у некоторых бел. лит. / лит. / лит. пол. / сев. и сред. рус. цыган
Формы деепричастий несовершенного вида без / с заимств. славянских суффиксов	<i>Традэи, присыклыми, матии и т.д.</i>	Многие подгруппы
	<i>Традэиши, присыклымиши, матишиши и т.д.</i>	Сев.рус.: вэшытка, сяки, мурашки; некоторые бел. литовские подгруппы
Вариации окончаний в существительных	<i>Сахаро, симиро, сапунё и т.д. (только в ед.числе)</i>	Почти все подгруппы
	<i>Сахари, симири, сапуни и т.д. (в ед. числе)</i>	Исконная (отчасти устаревшая) форма, в разной степени у всех подгрупп
Формы предлогов места	<i>Мэ традава дэ Москва, Мэ сомас/сыс дэ Литва</i>	Почти все подгруппы
	<i>Мэ традава кэ/и Москва, Мэ сомас/сыс кэ/и Литва</i>	Литовские, некоторые лит. польские: бежанцы; отчасти бел. литовские: бэрники, полесяки, некоторые минчани и другие
Настоящее время	<i>Мэ хав, мэ джав; Ёв кэрэл, ёв марэл;</i>	Литовские, бел. литовские, некоторые сев. русские
	<i>Мэ хава, мэ джава; Ёв кэр(э)ла, ёв мар(э)ла</i>	Сев. русские: вэшытка, сяки; некоторые бел. лит. юж. подгруппы: бэрники
Формы глагола «быть» будущего времени / сказуемого «буду»	<i>Мэ явава/вава тэ кэрав, мэ на явава/вава тэ кэрав</i>	Почти все подгруппы
	<i>Мэ лава тэ кэрав, мэ на лава тэ кэрав</i>	Устаревшая форма, но сохраняется в разной степени у многих подгрупп
Склонение заимствований / географических названий среднего / мужского рода по женскому / мужскому оформлению	<i>Явьём Минскатыр, явьём Гомлятыр; Мири мнения, мангав прощения, пэ обозрения</i>	Почти все подгруппы
	<i>Явьём Минскостыр, явьём Гомлэстыр; миро мнение, мангав прощение, пэ обозрение</i>	В основном сев. рус.: вэшытка, сяки; некоторые бел. лит. южной подгруппы
Винительный падеж вместо дательного и наоборот	<i>(На) кэрэн лэскэ нисо/нич(х)и</i>	Почти все подгруппы
	<i>Кэрэн лэс нич(х)и</i>	Лит. польские / литовские

северо-русским (получившим статус государственного цыганского диалекта от 10 мая 1927 в бывшем СССР) (Письмо 1927) и диалектом польских цыган (*низинна / фэлдытка*), который также неоднороден ввиду смешанных браков польских цыган с бывшими цыганами восточной Пруссии плюняками / плюнами, близким к цыганам немецкой языковой семьи: *сінти, мануша, эстахарья*.

Вот как выглядит классификация цыганских поддиалектов и говоров Беларуси на основе различия лексики и ключевых грамматических признаков (Таб. 1).

Названия общинно-родовых подгрупп образованы от прозвищ (иногда от профессиональных, как например *чабанчики* – пастухи; от пренебрежительных: *манюки* (бел. манюка, рус. врун, брехун) и от имён (как *борисы*) предков, а также от наименований местности (Bartash 2013: 97-100). Так, например, название подгруппы *липенцы* образовано от названия города Лепель – в начале XIX века предки этих цыган были зарегистрированы в Лепельском уезде Витебской губернии; также были образованы подгруппы *полесяки* (от Полесье), *пинчуки* (от Пинск), *чарнобыльцы* (от Чернобыль), *виленицуки* (от Вильнюс), *гродзеньска* (от Гродно), *себяжцы* (от Себеж), *вэшытка* (рус. лесные).

Цыгане-партизаны, вероятно, получили подобное название, так как в военное время укрывались в партизанских отрядах в лесах белорусско-латвийского пограничья. Они предпочитают называть себя латвийскими или латгальскими цыганами.

В кочевые времена цыгане *овсянки*, ныне проживающие на белорусско-российском пограничье Витебской и Смоленской областей, употребляли в пищу посевной овёс, отсюда вышло название их клана. В других случаях сложно установить подлинное происхождение названий, у представителей подгрупп сохраняются различные предания о возникновении наименований их кланов. Можно предположить, что название подгруппы *берники* образовано от литовского слова *berniukas* (рус. мальчик) или от одноимённой фамилии, либо от названий нескольких населённых пунктов в северо-восточной Польше: деревня Бержники (пол. *Berżniki*), расположенная недалеко от границы с Литвой; деревня Берники (пол. *Bierniki*), расположенная недалеко от границы с Гродненской областью.

*Халадорэ* – подобное определение встречается в семьях, у которых есть родственники или предки из русских цыган; *халадорэ* (рус. воен-

ные) также сохраняют семейное поверье, что их название появилось из-за принадлежности их основателя к высокому военному чину.

*Муканы* – исходный цыганский диалект утрачен, как правило разговаривают на языке мест проживания (на польском в восточной Польше, на украинском в Украине, на русском в Беларуси) с сохранностью цыганской лексики в разной степени. Отдельные *муканы*, освоили разные цыганские диалекты, например, польско-низинный диалект в Восточной Польше, северо / среднерусский в Могилевской, Гомельской областях.

Остановимся на фундаментальных расхождениях диалектов.

**Фонетика.** В некоторых поддиалектах традиционные цыганские придыхательные дифтонги сужаются до произношения единичных звуков: кхэр- кэр, пхэн-пэн, тхуд-туд, чхаво-чаво; различие в произношении некоторых глаголов прошедшего времени: мэкхця́н-мэ́кця́н-мэ́кья́н.

**Лексика.** Словарный запас отличается большим разнообразием, поэтому мы не будем останавливаться на этом аспекте, ибо это не является целью нашего исследования. Один пример: для понятия «машина» употребляются 5 разных переводов: вурали, в(у)рдэн, традуни, прастыбнытко, традыбнытко (Таб. 2).

Все эти различия по грамматическим признакам указывают на разную степень агглютинативности: наиболее агглютинативны говоры северной подгруппы, сохраняющие все 7 падежей; в меньшей степени польско-литовские, использующие 5–6 падежей (чаще всего отсутствует отложительный падеж). Более того, необходимо отметить, что продолжается дальнейшая дивергенция балтийских диалектов в связи с установлением новых границ между странами Евросоюза: Польша, Литва, Латвия и Эстония, с одной стороны, Беларусь и Россия, с другой: резко уменьшились контакты и общение.

Авторы выражают надежду на возможность создания разнообразных программ и проектов, в частности в социальных сетях, на диалектах и говорах большой балтийской (северо-восточной) цыганской языковой семьи, носители которой проживают на простирающихся просторах от Балтийского моря через огромные пространства России и Казахстана до Тихого океана. Они помогут приостановить дальнейшее отчуждение друг от друга некогда бывших родственных общин в ВКЛ.

Такие важные события, как цыганские съезды и суды, свадьбы, похороны, способствуют

сближению различных родов и кланов, поскольку обряды сватовства, деторождения также играют большую роль для сохранения культуры цыганского народа, представляющего цыганский суперэтнос.

Рассмотрим в этом контексте особенности речевого общения и культуры в связи с цыганскими традициями и обычаями вышеназванных групп и кланов по аспектам рождения, бракосочетания и погребения у цыган Беларуси.

**Традиции и обряды.** Когда исполняются старинные цыганские обряды, с одной стороны, мы отмечаем их историческую стойкость, с другой – замечаем элементы влияния других народов (в том числе, других цыганских групп), наиболее интенсивные заимствования от славян: белорусов-католиков и православных, русских, отчасти украинцев, а также литовцев и латышей-латгальцев, евреев. Однако налицо и исконные цыганские элементы, не меняющиеся со временем: всегда почёт и уважение старикам, а также главенствующая роль мужчины.

**Рождение.** Существует ряд народных табу для женщин, собирающихся стать матерью: запрещается трогать животных, якобы из-за этого ребенок может родиться с повышенной растительностью; нельзя стричь и красить волосы, иначе ребенок может родиться лысым; нельзя месить тесто в праздничные дни (Рождество, Пасха), иначе это плохо отразится на конечностях новорождённого; нельзя смотреть на людей с физическими дефектами; во время испуга нельзя прикасаться к голове или другим частям тела, иначе ребенок родится с родимыми или пигментными пятнами. Количество и виды подобных суеверий, как и строгость соблюдения, варьируется от семей и кланов, а также общин.

Традиционно рождение сына считалось благословением для семьи и торжественно праздновалось в кругу близких родственников, а при рождении девочки не выражалось особой радости; такое восприятие сохраняется в некоторых семьях консервативного уклада.

По традиции родительские пары с родственниками и с молодым отцом встречают молодую мать с новорождённым перед или в самом роддоме, дарят цветы, благословляют новорожденного, его родителей и едут домой к отцу новорожденного. Там их встречают родственники и друзья большим застольем. В комнате новорожденного приготовлены подарки, ему повязывается красный поясик на запястье правой руки (защита от дурного глаза). Приглашенные гости дарят комплекты одежды, постельные и другие

принадлежности для младенцев, золотые украшения. До крещения, во избежании сглаза, лицо младенца не фотографируется. У некоторых подгрупп (например, у некоторых бежанцев) сохраняется изоляция новорожденного на определенный срок (месяц, 40 дней, и т. д.). Никто, кроме матери, не может брать младенца на руки из представления о послеродовой нечистоте.

До сих пор актуален заимствованный у восточных славян обряд первого купания младенца, выполняемый с целью привлечения благ и их приумножения в дальнейшей жизни ребенка, которое совершает родственница пожилого возраста: бабушка ребенка, старшая сестра или тетя роженицы. В ванночку кладут различные предметы – драгоценности из золота (перстни для мальчиков, цепочки для девочек) для будущего достатка и благополучия; маленький нож для того, чтобы в будущем мальчик был храбрым и стойким; монеты для безбедности; кусочек хлеба для изобилия; под ванночку кладут и книгу (иногда Библию) для того, чтобы ребенок в будущем был умным и смысленным, грамотным). Если семья живет в частном секторе, воду после купания выливают под ближайшую яблоню.

**Крещение.** Строгих правил касательно возраста крещения нет, но предпочтительнее исполнить обряд как можно раньше – чаще всего от полугода до пяти лет. Тем не менее, бывают редкие случаи крещения и в более позднем возрасте – 15, 18 лет. В многодетных семьях часто крестят сразу несколько детей. Крестных для ребенка родители выбирают с членами семьи, либо самостоятельно. Среднее и молодое поколение зачастую выбирали/ют кандидатов на роль крестного еще до брака. Широко распространен обычай приглашать две пары крестных для ребенка. Зачастую оказать эту честь просят и нецыган: главное, был бы хороший человек, желательно «с влиянием». Кумовья (цыг. *киривэ*) почитаются как близкие родственники. От приглашения стать крестным отказываться не принято. Среди некоторых цыган существует поверье, что нельзя приглашать в крестные холостого парня (Фото 1).

При крещении ребёнка ему дается христианское имя. Иногда оно сохраняется, но часто с ним идет по жизни еще и кличка, данная родителями, родственниками или другими цыганами. Если родители дают ребенку какое-то редкое имя, то при крещении нарекают его созвучным именем из церковного календаря. На таинство крещения обязательно делает пожертвование крестный отец, он же приобретает золотой нательный крестик.

После обряда крещения, совершаемого священнослужителем, ребенку надевают крестик. Иногда крестины символично начинают отмечать при храме, как правило, сладкими яствами и шампанским – за пределами храма. У цыган северной группы существует обычай дарить крещенному серебряную или золотую ложечку. Некоторые цыгане католического вероисповедания иногда крестят ребенка по нескольку раз.

Крестины (цыг. *хрезбины*) часто отмечают в арендованных заведениях с многочисленными приглашенными гостями. У цыган «минчан» гости-мужчины дарят деньги, вкладывая сумму в ручку крещеного ребенка. В одно время было принято дарить игрушки, однако сегодня этот обычай утрачен. У брестских муканов гости дарят деньги, после чего ведущие крестин оглашают сумму, называя имена гостей или их прозвища. В семьях с умеренным финансовым достатком крестины завершаются домашним застольем, на котором присутствуют лишь кумовья и близкие родственники, друзья (Фото 2).

**Свадьба.** Возраст вступления в брак различается в зависимости от территориальной общины цыган: в больших городах брачный возраст – 18-22 года; в небольших городах и населенных пунктах он остается ранним – 15-17 лет, однако все чаще заключают брак после совершеннолетия.

Это событие состоит из трех последовательных моментов: сватовство или совместный побег (инсценировка похищения), свадьба и венчание, послесвадебный период. При сватовстве главную роль играют сваты. Иногда это семейная пара, но чаще разные мужчина и женщина, отличающиеся красноречием. Эта группа, включая сватающегося парня, направляется к родителям невесты, обычно с цветами и угощением; некоторые литовско-польские цыгане берут с собой и спиртное.

У северной группы такая инициатива осуждается: отец будущей невесты решает пить ли спиртное при разговоре и организовывать подачу его на стол. При разговоре родители девушки вначале не соглашаются: «она еще молодая, не умеет стряпать, хочет учиться дальше, у нее нет никакого ремесла, пусть молодые познакомятся лучше...». В момент сватовского застолья (если оно состоится) гости просят отца разрешить девушке подойти к ним; ей представляют парня, если они не знакомы. Невеста, как правило, отвечает на вопрос сватов, что решение остается за ее отцом. (Если родители не испытывают антипатии к кандидату и его семье, решившим свататься, они, как правило, спрашивают дочь, ка-

кой ответ дать сватам). Отец девушки после того, как она уходит, объявляет о своем решении. Если стороны приходят к согласию, то оговариваются вопросы свадьбы.

У отдельных литовско-польских цыган сохранился обряд, когда на больших мероприятиях молодые влюбляются с первого взгляда и объявляют о решении связать свои жизни. Присутствующие высказываются, подходят ли они друг другу, а затем самый старший и уважаемый цыган «связывает» (цыг. *пхандэл*) их руки, молится Богу, прося благословение на их будущую жизнь (Фото 3).

У *минчан*, *липенцев* и некоторых литовско-польских цыган существует еще одна вариация сватовства – «смотрины», когда родители жениха приезжают к родителям потенциальной невесты, оценивают девушку и просят разрешения на открытое общение между невестой и женихом, соблюдая субординацию, после чего молодым разрешается гулять и общаться, чтобы больше узнать о характере друг друга. Если результат общения оказывается положительным, то сваты и родители жениха договариваются (иногда предварительно проводят сватовство в ресторане) о дате свадьбы и о том, где будет жить невеста до свадьбы – в доме жениха или у своих родителей; чаще всего невесту забирают в дом жениха. Начинается подготовка к свадьбе: покупаются наряды, будущие молодожены привыкают жить в одном доме.

Часто молодежь практикует совместный побег по сговору, который символически расценивается как «похищение». Молодые могут принять тайное решение бежать (цыг. *тэ нашэс*), если их родители против брака. Пара исчезает и скрывается несколько дней, после чего они приезжают в дом жениха, где родители и родственники принимают сына и невестку, благословляют и проводят празднество (скаминд). Через несколько дней пара вместе с семьей и родственниками жениха приезжает с повинной в дом родителей невесты (иногда в арендованное кафе). Обычно стороны приходят к перемирию: оно называется «примирение».

У *минчан* мероприятие «примирение» иногда проводится дважды – сначала подлинное в доме невесты, а после – символическое (чаще называемое «вечером»), например, в ресторане, и после этого семьи договариваются о свадьбе.

В некоторых случаях родители девушки организуют погоню, но редко удачно. В давние времена, если пойманных заставали врасплох, отец девушки хватал ее за руку и ругал жениха,

при этом иногда погонщики избивали «похитителя». Сегодня такие случаи редки, все ограничивается визитом семьи девушки в дом семьи «похитителя», при этом требуют, чтобы дочь возвратилась домой невинной.

У некоторых литовско-польских цыган ещё практикуется реальное похищение невесты: девушку выслеживают, когда она одна, насильно усаживают в автомобиль. Жених привозит похищенную в какой-то дом или съемную квартиру, пытается добиться согласия на интимную близость. Если девушка непреклонна и не соглашается на близость, похититель должен возратить ее родителям.

В день свадьбы семья, родственники и друзья собираются в доме жениха, отец молодого выбирает сватов, и все вместе выезжают за невестой в ее дом.

Сватовство – неотъемлемая часть свадебного обряда у цыган Беларуси, почти полностью заимствованный у белорусов свадебный чин, получивший наибольшее развитие у минских цыган. Сватов традиционно несколько – со стороны семьи жениха и со стороны семьи невесты. Их выбирают родители пары, перевязывая яркими тканями через плечо. Также в качестве сватов часто приглашались крестные, существовала традиция перевязывать сватов-крестных двумя тканями крест-накрест. Пара сватов выступает в качестве ведущих (тамады) свадебной церемонии, в обязанности которых входят встреча гостей, прием и оглашение даров, произнесение тостов, соблюдение порядка, приглашение семьи на танцевальный круг, сваты также несут каравай. У некоторых цыган на свадьбу приглашается особый тамада, который с согласия стариков-цыган ведет весь свадебный ритуал: объявляет гостей и содержимое их свадебного подарка и т. д.

В Минске в качестве сватов-ведущих выбирают цыгане, зарекомендовавшие себя как достойные, опытные распорядители пиршества.

В дом невесты со стороны жениха первыми входят сваты, держащие иконы и каравай с солью, следом жених с семьей. Семья невесты принимает их, все обычно сопровождается фотосессией. Затем жених должен позвать невесту, ее приводит отец, иногда спускаясь с невестой по лестнице. Затем следует благословение родителей, бабушек и дедушек, порой благословляют и другие родственники – дяди, тети, старшие братья или сестры.

Еще один немаловажный обычай: сваты связывают молодым руки тканью и трижды проводят по часовой стрелке вокруг накрытого стола,

после чего обряд проводов невесты и жениха из родительского дома завершается. В большинстве случаев совершается таинство венчания в церкви, изредка регистрируют брак в ЗАГСе. Далее следует свадебное катание по городу, посещаются достопримечательности и красивые места для фотосессии. Гости и сваты при этом пьют шампанское, а молодые символически пригубляют, они должны оставаться трезвыми и едут к месту, где будет проходить свадьба: дом родителей, кафе или ресторан: все зависит от финансовых возможностей. Количество гостей на свадьбе обычно составляет от 40 до 200 человек, все они заранее получают приглашение.

Если свадьба проводится в кафе или ресторане, молодые становятся за свадебным «президиумом» и встречают гостей вместе со сватами. Приглашенные заходят по очереди семьями, причем первым обычно идет старший из мужчин. Гости подходят к столу, к молодым, и произносят тост. После этого дарят деньги, и ведущий сват или тамада объявляет, что за семья пришла, озвучивает подаренную сумму (Фото 4). Как и на любом цыганском мероприятии, мужчины садятся за мужской стол, женщины – за женский. Свадьба начинается. Родители подходят к молодым, произносят тост, дарят деньги, украшения, иногда недвижимость.

Молодые, как правило, танцуют первыми, гости любуются ими некоторое время, затем присоединяются к ним – формируется большой круг танцующих (Фото 5). Часто молодые цыгане приглашают танцевать своих бабушек, матерей и тетюшек. Тост может произнести любой гость, но они всегда заканчиваются обращением к Богу благословить новую семью (Фото 6).

Случается, что, когда свадебное застолье подходит к кульминации, проскакивает искра ссоры между мужчинами. Кто-то пытается примирить ссорящихся, но иногда раздор не унимается, и может начаться драка между подвыпившими участниками застолья. К таким экстремальным моментам более склонны представители северной группы, а вот цыгане-минчане осуждают потасовки и стараются не приглашать в будущем дебоширов на групповые мероприятия.

Другой неотъемлемой частью свадебных застолий является поиск потенциальных невест или женихов через обмен информацией за столом, во время танцев и перерывов. Иногда встречается моментальная влюбчивость молодых, и они сбегают (нашэна) для будущей счастливой жизни прямо со свадебного пиршества во время какой-то паузы или перерыва.



У цыган Беларуси нет практики выкупа за невесту, в отличие от цыган-кэлдэлáров (котля́ров) и других цыганских этногрупп.

Как и раньше у белорусов, у цыган сохраняется традиция приданого (посага, поса́го) для невесты. Традиционно это – пуховые подушки, перины, комплекты постельного белья, а также ценные вещи, драгоценности, денежный капитал, автомобили и недвижимость. Если брак оказался недолговременным, в случае развода семья молодого обязана вернуть все приданое, либо возместить его стоимость. Расходы на свадьбу делятся по договоренности: пополам, порой только родителями одной из сторон. Многие гуляют свадьбу два дня, бывают случаи трехдневного веселья.

Музыка, танцы и песни – главная часть свадебного обряда. Некогда на свадебных весельях играли цыгане-музыканты, часто еврейские музыкальные коллективы, иногда смешанные цыгано-еврейские группы, в репертуаре которых были цыганские песни, еврейские песни и танцы; звучали песни на слова поэта Есенина в цыганском надрывном исполнении. На смену им пришли танцевальные ансамбли, исполняющие чаще «лезгинку» или даже восточный танец живота; больше стали звучать балканские, румынские, армянские композиции; состоятельные цыгане чаще приглашают профессиональных цыганских музыкантов из России. Как правило, танцуют с родственниками и знакомыми людьми, иногда в общую пляску вливаются женщины и мужчины из числа гостей. Обязательным элементом у белорусско-литовских цыган является сольный танец: его исполняет каждый участник торжества, который часто заранее заказывает подходящую музыку. Сольное исполнение всегда заканчивается добрыми словами и напутствием в адрес молодых.

Пить алкоголь не принуждают, любое принятие спиртного сопровождается благопожеланиями молодым, их родителям и гостям. По светской традиции часто кидают букет невесты – поймавшего его сваты приглашают представиться, затем высказывают пожелания скорее найти свою судьбу и быть следующим виновником свадебного торжества. После этого иногда приглашается семья и родители «поймавшего» для совместного танца. В середине веселья кто-то из мужчин восклицает: «Так что это за событие, где мы имеем честь присутствовать?». Начинают кричать: «Свадьба, вот же молодые».

Если молодые были засватаны и, не совершив побега, не имели интимной связи, тогда по-

жилые женщины или «свахи» уводят молодых в отдельное помещение для совершения близости. Они же забирают простыню и представляют ее другим женщинам для доказательства, что невеста была непорочной. Затем перевязанные красными тканями «свахи» выходят к гостям вместе с переодетой уже в красное свадебное платье невестой и сообщают результат осмотра, высказывая уважение родителям и семье молодой похвальной риторикой за их благочестивое воспитание дочери. В случае, если молодые познали друг друга, например, во время побега, акт с уходом для близости исключается, но другие перечисленные аспекты остаются. Иногда простыню помещают в декоративную красную корзину или на специальный поднос, которые перевязываются красной тканью, затем свахи с матерями и родственницами новобрачных совершают торжественный танец с красиво упакованным доказательством.

Под конец свадьбы каждому уходящему гостю обязательно вручается набор из всяческих угощений, обязательными из которых являются кусок каравай и различные виды алкоголя.

Цыгане критически относятся к сожительству без благословения: будь то в церкви, родственном кругу или бюро регистрации. Незамужним цыганкам сочувствуют и жалеют их, а неженатых цыган спрашивают: «Когда же ты найдешь себе хозяйку в дом?».

**Похоронный обряд.** Похоронно-поминальный обряд цыган отличается своей специфичностью: цыгане обыкновенно не отдают умершего на судебно-медицинскую экспертизу, дабы «не кромсали тело покойного». В тех случаях, когда цыган умирает в больнице, его родные умоляют врачей не передавать тело в морг. Это удается очень редко, так как необходимы документы и для погребения, и для получения пособия по смерти. С середины 90-х годов из-за отсутствия возможности воспрепятствовать вскрытию умершего, многие цыгане стали относиться к этому процессу менее непреклонно, принимая экспертизу, как необходимость.

Когда человек умирает, семья покупает все необходимые атрибуты для похорон и привозит покойного домой. Гроб размещают в красном углу возле икон, подкладывают под низ ковер, после чего умершего держат в доме три дня. Еще при жизни цыгане часто готовят себе погребальное одеяние, а после смерти специальные люди совершают омовение и одевают покойного. Вокруг гроба собираются родные и близкие, другие цыгане, соседи, получившие весть о смерти. Они

сидят вокруг гроба, скорбят, вспоминая умершего. В доме накрываются столы для поминовения, обычно в самом просторном помещении. Во время похорон завешивают зеркала и другие зеркальные поверхности на срок до 9, порой и до 40 дней. На третий день приглашается священнослужитель для отпевания, некоторые цыгане везут покойного для отпевания в церковь, делаются фотографии.

Большинство цыган разделяют славянскую традицию, согласно которой нести гроб умершего должны люди, не находящиеся в кровном родстве с покойным. Семья и родственники покойного не должны прикасаться к гробу, однако некоторые *бежанцы* и *гродзеньска рома* традиционно несут гроб покойного, будучи его близкими, целуют умершего по дороге на кладбище и перед закрытием гроба.

Все присутствующие перед закрытием гроба прощаются с усопшим, порой его целуют. Бросают куски земли с просьбой к Богу принять душу покойного. После похорон собираются дома или в кафе, чтобы поминать усопшего. У некоторых цыган, например, у *минчан*, существует обычай на следующий день после погребения «разбудить» (цыг. *тэ джингавэс*) умершего: его семья и самые ближайшие родственники приходят на могилу ранним утром для очередного поминовения.

У цыган северной группы сохранился обряд выгружать гроб с транспорта на телегу с лошадью перед могилой: лошадь должна везти цыгана в последний земной путь. Еще у представителей этой группы существует обычай завязывать полотенце вокруг креста, по наличию рушников можно определить, где захоронены цыгане.

У цыган северной группы очень сильна традиция поминального стола на третий день после погребения: считается, что душа покойного в этот день отправляется в путь к Богу. У литовско-польских цыган и у *минчан* сохранился обычай собираться за поминальным столом и на 9-й день после погребения: исключительно семья и ближайшие родственники должны поддержать друг друга морально в преодолении утраты, полагаясь на Всевышнего.

У всех цыган (кроме католиков) обязательно проводится поминальный 40-й день, а также «годовщина» со дня смерти (цыг. *бэршыткo*). На 40-й день и на годовщину у большинства цыган принято всем вместе покидать дом или ресторан за 10-15 минут до наступления полуночи: цыгане верят, что в полночь покойник приходит проведать свой дом, чтобы немного посидеть за столом.

Ближайшие родственники-мужчины соблюдают траур в течение года. В этот период запрещается бриться и подстригать волосы. Женщины носят черный платок. Цыгане-католики, как правило, сами не отмечают 40-й день, но, будучи в родстве с православными, участвуют в этой дате поминания покойных. В свою очередь, они широко отмечают поминальный день *Задушки* (*Zadúszki*) (День всех усопших верных) 2 ноября, почитаемый поляками.

Цыгане из общинно-родовых подгрупп «берники» и «юды» вспоминают покойного в канун полуночи, может звучать и траурная музыка. Цыгане прахитка иногда практикуют сольный танец под одну и ту же мелодию на годовщину со дня смерти, что совершенно чуждо остальным цыганам Беларуси, которые осуждают подобный ритуал.

**Выводы.** Нормы жизни, основанные на сохранении традиций и обрядов, изменяются и трансформируются. Со временем эти традиции даже отмирают, но их защита и сохранение помогают цыганским детям чувствовать свою кровную связь с предками и ощущать свою этническую идентичность.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Arlou U., Dingley D. Belarus the epoch of the Grand Duchy of Lithuania. Minsk: Technologia, 2018. 272 p.
- <sup>2</sup> Хотя значительное количество больших общинно-родовых подгрупп идентифицируют себя, как «польска рома» (например, *удейки*, *бэрники*) – между ними и исконно польскими цыганами Польши (*nizinna/фэлдытка рома*) колоссальная культурно-лингвистическая дивергенция.
- <sup>3</sup> Отдельные цыгане из Польши употребляли определение «цыгане с окраины» (пол. *cyganie z kresów*, цыг. *кресытка рома*); на пограничье Беларуси с Литвой мы слышали «цыгане из Гудии» (*Gúdijs* – устаревшее слово из литовского языка для Беларуси).

#### Литература

Бартош О. Э. 2010. Проблемы этнической идентификации цыган Беларуси. В: Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: сб. науч. ст. ГрГУ им. Я. Купалы; редкол.: М. А. Можейко (отв. ред.) [и др.]. Гродно: ГрГУ, с. 152-153. / Bartosh O. E. 2010. Problemy etniczesczej identyfikacji cygan Belarusi. V: Etnosocial'nye i konfessional'nye processy v sovremennom obshchestve: sb. nauch. st. GrGU im. Ia. Kupaly; redkol.: M. A. Mozhejko (otv. red.) [i dr.]. Grodno: GrGU, s. 152-153.

Бартош О. Э. 2008. Социальная культура цыган Беларуси: проблема иноэтничных влияний. В: Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклары-

стыкі. Вып. 5. Минск, с. 326-327. / Bartosh O. E. 2008. Social'naiia kul'tura cygan Belarusi: problema inoetnichnykh vliianij. V: Pytanni mastactvaznaŭstva, etnalogii i fal'klarystyki. Vyp. 5. Minsk, s. 326-327.

Калинин В. 1994. Цыганы на Беларусі. В: 3 гісторыяй на «Вы». Публіцыстычныя артыкулы. / Шупенька Г. С., Арлоў У. А. Мінск: Мастацкая літаратура, с. 330-349. / Kalinin V. 1994. Cygany na Belarusi. V: Z gistoryiaj na «Vy». Publicystychnyia artykuly. Shupen'ka G. S., Arloŭ U. A. Minsk: Mastackaia litaratura, s. 330-349.

Письмо наркома просвещения СНК А. Н. Луначарского, № 63807 от 10 мая 1927. / Pi'smo narkoma prosveshcheniia SNK A. N. Lunacharskogo, vol. 63807 ot 10 maia 1927.

Чаквин И. В., Бартош О. Э. 2012. Цыгане. В: Кто живёт в Беларуси? А. В. Гурко [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т искусствovedения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы. Минск: Беларус. навукa, с. 658-685. / Chakvin I. V., Bartosh O. E. 2012. Cygane. V: Kto zhyvet v Belarusi? A. V. Gurko [i dr.]; Nac. akad. nauk Belarusi, In-t iskusstvovedeniia, etnografii i fol'klora im. K. Krapivy. Minsk: Belarus. navuka, s. 658-685.

Шпилевский П. М. 2016. Путешествие по Полесью и белорусскому краю. Минск: Беларусь. / Shpilevskij P. M. 2016. Puteshestvie po Poles'iu i belorusskomu kraiu. Minsk: Belarus'.

Bartash V. 2013. "From which Roma are you?" or "Where are you from?" Gypsies' identities in contemporary Belarus. In: Romani V. Papers from the Annual Meeting of the Gypsy Lore Society. Barbara Schrammel-Leber,

Barbara Tiefenbacher, eds. Graz, p. 97-10.

Kalinin V. 1990. Belaruskija cygany. In: Litaratura i mastactva, no 4. Minsk: Mastackaja litaratura, s.17-22.

Kalinin V. 2001. The Baltics, Belarus, Ukraine and Moldova: Reflections on life in the former USSR. In: Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe. Will Guy, UK: University of Hertfordshire Press, p. 102-107.

Narbutt T. / Narbutas T. 1830. Rys historyczny ludu cygańskiego. Wilno.

**Valdemar Kalinin** (Londra, Marea Britanie). Președintele Societății Misionare a Romilor din Baltica.

**Вальдемар Калинин** (Лондон, Великобритания). Председатель Миссионерского общества цыган Балтии.

**Valdemar Kalinin** (London, United Kingdom). The Chairman of Baltic Baltic Romani Missionary Society.

**E-mail:** kalininvaldemar@yahoo.com

**ORCID:** 0000-0002-7473-6550

**Alexandr Ivanov** (Strasburg, Franța). Membrul Societății Misionare a Romilor din Baltica.

**Александр Иванов** (Страсбург, Франция). Член Миссионерского общества цыган Балтии.

**Alexandr Ivanov** (Strasbourg, France). Member of Baltic Romani Missionary Society.

**E-mail:** a.ivanov.13@proton.me

**ORCID:** 0009-0007-8602-5063

## Приложение



Фото 1. Крещение. Могилев, 2022.  
Личный архив А. Иванова



Фото 2. Празднование крестин. Могилев, 2022.  
Личный архив А. Иванова



Фото 3. Благословение в доме невесты.  
На заднем фоне – сваты. Минск, 2015.  
Личный архив А. Иванова



Фото 4. Ведущий сват объявляет дары. Минск, 2015.  
Личный архив А. Иванова



Фото 5. Танец молодоженов на свадьбе. Минск, 2015.  
Личный архив А. Иванова



Фото 6. Каравай. Минск, 2015.  
Личный архив А. Иванова

## LOCUIȚA TRADIȚIONALĂ A ROMÂNILOR DIN SPAȚIUL PRUTO-NISTREAN: SURSELE ȘI ISTORIOGRAFIA PROBLEMEI (I)\*

CZU:398.34(=135.1)(4)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.15>

### Rezumat

#### Locuința tradițională a românilor din spațiul Pruto-Nistrean: sursele și istoriografia problemei (I)

Articolul analizează sursele și istoriografia problemei locuirii tradiționale a românilor din spațiul Pruto-Nistrean. Cercetarea se află în stadiul inițial și nu are pretenția de a fi completă. Valoroase pentru studiul nostru sunt notele de călătorie ale oficialităților și călătorilor care au vizitat țările române, inclusiv regiunea pruto-nistreană, interesați de aspectele etnografice ale locurilor pe care le-au vizitat. Studiul științific și etnografic al românilor din interfluviul menționat a pornit de la necesitatea cunoașterii grupurilor etnice care au locuit acest teritoriu în perioada în care Basarabia a făcut parte din Imperiul Rus. Cercetările au continuat în perioada interbelică odată cu înființarea Institutului Social Român, filiala Chișinău, din colaborarea fondatorului Institutului, Dimitrie Gusti, cu Pan. Halippa, Petre Ștefănuță ș.a. În perioada sovietică, oamenii de știință ai Academiei de Științe a RSSM și ai altor instituții științifice au continuat cercetările etnografice fundamentale, dar cu o abordare ideologică a subiectului. După proclamarea independenței Republicii Moldova și căderea regimului comunist în România, tema locuințelor tradiționale românești a început să suscite un interes sporit din partea comunității academice.

**Cuvinte-cheie:** locuința tradițională, români, spațiul Pruto-Nistrean, surse, istoriografie.

### Резюме

#### Традиционное жилище румын в Пруто-Днестровском пространстве: источники и историография вопроса (I)

В статье проанализированы источники и историография вопроса традиционного жилища румын в Пруто-Днестровском междуречье. Исследование находится на ранней стадии и не является исчерпывающим. Для нашего исследования представляют ценность записки чиновников, путешественников, посетивших Румынские Княжества, в том числе Пруто-Днестровское пространство, которые проявляли интерес к этнографическим аспектам посещаемых мест. Научные этнографические исследования румын указанного региона начались из-за необходимости изучить этносы, которые проживали на данной территории в период, когда Бессарабия входила в состав Российской империи. Исследования продолжились в межвоенный период, когда был создан Кишиневский филиал Румынского социального института, в результате сотрудничества Дмитрия Густа, основателя института, с Пан. Халиппа, Петре Штефануке и др. В советский период ученые Академии наук МССР,

других научных учреждений продолжили фундаментальные этнографические исследования, однако уже с использованием определенных идеологических подходов к вопросам этнографии. С момента обретения независимости Республики Молдова и падения коммунистического режима в Румынии тема традиционного жилища вызывает повышенный интерес в научной среде.

**Ключевые слова:** традиционное жилище, румыны, Пруто-Днестровское пространство, источники, историография.

### Summary

#### The Romanian traditional dwelling in the Prut-Dniester area: sources and historiography of the issue (I)

The article analyzes the sources and historiography of the issue of traditional Romanian dwelling in the Prut-Dniester area. The study is at an early stage and does not represent a comprehensive review. Valuable for our research are the travel notes of officials and travelers who visited the countries of Romania, including the Prut-Dniester region, who showed interest in the ethnographic aspects of the places they visited. Ethnographic scientific research of the Romanians in this region began during the period when Bessarabia was part of the Russian Empire, due to the need to know the ethnic groups inhabiting this territory. Research continued during the interwar period through the creation of a branch of the Romanian Social Institute in Chisinau in collaboration with the founder of the institute, Dimitrie Gusti, and Pan. Halippa, Petre Stefanuca et al. During the Soviet period, researchers from the MSSR Academy of Sciences and other institutions continued fundamental ethnographic research with an ideological approach to issues. In the period of Republic of Moldova's independence and the fall of the communist regime in Romania, the topic of traditional housing is attracting increased interest in the scientific world.

**Key words:** traditional dwelling, Romanians, Prut-Dniester space, sources, historiography.

Locuința tradițională a românilor face obiectul a numeroase studii atât în România, cât și în Republica Moldova. Salvagardarea patrimoniului cultural material și imaterial românesc este obiectivul lor comun. În acest articol, analizăm sursele și istoriografia problemei. În același timp, articolul nu se pretinde a fi exhaustiv.

Am utilizat următoarele metode de cercetare: metoda cronologic-problematică, prin care am ur-

mărit evoluția abordării problemei locuințelor tradiționale; metoda comparativă, prin care am identificat similitudini în abordările problemei din diferite surse.

În același timp, luăm în considerare paradigma antropologică prezentată de J. Copans în *Introducere în Etnologie și Antropologie*, conform căreia formele socio-culturale specifice diferă de la o zonă etnografică la alta, dar nu depășesc limitele de existență socio-culturală, care sunt de natură generală, caracteristice tuturor societăților (Copans 1999: 15).

Aplicată la cercetarea noastră, paradigma este justificată prin deosebiri și asemănări ale locuințelor tradiționale între zonele etnografice din spațiul Pruto-Nistrean, dar și între zonele etnografice de pe ambele maluri ale Prutului.

Este necesar să se explice conceptul de *locuință (arhitectură) tradițională*, care este arhitectura vernaculară, adică arhitectura caracteristică unui anumit loc, dezvoltată și transmisă din generație în generație, dar care evoluează în timp. Arhitectura tradițională a evoluat și s-a îmbunătățit, adaptându-se vremurilor și necesităților, reflectând permanent condițiile de mediu, culturale, tehnologice, economice și istorice ale contextului local (Arhitectura 2015: 5).

Există o diferență subtilă între arhitectura populară, vernaculară și tradițională. Arhitectura populară este creată fără implicarea specialiștilor în construcții, adică fără arhitecți. Arhitectura vernaculară poate apela la meșteri specializați în procesul de construcție (dar nu arhitecți) și se bazează tot pe tehnici și materiale locale. Arhitectura tradițională denotă, în primul rând, modul de transmitere din generație în generație și pe cale orală (Arhitectura 2015: 5-6). Cercetătoarea G. Stoica definește în alt mod arhitectura populară, construcțiile fiind realizate fără participarea arhitecților, adică de către stăpân sau de meșteri locali. O astfel de arhitectură se întâlnește preponderent în regiunile rurale, dar uneori și în orașe (Стойка 1984: 19). Definiția propusă de G. Stoica pentru arhitectura populară corespunde definiției arhitecturii vernaculare, prezentată mai sus, ceea ce confirmă faptul că cele trei denumiri sunt, de fapt, sinonime.

Primele surse în care este menționată locuința tradițională în spațiul românesc sunt însemnările de călătorie. Diversi oficiali au vizitat țările române, pentru a colecta informații despre viața politică, socială, economică și publică a diferitelor categorii sociale. Printre informații erau și cele despre viața țăranilor și descrieri ale locuințelor acestora.

Astfel, în 1791, contele A. de Langeron (1765–1831), un emigrant francez ajuns general în armata rusă și guvernator general al Novorossiei, a vizitat

cele două Principate Dunărene și iată însemnările pe care le-a lăsat: „Satele nu sunt decât cătune izolate, alcătuite din case înșiruite de-a lungul unei străzi foarte lungi. Aceste case, înconjurate de grădini, sunt toate la fel. Lungimea, lățimea și înălțimea lor sunt de șase până la șapte picioare. Sunt clădite din vălătuți cenușii (puțin pământ diluat cu apă) amestecați cu paie și acoperiți cu apă de var. Acoperișul de paie depășește cu mult peretele și este susținut de stâlpi de lemn. El alcătuieste împrejurul casei o galerie acoperită, sub care se așază o bancă. Casele nu au decât o ferestruică și lumina zilei trebuie să străbată, pentru a pătrunde în casă, prin niște blistere groase, care țin loc de geam. În interior, jumătate din încăperea este ocupată de o sobă foarte mare, ridicată deasupra a două mici cuptoare. În spatele sobei, pe ea și chiar lângă ea, când nu este foc, țăranul moldovean și valah, precum și toată familia sa, oricât de numeroasă ar fi, se culcă acolo, fără pat și chiar fără rogojini, după o zi de muncă și o masă simplă constând dinsmântână și porumb prăjit sau copt. Descrierea acestor case corespunde și caselor din Ungaria, Banat, dintr-o parte a Ucrainei și a Poloniei” (Bezvicconi 1947: 147, 156).

W. de Kozebue, descendent dintr-o familie ruso-germană, a fost consul rus la Iași. A scris trei lucrări despre viața socială și literară a Moldovei între 1852–1856, dintre care *Schițe din Moldova* cuprinde mențiuni despre locuință. A fost publicată în original în germană în 1860 la Lipsca și tradusă în română în 1884 (Kozebue 1884: III-IV, VI). *Schița O istorie țărănească* descrie satul Pădurica de pe malul Siretului, cu câteva referiri la case – „Fumul se înalță ușor prin acoperișurile de trestie și paie ale caselor, hornul este pentru țăran un lux inert, dacă nu necunoscut”. Fumul care se ridică printr-o deschizătură umple tot spațiul dintre tavan și acoperiș; porumbul întins acolo este ferit de umezeală (Kozebue 1884: 127-128). Mai departe aflăm: „casele sunt mici și cu tavane joase” (Kozebue 1884: 128). „Amândouă ferestrele casei, fără îndoială mici și strâmbe, ca peste tot, erau însă alcătuite din cioburi de sticlă aranjate cu pricepere și numai la una din ele înlocuia o țiplă bine întinsă, bucata de geam ce lipsea. Zidurile erau albe, spoite cu var și pe deasupra lutului cenușiu cu care vopsesc femeile temelia ca la trei șchioape, se întindea o vargă închisă ce se deosebea tare de albeața care-ți lua ochii” (Kozebue 1884: 130). De asemenea, este descris și interiorul casei: „Toma Ciocărlan era bolnav; el era culcat în ajunul Duminicii Floriilor pe una din lavițele cele late ce se întind în toate casele țerenești din Moldova, cel puțin de-a lungul celor trei pereți; jocul ei slujea drept pernă; <...> E numai o odaie în toată casa; cămăruța cea mică de alături e plină de cânepă și căldura sobei nu pătrunde până

acolo. Dar e și loc pentru toți în odaia asta. Soba nu slujește numai la gătit mâncarea, vatra e odaia de culcare a copiilor celor mici <...> Catrina șade într-un colț, unde sunt lipite de perete chipurile de rând care înfățișează întâmplări din Sfânta Scriptură și din viața Sfinților” (Kozebeue 1884: 131).

O descriere asemănătoare a unei case moldovenești, aflată deja pe malul stâng al Prutului, este dată de etnograful rus A. Afanasiev-Ciujbinski, care a fost trimis în regiunea Novorossia pentru a culege informații despre teritoriile anexate la Imperiul Rus, inclusiv despre Basarabia, populația ei și grupurile etnice care locuiau aici. Aducem câteva mențiuni din lucrarea *Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра: „Locuința moldovenilor este simplă, dar nu putem să nu observăm că interiorul și exteriorul ei sunt curate <...>. De-a lungul pereților se întind lavițe, neapărat acoperite cu covoare, masa este acoperită cu o față de masă, covoarele sunt pe pereți deasupra patului, pe care stau un munte de perne cu fețe de perne brodate”* (Афанасьев-Чужбинский 1863: 272).

Un alt călător, care a oferit informații etnografice prețioase, venit din Regatul României, este V. D. Moisiu. Din prefața la lucrarea *Știri din Basarabia de astăzi*, semnată de D. Furtună, aflăm că V. D. Moisiu este „un tânăr iubitor de învățătură și de neam <...>, a făcut mai multe drumuri în Basarabia noastră” (Moisiu 1915: 3). Câteva mențiuni vom prezenta în continuare: „Satul basarabean este o imagine ideală a unui sat între Prut și Carpați, cu deosebire că în privința stărei materiale Basarabienii stau mai bine, ca Românii din Regat, – nu în toate părțile însă. Case frumoase, solide – cu două și patru odăi, – cu pridvorul tradițional al românului, așa precum se vede și în alte părți românești <...>. Cum intri din pridvor dai în tindă, la dreapta și la stânga vezi câte o ușă: cea din stânga duce în casa cea mică, cea din dreapta în casa cea mare. Dacă dai deadreptul la stânga vei vedea o cameră mobilată simplu, cu o laiță lungă de la ușă până în fund – pe ea așternute lăicere – ; cu divan, cu icoane, apoi soba – paralelă cu peretele din față – și desparte camera în unele locuri în două – ; vei fi pofțit în casa cea mai de cinste imediat, căci *un om scump ca d-ta nu se poate să stai într-un așa loc*” (Moisiu 1915: 29-30).

Ultimul călător pe care îl cităm aici este Em. de Martonne, profesor la Sorbona. Și-a început călătoria din sudul Basarabiei, de la Bolgrad, locuit de bulgari, apoi vizitează coloniile germane și, începând de la Căușeni, urmează spre nord teritoriile locuite de moldoveni, „Codrul român”: „Peste tot vezi case mici cu verandă cu acoperișul ascuțit, acoperit cu paie sau șipci. Sunt majoritatea șipci în vecinătatea Sorocăi și Chișinăului. Stâlpii verandei și căpriorii,

poarta curții sunt decorați cu sculpturi fără de artă, care îmi amintesc de Oltenia. Aspectul de formă pătrată a porumbăriei și a grajdului este, de asemenea, foarte caracteristic” (Martonne 1919: 27).

De menționat că, pe lângă notițele de călătorie, surse valoroase pentru cercetarea etnografică, inclusiv a locuinței tradiționale, sunt caietele de expediție ale studenților, cuprinse în *Arhiva etnografică digitală a Institutului Patrimoniului Cultural* (Arhiva).

*Istoriografia* problemei locuinței tradiționale este foarte vastă. Volumul limitat al articolului nu ne permite prezentarea tuturor lucrărilor. Una din primele monografii despre Basarabia, cu o analiză etnografică, este semnată de omul de știință rus L. S. Berg, *Бессарабия. Страна, люди, хозяйство*, publicată în 1918. Iată ce se menționează despre locuințele moldovenilor: „Trăiesc în case din ceamur, adică din chirpici, făcut din lut cu chizeac (balegă) și paie. Acoperișul este din paie sau stuf. Din afară și dinăuntru casa este văruiță. Podeaua este din lut. În jurul casei, precum și la maloruși este prispă. În case este curat, insecte de obicei nu sunt. Sub icoane este un divan lung și lat (*divan*), acoperit cu covoare (*lăiceri*), confecționate manual, cu un desen destul de original și durabil. La capătul patului stă o ladă, pe care stau covoare și perne, aceasta este zestrea fetei. Se țes covoare pe perete, denumite *război*. De țesutul covoarelor se ocupă femeile” (Берг 1918: 92-93).

După Primul Război Mondial, Basarabia a devenit provincie a României Mari. Era evidentă necesitatea explorării provinciei. În 1921, sociologul D. Gusti a înființat la București Institutul Social Român. Din colaborarea acestuia cu Pan. Halippa, P. Ștefănuță ș.a. a fost creată o filială a Institutului la Chișinău, iar rezultatul cercetărilor a fost o serie de studii monografice ale satelor Nișcani, Iurceni, Cornova, Copanca, Lozova, Popeștii de Sus (Institutul 2008: 59-60).

Petre Ștefănuță a cercetat obiceiurile și credințele de la Nișcani în ceea ce privește locuința: „Nișcănenii își construiesc casele din materialul pe care îl au la îndemână: nuiele, lut și piatră. Satul, fiind situat într-o regiune de codru, are cele mai multe case construite din furci și nuiele. Din cele 420 de case câte sunt în sat, 303 case sunt construite din nuiele. Celelalte case sunt construite din chirpici (108 case) și piatră (9 case). După război, defrișându-se pădurile din apropierea satului, lemnul s-a scumpit și locuitorii au început să-și construiască locuințele din chirpici și din piatră. În trecut însă, aproape toate casele s-au construit din nuiele și din bârne. Astăzi nu mai există nicio casă de bârne. Bătrânii au apucat însă case de bârne. Nișcănenii își lucrează singuri casele. Fac clacă la lipit cu lut (la casele de nuiele) sau la făcut chirpici. Angajează lucrători specializați

la șindrilit, la construitul cuptorului sau al sobei. Meșterii sobari sunt cunoscuți sub numele de «ruși», chiar dacă unii dintre ei sunt români de naționalitate» (Ștefănuță 1938: 366).

Rezultatul campaniei monografice din Popeștii de Sus, jud. Soroca, a fost publicat în revista *Viața Basarabiei* din 1939: „Popeștenii au case frumoase, dar locuiesc într-o singură cameră – Popeștenii cred în case frumoase. Gospodăriile sunt lăsate în dezordine, încât lasă impresia de sărăcie, însă casa trebuie să fie frumoasă. Mulți strică casele vechi, destul de bune pentru locuit, ca să zidească altele noi. Se întrec în a-și construi case frumoase și largi. Casele au câte 3-4 camere. Locuiesc și iarnă și vară numai într-o singură cameră, cel mult în două. Celelalte camere sunt fără sobă, păstrează zestrea în ele și sunt ținute curate și decorativ, mai mult pentru hramuri. Din totalul de 1500 camere, sunt locuite numai 500, restul de 1000 camere sunt ținute decorativ. Vara, camerele stau cu ferestrele acoperite cu hârtie, iar pe dinafară au obloane împotriva soarelui” (Însemnări 1939: 40).

Prof. T. Balmuș a realizat o monografie despre satul Hrușova (Grușova), jud. Lăpușna și despre Biserica Adormirea Maicii Domnului, care împreună cu alte 11 articole publicistice, au fost adunate în volumul *Hrușova: satul, școala și biserica. Schițe monografice și articole ale învățătorului Teodor Balmuș*, alcătuitori Iv. Duminica și A. Cerga. Următoarele mențiuni le face profesorul despre locuințele din Hrușova, în anul 1940: „Casele sunt construite din piatră și acoperite cu olane, stuf și șindrila. În interior, pe jos, rar sunt podite cu scânduri de brad <...> Podul la toate e făcut din scânduri care nefiind vopsite, des formează lăcașuri admirabile pentru diferiți microbi. Ferestrele se deschid <...> Cubajul camerelor variază între 12 m<sup>3</sup> și 48 m<sup>3</sup>, deci în mijlociu 25 m<sup>3</sup>. Vopsirea pereților, atât interior, cât și exterior, se face cu var și de mai multe ori pe an” (Hrușova 2023: 48).

În 1943, antropologul american R. Benedict a efectuat un studiu etnografic *Romanian culture and behavior*, în care descria că „în satele românești, casele sunt orientate cu fața spre strada principală și sunt separate de aceasta de un gard josuț din nuiele, în contrast cu locuințele orientate spre curte din satele saxone din Carpați cu poarta masivă în perețele stradal. În gospodăria din jurul casei românești se află grajdul și alte construcții auxiliare, iar însăși casa în majoritatea cazurilor este construită direct pe pământ, podeaua, ca și pereții fiind din lut bătut. Cei mai săraci țărani au doar o odaie (aprox. 30 % pentru anul 1906). O casă ar trebui să aibă două odăi. Locuințele cu o odaie au cuptorul enorm din lut, patul, băncile și ustensilele. În această odaie locuia

toată familia. Cuptorul, în afară de funcția lui pentru gătit și încălzit, noaptea este folosit ca și pat pentru copii și bătrâni. Băncile sunt folosite atât pentru a te așeza, dar și pentru dormit. Cealaltă odaie este ca un parloar (o tindă – n. n.). Cele mai bune lucruri din zestrea fetei, meșteșugite de ea însăși, sunt puse pe perete, întinse pe bănci și pe mese, grămezi de perne brodate sunt aranjate pe pat, atingând podul. Această odaie este pentru oaspeți” (Benedict 1943: 15-16).

În perioada sovietică locuința tradițională a moldovenilor a fost subiectul monografiei *Архитектура сельских жилых домов Молдавии* de З. Моисеенко (Моисеенко 1973). O lucrare fundamentală despre moldoveni, cuprinzând date istorice, economice, sociale, inclusiv despre locuință, date arheologice despre vestigiile locuințelor, despre evoluția locuințelor, tipurile lor și planurile, interiorul și decorul exterior este *Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения*, publicată în 1977 (Молдаване 1977: 158-175).

De cealaltă parte a Prutului erau cercetate zonele etnografice: I. Godea, *Zona etnografică Beiuș* (1981); O. Horsia, *Zona etnografică Buzău* (1981); G. Stoica, Ol. Moraru, *Zona etnografică Bran* (1981) etc. Pentru cercetarea noastră sunt valoroase lucrările din regiunea istorică a Moldovei. A. Paveliuc-Olariu în monografia *Zona etnografică Botoșani* menționează călătorii străini P. Avril, Paul de Alep. Autoarea susține că pentru acest ținut de stepă, câmpie și dealuri, cu o adevărată rețea de iazuri, cu păduri puține, aflate în special în vestul zonei, s-au folosit ca materiale de construcție paie, stuf, nuielele și, într-o măsură destul de mare, pământul în diferite amestecuri: sub formă de vâlătuci sau, mai târziu (în secolul XX), sub formă de chirpici (Paveliuc-Olariu 1983: 75). Pentru zona Botoșani, ca și pentru Moldova era specifică locuința tradițională cu o cameră și tindă și prispa în jurul casei. Din tinda rece se trecea în cameră. Al doilea tip de locuință avea două camere cu o tindă la mijloc și prispa (Paveliuc-Olariu 1983: 79-80). Aceste detalii pot fi atribuite și locuințelor moldovenilor din spațiul Pruto-Nistrean, ținând cont de mențiuni ale călătorilor străini și sursele istoriografice.

Descrierea caselor, realizată de P. Antonescu în studiul *Despre casele țărănești de la Muzeul Satului* ne permite să observăm similitudinile cu locuințele din spațiul Pruto-Nistrean. La Muzeul Satului sunt prezente două tipuri de case: casa de șes și casele de deal și munte (Antonescu 1981: 56-60). Planul casei de șes este asemănător cu descrierea locuințelor din spațiul Pruto-Nistrean.

G. Stoica în volumul *Дом и хозяйство румынского крестьянина* (Casa și gospodăria țărânului român) susține următoarele: „Construcțiile se



faceau din materiale specifice pentru fiecare regiune. Se construia bazându-se pe o experiență acumulată pe parcursul secolelor, interiorul era dotat în conformitate cu necesitățile de viață și cele sociale ale anumitei comunități umane <...>. Casa era întruchiparea tradiției vechi, în care și-au adus aportul multe generații” (Стойка 1984: 19-20).

După căderea regimului comunist în România, destrămarea URSS și crearea Republicii Moldova independente în 1991, cercetările pe tema locuințelor tradiționale românești au continuat.

Un instrument de referință pentru toți etnografuli români și nu numai este *Atlasul Etnografic Român*. Vol. I. Habitatul (2003), (coord. I. Ghinoiu), unde unul dintre capitole fiind dedicat locuinței și amenajării interiorului locuințelor de pe teritoriul României.

Arhitectura vernaculară din piatră, mai puțin răspândită în spațiul Pruto-Nistean, este reprezentată de Casa de Orhei, care face obiectul unui capitol separat într-o monografie. Rezultatele cercetării au arătat că „Acest model de casă în două caturi era răspândit în satele locuite de răzeși și mazili, care își revendicau obârșiile boierești, menținându-și vizibil prin acest tip de casă însemnele superiorității sociale” (Bâzgu, Ursu 2009: 48).

Studiului locuințelor tradiționale moldovenești sunt dedicate mai multe articole, unul dintre care este semnat de O. Luchianef, *Влияние хозяйственной деятельности на формирование национального характера молдаван*. Autoarea subliniază că „Forma acoperișului casei, tehnica de înălțare erau determinate ținând cont de particularitățile mediului natural și ale climei pentru a minimaliza eventualele pierderi și cheltuieli” (Лукьянец 2011a: 34).

Un alt articol consideră literatura memorialistică drept o sursă de informații etnografice (Лукьянец 2011b: 36-43). N. Dușacova a efectuat un studiu comparativ al locuințelor lipovenilor și moldovenilor. Prezența unei camere de oaspeți a fost remarcată atât la moldoveni (casa mare), cât și la lipoveni. Pe lângă aspectul arhitectural, autoarea afirmă: „Atunci când își creează locuința, oamenii îi dau astfel de caracteristici, care, împreună cu alte caracteristici, contribuie la formarea celui mai confortabil mediu de acasă, dar care reflectă și particularitățile viziunii asupra lumii a creatorilor săi” (Душаклова 2011: 243-244).

L. Fulea a arătat tranziția de la locuința monocelulară la locuința cu două încăperi și apoi cu trei camere și raționamentul acestei evoluții, precum și planurile acestora (Fulea 2013: 110-111). V. Malcoci a dedicat numeroase articole, studii și o monografie arhitecturii vernaculare. Cităm doar câteva dintre ele: *Particularități constructive ale arhitecturii vernacula-*

*re din Republica Moldova* (Materialele Conferinței „Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului”. Seria 22. Vol. 4, 2020, 274-278); *Armonizarea spațiului ambiental din interiorul locuinței țărănești* (Materialele Conferinței „Tradiție și contemporaneitate în artele vizuale și culturologie”, 2021, 137-141); *Tipologii constructiv-decorative în arhitectura vernaculară din Moldova* (Materialele Conferinței „Cercetarea, dezvoltarea și inovarea din perspectiva eticii globale”, Ediția 2, 2021) (IBN: Vitălie Malcoci). V. Malcoci este și autorul monografiei *Structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova* (Chișinău: Editura „Epigraf”, 2021).

Un studiu etnologic a fost realizat de N. Grădinaru în *Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei*, în care autoarea a demonstrat că „țăranul din spațiul Pruto-Nistean și-a creat locuința într-un mod chibzuit și rațional, ținând cont de realitățile istorice (invazii frecvente ale străinilor), social-economice și de mediu” (Grădinaru 2020: 113).

Gospodăria tradițională, inclusiv locuința, într-un studiu de caz al localității Brănești, este analizată de S. Suvac în *Gospodăria tradițională din zona Codrilor Orheiului. Studiu de caz: localitatea Brănești*, în materialele Conferinței „Cercetarea istorică și culturologică în spațiul unitar european: paradigme, realități, perspective” (2023).

În concluzie, reiterăm interesul sporit al călătorilor și oficialilor străini care vizitează țările române, inclusiv spațiul Pruto-Nistean, pentru aspectele etnografice ale vieții moldovenilor. Cercetările, implicite ale locuinței tradiționale a românilor din spațiul Pruto-Nistean, au început în anii în care Basarabia făcea parte din Imperiul Rus (1812–1917) și au continuat în perioada interbelică prin susținerea sociologului Dimitrie Gusti și înființarea unei filiale a Institutului Social Român la Chișinău; în perioada postbelică acestea au fost continuate, în mare parte, de către cercetători ai Academiei de Științe a RSSM, iar în prezent interesul pentru studiul locuinței tradiționale din această regiune este doar în creștere.

#### Notă

\* Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului „Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene” (2024–2027). Institutul Patrimoniului Cultural.

#### Referințe bibliografice

Antonescu P. 1981. Despre casele țărănești de la Muzeul Satului. În: Studii și cercetări de etnografie și artă populară. Muzeul Satului și de Artă populară, p. 55-73.

- Arhitectura. 2015. Arhitectura tradițională. Publicația tematică nr. 35, an II. <https://madr.ro/docs/ dezvoltare-rurala/rndr/buletine-tematice/PT35.pdf> (vizitat 13.03.2024).
- Arhiva. <https://arhivaetnografica.ich.md/> (vizitat 31.03.2024).
- Bâzgu E., Ursu M. 2009. Arhitectura vernaculară în piatră. Chișinău: Știința.
- Benedict R. 1943. Rumanian culture and behaviour. New York: Institute for Inter-Cultural Studies.
- Bezviconi Gh. 1947. Călători ruși în Moldova și Muntenia. București: Imprimeria Națională.
- Copans J. 1999. Introducere în Etnologie și Antropologie. Iași: Polirom.
- Fulea L. 2013. Arhitectura tradițională de interior în locuința rurală din spațiul Pruto-Nistorean: aspecte etnografice. În: Noi tendințe în protecția și promovarea patrimoniului cultural național și european. Materialele Conferinței Științifice, 27-28 septembrie 2013. Chișinău: Pontos, p. 109-115.
- Grădinaru N. 2020. Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXVII, p. 112-116.
- Hrușova. 2023. Hrușova: Satul, școala și biserica. Schițe monografice și articole ale învățătorului Teodor Balmuș. Alcăt. Iv. Duminița și A. Cerga. Chișinău: Lexon-Prim.
- IBN. Instrumentul Bibliometric Național. Vitalie Malcoci. [https://ibn.idsi.md/ro/simple\\_search?find=vitalie%20malcoci](https://ibn.idsi.md/ro/simple_search?find=vitalie%20malcoci) (vizitat 15.03.2024).
- Institutul 2008. Institutul Patrimoniului Cultural / Institute of Cultural Heritage. Chișinău: Academia de Științe a Moldovei.
- Însemnări. 1939. Însemnări dintr-o campanie monografică. Satul Popeștii de Sus, jud. Soroca. În: Viața Basarabiei, nr. 1, p. 39-44.
- Kozebue W. de. 1884. Din Moldova. Descrieri și schițe. București: IG. Haimann, librar-editor.
- Martonne Em. de. 1919. What I have seen in Bessarabia. Paris: Imp. des Arts et des Sports.
- Moisiu V. D. 1915. Știri din Basarabia de astăzi. București: Editura și Institutul de Arte Grafice C. Sfetea.
- Paveliuc-Olariu A. 1983. Zona etnografică Botoșani. București: Sport-Turism.
- Ștefănuță P. 1938. Obiceiuri și credințe de la Nișcani în legătură cu locuința. În: Sociologie românească, anul III, nr.7-9, p. 366-369.
- Афанасьев-Чужбинский. А. 1863. Поездка в Южную Россию. Часть 2. Очерки Днестра. Санкт-Петербург: Издание книгопродавца А. Ф. Базунова. / Afanasëv-Chuzhbinskii. A. 1863. Poezdka v Iuzhnuu Rossiiu. Chast' 2. Oчерki Dnestra. Sankt-Peterburg: Izdanie knigoprodavtsa A. F. Bazunova.
- Берг Л. С. 1918. Бессарабия. Страна – Люди – Хозяйство. Петроград: Огни. / Berg L. S. 1918. Bessarabiia. Strana – Liudi – Khoziaistvo. Petrograd: Ognii.
- Душаклова Н. 2011. Жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 243-246. / Dushakova N. 2011. Zhilishche staroobriadtsev i moldavan: obshchee i osobennoe. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 243-246.
- Лукьянец О. 2011a. Влияние хозяйственной деятельности на формирование национального характера молдаван. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 33-36. / Luk'ianets O. 2011a. Vliianie khoziaistvennoi deiatel'nosti na formirovanie natsional'nogo kharaktera moldavan. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 33-36.
- Лукьянец О. 2011b. Мемуарная литература как источник этнографических сведений. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 36-43. / Luk'ianets O. 2011b. Memuarnaia literatura kak istochnik etnograficheskikh svedenii. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, p. 36-43.
- Моисеенко З. 1973. Архитектура сельских жилых домов Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ. / Moiseenko Z. 1973. Arkhitektura sel'skikh zhilykh domov Moldavii. Kishinev: Kartia Moldoveniaske.
- Молдаване. 1977. Очерки истории, этнографии, искусствovedения. Отв. ред. Я. С. Гросул. Кишинев: Штинца. / Moldavane. 1977. Oчерki istorii, etnografii, iskusstvovedeniia. Otv. red. Ia. S. Grosul. Kishinev: Shtiintsa.
- Стойка Дж. 1984. Дом и хозяйство румынского крестьянина. Бухарест: Меридиане. / Stoica Dzh. 1984. Dom i khoziaistvo rumynskogo krest'ianina. Bukharest: Meridiane.
- Ecaterina Pihurov** (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Екатерина Пихуров** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Институт культурного наследия.
- Ekaterina Pihurov** (Chisinau, Republic of Moldova). Scientific Researcher, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** [ecaterinaoprea92@gmail.com](mailto:ecaterinaoprea92@gmail.com)
- ORCID:** 0009-0004-5465-5245

## PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Ruslan GRECU

## ÎNFIINȚAREA ȘI PRIMII ANI DE ACTIVITATE A SCHITULUI RĂCIULA

CZU:94(478):27-523

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.16>

## Rezumat

Înființarea și primii ani de activitate  
a Schitului Răciula

În secolul al XVIII-lea, între râurile Prut și Nistru au fost întemeiate mai multe așezăminte monahale, care au avut de-a lungul anilor un rol important în păstrarea și dezvoltarea tradițiilor morale și spirituale ale neamului românesc. Una dintre acestea este mănăstirea Răciula care, spre deosebire de alte mănăstiri, a fost întemeiată cu aprobarea Voievodului Țării Moldovei, Constantin Alexandru Ipsilanti. Cunoașterea actului de întemeiere a acestui așezământ este importantă, deoarece studiind contextul, precum și procesele politice și sociale în care a luat ființă Schitul Răciula, putem aprecia la justa valoare donațiile făcute de străbunii noștri, care și astăzi vorbesc despre generozitate atunci când vine vorba de Biserică. Moșia, care până la etapa respectivă era parte componentă a localității Nișcani, este donată cu pădure, matca râului Ichel și pământ arabil pentru a servi ca surse de existență și loc de construire a noului schit. Mai mult ca atât, pentru început sunt construite o biserică, clopotnița și câteva chilii pentru locuitori. Nu în cele din urmă, această vatră monahală, atât la înființare, cât și acum, ne-a consolidat în jurul său, dovedind că suntem un singur popor cu aceleași tradiții ortodoxe, unind în permanență cele două maluri ale Prutului.

**Cuvinte-cheie:** Răciula, fondare, reorganizare, donație, schit, stareț.

## Резюме

Основание и первые годы деятельности  
Рэчульского скита

В XVIII веке между Прутом и Днестром было основано множество монашеских поселений. На протяжении многих лет они играли важную роль в сохранении и развитии морально-духовных традиций румынской нации. Одним из них является монастырь Рэчула, который, в отличие от других монастырей, был основан с одобрения воеводы Молдовы Константина Александру Ипсиланти. Знание документа об основании этого поселения важно, потому что, изучая контекст, а также политические и социальные процессы, при которых возник монастырь Рэчула, мы имеем возможность оценить пожертвования наших предков, которые даже сегодня свидетельствуют о их щедрости по отношению к церкви. Поместье, которое ранее являлось составной частью села Нишкань, было передано в дар вместе с лесом, руслом реки Икель и пахотными землями, которые служили источником существования и местом для строительства нового

монастыря. Изначально были построены церковь, колокольня и кельи для жильцов. И последнее, но не менее важное: этот монашеский очаг, как в начале, так и сегодня, объединяет вокруг себя людей с двух берегов Прута, доказывая, что мы – один народ с едиными православными традициями.

**Ключевые слова:** Рэчула, основание, реорганизация, дарение, скит, настоятель.

## Summary

Foundation and first years of activity of the Raciula  
Skete (Monastery)

The goal of this study is to analyze the foundation of the Răciula Monastery. In the 19th century, in the area between the Dniester and Prut rivers, the process of building new monastic settlements began; over time, these monasteries played a big role in the development and sustainability of the moral and spiritual traditions of the Romanian people. The Răciula monastery was founded with the approval of Constantin Alexandru Ipsilanti, the Ruler of Moldova himself. Knowledge of the foundation of this monastic place is very valuable, because only by recognizing the political and social processes of its construction can we truly appreciate the real participation of our ancestors, who to this day express their generosity towards the Church and all that is sacred. The estate, which at that time was part of the Niscani estate, was donated along with the Ichel River and arable land, which served as a source of life, as well as a site for the construction of a new monastery. In addition, a church, a bell tower and quarters for the monks were built from the very beginning. Finally, this monastic temple, even at its founding and to this day, united us, once again proving that we are one people, with the same Orthodox traditions, always connecting the two banks of the Prut River.

**Key words:** Răciula, foundation, reorganization, donation, skete, prior.

Trebuie să menționăm că la Călărași există patru mănăstiri – Răciula, Frumoasa, Hârbovăț și Hârjauca, fiecare dintre ele purtând o încărcătură spirituală aleasă, întrucât de-a lungul timpului s-au impus ca veritabili străjeri ai credinței și valorilor naționale. Aceste așezăminte monahale sunt printre cele mai frumoase din punct de vedere estetic și cu o trăire duhovnicească selectă.

În studiul nostru, ne vom axa mai detaliat pe istoria fondării mănăstirii situate în satul Răciula. Localitatea este așezată în zona de codru a Orheiului

și a fost atestată documentar pentru prima oară la 25 iulie 1599, în timpul domniei lui Ieremia Movilă (MEF 1961: 163).

La rândul său, schitul Răciula este atestat documentar tocmai la sfârșitul secolului al XVIII-lea, sursele documentare vorbesc despre anul 1798, când acesta e menționat într-un act de donație (MEF 2008: 323). Astfel, la 15 iunie, preoții Ioan Hare și Leonte Bărănaclul, precum și Andrei Roșca, Ioniță Roșca, Semion Stratan, Constantin Stratan, dar și alte rude ale celor menționați, întocmesc o scrisoare de donație în care, invocând pe milostivul Dumnezeu, anunță că au înființat un schit pe moșia lor de baștină, și anume Nișcani din Orhei. Construcția s-a făcut cu contribuția celor menționați, precum și a rudelor lor, într-o poiană pe nume Răciula, identificată ca „fiind moșia lor și o construiesc în cinstea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu” (MEF 2008: 323).

Semnatarii acestei scrisori de donație au mărturisit că au separat o parte din posesiunile moșiei Nișcani, câmp și pădure, atât cât au socotit de cuviință că vor îndestula aproximativ 50 de monahi care urmau să locuiască în schitul nou-înființat. Din scrisoare mai aflăm că delimitarea hotarelor a fost efectuată la 31 mai 1798. Mai reținem că această mărturie de hotărnicie a fost semnată de Niculai Dumbravă și Iordache Haitul, precum și de toți răzeșii și a fost întărită de Ioniță Canano, spătar de Orhei (MEF 2008: 323).

Observăm că, la fel ca în documentele medievale, acest act prezintă ideea de sacru și transcendent, semnatarii spunând că fac respectiva donație schitului Răciula pentru pomenirea răposaiilor moși ai lor, a părinților și a lor negreșit, cerând ca să fie pururea pomeniți la Jertfelnic. La fel, din text desprindem dorința ca dania lor să fie folosită în pace și nimeni să nu caute pricină, nici răzeșii din hotarele schitului, nici alții, subliniind totodată că donația a fost făcută Bisericii și manifestând dorința ca „a ei să rămână în veci” (Ганицкий 1883: 545).

Din acest document aflăm cine sunt întemeietorii schitului Răciula, dar și averea cu care este împroprietărit în așa măsură încât să fie suficientă pentru a întreține cincizeci de locuitori, care urmau să se hrănească din terenurile arabile și pădurea ce se aflau în hotarele donației. Presupunem că donația a fost destul de semnificativă, întrucât cincizeci de persoane necesitau fonduri importante, ca să nu mai vorbim de faptul că și clădirile schitului trebuiau întreținute.

După întocmirea actului de donație pe care l-am menționat mai sus, unele dintre persoanele amintite, Andrei Roșca și Simion Stratan, l-au prezentat la 1 decembrie 1799 domnului Țării Moldovei, Voievod Constantin Alexandru Ipsilanti, și i-au adus la cu-

noștință hotărârea lor, cerând act domnesc de confirmare. Astfel, Alexandru Ipsilanti l-a împuternicit pe boierul Constantin Balș, logofăt al Țării de Jos, să ia cunoștință de actul de donație (MEF 1961: 325)1.

Important pentru studiul nostru este că în actul emis de domnitor sunt menționați toți donatorii, care sunt și ctitorii acestui așezământ. Așadar, din document aflăm despre: mazilii Neculae Dumbravă și Iordache Haitul, răzeșii Ion Hare, Andrei Roșca, Ioniță Roșca, Simion Stratan, Constantin Stratan, Vasile Stratan, Grigore Stratan, Vârlan Stratan, Ion Harea, Maftai Stratan, Tănasă Bărăiac, Manolache Bărăiac, Irofti Harea, Grigore Harea, preot Costea Bărăiac.

Documentul domnesc descrie în continuare procesul de delimitare a hotarelor noului schit, la care au mers la fața locului toți semnatarii, răzeșii și alți vecini ai moșiei Nișcani. Procesul de măsurare a donației este caracteristic epocii și a fost marcat cu stejari și pietre ca semn.

Un alt document (datat 15 iunie 1798) a fost depus la cancelaria domnească, care confirma întemeierea comunității monahale de la Răciula cu binecuvântarea mitropolitului însuși, Iacov Stamate al Moldovei. Considerăm că acest act este în sine o binecuvântare a celor mai înalte structuri ecleziastice necesare pentru înființarea acestei obști monahale. Din acesta ni se pune la cunoștință hotarele schitului, după care mitropolitul adăuga că construcția schitului a fost făcută „cu a lor cheltuială și osteneală” (MEF 2008: 323).

În istoriografie există mai multe opinii cu privire la data înființării schitului de la Răciula. Astfel, Mircea Păcurariu susține că acesta a fost deschis în 1797, opinie împărtășită ulterior și de Gheorghiu Ciocoi (Păcurariu 1993: 42; Ciocoi 2004: 58). La rândul său, Manole Brihuniță afirmă că procesul de întemeiere a schitului a început un an mai târziu (1798), când au fost ridicate o biserică, clopotnița (ambele din lemn) și câteva chilii mici. Această afirmație a fost susținută de Vadim Șterbate (Brihuneț 2013: 513; Șterbate 2019: 139).

Noi, la rândul nostru, considerăm că anul înființării schitului Răciula este 1799, când domnul Constantin Alexandru Ipsilanti și Mitropolitul Iacov Stamate au întărit și binecuvântat actul de donație (MEF 2008: 323-325). Conform regulilor bisericești, pentru deschiderea schitului și, ulterior, pentru construirea bisericii era necesară aprobarea Ierarhului.

Despre prezența în schitul Răciula a obștii monahale condusă de stareț în 1804 mărturisește și un document, emis de mitropolitul Moldovei Veniamin la 25 februarie a aceluiași an (Mihailovici 1937: 144-145).

De asemenea, este important să menționăm câteva date despre primele biserici din acest schit. Manole Brihuneț afirmă că prima biserică cu hramul „Nașterea Maicii Domnului” a fost din lemn, în timp ce Vadim Șterbate susține că această biserică era din nuiele cu lut, dar mai târziu a apărut lângă ea o altă biserică, din lemn (Brihuneț 2013: 513; Șterbate 2019: 139).

Încă de la înființare, schitul a avut conducători, menționați în surse drept „nacialnici”. Primul dintre aceștia a fost ieromonahul Irineu, care din 1806 a fost succedat de ieromonahul Visarion, amintit ulterior de mitropolitul Veniamin în cartea sa de blestem (Mihailovici 1937: 144). Doi ani mai târziu, în postura de „ieromonah nacialnic” îl regăsim pe Gherasim Roșca, care a condus obștea monahală până în 1809 (Sava 1944: 439).

Frățimea monahală din primii ani de la întemeierea schitului se deosebea ca proveniență. Așa, de exemplu, aflăm că în 1806 în schit a fost primit preotul văduv Manolache (Brihuneț 2013: 514). La momentul reorganizării, aici locuiau 10 monahi, care își câștigau existența cultivând pământul care aparținea schitului. Dintr-un document de arhivă aflăm că monahii dețineau și o livadă situată pe teritoriu, care era și sursă de hrană pentru locuitorii acestui așezământ (ANA DgFag. F. 208, inv. 1, d. 3273, f. 25-26.). Știm că acest schit a fost ctitorit inițial de bărbați, dar din cauza numărului mic de locuitori, a fost reorganizat în schit de femei – statut care există și astăzi.

Unii cercetători vorbesc de faptul că această reorganizare s-a produs în 1811, când al treilea stareț, Gherasim Roșca, își încheie activitatea de conducător al așezământului monahal (Puiu 1919: 70; Anuarul 1922: 171; Dicționar 1923: 418; Ilvițchi 1999: 96; Ciocoi 2004: 58; Фролова 2006: 41; Păcurariu 2012: 70; Brihuneț 2013: 514, 516; Țopa 2013: 64; Tabuncic 2014: 125). Mitropolitul Visarion Puiu, în lucrarea sa „Mănăstirile din Basarabia”,<sup>2</sup> a fost primul care a remarcat că în 1811, în schitul Răciula au fost aduse călugărițe de la desființatul schit Mana, județul Orhei (Puiu 1919: 70).

La rândul ei, Daria Donțu consideră că schitul de călugări Răciula a fost reorganizat în 1809. În acest an, aici a fost numită o singură maică stareță Venedicta (Donțu 2023: 65). Dar oficial asta nu înseamnă o nouă etapă a schitului Răciula cum ar fi cel de femei, pentru că nimeni nu a locuit aici în afară de ea. Abia în 1810 au fost transferate primele călugărițe de la schitul Mana în frunte cu maica Anisia, care a și preluat funcția de maică stareță. În opinia noastră, anume așa începe o nouă etapă în istoria schitului Răciula. În sprijinul ipotezei noastre, cităm un document pe care l-am depistat în arhivă (Registrele de

serviciu al călugărilor din mănăstirile, 1851), conform căruia, de fapt, reorganizarea schitului Răciula a avut loc în 1810 (ANA DgFag. F. 208, inv. 2, d. 3284, f. 154). În document găsim informații referitoare la maicile din schitul Răciula, unde se menționează că în anul 1810 ele au fost transferate aici de la schitul Mana (ANA DgFag. F. 208, inv. 2, d. 3284, f. 154).

Sursele documentare ne permit să constatăm că procesul de stabilire a maicilor în schitul Răciula s-a desfășurat în două etape: prima – în 1810, când au fost transferate 9 maici și ascultătoare, a doua – în 1811, când aici au fost aduse celelalte maici, întrucât la Mana, până la închiderea schitului locuiau 72 de maici și 7 ascultătoare, și maica stareță, un total de 80 de persoane (ANA DgFag. F. 773, inv. 1, d. 411, f. 33v). În acest context, menționăm că cercetătoarea Daria Donțu consideră că în toamna anului 1811, odată cu strămutarea maicilor rămase la Mana, a început efectiv activitatea spirituală și economică a schitului de la Răciula (Donțu 2023: 66).

În ceea ce privește schitul Mana, așezământul de unde au plecat primele maici la Răciula, Dmitrii Șceglov într-un articol, publicat în revista „Кишиневские епархиальные ведомости” (Buletinul Eparhial al Chișinăului), menționa că schitul se afla la Orhei, nu departe de mănăstirea Curchi. Mai aflăm că a acest schit nu avea pământ propriu și a fost întemeiat la hotarul moșiei lui Panait Scardeli (Щеглов 1898: 510). Între el și maicile schitului Mana s-a iscat un conflict, care a durat între 1809 și 1810 (Donțu 2023: 63).

Astfel, în toamna anului 1810, după ce Exarhul Gavriil Bănulescu-Bodoni a încercat în repetate rânduri să ajungă la o înțelegere cu proprietarul moșiei Mana pentru a transfera o parte din pământul său schitului, după negocieri nereușite, a decis desființarea schitului Mana (Brihuneț 2013: 514).

Să remarcăm că mitropolitul Gavriil Bănulescu-Bodoni a adus o contribuție semnificativă la dezvoltarea bisericii din Basarabia, intervenind în situații conflictuale în care uneori se întâmpla să fie bisericile și mănăstirile. Suntem de acord cu Aliona Grati, care, în scopul de a scoate în evidență activitatea acestei personalități bisericești, afirmă că mănăstirilor le-a oferit sate, iar „contribuțiile lui în cultură și la menținerea flăcării spiritualității în Basarabia” au fost enorme (Grati, Vornicu 2021: 6).

Deja în martie 1813, Panait Scardeli se adresează Mitropolitului Chișinăului și Hotinului Gavriil Bănulescu-Bodoni cu o scrisoare în care își recunoaște greșeala și își exprimă regretul față de situația conflictuală generată de acesta, ce a dus în cele din urmă la desființarea schitului aflat pe proprietatea sa. Panait Scardeli subliniază că biserica schitului, cu

hramul Sfântului Nicolae „stă de doi ani (din 1810 – R. G.) închisă, în ea nesăvârșindu-se nici o slujbă religioasă” (ANA DgFag. F. 205, inv. 1, d. 89, f. 15). Prin această scrisoare, Panait Scardeli i-a cerut iertare mitropolitului și ruga să fie trimis un preot la această biserică. Pentru a remedia situația și a evita distrugerea sfântului locaș, proprietarul cerea ca acesta să fie transformat într-o biserică parohială, care să servească celor 82 de locuitori aflați pe moșia sa Mana. În urma examinării cererii, la 11 martie 1813, mitropolitul Gavriil a acceptat transformarea bisericii schitului desființat Mana în biserică parohială (ANA DgFag. F. 205, inv. 1, d. 39, f. 1).

În rândurile ce urmează, considerăm că este necesar să ne oprim mai în detaliu asupra starețelor schitului Răciula. Astfel, prima stareță a fost monahia Anisia (1809–1820), urmată de monahia Olimpiada (1820–1832), monahia Nicandra (1832–1838) și a patra, monahia Venedicta, care a slujit în perioada 1838–1842 (Мурзакевич 1848: 324; Защук 1862: 218-219; Donțu 2023: 7). În ceea ce privește stareța Anisia, aflăm că la momentul numirii sale ca stareță avea 57 de ani și și-a îndeplinit atribuțiile până în 1820, când a fost tunsă în schimă cu numele Ana (DGAN. F. 208, inv. 2, d. 192, f. 12).

Prezintă interes și datele despre maicile menționate la Răciula în primii ani după transformarea schitului în cel de femei. O analiză a documentelor arată că, în funcție de naționalitate, majoritatea maicilor: Sofronia (Sofia Zolozovscaia), Olimpiada (Maria Malorunova), Matriona (Maria Ruleva), Mariomia (Maria Romanova), Agafia (Agafia Buzălcova), Irina (Iuliana Rusova), Marfa (Maria Matveeva) și Elizaveta (Evdochia Polictova) erau de origine ucraineană, numai una dintre ele – Veniamina (Tecla Stavilova) era „moldoveancă” (ANA DgFag. F. 208, inv. 2, d. 3284, f. 154-156).

Este interesant statutul social al familiilor din care provin aceste măicuțe – ele erau din țărani. De remarcat că, potrivit surselor, măicuțele veneau în schit după ce rămăneau văduve, doar una dintre ele, maica Maromia (cu nume de mirean Maria Romanova) nu a fost niciodată căsătorită.

Izvoarele ne permit să-i identificăm pe cei care au fost printre primii stabiliți la schitul Mana, printre acestea erau Maromia (în 1782) și Irina (1797). Mai mult, măicuțele Marfa și Elizaveta au venit în schit în anul 1800, iar în 1807 – Matriona și Olimpiada. Cu doi ani înainte de desființarea schitului, adică în 1808, aici se stabilesc Agafia și Sofronia.

Tunderea în monahism a măicuțelor s-a produs, de asemenea, de-a lungul anilor. Măicuța Irina a fost una dintre cele care, în 1805, cu permisiunea mitropolitului Veniamin, a trecut în tagma călugărească.

În 1809, au fost călugărite Sofronia și Agafia, iar în 1810 – Olimpiada, Marfa și Veniamina. Ascultătoarea Maria Ruleva a fost tunsă în monahism în 1811 cu numele Matriona. Interesantă este biografia măicuței Mariomia (nume de mirean – Maria Romanova), care a fost tunsă tocmai în 1832 de arhimandritul Benedict (ANA DgFag. F. 208, inv. 2, d. 3284, f. 155). Acest lucru ne permite să spunem că nu a existat o perioadă anume de pregătire pentru monahism. Din informațiile documentare referitoare la maicile de la schitul Mana, transferate la Răciula, reținem faptul că cinci (Matriona, Olimpiada, Mariomia, Marfa, Elizaveta) din cele nouă măicuțe au primit călugăria în schitul nou întemeiat, la Mana acestea aflându-se doar o perioadă, însă trăiesc adevărata viață monahală la Răciula, unde nefiind la o vârstă înaintată, vor putea contribui activ la dezvoltarea noului schit.

Documentele ne permit să stabilim nivelul de educație – majoritatea aveau puțină cunoștință de carte, doar Mariomia știa „să citească și să cânte”. Din surse mai aflăm că toate călugărițele aveau „un comportament bun” (ANA DgFag. F. 208, inv. 1, d. 3273, f. 26). Atrage atenția cazul călugăriței Elizaveta, care a trăit o viață lungă, fiind scoasă din state (pensionată) la vârsta de 95 de ani (în 1830) (ANA DgFag. F. 208, inv. 1, d. 3273, f. 26). Au fost cazuri când membrii familiei locuiau într-un așezământ monahal. Aici putem arăta exemplul schimonahiei Serafima și al fiicei sale Matriona, care la începutul anilor 1800 au viețuit împreună în schitul Mana. Mai mult, din documente rezultă că stareț al mănăstirii Vărzărești în aceeași perioadă era fiul Serafimei, Victor (ANA DgFag. F. 733, inv. 1, d. 331, f. 1-3).

De remarcat că, spre deosebire de Mana, aici schitul avea livadă, pământ arabil, o moară pe apa râului Ichel și o pădure, ceea ce le permitea călugărițelor să se hrănească singure și să nu depindă de nimeni. La schitul Răciula maicile nu erau forțate să lucreze peste puterea lor fizică, așa cum reiese dintr-un document din 1811, care menționa că acestea trebuiau să lucreze conform „capacităților lor de muncă” (ANA DgFag. F. 733, inv. 1, d. 331, f. 1-3). După rânduiala moștenită de la înaintașii lor, maicile au continuat să ducă un trai independent, locuind fiecare în propria casă, de care aveau grijă singure și în jurul căreia se afla un lot de pământ.

Documentele permit să se vadă bogăția unor măicuțe din perioada cercetată. Așa, în 1811 călugărița Matriona (fica schimonahiei Serafima) deținea o mică avere, printre care: mantii – 12 arșini și pânză – 20 arșini (ANA DgFag. F. 733, inv. 1, d. 331, f. 3).

Documentele atestă și unele conflicte pe care le-au avut locuitorii schitului Răciula cu stăpânul moșiei Păulești în primii ani după înființare. Așa, de

exemplu, în 1804, obștea monahală a avut judecată cu stăpânul moșiei Păulești, postelnicul Ion Carp (Leașco 2012: 213). Procesul se desfășurază în felul următor: vornicul de poartă și alți boieri au mers la fața locului și au hotărât să întocmească „harta închipuitoare” și totodată să aibă carte de blestem. Din această cauză, starețul așezământului monahal s-a adresat mitropolitului Veniamin Costache, care, la rândul său, la 25 februarie 1804 a emis o carte de blestem, unde îi atenționează pe toți cei care în viitor vor voi să facă nedreptate schitului (Mihailovici 1937: 144-145).

Textul blestemului este cât se poate de înspăimântător și este menit să împiedice pe oricine să nu îndrăznească să se atingă de averea schitului. Potrivit mentalității Evului Mediu, acest blestem urma să oprească orice faptă de a fi însușit pe nedrept bunurile acestuia, iar cu judecata lui Dumnezeu amenința pe cei rău intenționați, iar pe cei ce vor respecta îi încununa cu binecuvântare. Credem că această carte de blestem a avut o mare putere, întrucât a fost consfințită și emisă de cea mai înaltă entitate bisericască, însuși mitropolitul țării. În așa fel, schitul Răciula a fost protejat prin carte de blestem (ANA DgFag. F. 733, inv. 1, d. 331, f. 3).

Au existat și dispute între fețele duhovnicești. Așa, de exemplu, în 1811 călugărița Matrona l-a dat în judecată pe fratele ei, starețul de la Vărzărești Victor, pentru că, după ce lucrase pentru el timp de șase ani, nu primise ca răsplătă junca pe care acesta i-o promisese. Judecata bisericească, pronunțată de Dicasterie, l-a obligat pe stareț să-și onoreze promisiunile.

Schitul Răciula încă de la începuturi avea legături cu alte locașe sfinte. Astfel, aflăm că la 18 mai 1808, ieromonahul Gherasim Roșca și preotul Manolache au participat în calitate de martori la procesul ctitoriei mănăstirii Țigănești (Sava 1944: 439).

În baza celor expuse mai sus, am ajuns la următoarele concluzii: 1. Schitul de bărbați Răciula a fost fondat la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în 1798; 2. Din cauza numărului mic de locuitori, în 1809 acest așezământ sfânt a fost desființat; 3. În 1810, schitul ctitorit inițial de bărbați a fost reorganizat în schit de femei, când aici au fost transferate măicuțele de la schitul Mana; 4. Noua comunitate de călugărițe se deosebea prin vârstă (cea mai în vârstă avea 95 de ani), origine etnică (ucraineni, „moldoveni”), alfabetizare (puțin știutori de carte și cei care știau să citească și să cânte). 5. Social, aproape toate proveneau din familii de țărani.

#### Abrevieri

MEF – Moldova în Epoca Feudalismului.

DGAN – Direcția Generală a Arhivei Naționale

#### Note

- <sup>1</sup> În fondul Consistoriului Duhovnesc al Chișinăului al Arhivei din Chișinău se află un document ce face aluzie la faptul că în anii '40 ai a sec. al XIX-lea în Schitul Răciula se găsea un document domnesc, adică confirmarea Voievodului Ipsilanti (DGAN. F. 208, inv. 2, d. 3273, f. 74).
- <sup>2</sup> Referitor la lucrarea „Mănăstirile din Basarabia”, Mircea Păcurariu menționează că ea a fost întocmită în baza puținelor informații pe care Visarion Puiu le-a putut culege în calitate de rector al Seminarului Duhovnesc din Chișinău. Autorul mai consemnează că deși conține lacune de informare, totuși lucrarea mitropolitului rămâne o operă de referință până în prezent (Păcurariu 2012: 25).
- <sup>3</sup> Arșin – unitate de măsură a lungimii, de proveniență rusă, egală cu 71,12 cm. (Tomuleț 2014: 88).

#### Referințe bibliografice

- Agenția Națională a Arhivelor. Direcția Generală a Fondului Arhivistic Guvernamental (ANA DgFag.). F. 205, inv. 1, d. 39, 89, 99, 240.
- ANA DgFag. F. 208, inv. 1. d. 3273; inv. 2, d. 192, 3273, 3284; inv. 3, d. 148; d. 242.
- ANA DgFag. F. 733, inv. 1, d. 331, 411.
- Anuarul. 1922. Anuarul eparhiei Chișinăului și Hotinului (Basarabia): Ediție oficială. Chișinău: Tipogr. Eparhială.
- Brihuneț M. 2013. Mănăstirea Răciula. În: Mănăstiri și schituri din Republica Moldova. Chișinău, p. 510-526.
- Ciocioi Gh. 2004. Ghidul mănăstirilor din Basarabia. București: Arca Învierii.
- Ciocioi Gh., Ilvițchi L. 1999. Mănăstirile și schiturile din Basarabia. Chișinău: Casa cărții „Mitropolit Petru Movilă”.
- Dicționar. 1923. Dicționar statistic al Basarabiei. Chișinău: Tipografia Societății anonime „Glasul Țării”.
- Donțu D. 2023. Mănăstirea Nașterea Maicii Domnului Răciula. Pagini de viață. Chișinău: Tipografia Centrală.
- Grati A., Vornicu N. 2021. Mitropolitul Gavriil Bănulescu Bodoni: „portretul complet” al unei personalități providențiale. În: Dialogica. Vol. II. Chișinău, p. 6-13.
- Leașco I. 2012. Păulești. În: Localitățile Republicii Moldova. Vol. X. Chișinău, p. 212-220.
- Mihailovici P. 1937. Satul Nișcani după documente și tradiții. În: Buletinul Institutului Social Român din Basarabia. Tom. I. Chișinău, p. 125-158.
- Moldova. 1961. Moldova în epoca feudalismului (MEF). Vol. I. Documente slavo-moldovenești (veacul XV – întâiul pătrar al veacului XVII). Alc.: P. Dmitriev, D. Dragnev, E. Rusev, P. Sovietov. Chișinău: Știința.
- Moldova. 2008. Moldova în epoca feudalismului. Vol. XI. Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1787–1800): (Cărți domnești și zapise). Alc.: D. Dragnev, E. Bociarov, L. Sfetlicinâi, V. Constantinov. Chișinău: CEP USM.
- Păcurariu M. 2012. Basarabia, aspecte din istoria Bisericii și Neamului Românesc. București: Trinitas.

Puiu V. 1919. Mănăstirile din Basarabia. Vol. XI. Chișinău: Tipografia de editură națională „Lucașarul”.

Sava A. 1944. Documente privitoare la târgul și ținutul Orhei. București: Editura Institutului de Istorie Națională.

Tomuleț V. 2014. Basarabia în epoca modernă (1812–1918). (Instituții, regulamente, termeni). Ed. a 2-a, rev. și ad. Chișinău: Lexon-Prim.

Tomuleț V., Tabuncic S. 2014. Mărturii istorice privitoare la mănăstirea și comuna Răciula. În: Anuarul Institutului de Istorie. Chișinău, p. 118-145.

Țopa T. 2013. Răciula. În: Localitățile Republicii Moldova. Vol. 11. Chișinău, p. 62-69.

Șterbate V. 2019. 99 de atracții turistice din Moldova. Chișinău: Prut.

Ганицкий М. 1883. Монастыри в Бессарабии. În: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, № 16, с. 530-552. / Ganitskiy M. 1883. Monastiri v Bessarabii. In: Kishinevskie eparhialnyye vedomosti. Kishinev, no. 16, s. 530-552.

Защук А. 1862. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Часть 1. СПб.: Тип. Э. Веймара. / Zashchuk A. 1862. Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami General'nogo shtaba. Bessarabskaya oblast'. Chast' 1. SPb.: Tip. E. Vejmara.

Мурзакевич Н. 1848. Сведения о некоторых православных монастырях епархий Херсонской и Кишиневской. În: Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Т. II. Одесса, с. 302-329. / Murzakevich N. 1848. Svedeniya o nekotoryh pravoslavnyh monastyryah eparhij Hersonskoj i Kishinevskoj. In: Zapiski Odesskogo Obshchestva Istorii i Drevnostej. T. II. Odessa, s. 302-329.

Фролова Г. 2006. 7 монастырей Молдовы. Кишинев: Национальный Центр Усовершенствования Кадров Индустрии Туризма. / Frolova G. 2006. 7 monastyrej Moldovy. Kishinev: Nacional'nyj Centr Usovershenstvovaniya Kadrov Industrii Turizma.

Щеглов Д. 1898. Об упраздненных монастырях Бессарабии. În: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, № 16, с. 506-515. / Shcheglov D. 1898. Ob uprazdnennyh monastyryah Bessarabii. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti. Kishinev, no. 16, s. 506-515.

**Ruslan Grecu** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand, Universitatea de Stat din Moldova.

**Руслан Греку** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Молдавский государственный университет.

**Ruslan Grecu** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Moldova State University.

**E-mail:** grecu.rustic88@gmail.com

**ORCID:** 0009-0003-3573-571X



## БОЛГАРСКОЕ И ГАГАУЗСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ МССР В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ (1947–1949): ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

CZU: 94=163.2=512.165(478) „1947-1949”

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.17>

### Rezumat

#### Populația bulgară și găgăuză din RSSM în perioada colectivizării (1947–1949): abordări istorico-antropologice

Colectivizarea forțată este una din problemele mai puțin studiate în istoria bulgarilor și găgăuzilor din Bugeac, asociată cu transformările economice care au avut loc în regiune în perioada postbelică. Articolul, bazat pe materiale de arhivă și literatura publicată, analizează mecanismul adoptării hotărârilor privind transformarea socialistă a agriculturii în regiune, etapele politicii de marginalizare, reprimare și de lichidare a gospodăriilor țărănești înstărite în localitățile cu populație bulgară și găgăuză din RSS Moldovenească, în perioada 1947–1949. De asemenea, sunt prezentate trăsăturile caracteristice ale gospodăriilor, numite în istoriografia sovietică „chiabu-rești”, și rolul pe care l-au avut autoritățile de nivel uni-onal, republican și local în desfășurarea politicii agrare. Datele statistice și alte materiale prezentate relevă ritmurile transformărilor în regiunile din sudul republicii, populate compact de bulgari și găgăuzi, precum și atitudinea acestor etnii față de politica autorităților sovietice. Analiza materialelor reflectate oferă o mai bună înțelegere a factorilor care au stat la baza organizării și realizării operațiunii „Iug” (Sud), identifică categoriile sociale ale persoanelor deportate și oferă, de asemenea, material pentru concluzii privind ecourile distructive ale colectivizării forțate față de bulgarii și găgăuzii din Bugeac.

**Cuvinte-cheie:** colectivizare, deportare, operațiunea „Sud”, bulgari, găgăuzi, Bugeac.

### Резюме

#### Болгарское и гагаузское население МССР в период коллективизации (1947–1949): историко-антропологические аспекты

Одной из недостаточно изученных проблем в истории болгар и гагаузов Буджака является процесс насильственной коллективизации, связанный с экономическими преобразованиями в регионе в послевоенный период. В статье на основе архивных документов и опубликованной литературы рассматривается механизм принятия решений по социалистическому преобразованию сельского хозяйства в регионе, этапы ограничения, подавления, а затем и ликвидации зажиточной части крестьянства болгарских и гагаузских сел Молдавской ССР в период с 1947 по 1949 гг.; даны качественные характеристики категорий хозяйств, вошедших в советскую историографию как «кулачские»; показана роль союзных, республиканских и местных властей в проведении

аграрной политики. Справки, статистические и другие материалы помогают оценить темпы принудительного насаждения колхозно-совхозной системы в южных регионах республики, местах компактного проживания болгар и гагаузов, а также раскрыть отношение представителей этих этнических групп к политике, проводимой советской властью. Анализ представленных материалов позволяет понять причины проведения операции «Юг», выделить основные социальные категории депортированных, а также сделать выводы о пагубных отголосках насильственной коллективизации по отношению к болгарам и гагаузам Буджака в период 1947–1949 гг.

**Ключевые слова:** коллективизация, депортация, операция «Юг», болгары, гагаузы, Буджак.

### Summary

#### The Bulgarian and Gagauz population from the MSSR, in the collectivization period (1947–1949): historical-anthropological approaches

One of the little-studied problems in the history of the Bulgarians and Gagauz of Budzhak is the process of forced collectivization associated with economic transformations in the region in the post-war period. The article, based on archival documents and published literature, examines the mechanism of decision-making on the socialist transformation of agriculture in the region, the stages of restriction, suppression, and then liquidation of the wealthy part of the peasantry of the Bulgarian and Gagauz villages of the Moldavian SSR in the period from 1947 to 1949. Also, it gives the qualitative characteristics of the category of farmers included in Soviet historiography as “kulak”, shows the role of the union, republican and local authorities in the implementation of agricultural policy. Directories, statistical and other materials help to assess the pace of forced planting of the collective farm and state farm system in the southern regions of the Republic, in places of compact residence of Bulgarians and Gagauzians, as well as to identify the sentiments of representatives of these nationalities towards the policies pursued by the Soviet government. Analysis of the presented materials allows us to understand the reasons for “Operation South”, identify the main social categories of the deportees, and also leads to conclusions about the harmful echoes of forced collectivization against the Bulgarians and Gagauzes of Budzhak in the period 1947–1949.

**Key words:** collectivization, deportation, Operation South, Bulgarians, Gagauz, Budzhak.

Одной из масштабных репрессивных кампаний в истории Молдавской ССР стала так называемая «кулацкая высылка» в июле 1949 г., сопровождавшая насильственную коллективизацию сельского хозяйства во второй половине 40-х гг. XX в. В результате этой кампании более 35 000 человек оказались высланными из родных мест в спецпоселения в отдаленные регионы Советского Союза (Пасат 1994: 485).

Политические изменения конца 80-х гг. XX вв. содействовали тому, что проблемы аграрной политики, проводимой советским руководством, и насильственного выселения крестьянства привлекли к себе интерес исследователей, в результате чего были опубликованы фундаментальные архивные сборники, основанные на документах партийных и советских органов, а также структур государственной безопасности как регионального, так и всесоюзного уровня. По теме проведения аграрных преобразований 40-е гг. XX вв. были изданы научные труды В. Пасата (Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950), И. Шишкану (*Deșărănirea bolșevică în Basarabia*), В. Царанова (Операция «Юг»), Е. Шишкану (*Basarabia sub regimul bolșevic 1940–1952*), И. Кашу (*Dușmanul de clasă*), В. Олару-Чемыртан (*Teroarea stalinistă în RSSM, 1940–1941, 1944–1956: deportările, exilările în Gulag, foametea*) и др. Внимание этих исследователей было сосредоточено, прежде всего, на теме организации и проведении форсированной коллективизации и кампании по насильственному выселению кулаков республики в целом, а также на тяжелой судьбе репрессированных.

При всей изученности этой темы все же следует отметить, что в историографии недостаточно исследована проблема коллективизации южных районов Молдавской ССР и в особенности то, как протекал этот процесс среди проживавших там представителей национальных и этнических групп (болгар и гагаузов).

Следует отметить, что сразу после аннексии Советским Союзом территории Бессарабии (28 июня 1940 г.) и создания Молдавской ССР сталинским руководством была развернута работа по выявлению и учету т. н. «социально опасного антисоветского элемента». В число неблагонадежных, а впоследствии арестованных и осужденных, вошли депутаты «Сфатул Цэрий», признанные советскими властями «предателями», бывшие помещики, фабриканты, государственные чиновники, торговцы, представители полиции и жандармерии, члены партий Королевской Румынии, агенты сигуранцы, бывшие

белогвардейцы и др. (Petrencu 2023: 161, Пасат 1994: 167). Одновременно советским правительством был взят курс на «советизацию» региона, предполагавшую преобразования экономического, идеологического и социально-политического характера.

Экономические преобразования в регионе были неразрывно связаны с курсом на коллективизацию. В соответствии с заявленной целью советского руководства – построения социализма – сельскохозяйственное производство и распределение продовольствия необходимо было взять под свой контроль путем создания коллективных хозяйств. Тогда и началось вовлечение крестьян в колхозы<sup>1</sup>.

Одним из ключевых методов создания колхозно-совхозной системы стала политика пополнения государственного бюджета за счет обязательных государственных поставок как для колхозов, так и для частных собственников, не желавших вступать в сельскохозяйственные артели. Именно так называемые «единоличники», в первую очередь, подверглись непосильному налогообложению сельскохозяйственной продукцией (80% получаемой продукции они отдавали государству) (Șișcanu 1994: 36). Главным ориентиром в системе нормирования поставок, разрабатываемым властями, являлся размер земельного надела, при этом качество самой земли, состав семьи, общая ориентация производства хозяйства и климатические условия не учитывались. Особенно тяжелым было положение населения в период 1946–1947 гг., когда вследствие засухи и кампании заготовок не все сельские жители сумели создать запасы продовольствия, что привело к массовому голоду. Характерной чертой заготовительных кампаний в послевоенный период стали обыски в домах и во дворах крестьян, с тем чтобы изъять сокрытое зерно (ANA. DFasp. F. 51, inv. 3, d. 317, f. 36; Франгу 2012: 159). Целью подобных обходов было не только пополнение государственных запасов, но и запугивание крестьян. Отметим также, что в особенно тяжелом положении оказались жители южных районов МССР, где компактно проживали болгары и гагаузы, которые, как известно, имели большие наделы земли.

В целях широкой агитационной работы и систематического освещения преимуществ колхозного строительства, 1–2 октября 1946 г. республиканские власти, ссылаясь на постановление Совнаркома Союза ССР, приняли решение «О мероприятиях по организационно-массовой работе среди крестьян в связи с восстановлени-

ем и организацией колхозов в правобережных районах МССР», согласно которому в клубах, читальнях и библиотеках проводилась агитационная работа среди сельских жителей, для ее организации отправлялись бригады, состоящие из «квалифицированных докладчиков и беседчиков» (Коллективизация 1969: 130-131).

Отметим также, что редакторам газет «Молдова сочиалистэ» и «Царанул Советик» предлагалось включить в тематические планы редакций темы статей, рекомендованных отделом пропаганды и сельхозотделом ЦК КП (б) Молдавии, а тираж центральных и республиканских газет увеличить.

Однако, несмотря на проводимую властями массово-политическую работу среди населения, налоговая политика и непонимание местным крестьянством целесообразности колхозного строительства приводили к конфликту между населением и представителями властей. Как следствие, в обществе усиливались антисоветские настроения. В связи с ликвидацией частной собственности, имели место случаи проявления агрессии. Так, например, в докладной записке МВД МССР, адресованной Министру МВД СССР С. Н. Круглову, отмечается, что 24 ноября 1946 г. в селе Бешалма Кангазского района выстрелом через окно был ранен председатель местного сельсовета И. Н. Чикир (Пасат 1994: 246). Отрицательно относились к организации коллективных хозяйств и жители села Московской Кагульского уезда, которые, по сообщению спецагентов МГБ, в апреле 1947 г. высказались по этому поводу следующим образом: «Здесь нет добра, организовывается колхоз, но мало в него записываются, никто не хочет в колхоз» (Пасат 1994: 260). В тоже время, по сообщению тех же представителей органов госбезопасности, местные жители скептически относились к созданию колхозов, отмечая, что «там жизнь будет не лучше, из колхоза будут брать поставку, а нам ничего не достанется, только работай» (Пасат 1994: 260). Здесь же добавляли, что лучше работать на заводе, чем в колхозе.

В справке Представителя по делам колхозов при правительстве СССР по Молдавской ССР об уровне коллективизации в правобережных районах на 1 января 1947 г. отмечается, что в Кангазском районе на тот период было организовано 3 колхоза, из 4779 крестьянских хозяйств 583 вступило в колхозы, уровень коллективизации составил 1,2%; в Комратском районе из 5711 крестьянских хозяйств в колхоз вступило 374 дворов, что в процентном соотношении

составило 6,5%; в Кагульском был образован 1 колхоз, в Баймаклийском – 2, что из общего количества крестьянских хозяйств составило 2,3% и 0,3%, соответственно. В Вулканештском районе 197 дворов организовали 2 колхоза, из 8345 существовавших на тот период крестьянских хозяйств, что составило 2,3%, в Тараклийском районе уровень коллективизации составил 5,7%. Самый высокий уровень коллективизации отмечен в Чадыр-Лунгском районе, где из 5297 крестьянских хозяйств 799 организовали 4 колхоза, что в процентном отношении составляло 15,5% (ANA. DgFag. F. 3030, inv. 1, d. 7, f. 42-43).

В то же время анализ докладной записки (от 19 сентября 1947 г.) заведующего сельскохозхозяйственным отделом Кагульского уездного комитета партии А. Мельника, отправленной в ЦК КП(б) Молдавии о ходе коллективизации в уезде, позволяет получить информацию о росте колхозов и проценте коллективизации по южным районам (Таблица 1, 2).

**Таблица 1. Рост колхозов по районам (1946–1947)**

№	Наименование районов	Всего колхозов	В том числе организовано		
			осенью 1946	весной 1947	осенью 1947
1	<b>Кагульский</b>	16	1	9	6
2	<b>Баймаклийский</b>	13	2	7	4
3	<b>Кангазский</b>	8	3	1	4
4	<b>Чадыр-Лунгский</b>	17	4	5	8
5	<b>Тараклийский</b>	7	2	-	5
6	<b>Вулканештский</b>	7	2	-	5
	Итого	68	14	22	32

(ANA. DFasp. F. 51, inv. 5, d. 649, f. 106).

Согласно представленной таблице, на сентябрь 1947 г. на юге МССР по темпу коллективизации лидировал Чадыр-Лунгский район, где было организовано 17 колхозов. Затем следовали Кагульский (16 колхозов), Баймаклийский (13), Кангазский (8), Тараклийский (8) и Вулканештский (7) районы. Из приведенных статистических сведений следует также, что к осени 1947 года уровень коллективизации увеличился более чем в два раза по сравнению с предшествующим периодом за 1946 г., когда отмечалось 14 колхозов. Лидирующее место Чадыр-Лунгского района в списке передовых по уровню коллективизации объясняется, в первую очередь, тем, что этот район включал крупные населенные пункты (Чадыр-Лунга, Твардица, Валя Пержей и т. д.), на базе которых создавалось несколько колхозов.

Например, в Твардице в указанный период действовало четыре колхоза – «Калинина», «Ленина», «Чапаева» и «Правда» (Поглубко, Забунов 1980: 74-76).

**Таблица 2. Процент коллективизации в разрезе районов к наличию крестьянских хозяйств и земли (сентябрь 1947 г.)**

№	Наименование районов	Всего крестьянских хозяйств	Поступление в колхозы	% колхоз. хоз.	Всего земли в районе, га	Отведено колхозам, га	% коллектив. к земле (общей)
1	Кагульский	6320	1871	29,5	58 534	11 802	20,3
2	Баймакский	7120	1724	24,2	57 321	15 350	27,0
3	Кангазский	5350	846	16,0	49 191	9 793	20,0
4	Чадыр-Лунгский	5827	2336	40,0	52 825	22 803	43,2
5	Тараклийский	5220	534	10,2	38 521	4 280	11,1
6	Вулканештский	9034	482	5,3	84 431	4 208	5,0
	Итого	38 871	7798	20,4	340 823	68236	21,0

(ANA. DFasp. F. 51, inv. 5, d. 649, f. 106).

Анализ приведенных в таблице данных позволяет констатировать, что к осени 1947 г. в Чадыр-Лунгском районе уровень коллективизации достиг 40,0%, в Кагульском районе из 6320 имевшихся крестьянских хозяйств 1871 вступили в колхоз, что составило лишь 29,5%, Баймакский район – 24,2%. В Кангазском районе из общего количества хозяйств 846 вступили в колхоз, что составило 16,0%. Судя по сводным данным, низкие показатели колхозного строительства отмечены в Тараклийском и Вулканештских районах, где процент коллективизации составил соответственно 10,2% и 5,3%. Как следует из таблицы, в южных районах МССР, удельный вес коллективных хозяйств был ниже по отношению к хозяйствам единоличников.

Невысокий уровень коллективизации и саботаж плановых заготовок советское руководство объясняло не отсутствием материальной заинтересованности крестьян, а подрывной деятельностью «кулачества и других вражеских элементов» (Пасат 1994: 298). Вследствие этого репрессии затронули не только сельских жителей, но и помощников властей – должностных лиц, представителей партии. Их арестовывали за невыполнение плана государственных поставок, либо за неосторожные высказывания о политике, проводимой властями (Pasat 2011: 306). На-

пример, только в Кагульском районе осенью 1946 г. были сняты с должности 46 уполномоченных по причине их «политической неблагонадежности» (Şişcanu 1998: 86). Такая, совсем не оптимистичная тенденция колхозного строительства в целом по республике<sup>2</sup>, подтолкнула партийное руководство прибегнуть к репрессиям как к чрезвычайному методу управления обществом, пресечения проявления недовольства тех, кто оказывал сопротивление, выступая против советской власти.

Под предлогом укрепления дисциплины началось преследование колхозников (бывших кулаков) и единоличников – мероприятие, известное как политика раскулачивания. Следует подчеркнуть также, что если в период с 1940–1941, 1944–1946 гг. зажиточные крестьяне не выделялись властями в особую группу, то уже 17 августа 1947 г. Совет Министров СССР поручил правительству МССР определить признаки кулацкого хозяйства с тем, чтобы выделить их в отдельную социальную категорию с целью установления для них дифференцированного сельскохозяйственного налога. Как результат, уже 30 августа 1947 г. Бюро ЦК КП МССР и Совета Министров выступили с постановлениями, признававшими кулацкими те хозяйства, которые в период с 1941–1944 гг. и с 1944 г. использовали наемных рабочих в сельском хозяйстве или промыслах; систематически применяли труд сезонных наемных рабочих; использовали труд крестьян в виде отработки взамен предоставления им рабочего скота, семян, продуктов или сельхозмашин; получали доходы от имевшихся в хозяйстве мельниц, маслобоек, крупорушек, плодовой или овощной сушилок, а также от их сдачи в аренду за денежную либо натуральную плату; а также занимались скупкой урожая садов и виноградников с целью торговли или перепродажи (ANA. DgFag. F. 2848, inv. 22, d. 43, f. 325-326). Согласно решению властей, крестьянские хозяйства, признанные кулацкими, лишались всех льгот, а к облагаемому доходу делалась дополнительная надбавка: при доходе до 10 тыс. рублей – 10%; от 10 тыс. до 15 тыс. рублей – 15%; свыше 15 тыс. рублей – 25% (ANA. DgFag. F. 2848, inv. 22, d. 43, f. 320). Подобное отношение к зажиточным крестьянам и дифференциацию налогового обложения считаем необоснованными, т. к. в период с осени 1941 по лето 1944 гг. Бессарабия находилась в составе Румынии, законодательство которой не запрещало рыночные отношения и право на частную собственность (Şişcanu 1998: 102).

Постановление руководства положило начало кампании по ликвидации кулачества в регионе. Так, например, хозяйство П. Ф. Муска, жителя г. Комрат, было включено в списки кулацких за то, что в период «с 1941 по 1947 год... [он] применял постоянный и сезонный наемный труд... по обработке земли, сада и винограда, а также по уходу и охране ульев» (SRA Comrat. F. 1, inv. 1, d. 29).

Источники также указывают, что из колхозов села Кирютня были исключены кулаки Дегибалтов, Караджов и Гургуров по причине того, что в период с 1941 по 1944 гг., они «использовали наемный труд, имели постоянных батраков и сезонную рабочую силу» (Пасат 1994: 286).

Другие типичные случаи того периода связаны с тем, что т.н. «единоличники» прежде чем вступать в колхозы, заметим, на невыгодных для самостоятельных крестьян условиях, распродавали свою собственность. Так, в селе Тараклия Кангазского района, при организации местного колхоза крестьянину К. И. Друмя было отказано в приеме, т.к. выяснилось, что в своем индивидуальном хозяйстве он имел 3-х лошадей, 1 корову, 20 га земли, однако, готовясь вступить в колхоз, все это «разбазарил» (Пасат 1994: 287). В селе Колибабовка заместитель председателя колхоза С. Ф. Балтажи был обвинен в том, что до вступления в колхоз распродавал все свое имущество. В результате С. Ф. Балтажи из колхоза исключен не был, однако с руководящей должности был снят (Пасков 2011: 224).

Репрессивные меры по отношению к крестьянам привели к сокращению единоличных хозяйств, что было обусловлено не только вступлением крестьян в сельскохозяйственные артели, их отъездом с территории Молдавской ССР, но и арестами. Так, например, житель с. Конгаз, Н. Д. Жежу вспоминает, что его отец был арестован и сослан в Архангельскую область за недопоставку хлеба (Франгу 2012: 171); а семья М. И. Кулева из с. Тирасполь Чадыр-Лунгского района, спасаясь от репрессий, выехала на Украину (Капанжи 2019: 2).

Сегодня мы можем утверждать, что раскулачивание и налоговая политика, сыгравшие «подстегивающую» роль в организации колхозов, существенно не изменили сложившуюся ситуацию. Несмотря на то, что в южных регионах показатель колхозного строительства был несколько выше, чем, в общем по республике (согласно официальным данным на 11 сентября 1948 г. в Чадыр-Лунгском районе процесс коллективизации составлял 80%), в сводках партийных струк-

тур фиксировались устойчивые антиколхозные настроения среди населения (Пасат 1994: 311). Так, например, в колхозе им. Молотова Кангазского района сбрасыванием железа в барабан был выведен из строя комбайн, аналогичный случай был зафиксирован и в совхозе «Кангаз» (Пасат 1994: 330).

Как следствие, на заседаниях исполкомов неоднократно рассматривался вопрос о неудовлетворительной работе сельсоветов и уполномоченных по хлебопоставкам. Им объявляли выговоры, снимали с работы, обвиняли в саботаже, срыве хлебопоставок, укрывательстве кулаков и привлекали к ответственности. Нередко в некоторых семьях, чтобы избежать предполагаемых репрессий, родственники делили между собой участки земли в надежде, что таким образом они будут исключены из списка «кулаков» (Пасат 1994: 294). Многие отказывались от земель и сельскохозяйственной техники в пользу колхозов и, как следствие, становились членами сельскохозяйственной артели. Однако подобного рода случаи жестко пресекались республиканскими и союзными властями и расценивались как политическая «ошибка и близорукость» партийно-советских руководителей, в результате которой «кулаки» и другие «антисоветские элементы» проникали в колхозы (Пасат 1994: 299). Приведем в качестве примера типичный случай того времени: житель села Кирсово Комратского района Н. Р. Хорозов адресовал Сталину и Председателю Президиума Верховного Совета МССР тов. Ф. Г. Бровко письмо (от 16 июня 1949 г.), в котором сообщал, что был включен в список «кулаков» работником райисполкома в отместку за то, что в 1944 г. на судебном заседании дал показания против него, и что это – ничто иное как сведение личных счетов (ANA. DgFag. F. 2848, inv. 7, d. 81 (2), f. 370).

Местные власти, как правило, поощряли вступление зажиточных крестьян в коллективные хозяйства, т. к. это способствовало укреплению материальной базы колхозов, а также в определенной мере гарантировало выполнение плановой госпоставки сельскохозяйственных продуктов. В случае невыполнения поставок колхозное руководство обвинялось в саботаже проводимых советской властью мероприятий, что сулило дисциплинарным взысканием и даже открытием уголовного дела. В докладной записке о борьбе с кулаками, саботирующими хлебопоставки (30 августа 1948 г.), адресованной Председателю Бюро ЦК ВКП(б) по Молдавии В. Иванову, Прокурор МССР С. Колесник отмечает,

что райкомам партии и райисполкомам было поручено «очистить» состав сельсоветов и должностных лиц села от лиц, не внушающих доверия (Пасат 1994: 295).

Следует отметить, что в 1948 г. налогообложение в отношении зажиточных крестьян увеличилось. Была повышена надбавка к облагаемому доходу: до 10 тыс. рублей – 20%; от 10 тыс. до 15 тыс. рублей – 30% и свыше 15 тыс. рублей – 50% (Царанов 1998: 20). В то же время в отчетных документах ЦК КП(б) отмечалось, что работа по выявлению кулацких хозяйств в большинстве районов республики была проведена неудовлетворительно. В ряде районов к числу кулацких отнесли хозяйства единоличников. Также были зафиксированы случаи, когда к обложению сельскохозяйственным налогом привлекали хозяйства, не утвержденные райисполкомами в категории кулацких. В целях устранения этих «нарушений» исполнительные комитеты районных и городских Советов депутатов трудящихся перепроверяли и оформляли материалы по внесению хозяйств в список кулацких (Коллективизация 1969: с. 205). *Работу по выявлению и утверждению кулацких хозяйств намечалось завершить к 15 июля 1948.* Так, например, в Комратском районе в список кулаков было внесено 15 семей, являющихся членами колхоза (SRA Comrat. F. 1, inv. 1, d. 29)<sup>3</sup>.

Однако, согласно Справке Министерства сельского хозяйства МССР об уровне коллективизации крестьянских хозяйств на 1 января 1949 г., государственная налоговая политика давления на крестьян с целью заставить их вступить в колхоз не привела к ожидаемой сплошной коллективизации региона (Коллективизация 1969: 333-334). Тогда региональные и союзные власти попытались решить проблему репрессивными методами. Начиная с осени 1948 г. на партийных заседаниях неоднократно обсуждался вопрос о дальнейшей судьбе «кулачества» (Коллективизация 1969: 248).

После публикации рассекреченных архивных документов, связанных с организацией послевоенной операции по принудительному выселению из Молдавской ССР, мотивы депортации 1949 г., а также социальные категории выселяемых перестали быть предметом спора. Крупномасштабная операция «Юг» задумывалась как акция по ликвидации социальных категорий населения, оказывавших сопротивление политике, проводимой советскими властями. Стоит отметить, что «кулачество», а фактически преуспевающие крестьяне, являлись основной составляю-

щей депортированных (Пасат 1994: 470). Участие в подготовке кампании принимали власти как союзного, так и республиканского уровня.

Согласно архивным документам, в результате проведенной «кулацкой высылки» общее количество депортированных по районам распределяется следующим образом: Баймаклийский район – 138 семей; Чадыр-Лунгский район – 163; Вулканештский район – 189; Тараклийский район – 198; Кагульский район – 237; Кангазский район – 258 (Пасат 1994: 470); Комратский район (с. Авдарма, с. Дезгинжа, с. Кирсова, г. Комрат, с. Ферапонтьевка) – 619 человек (см. подробнее Cartea Memoriei). Как свидетельствуют документы, эшелоны с семьями спецконтингента Кангазского, Вулканештского, Комратского, Чадыр-Лунгского, Кагульского и Тараклийского районов были сосланы главным образом в Тюменскую, Курганскую области, Бурят-Монгольскую АССР и Алтайский край (ANA. DgFag. F. R-3403, inv. 1, d. 1, f. 335, 337-338).

Все вышеперечисленные мероприятия привели к тому, что уровень коллективизации на юге МССР существенно увеличился. Так, согласно Справке Министерства сельского хозяйства МССР на 1 ноября 1949 г., в колхозном строительстве были достигнуты следующие результаты: Тараклийский район – 80%; Кангазский – 84%; Кагульский – 87%; Комратский – 87%; Чадыр-Лунгский – 92%; в Вулканештском районе уровень коллективизации достиг 93% (ANA, DgFag, F. 2848, inv. 6, d. 161, f. 1-2). Следует подчеркнуть, что уже 28 мая 1950 г. Секретарь ЦК КП(б) Молдавии Н. Коваль в Информационной записке, адресованной ЦК ВКП(б) о коллективизации в Молдавской ССР, ссылаясь на статистические данные, отмечает высокий уровень коллективизации в республике и ликвидации кулачества (ANA, DgFaosp, F. 51, inv. 9, d. 1, f. 123).

Суммируя вышеизложенное, отметим, что государственная политика, проводимая в период 1947–1949 гг. *среди болгар и гагаузов юга МССР, предполагала преобразования социально-экономического характера, заключавшиеся в создании колхозов. Так, если в 1947 г. колхозное строительство составляло здесь 21%, то в 1949 г. этот показатель составил – 87,1%. На увеличение количества колхозов влияли, в первую очередь: высокое налогообложение для единоличников, проводимая массовая агитационная работа среди жителей, репрессивные меры (аресты и депортации).* Вступая в колхозы, сельские жители фактически лишались права распоряжаться продуктами своего труда. *Стоит отметить, что укрупнение кре-*

стьянских хозяйств, предполагавшее объединение земли, сельскохозяйственного инвентаря, хозяйственных построек и скота, ломало традиционную систему сельскохозяйственного производства и отношений в среде болгар и гагаузов Буджака.

### Примечания

- <sup>1</sup> В 1940 г. на территории Кагульского, Бендерского, Кишиневского и Бельцкого уездов имелось более 40 немецких колоний. В результате эвакуации немецких колонистов в Германию в октябре–ноябре 1940 г., согласно постановлению СНК СССР и ЦК ВКП(б) в целях освоения земли и имущества на базе бывших немецких колонистов было создано 14 колхозов (из переселенцев левобережных районов МССР) и 13 совхозов. Земли и имущество остальных бывших колоний были распределены между крестьянами других уездов, переселившихся туда (ANA, DgFag. F. 2948, inv. 1, d. 34, f. 278). Советские агитаторы красочно расписывали высокую производительность колхозов по сравнению с показателями индивидуальных хозяйств. Очевидно, что они манипулировали сведениями, т.к. материально-техническая база первых колхозов была улучшена за счет земель, сельскохозяйственной техники и продукции, оставшейся после эвакуации немцев (См. подробнее: Пасат 1994: 123-126).
- <sup>2</sup> Накануне советско-германской войны в целом в МССР было коллективизировано 3,6% крестьянских хозяйств, в то время как по состоянию на 1 июля 1948 г. – 11,7%, а на 1 января 1949 г. – 19,5% (Мовилян, Гратинич, Шишкану 1989:7; Пасат 1994: 301)
- <sup>3</sup> В источнике дата отсутствует, судя по имеющимся в деле другим документам, список датируется 1948 г.
- <sup>4</sup> В период проведения операции «Юг» Комратский район был включен в состав Бендерского оперативного сектора.

### Библиография

- Капанжи С. 2019. Как это было. В: Свет. Тараклия. / Karanzhi S. 2019. Kak eto bylo. V: Svet. Tarakliya.
- Коллективизация 1969. Коллективизация крестьянских хозяйств в правобережных районах Молдавской ССР. Сборник документов. Сост. Царанов В. Кишинев: Картя Молдовенеаскэ. / Kollektivizatsiya 1969. Kollektivizatsiya krestianskikh khozyaistv v pravoberezhnykh rayonakh Moldavskoi SSR. Sbornik dokumentov. Sost. Tsaranov V. Kishinev: Kartya Moldoveneaske.
- Мовилян Н., Гратинич Г., Шишкану И. 1989. Эти трудные годы «добровольной коллективизации». В: Сельская жизнь. Кишинев, № 5, с. 6-8. / Movilyanu N., Gratinich G., Shishkanu I. 1989. Eti trudnye gody «dobrovol'noj kollektivizatsii». V: Sel'skaya zhizn', Кишинев, № 5, с. 6-8.

Пасат В. 1994. Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950. Москва: Терра. / Pasat V. 1994. Trudnye stranicy istorii Moldovy 1940–1950. Moskva: Terra.

Пасков И. 2011. Колибабовка – болгарское село на севере Буджака. Кишинев: Bons Offices. / Paskov I. 2011. Kolibabovka – bolgarskoye selo na severe Budzhaka. Kishinev: Bons Offices.

Поглубко К., Забунов И. 1980. Обновленная Твардица. Кишинев: Картя Молдовенеаскэ. / Poglubko K., Zabunov I. 1980. Obnovlennaya Tvarditsa. Kishinev: Kartya Moldovenyaske.

Франгу Ф. 2012. Конгаз. Кишинев: Tipografia Centrală. / Frangu F. 2012. Kongaz. Kishinev: Tipografia Centrala.

Царанов В. 1998. Операция «Юг». Кишинев: АНМ Институт истории. / Tsaranov V. 1998. Operatsiya «Yug». Kishinev: ANM Institut istorii.

Agenția Națională a Arhivelor (далее – ANA). Direcția generală a Fondului arhivistic guvernamental (далее – DgFag). F. 2845, inv. 1, d. 2093.

ANA. DgFag. F. 2848, inv. 6, d. 161; inv. 7, d. 81 (2); inv. 22, d. 43.

ANA, DgFag. F. 2948, inv. 1, d. 34.

ANA. DgFag. F. 3030, inv. 1, d. 7.

ANA. DgFag. R-3403, inv. 1, d. 1.

ANA. Direcția Fondului arhivistic social-politic (далее – DFasp). F. 51, inv. 3, d. 317; inv. 5, d. 649; inv. 9, d. 1.

Cartea Memoriei: Catalog al victimelor totalitarismului comunist. 2005. Coord. și red.: Postica E. Chișinău: Știința.

Cașu I. 2015. Dușmanul de clasă. Chișinău: Cartier.

Olaru-Cemîrtan V. 2020. Teroarea Stalinistă în RSSM, 1940–1941, 1944–1956: deportările, exilările în Gulag, foamea. Chișinău: Lexon-Prim.

Pasat V. 2011. RSS Moldovenească în epoca stalinistă (1940–1953). Chișinău: Cartier.

Petrencu A. 2023. „Lección de istorie și demnitatea anului 1918” sau despre învățămintele formulate la 105 ani de la Unirea Basarabiei cu România. În: Dialogica, nr. 1, supliment. Chișinău, p. 160-164.

Serviciul raional de arhivă Comrat, Unitatea Teritorială Autonomă Găgăuzia (далее – SRA Comrat). F. 1, inv. 1, d. 29, d. 50; inv. 5, d. 16.

Șișcanu E. 1998. Basarabia sub regimul bolșevic (1940–1952). București: Semne.

Șișcanu I. 1994. Deșărănirea bolșevică în Basarabia. Chișinău: Adrian.

**Ольга Терзи** (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Молдавский государственный университет.

**Olga Terzi** (Chișinău, Republica Moldova). Docto- randă, Universitatea de Stat din Moldova.

**Olga Terzi** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Moldova State University.

**E-mail:** olgaterzi2010@gmail.com

**ORCID:** 0009-0003-0178-2307

Tatiana JELEAPOVA

## MUZICA CORALĂ BULGARĂ CA MEDIU DE COMUNICARE INTERCULTURALĂ ȘI FORMARE A ATITUDINILOR MUZICAL-ESTETICE

CZU:78.087.68(=163.2)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.18>

### Rezumat

#### Muzica corală bulgară ca mediu de comunicare interculturală și formare a atitudinilor muzical-estetice

Muzica poate fi un mijloc de comunicare interculturală, întrucât arta muzicală este o manifestare a ideilor societății, o expresie a experienței sale și reunește cultura diferitelor popoare, necesitând cunoașterea elementelor culturale caracteristice pentru a fi parte a procesului de interpretare și creație muzicală. Articolul evidențiază problemele de formare a relațiilor muzicale și estetice prin intermediul muzicii corale bulgare. În prezent, la nivel școlar are loc procesul de introducere a componentei etno-culturale, decisiv pentru asimilarea, conservarea și dezvoltarea patrimoniului cultural și consolidarea comunicării interetnice. Patrimoniul etno-cultural al unui popor include: cultura materială, simboluri și sărbători, tradiții și obiceiuri, teatru, artă, ritualuri și ceremonii, limbă și folclor, cultură muzicală și coregrafie. Într-un mediu multinațional, este important să se promoveze respectul pentru alte culturi, ceea ce afectează valorile estetice ale elevilor. Educația etno-culturală ca proces pedagogic integral de transmitere a tradițiilor populare, normelor sociale și valorilor culturale către generația tânără este parte integrantă a procesului de formare a personalității, influențând dezvoltarea morală, mentală și fizică a acesteia. În acest articol concluzionăm despre rolul din ce în ce mai important pe care îl are în reglementarea relațiilor interculturale în Republica Moldova și a interacțiunii multiculturale.

**Cuvinte-cheie:** muzică bulgară, educație muzicală, comunicare interculturală, creație orală, tradiții.

### Резюме

#### Болгарская хоровая музыка как средство межкультурной коммуникации и формирования музыкально-эстетических взглядов

Музыка может использоваться как средство межкультурного общения, поскольку музыкальное искусство является проявлением идей общества, выражением его опыта и сближает культуры разных народов, предусматривает знание характерных культурных элементов, чтобы стать составной частью музыкального интерпретирующего и творческого процесса. В статье освещены вопросы формирования музыкально-эстетических отношений посредством болгарской хоровой музыки. Музыка рассматривается как основной канал взаимодействия, делаются выводы о ее возрастающей роли в регуляции межкультурных отношений в Республике Молдова. На уровне школьного образования сегодня происходит процесс включения этнокультурного компонента, который имеет решающее значение для усвоения и сохранения болгарского

го культурного наследия и развития межэтнического общения. Этнокультурное наследие народа состоит из следующих структурных компонентов: материальная культура, символы и праздники, традиции и обычаи, театр, искусство, ритуалы и церемонии, язык и фольклор, музыкальная культура и хореография. Важно прививать учащимся уважение к другим культурам в поликультурной среде, что не может не отразиться на формировании эстетических взглядов. Этнокультурное воспитание как целостный педагогический процесс передачи молодому поколению традиций, социальных норм и культурных ценностей народа является неотъемлемой частью процесса формирования личности, влияющего на ее социальное, нравственное, умственное и физическое развитие.

**Ключевые слова:** болгарская музыка, музыкальное воспитание, межкультурная коммуникация, устное творчество, традиции.

### Summary

#### Bulgarian choral music as a means of intercultural communication and the formation of musical and aesthetic attitudes

Music can be used as a means of intercultural communication, since the art of music is a manifestation of the ideas of a society, an expression of its experience and unites the cultures of other peoples, requiring knowledge of those characteristic cultural elements that can be used by the ability to be part of the musical interpretive and creative process. It is important to teach schoolchildren and students respect for other cultures in a multinational environment, which affects the aesthetic values of students. The article highlights the issues of the formation of musical and aesthetic relations through Bulgarian choral music. Today, at the school level, there is a process of introducing the ethnocultural component, which is crucial for the assimilation, preservation and development of the Bulgarian heritage and strengthening interethnic communication. The ethnocultural heritage of the people consists of the following structural components: material culture, symbols and holidays, traditions and customs, theatre, art, rituals, ceremonies, language and folklore, including musical culture and choreography. Ethnocultural education as an integral educational process of transferring traditions, social norms, and cultural values of the people to the youth is an integral part of the process of personality formation, affecting its social, moral, mental and physical development. Conclusions are drawn about its increasing role in the regulation of intercultural relations in the Republic of Moldova.

**Key words:** Bulgarian music, musical education, intercultural communication, oral folk art, traditions.



Abilitatea artei muzicale de a-l înălța pe om, de a realiza cele mai sublimе aspirații ale sufletului, de a oferi ideilor și emoțiilor noblețe și spiritualitate, bucurie și delectare estetică, a fost întotdeauna un subiect de reflecție filosofică și de cercetare științifică. Și în epoca revoluțiilor în știință, misterul străvechi al magiei muzicii, frumusețea și spiritualitatea ei rămân încă inexplicabile (Мазель 1965: 225-263).

Începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, a existat un interes crescând pentru alte culturi, ceea ce implică însușirea creativă a tradițiilor muzicale caracteristice altor naționalități. Una dintre cele mai importante activități ale Organizației Națiunilor Unite la începutul secolului XXI a fost reprezentată de programele de promovare a unei culturi a păcii, în diseminarea căreia un rol deosebit le revine cadrelor didactice și intelectualității creatoare. La etapa actuală, omenirea se confruntă cu necesitatea de a-și forma o nouă viziune asupra lumii, în care primordial este respectul pentru normele morale, existența armonioasă, capacitatea de a integra cunoștințele într-o imagine unificată a lumii, nevoia de autoperfecționare și autoexprimare prin activități creative. Acest lucru, la rândul său, solicită transformarea individului într-o persoană creativă, capabilă să înțeleagă unicitatea proprie și unicitatea celui alt, conștientizând că nu este nimic mai important decât viața umană (Матонис 1988: 88).

Educația interculturală se axează pe promovarea valorilor și specificului oricărei etnii, rase sau religii în contextul mai larg al valorilor universale și pe evidențierea oportunităților concrete de transgresare a granițelor care definesc specificul diferitelor arealuri culturale. În primul rând, este vorba de redarea realității sociale formată din elemente diverse (grupuri, indivizi, interese etc.). Sensibilizarea elevului la această realitate multiplă este o condiție indispensabilă pentru o abordare eficientă a conceptelor proprii educației interculturale. Cerlat menționează că, din perspectiva educației interculturale, realitatea trebuie redată din perspective diferite, permițând coexistența unor versiuni care reflectă diversitatea reală a punctelor de vedere într-o societate pluralistă. Pe axa diversității educației interculturale se află preocuparea pedagogică de a oferi elevului posibilitatea comunicării și cooperării cu ceilalți în cadrul unor grupuri eterogene. Acestea au menirea de a reflecta diversitatea punctelor de vedere, de a familiariza elevul cu existența unor perspective diferite de cea proprie (Cerlat 2012: 29-33).

Un alt aspect important este definirea termenului *cultură* și a componentelor sale structurale. Termenul *cultură* desemnează un ansamblu moștenit social și transmis de conduite și simboluri pur-

tătoare de semnificații, un sistem de reprezentări și un sistem de limbaj, care se exprimă în forme simbolice, un mijloc prin care oamenii comunică, își perpetuează și dezvoltă cunoștințele și atitudinile față de viață. După cum notează Djolova, experiența etno-culturală a unui popor include: cultura materială, simboluri și sărbători, tradiții, obiceiuri și etichetă, arta teatrală, cultura muzicală și coregrafia, arta decorativ-artistică aplicată, mitologie, ritualuri și ceremonii, limba, creația orală și scrisă (Джолова 2013: 25-34). În acest context, Stan susține că baza sistemului educațional intercultural este astfel reprezentată de asigurarea unor interacțiuni culturale autentice, eliberate de constrângerile unei axiologii concurențiale. Acest fapt se referă la promovarea prin educație a unui continuum valoric, a unor punți între diverse culturi, etnii, religii sau rase aflate în contact. Este necesar ca elevii să conștientizeze faptul că dacă două culturi sunt diferite nu înseamnă că ele sunt și divergente, că promovarea sistemului de valori pe care se întemeiază o anumită cultură nu invalidează demersul axiologic propus de alte culturi (Stan 2010: 39).

Un concept strâns legat de educația interculturală este competența interculturală, definită ca fiind capacitatea de a comunica adecvat și de a acționa eficient în raport cu o persoană de altă etnie sau religie. Aceasta implică înțelegerea sistemului de valori al „străinului”, emfatarea cu el, cunoașterea nu numai a limbii acestuia, ci și semnificația gesturilor, a mimicii, a intonației, a simbolurilor esențiale ale culturii sale. Competența interculturală are o latură cognitivă și una afectivă (Lüsebrink 2005: 10). Potrivit lui Lüsebrink, în procesul de formare a competențelor interculturale se disting următoarele etape:

- etnocentrismul, ca prețuire în exces a propriei identități culturale însoțită, de regulă, de nerecunoașterea adevăratelor valori ale altor culturi;
- atenția acordată unei culturi străine și reprezentanților ei;
- comprehensiunea sau capacitatea de a interpreta adecvat valorile și simbolurile altor culturi;
- acceptarea sau predispoziția de a respecta diferențele culturale, chiar și pe cele fundamentale opuse propriilor noastre repere axiologice;
- aprecierea sau respectul pentru alte valori și standarde culturale, până la o anumită formă de identificare cu ele;
- adoptarea intenționată a valorilor, a standardelor culturale și a sistemelor de simboluri ale celui alt (Lüsebrink 2005: 69).

Cucoș propune o nouă abordare a conceptului de competență interculturală, cu următoarele elemente constitutive:

- cunoștințe: inițierea în mediul social apropiat și în caracterul specific al relațiilor sociale, implementate în ariile interpersonale și intergrupale; însușirea contextului axiologic al culturii proprii și al culturilor străine, acceptate ca rezultat al influențelor continue cu caracter de aculturație; cunoașterea modului de interacțiune a raporturilor interculturale în scopul evitării tendințelor etnocentriste, discriminatorii, xenofobe;
- capacități: aprecierea raționamentelor (a caracterului lor benefic sau malefic, de coeziune sau de separare, constructiv sau distructiv); analiza modului de manifestare a autostereotipurilor și heterostereotipurilor, a felului în care acestea influențează comportamentele în raport cu reprezentanții culturilor străine; autoanaliza eficientă și autocontrolul situațiilor și a conduitelor personale, cu scopul corecției ulterioare a manifestărilor nefavorabile în mediul social intercultural; comunicarea interculturală; adaptarea mesajului la contextul sociocultural;
- atitudini: afirmarea unei poziții cetățenești juste, de combatere a atitudinilor și comportamentelor de ignorare, de diminuare a importanței și de discriminare a culturilor eterogene, promovând toleranța interculturală și cooperarea reciprocă (Cucoș 200: 43).

În definirea competenței interculturale, Wiseman pune accent pe trei dimensiuni: *competența cognitivă* (abilitatea de a se iniția în cultura și în limba persoanei cu care se interacționează, abilitatea de a înțelege istoria, instituțiile, concepțiile asupra lumii, credințele, moravurile, normele, regulile de relaționare), *competența afectivă* (abilitatea de adaptare interculturală prin implicarea competențelor emotive și a celor motivaționale, disponibilitatea de a empatiza) și *competența operațională* (abilitatea persoanei de a se comporta într-o manieră anumită, de a experimenta conduite interculturale pozitive, de a combina conduitele verbale și nonverbale etc.) (Wiseman 1995: 29). În opinia lui Ogay, competența interculturală este capacitatea de a delimita semnificațiile culturale și de a realiza în mod adecvat comunicarea diferitelor identități într-un mediu specific, iar după Dasen P., Perregaux Ch. și Rey M. aceasta este prezentată drept capacitatea de a mobiliza cunoștințe, metode de acțiune, dar și trăiri afective, atitudini pozitive în rezolvarea unor situații de interacțiune interculturală (Ogay 2000: 19; Dasen 1999: 8). Byram și Zarate delimitează cinci categorii distinctive care formează competența interculturală:

- atitudini: curiozitate, deschidere pentru estomparea credințelor stereotipe despre alte grupuri și despre grupul propriu;
- cunoștințe despre grupurile sociale, „produsele” și experiențele acestora, preluate din propria cultură sau achiziționate din cultura altora, care vizează procesele generale de interacțiune socială, nivelurile macro și micro;
- abilități de interpretare și de relaționare: prețarea la o analiză adecvată a unui document sau a unui eveniment generat de o cultură anumită, elucidarea și relaționarea corectă cu evenimentele generate de propria cultură;
- abilități de interacțiune și de descoperire: capacitatea de a recepționa și de a achiziționa noi elemente și experiențe care aparțin altor culturi, de a vehicula cunoștințe, atitudini, abilități în condițiile limitative de comunicări și de reale interacțiuni;
- abilități de reflecție și de evaluare critică, având drept suport criterii, perspective, experiențe și „produse” preluate din cultura proprie și din alteritate (Byram 1997:18-65).

Un alt aspect important al demersului teoretic îl constituie definirea conceptului de comunicare și, în mod special, al comunicării interculturale. Nevoia de comunicare a apărut odată cu omul, deoarece comunicarea constituie condiția fundamentală de existență și progres a comunității umane. Potrivit lui S. L. Rubinstein, aceasta apare în procesul muncii în comun și se bazează pe cooperare și coincidență de interese (Рубинштейн 1989: 86). Similar cu alte trebuințe umane, nevoia de comunicare se caracterizează prin obiectul său, conținut și intensitate. Conținutul trebuinței de comunicare reprezintă momentul central, care evidențiază activitatea comunicativă și o deosebește de alte tipuri de activitate. După cum subliniază M. I. Lisina, în comunicare omul nu caută nici hrană, nici căldură, nici siguranță; în comunicare omul își satisface o necesitate inerentă, nevoia de cea mai mare comoară – de alți oameni, de spiritualitatea lor, de ceea ce numim personalitate, de subiectualitate – ceea ce este cu adevărat inerent esenței umane (Лисина 1997: 151).

Un element important al conviețuirii într-o țară unde există o diversitate etnică pronunțată este comunicarea interculturală. Diversitatea etnică presupune instantaneu o diversitate culturală. În acest caz, atenția ar trebui să fie concentrată asupra comunicării între persoane cu origini socio-culturale diferite: astfel, procesele de comunicare între oameni din diferite culturi vor primi denumirea globală de „comunicare interculturală”, vorbindu-se simultan despre comunicare intraculturală și comunicare in-

terculturală. În cadrul comunicării interculturale, este necesar un cod comun, fără de care comunicarea este imposibilă. Astfel cum comunicarea verbală nu este posibilă, comunicarea non-verbală devine o altă opțiune în care muzica poate spune multe. În comunicarea non-verbală sunt exprimate emoțiile, stările sufletești, sentimentele despre anumite situații, elemente sau oameni, într-o manieră la fel de valabilă și de realizabilă ca în comunicarea verbală. Matoba și Scheible precizează că pentru a avea loc un dialog, partenerii trebuie să aibă același cod în comunicarea lor. Un astfel de sistem nu conține doar elemente lingvistice (cuvinte sau foneme), dar și aspecte ale relației (sentimente, atitudini, idei, cunoștințe, abilități comune etc.). Deși sistemul comun de coduri este o condiție prealabilă pentru un dialog, contururile codurilor sunt încă neclare la început. Comunicarea interculturală include în sine diferite limbi, diferite stiluri de comunicare, contexte culturale, fapt care reprezintă potențiale bariere de comunicare (Matoba 2007: 20). În acest context, Kannetzky subliniază constituirea unui cadru comun de referință în sensul unui sistem de orientare, care apare ca rezultat secundar al procesului de comunicare și permite membrilor unei societăți să acționeze sensibil în cadrul comunității. Cu toate acestea, asemenea interacțiuni nu sunt de obicei la nivelul unui discurs legat de conținut, ci rezultă mai degrabă, în viziunea sa, din condițiile formale ale fluxului de comunicare în sine. Un rezultat secundar al comunicării este o astfel de corespondență în măsura în care viziunea asupra lumii și orizontul valoric al membrilor unei comunități sunt omogenizate în comunicare. Dacă membrii unei comunități doresc să comunice cu alții, trebuie să utilizeze categorisirile și terminologia obișnuite, să respecte regulile obișnuite sau cel puțin să se refere la acestea (Kannetzky 2002: 97-137). În procesul de comunicare, codul de comunicare este purtătorul valorii care trebuie transmisă. Este necesară existența unui cod comun care permite emițătorului și receptorului să se înțeleagă reciproc, fapt ce favorizează posibilitatea de schimb reciproc. Acest cod de comunicare poate fi verbal sau non-verbal, deși ambele sunt la fel de valabile atât pentru transmiterea mesajului destinatarului cât și pentru ca destinatarul să îl înțeleagă. În acest sens, limbajul muzical non-verbal sau verbal facilitează comunicarea între elevi, deoarece poate fi considerat un limbaj universal prin excelență.

Reflectând asupra activității lui John Blacking, etnomuzicolog și antropolog social, Jonathan Stocking accentuează faptul că Blacking definea muzica ca fiind un sunet organizat uman. El afirma că omnia a avut o nevoie profundă de a comunica încă

de la începuturile sale, iar muzica i-a permis să facă acest lucru într-o varietate de moduri de-a lungul istoriei. Muzica există și este esențială în toate societățile, deoarece umanizează oamenii, le permite să împărtășească și să transmită experiențe și emoții pentru „dezvoltarea armonioasă a corpului, spiritului și a relațiilor sociale” (Stocking 2006: 155-157). Faptul că reprezentanții diferitelor tipare de referință culturală la nivelul înțelegerii muzicale au potențialul de a intra în relații comunicative între ei în același timp, clarifică un punct important de diferență față de dialogul verbal și sugerează presupunerea că în afara interpretării contextuale specifice a conținutului corespunzător, sunt căutate alte structuri și modele organizaționale definite formal în *muzică* cărora s-ar putea atribui trasabilitatea aparent universală. În viziunea lui Blacking, persoanele dintr-o societate pot da sens altor sisteme muzicale fără necesitatea de a petrece timpul învățând codurile acestora, așa cum trebuie să facă pentru a înțelege sensul limbilor străine. Aceasta sugerează că poate exista o rezonanță cognitivă supraculturală și că trebuie să existe niveluri la care diferiți compozitori, ascultători și sisteme muzicale utilizează aceleași moduri de gândire muzicală. Jonathan Sutton afirmă despre existența unei structuri de bază care este influențată de o biogramatică umană aparent universală, această perspectivă reflectându-se și în afirmațiile lui John Blacking despre analogia lingvistică a muzicii în ciuda accentului pus pe contextualizarea culturală a semnificației conținutului (Sutton 2018: 86-95).

Muzica poate fi un mijloc de comunicare interculturală, întrucât arta muzicală este o manifestare a ideilor unei societăți, o expresie a experiențelor sale și reunește culturile diferitelor popoare, necesitând cunoașterea elementelor culturale caracteristice, pentru a putea fi parte a procesului interpretativ și creativ muzical. După Palomares, muzica poate fi considerată cea mai veche limbă. Limbajul muzicii nu se mișcă pe tărâmul abstractului, ci demonstrează o gramatică reală, din momentul în care discursul compozitorului apare în gândirea sa și până în momentul în care ajunge la public „se succed diferite faze printr-o călătorie complexă, în care se declanșează procese comunicative tipice acestui limbaj, cum ar fi analiza lucrării, interpretarea, elaborarea, percepția și înțelegerea” (Palomares 2004: 13-16). În cadrul orelor de muzică se trăiesc multiple experiențe, deoarece munca de interpretare muzicală presupune garantarea cunoașterii a ceea ce ne poate oferi celălalt, pe lângă faptul că ne permite să asimilăm și să refacem noile materiale care ne-au fost prezentate, până când acestea devin ale noastre. În acest caz nu vom fi numai în fața unui proces de predare a unor

elemente muzicale specifice, dar ne confruntăm cu un proces educațional prin muzică pentru valorile care sunt transmise (construirea unei realități comune și împărtășite, respect pentru contribuția ce-luilalt).

Potrivit lui Ribot, muzica este una dintre formele imaginației creatoare, care, la rândul său, e parte din raționamentele afective. Aceasta operează cu sentimente, emoții și pasiuni, grupând și combinând stări afective de natură diversă. Ea stabilește raporturi noi, care apar în formă de convingeri sau valori. În comunicarea cu opera muzicală, ascultătorul cunoaște aceste valori prin raționamentul afectiv (Ribot 1996: 89). La rândul său, Mihailova afirmă că socializarea pozitivă a elevilor într-o echipă de creație este dinamică și multiaspectuală. Astfel, în cadrul unei echipe de creație, elevii își pot realiza nu doar abilitățile și aptitudinile dobândite deja în procesul de studii, ci, comunicând cu colegii, pot să se compare în mod adecvat cu ceilalți și să depună efort pentru a-și optimiza nivelul profesional. Oportunitatea de a participa ca și echipă de creație în competiții suplimentare și în viața socială constantă a regiunii permite, de asemenea, îmbunătățirea și dezvoltarea continuă a calităților personale, dezvoltarea unei atitudini corespunzătoare față de sine și ceilalți. De asemenea, creativitatea colectivă contribuie la dezvoltarea gândirii creative și analitice a elevilor, ceea ce are, ulterior, și un efect benefic asupra socializării pozitive în activitatea profesională (Михайлова 2018: 78-81). Muzica și, mai exact, interpretarea muzicală ca instrument de lucru și exprimare în clasă, reprezintă o modalitate de învățare a valorizării altor idei. Predarea muzicii, cu acest tip de instrumente menționate, se transformă într-un proces creativ care facilitează integrarea prin maturizarea personalității, relațiilor interpersonale, motivației, încrederii și stimei de sine (Fernández 2007: 1-8).

Un rol deosebit în acest sens îi revine educației muzical-corale, ținând cont de particularitățile etnoculturale ale regiunii și ale instituțiilor de învățământ individuale. Caracteristicile etnoculturale ale educației muzicale corale reprezintă un proces pedagogic holistic în sistemul de educație muzicală, care vizează formarea competențelor etnoculturale și etnomuzicale la elevi, dezvoltarea simțului artistic și a culturii etnice a personalității, a atitudinilor sociale pozitive, dezvoltarea interesului cognitiv și creativ pentru cultura națională muzicală. Conform Curriculumului la educația muzicală, aprobat în 2019, „prin muzica interpretată, audiată, creată se va modela comunicarea elevului cu lumea, autocunoașterea, integrarea în mediul social și formarea viziunii despre și pentru viață”, iar educația muzicală are

scopul de a forma valorile spirituale, cu extinderi în ținuta etică individuală, morală, civică etc. Valorile educației muzicale promovate prin curriculum reu-nesc:

- trăirea muzicală – drept chintesență a activităților muzicale;
- lecția de educație muzicală ca formă de activitate (creație) muzical-pedagogică, concepută în baza principiilor dramaturgiei artistice;
- sistemul activităților muzical-didactice – ca produs derivat din cele patru forme de activitate muzicală: creație – interpretare – audiere – reflectie;
- cultura muzicală – care înglobează rolul, funcțiile și finalitățile culturii în general, în procesul căreia elevul, cunoscând / valorificând lumea, se cunoaște / se construiește pe sine ca ființă spirituală;
- educația muzicală propriu-zisă – ca muzicalizare a ființei umane prin cultivarea unor structuri specifice: sentimentul muzical = simț deosebit al muzicii, gândirea muzicală = judecată în sonori-tăți-trăiri, conștiința muzicală = capacitate de a auzi artistic-sonor lumea, inteligența muzicală = grad superior al culturii muzicale;
- educația prin muzică – care, odată cu formarea competențelor-cheie transversale / transdisciplinare, urmărește devenirea spirituală a personalității (Curriculum 2019: 4).

În prezent, procesul de introducere a componente etno-culturale necesare pentru asimilarea, conservarea și dezvoltarea patrimoniului bulgar și consolidarea comunicării interetnice are loc la nivelul educației școlare. Patrimoniul etno-cultural al poporului include: cultura materială, simboluri și sărbători, tradiții și obiceiuri, teatru, artă, ritualuri și ceremonii, limbă și folclor, cultură muzicală și coregrafie. Educația etno-culturală ca proces pedagogic integral de transmitere a tradițiilor, normelor sociale și valorilor culturale ale poporului către generația tânără este parte integrantă a procesului de formare a personalității, influențând dezvoltarea socială, morală, mentală și fizică a acesteia. Cântecele tradiționale ale diferitelor popoare sunt incluse în toate programele muzicale școlare și universitare. Componenta claselor școlare și a grupelor universitare din Republica Moldova este multinațională și include studenți de diferite naționalități: moldoveni, bulgari, ruși, ucraineni, găgăuzi ș.a.

Un mediu multicultural este definit ca un set de resurse materiale și relații interumane care se stabilesc între reprezentanți ai diferitelor grupuri etnice și care afectează dezvoltarea și formarea abilităților, nevoilor, intereselor, conștiinței personalității elevu-

lui. Fiecare popor sau etnie deține realizări remarcabile în domeniul estetic: pictură, muzică, artă miniaturală etc., acestea reprezintă identitatea culturală a acelui popor între alte culturi. Nu în ultimul rând, educația estetică face posibilă comunicarea între civilizații, etnii, popoare, generații diferite, așadar, integrarea culturală a individului în umanitate.

Pentru organizarea comunicării interculturale în cadrul educației muzicale și estetice, drept condiții pedagogice putem numi următoarele competențe specifice disciplinei „Educația muzicală”:

- Receptarea muzicii în situații de învățare și cotidiene, exprimând atitudine pozitivă pentru cunoașterea de sine și a lumii prin arte;
- Interpretarea expresivă a muzicii în contexte educaționale și socioculturale, demonstrând deschidere pentru valorizarea experiențelor artistice;
- Aprecierea creațiilor muzicale în limbaj specific, dând dovadă de spirit critic și respect față de valorile naționale și cele ale altor culturi;
- Explorarea relațiilor dintre muzică și Eul personal, manifestând cultură muzicală ca parte componentă a culturii spirituale (Curriculum 2019: 5).

Activitatea muzicală stă la baza culturii muzicale umane, întrucât dezvoltă o predispoziție pentru muzică, sentimentul muzical, gustul, dragostea și înțelegerea artei muzicale, precum și capacitatea de a interpreta muzica. Însușirea valorilor muzical-estetice estetizează alte domenii ale vieții umane, ceea ce ne permite să considerăm activitatea muzicală drept o activitate muzical-estetică relevantă.

Cultura muzical-estetică este definită ca o calitate integrativă a unei persoane, o manifestare a culturii sale estetice la nivelul uneia dintre formele de arte – muzica, reflectând capacitatea persoanei de a percepe, evalua, transforma și crea muzică folosind criteriile estetice caracteristice a societății în acest stadiu al dezvoltării sale socio-culturale. Drept scop al educației muzical-estetice, cultura muzical-estetică a individului se realizează prin experiența emoțională, evaluarea și înțelegerea estetică, transformarea creativă a muzicii pe baza conștiinței estetice. Ca rezultat al educației muzical-estetice, cultura muzical-estetică formată a individului asigură estetizarea tuturor activităților elevului, sporind astfel capacitățile sistemului educațional în formarea trăsăturilor de personalitate semnificative din punct de vedere social. Cultura muzical-estetică a unei personalități este prezentată în unitatea componentelor cognitive, motivaționale, practice, normative, experiențiale și sociale.

Muzica este o formă emoțional-sonoră de transmitere a experienței spirituale caracteristică tuturor

popoarelor. Ea păstrează și transmite sentimente și concepte importante pentru fiecare națiune. Potrivit afirmațiilor înaintate de Neiceva, folclorul bulgar a preluat bogăția componentelor multietnice ale națiunilor și elementelor bizantin creștine, printr-un set de acțiuni spirituale și ludice, care demonstrează contactul cu straturile antice ale muzicii academice, ceea ce le-a permis să-și îmbine coloritul său național caracteristic cu influențele străine. Această combinație reprezintă specificul muzicii bulgare, unic pentru fiecare următoare etapă istorică de manifestare. Melodiile corale bulgare se disting prin trăsături naționale specifice, caracteristice operelor folclorice:

- simțul sublim al genezei folclorice, tendința de a păstra specificul național modal, metroritmic, factual, sintactic, arhitectonic;
- utilizarea diafoniei ca formă specifică bulgară în practica multivocală populară, care își păstrează semnificația chiar și în cazurile adresării la heterofonie și forme imitative polifonice;
- baza modală diatonică a multivocalității;
- periodicitatea la nivel sintactic;
- predominarea genurilor de cântec și dans în măsuri asimetrice tradiționale bulgare (Нейчева 2016: 33-35).

Educația muzicală și estetică promovează înțelegerea reciprocă între elevii de diferite naționalități, dezvoltând interesul pentru cultura muzicală a reprezentanților altor grupuri etnice. Rezultatul primordial al educației muzical-estetice este familiarizarea elevilor cu alte culturi, formarea legăturilor amicale cu reprezentanții acestor culturi și o înaltă competență interculturală.

Educația muzical-estetică contribuie la dezvoltarea identității culturale, la renașterea tradițiilor naționale și la îmbunătățirea nivelului cultural al oamenilor. Astfel, prin asimilarea tradițiilor muzicale ale altor popoare, înțelegerea propriei identități etnoculturale are loc la un nou nivel.

#### Referințe bibliografice

Byram M., Zarate G. 1997. Definitions, objectives and assesment of sociocultural competence. *Sociocultural Competence in Language Learning and Teaching*. Strasbourg: Council of Europe.

Cerlat R. 2012. Educația interculturală – cale spre dezvoltarea inteligenței sociale. În: *Materialele conferinței internaționale științifico-practice a psihologilor „Paradigmele inteligenței în psihologia contemporană”* (26 aprilie 2012). Chișinău: Sirius, p. 29-33.

Cucoș C. 2000. Educația. Dimensiuni culturale și interculturale. Iași: Polirom.

Curriculum. 2019. Curriculum Național la disciplina „Educația muzicală”. Clasele V–VIII. Chișinău: Ministerul Educației, Culturii și Cercetării al Republicii Moldova.

- Dasen P., Perregaux Ch., Rey M. 1999. Educația interculturală: experiențe, politici, strategii. Iași: Polirom.
- Fernández C. 2007. Desarrollo de la capacidad creativa a través de la educación musical. <https://www.filomusica.com/filo82/creatividad.html> (vizitat 08.04.2024).
- Kannetzky F. 2002. Dilemmata der Kommunikationstheorie. În: Siebel M. Kommunikatives Verstehen. Leipzig: Univ.-Verl. Leipzig, p. 97-137.
- Lüsebrink H.-J. 2005. Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag.
- Matoba K., Scheible D. 2007. Interkulturelle und transkulturelle Kommunikation. În: Working Paper of International Society for Diversity Management, nr. 1, p. 1-8.
- Ogay T. 2000. De la competence a la dynamique interculturelle. Berna: Peter Lang.
- Palomares J. 2004. Comunicar la música. Comunicar. În: Revista Científica de Comunicación y Educación, nr. 23, p. 13-16.
- Ribot T. 1996. Logica sentimentelor. București: IRI.
- Stan C. 2010. Teoria educației. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Stocking J. 2008. The Musical Human: Rethinking John Blacking's Ethnomusicology in the Twenty-First Century. În: Music and Letters, nr. 89, p. 155-157.
- Sutton J. P. 2018. The Invisible Handshake. An investigation of free musical improvisation as a form of conversation. În: The British Journal of Music Therapy, nr. 32, p. 86-95.
- Wiseman R. 1995. Intercultural communication theory. London: Sage Publications.
- Джолова М. М. 2013. Формирование этномузикально-эстетической культуры студента, будущего педагога начального образования, в условиях полиэтнического образовательного пространства. În: Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 3: Педагогика и психология, с. 25-34. / Dzholova M. M. 2013. Formirovanie ehnomuzykal'no-ehsteticheskoy kul'tury studenta, budushchego pedagoga nachal'nogo obrazovaniya, v usloviyakh poliehtnicheskogo obrazovatel'nogo prostranstva. In: Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 3: Pedagogika i psikhologiya, s. 25-34.
- Лисина М. И. 1997. Общение, личность и психика ребенка. Москва: Институт практической психологии; Воронеж: НПО «Модэк». / Lisina M. I. 1997. Obshchenie, lichnost' i psikhika rebenka. Moskva: Institut prakticheskoy psikhologii; Voronezh: NPO «Modehk».
- Мазель Л. А. 1965. О системе музыкальных средств и некоторых принципах художественного воздействия музыки. În: Интонация и музыкальный образ: Статьи и исследования музыковедов Советского Союза и других соц. стран. Москва: Музыка, с. 225-263. / Mazel' L. A. 1965. O sisteme muzykal'nykh sredstv i nekotorykh principakh khudozhestvennogo vozdeystviya muzyki. In: Intonaciya i muzykal'nyj obraz: Stat'i i issledovaniya muzykovedov Sovetskogo Soyuzo i drugikh soc. stran. Moskva: Muzyka, s. 225-263.
- Матонис В. П. 1988. Музыкально-эстетическое воспитание личности. Ленинград: Музыка, с. 88. / Matonis V. P. 1988. Muzykal'no-ehsteticheskoe vospitanie lichnosti. Leningrad: Muzyka, s. 88.
- Михайлова Н. Ю. 2018. Влияние творческого коллектива на позитивную социализацию личности студентов. În: Культура и искусство в современном социуме. Материалы международной научно-практической конференции, с. 78-81. / Mihajlova N. Yu. 2018. Vliyanie tvorcheskogo kolektiva na pozitivnyuyu sotsializatsiyu lichnosti studentov. In: Kul'tura i iskusstvo v sovreennom sotsiume. Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferentsii, s. 78-81.
- Нейчева Л. 2016. Болгарское музыкальное искусство как национально-стилевая парадигма в культуре XX – начала XXI веков: диссертация, с. 33-35. / Nejcheva L. 2016. Bolgarskoe muzykal'noe iskusstvo kak nacional'no-stilevaya paradigma v kul'ture XX – nachala XXI vekov: dissertatsia, s. 33-35. [http://odma.edu.ua/upload/files/neicheva\\_dis.pdf](http://odma.edu.ua/upload/files/neicheva_dis.pdf) (vizitat 08.04.2024)
- Рубинштейн С. Л. 1989. Основы общей психологии. Москва: Педагогика, с. 86. / Rubinshtejn S. L. 1989. Osnovy obshchej psikhologii. Moskva: Pedagogika, s. 86.
- Tatiana Jeleapova** (Sofia, Bulgaria). Doctorandă, Academia Națională de Muzică „Prof. Pancio Vladigherov”.
- Татьяна Желяпова** (София, България). Аспирант, Национальная музыкальная академия им. проф. Панчо Владигерова.
- Tatiana Jeleapova** (Sofia, Bulgaria). PhD Student, National Academy of Music “Prof. Pancho Vladigherov”.
- E-mail:** jeleapova@yahoo.com
- ORCID:** 0009-0006-2819-6377

Светлана КАПАНЖИ

## ПРИМАРЫ КОММУН УЕЗДА ТИГИНА С ГАГАУЗСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ В ПЕРИОД РЕПРЕССИЙ 1940–1949 ГГ.: ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

CZU:94(=512.165)“1940-1949”

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.19>

### Rezumat

#### Primarii comunelor din județul Tighina cu populație găgăuză în perioada represiunii 1940–1949: abordări istorico-antropologice

Încheierea Pactului Molotov-Ribbentrop și a protocolului adițional secret la 23 august 1939 au contribuit la începutul represiunilor din anii '40 ai secolului XX în RSSM. În 1940, când în Basarabia s-a stabilit puterea sovietică, pe teritoriul ei au fost introduse trupe ale Armatei Roșii și grupări NKVD care au început identificarea și arestarea „elementelor antisovietice”. Aceste arestări au continuat de la 28 iunie 1940 până la 6 iulie 1949, cu o pauză în perioada războiului (1941–1944). Pentru a analiza represiunile în comunele găgăuze din județul Tighina, au fost selectate date privind 11 primari care au ocupat această funcție înainte de instaurarea puterii sovietice în 1940. Au fost condamnați 10 primari, dintre care 5 persoane au murit, soarta unuia este necunoscută și doar 4 au trecut prin lagăre și exil și au supraviețuit. Primarilor li s-au aplicat articole care nu corespundeau acuzațiilor aduse lor în temeiul Codului penal al RSS Ucrainene și al RSFSR. De asemenea, a fost considerat o încălcare faptul că aveau cetățenie română și locuiau pe teritoriul RSSM. Și din moment ce majoritatea primarilor nu au emigrat, acest lucru sugerează că nu s-au simțit amenințați de regimul sovietic și nu au fost inițial adversarii acestuia. Analiza arată cum guvernul sovietic a distrus și a suprimat intenționat primarii și membrii familiilor acestora din comunele cu populație găgăuză din județul Tighina.

**Cuvinte-cheie:** represiuni, Basarabia, arestări, anii '40 ai secolului XX, primari, comune găgăuze, județul Tighina.

### Резюме

#### Примары коммун уезда Тигина с гагаузским населением в период репрессий 1940–1949 гг.: историко-антропологические аспекты

Репрессиям 40-х гг. XX в. в МССР способствовало заключение пакта Молотова-Риббентропа и секретного протокола к нему от 23 августа 1939 г. В 1940 г. в Бессарабии была установлена советская власть, введены войска Красной Армии и группы НКВД, которые занялись выявлением и арестом «антисоветских элементов». Эти аресты с перерывом в военный период (1941–1944 гг.) продолжались постоянно с 28.06.1940 г. по 6.07.1949 г. Для анализа ситуации с репрессиями в гагаузских коммунах жудеца Тигина были отобраны данные по 11 примарам, исполнявшим эту должность перед установлением советской власти в 1940 г. Было осуждено 10 примаров, из которых 5 чел. погибли,

судьба одного неизвестна, и только 4 из них прошли через лагеря и ссылки и выжили. К примарам применялись статьи, которые не соответствовали предъявленным им обвинениям по УК УССР и РСФСР. Нарушение было и в том, что они имели румынское гражданство и проживали на территории МССР. То, что большинство примаров не эмигрировало, говорит о том, что они не ощущали угрозы со стороны советской власти и изначально не были ее противниками. Проведенный анализ показывает, как советская власть целенаправленно уничтожала и подавляла примаров и членов их семей в коммунах с гагаузским населением жудеца Тигина.

**Ключевые слова:** репрессии, Бессарабия, аресты, 40-е годы XX в., примары, гагаузские коммуны, жудец Тигина.

### Summary

#### The mayors of communes of Tighina county with the Gagauz population in the period of repressions from 1940–1949: historical and anthropological approaches

The conclusion of the Molotov-Ribbentrop Pact and the secret additional protocol on August 23, 1939 contributed to the beginning of the repressions of the 1940s in the MSSR. In 1940, when Soviet power was established in Bessarabia, Red Army troops and NKVD groups were introduced into the territory and began identifying and arresting “anti-Soviet elements”. These arrests continued from 28 June 1940 to 6 July 1949, with a break during the war (1941–1944). In order to analyze the repressions in the Gagauz communes in Tighina county, was selected information regarding 11 mayors who held this position before the establishment of Soviet power in 1940. 10 mayors were convicted, of which 5 people died, the fate of one is unknown and only 4 went through camps and exile and survived. Articles were applied to the mayors that did not correspond to the charges brought against them under the Criminal Code of the Ukrainian SSR and the RSFSR. The violation was also in the fact that they had Romanian citizenship and lived in the territory of the MSSR. The fact that most of the mayors did not emigrate suggests that they did not feel threatened by the Soviet regime and were not initially its opponents. The analysis shows how the Soviet government intentionally destroyed and suppressed the mayors and their family members from the communes with the Gagauz population in Tighina county.

**Key words:** repressions, Bessarabia, arrests, 40s of the 20th century, mayors, Gagauz communes, Tighina county.

Молдавская историография по теме репрессий 1940–1941 гг. достаточно обширна и представлена рядом научных работ, публикаций, мемуарной литературы. По нашему мнению, заслуживают внимания: сборник документов «Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950 гг.» (1994), работа В. Пасата «Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР 1940–1950 гг.» (1998), Каталог жертв коммунистического тоталитаризма «Cartea Memoriei» (в 4-х тт. под ред. Е. Постикэ) (2005), серия «Arhivele Memoriei» (2016–2018) с мемуарами и документами в 3 тт. (директор программы А. Петренку), воспоминания Е. Керсновской «Сколько стоит человек» (2018), воспоминания В. Стурза «Basarabia decapitată» (2018). Особый интерес представляют работы И. Шишкану «Захват Бессарабии» (1993) и «Basarabia sub regimul bolșevic (1940–1952)» (1998), А. Петренку «Deportarea – formă a genocidului antiromânesc» (2001), И. Кашу «Dușmanul de clasă» (2014), В. Олару-Чемыртан «Deportările din Basarabia 1940–1941, 1944–1956» (2017).

Стоит отметить, что о депортации гагаузов впервые написал Г. Драган в книге «Deportății – tragedii basarabene» (1992). В ней он собрал свидетельства тех, кто пережил депортации в Бессарабии, и тех, кто знал их близко. В предисловии к книге автор отмечает, что факты, изложенные в ней, достоверные. В период 2009–2020 гг. краевед К. Курдогло издал 4 книги, написанные по документам и воспоминаниям репрессированных граждан. Первая книга «Репрессии и массовые депортации жителей с. Баурчи Чадыр-Лунгского района Республики Молдова. 1940–1951 гг.» (2009) рассказывает о трагических страницах в судьбах жителей родного села. В других трех, объединенных под названием «Репрессии и депортации гагаузов», автор представляет биографические данные и воспоминания репрессированных и их потомков (2016, 2018, 2020). С 2013 г. С. Капанжи публикует ряд статей о репрессиях 40-х гг. XX в. в региональной газете «Вести Гагаузии», в периодических изданиях «Знамя» (Чадыр-Лунга) и «Свет» (Тараклия), а также в сборниках научно-практических конференций Комратского государственного университета (2021, 2024).

Эта тема прослеживается и в украинской историографии. Интерес представляет сборник «Репрессии и раскулачивание по Бессарабии (1940–1941, 1944–1945, 1948–1952)», в котором автор-составитель С. Матвеева опубликовала списки репрессированных кулаков Измаиль-

ской области, среди которых значатся и гагаузы (2015).

Тем не менее, особенности проведения репрессий 1940–1941 гг. в гагаузских населенных пунктах Буджака являются малоизученными и требуют дополнительного исследования.

Заключение пакта Молотова-Риббентропа от 23 августа 1939 г. обусловило начало репрессий в Бессарабии после 28 июня 1940 г., когда эта территория была разделена и перешла к СССР. Вслед за войсками Красной Армии на территорию Бессарабии и Северной Буковины были введены 3 оперативно-чекистские группы НКВД, которые производили аресты бывших работников румынских органов полиции, агентов румынских спецслужб, а также занимались изъятием оружия у населения. К 3 июля 1940 г. было арестовано 490 чел., а на границе с УССР – 270 «агентов румынской разведки» (Репрессии 2015: 42).

В дальнейшем категория «вражеских и антисоветских элементов» была расширена. Об этом говорится в Докладной записке (от 31 мая 1941 г.), которая была направлена Сталину уполномоченным ЦК ВКП(б) и СНК СССР по Молдавской ССР С. Гоглидзе. Он просил разрешения выселить 5000 человек вместе с семьями, мотивируя это тем, что в Бессарабии действовали остатки румынских контрреволюционных партий и организаций, которые при поддержке румынских разведывательных органов усилили свою антисоветскую деятельность (Пасат 1994: 147). К контрреволюционным партиям были отнесены Железная гвардия, кузитская, национал-либеральная и национал-царанистская партии. Антисоветскими элементами считали помещиков, торговцев, примаров, полицейских, жандармов, белогвардейцев, беглецов из СССР и др. (Пасат 1994: 147).

Одними из первых, кто пострадал от политических изменений в Бессарабии, были депутаты Сфатул Цэрий. Видные общественные и политические деятели преследовались советской властью и 14 из них были арестованы еще летом 1940 г. Лишь одному депутату, Иону Кодряну, удалось выжить (Povestca 2023: 114).

Исследователи сходятся во мнении, что в числе первых подверглись репрессиям примары, обвиненные в поддержке румынской администрации. Их подозревали в шпионаже в пользу Румынии. Свою роль в аресте примаров сыграли доносы местных жителей, которые затем были назначены на руководящие должности в советских органах власти (Olaru-Cemârtan 2017: 74-75).



Стоит отметить, что в исследуемый период жудец Тигина был одним из 9 уездов Бессарабии в Королевстве Румыния (Calendarul 1931: 81) и административно разделялся на 4 пласы (района): Бульбоака (28 сел), Каушень (37), Чадыр-Лунга (16), Чимишлия (28). В начале 1938 г. в жудеце Тигина, в пласе Чадыр-Лунга находилось 10 населенных пунктов, где компактно прожива-

ли гагаузы: Авдарма, Бешгиоз, Гайдар, Джолтай, Кириет-Лунга, Кирсово (с болгаро-гагаузским населением), Чадыр-Лунга, Чок-Майдан, Томай и Комрат. Еще одна коммуна с гагаузским населением, Дезгинжа, располагалась в пласе Чимишлия (ANA DgFag. F. 112, inv. 2, d. 22, f. 3-4)

Различные источники позволяют нам выявить имена 11 примаров коммун с гагаузским

**Таблица 1**  
**Данные о примарах, служивших в коммунах и городах с гагаузским населением жудеца Тигина (до 28.06.1940 г.)**

№ п/п	Наименование населенного пункта	Ф. И. О.	Годы службы в должности	Год рождения	Национальность	Образование и профессия	Социальное положение	Партийность
1.	город Комрат	Кыльчик Николай Иванович	1938–1940	1897	гагауз	высшее, адвокат	служащий	член НЦП с 1928 г., ФНВ с 1938 г.
2	центр пласы, коммуна Чадыр-Лунга	Кулев Афанасий Георгиевич	1938–1940	1906	гагауз	высшее, юрист	служащий	член НЦП в 1933–1938 гг.
3.	коммуна Авдарма	Язаджи Игнат Афанасьевич	1937–1938 1938–1940	1897	гагауз	начальное, 4 кл., хлебопашец	земледелец, 21 га земли	член НЦП с 1927 г., ФНВ с 1938 г.
4.	коммуна Бешгиоз	Калын Михаил Дмитриевич	1939–1940	1907	гагауз	бухгалтер	служащий	
5.	коммуна Гайдар	Капсомун Иван Дмитриевич	1938–1940	1895	гагауз	начальное, 4 кл., хлебопашец	земледелец, 150 га земли	член НЛП с 1918 г., член ФНВ с 1938 г.
6.	коммуна Дезгинжа	Терзи Николай Дмитриевич	1929–1932 1939–1940	1896	гагауз	начальное, 4 кл., хлебопашец	крестьянин-средняк, 7 га земли	член НЦП в 1929–1932 гг.
7.	коммуна Джолтай	Чернев Иосиф	1938–1940 1941–1944		гагауз			
8.	коммуна Кириет-Лунга	Дан Стефан Иванович	1938–1940	1890	гагауз	3 кл. сельской школы	земледелец, 20 га земли	член НЛП
9.	коммуна Кирсово	Радов Николай Георгиевич	1938–1940	1878	гагауз	начальное, 4 кл., хлебопашец	служащий, 17 десятин земли	в партиях не состоял
10.	коммуна Чок-Майдан	Горелко Дмитрий Георгиевич	1936–1940	1899	гагауз	высшее, агроном, учитель	служащий	
11.	коммуна Томай	Димчогло Дмитрий Петрович	1926–1927 1939–1940	1882	гагауз	начальное, 4 кл., хлебопашец	земледелец, 48 га земли, имел паровую мельницу	член НЛП и «кузистской» партии

(ANA DgFag. F. 112, inv.2, d. 8199, ff. 318-324, F. 3401, inv. 1, d. 3786, 6808, 8595, 9430, 9595, 9662; inv. 2, d. 480, 1394; Cartea 2005: 319, 331)

населением, исполнявших эту должность перед установлением советской власти. В таблице 1 представлены имена и должности примаров, согласно архивным данным аграрного коммунального комитета уезда Тигина на 6 октября 1939 г., а также сведениям из их уголовных дел.

Как видно из вышеприведенной таблицы, большинство примаров приступили к исполнению своих обязанностей в 1938 г. В то время они не избирались от какой-либо партии, а назначались префектом или другим должностным лицом. Это было связано с тем, что в указанном году в Королевстве Румыния политические партии были упразднены и распущены. Король Кароль II сформировал и возглавил Фронт национального возрождения (ФНВ) – единственную легальную политическую организацию в стране. Как следует из показаний Н. Кыльчик, после того, как была распущена Национал-царанистская партия (НЦП) (членом которой он был 10 лет), в 1938 г. он вступил в партию ФНВ. В эту партию принимали всех желающих, из членов этой партии назначались примары. (ANA DgFag. F. 112, inv. 1, d. 9430, f. 24, 68). И. Капсомун, примар с. Гайдар, с 1918 г. был членом Национал-либеральной партии (НЛП), а с февраля 1938 г. стал членом ФНВ и был назначен примаром с. Гайдар префектом Бендерского уезда полковником И. Филип (ANA DgFag. F. 112, inv. 1, d. 9595, f. 13).

На примаров были возложены различные функции. Например, примар к. Дезгинжа Н. Терзи утверждал, что основными его обязанностями был контроль за исполнением общественных работ и своевременной уплатой налогов. (ANA DgFag. F. 112, inv. 2, d. 1394, f. 31). Половина примаров исполняли эту должность на протяжении ряда лет. Среди них примар к. Авдарма И. Язаджи, примар к. Дезгинжа Н. Терзи, примар к. Джолтай И. Чернев, примар к. Чок-Майдан Д. Горелко, примар к. Томай Д. Димчогло. Единственным примаром, вернувшимся к исполнению своих обязанностей в военный период 1941–1944 гг., был Чернев Иосиф из с. Джолтай (ANA DgFag. F. 112, inv. 1, d. 9081, f. 4). Средний возраст примаров в 1940 г. из 11 населенных пунктов с гагаузским населением составлял 44 года. Самый молодой из них – А. Кулев из Чадыр-Лунги (36 лет), старший по возрасту – Н. Радов из Кирсово (62 лет). Все 11 примаров коммун с гагаузским населением по национальности были гагаузами и уроженцами этих сел.

Для своего времени это были образованные люди. Из 11 примаров трое имели высшее образование и закончили Ясский университет. Так, Н.

Кыльчик и А. Кулев закончили юридический факультет (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9430, f. 22; d. 9662, f. 14). Д. Горелко в этом же университете получил образование по специальности агроном. Он владел 25 га земли, занимался земледелием, затем работал учителем<sup>5</sup>. Бухгалтер М. Калын работал в примарии с. Бешгиоз. По воспоминаниям внуки, он был грамотным, знал румынский и русский языки, но достатка в их семье не было<sup>4</sup>. Пять примаров окончили 4 класса начальной школы (И. Язаджи, И. Капсомун, Н. Терзи, Н. Радов, Д. Димчогло), один примар – 3 класса начальной школы (С. Дан).

Из 11 примаров пятеро были служащими, остальные больше занимались сельским хозяйством. Советская власть всех их причислила к «антисоветским элементам», хотя их имущественное и социальное положение сильно отличалось. Самым состоятельным был примар с. Гайдар И. Капсомун, у которого в собственности имелось 150 га земли, 7 лошадей, пара волов, 210 овец, сельскохозяйственные машины (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9595, f. 28). Примар с. Томай Д. Димчогло помимо 48 га земли владел паровой мельницей, имел автомашину и сельскохозяйственный инвентарь (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 6808, f. 10, 13). У примара с. Дезгинжа Н. Терзи в собственности было 7 га земли и по справке сельсовета его причисляли к крестьянам-середнякам (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 1394, f. 6).

Документы позволяют установить, что до 1938 г. указанные лица в основном принадлежали к двум ведущим партиям Румынии: НЦП (Н. Кыльчик, А. Кулев, И. Язаджи, Н. Терзи) и НЛП (И. Капсомун, С. Дан, Д. Димчогло). Наибольшей поддержкой в коммунах с гагаузским населением пользовалась национал-царанистская партия, созданная в 1926 г. путем объединения 2 партий. Она представляла интересы буржуазии, связанные с иностранным капиталом, оказывала влияние на значительные слои крестьянства и мелкой буржуазии, имела широкую поддержку среди бессарабских крестьян (Думиника 2013: 316). Вот как объясняет мотивы вступления в эту партию Н. Кыльчик: «В 1928 г. после окончания мною университета добровольно вступил в члены партии царанистов в г. Комрате, т. к. по своим убеждениям считал, что партия царанистов более справедливая из всех партий, которые существовали в Румынии» (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9430, f. 26). А. Кулев в 1933 г. записался добровольно в члены партии царанистов, а через два года был избран председателем комитета молодежи царанистской пар-

тии к. Чадыр-Лунга (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9662, f. 14). Н. Терзи назвал мотивом вступления в партию царанистов свое тяжелое положение и то, что партия выступала, по его мнению, в поддержку простых крестьян. От этой партии он был избран примаром к. Дезгигнжа в 1929 г. По его словам, численность этой партии в селе в межвоенный период составляла около 100 человек (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 1394, f. 31).

После создания ФНВ такие примары, как Н. Кыльчик, И. Язаджи, И. Капсомун, вступили в ее ряды. Последний, наряду с исполнением должности примара, являлся руководителем партии Фронт национального возрождения (ФНВ) в с.

Гайдар. Его деятельность как руководителя партии выражалась в следующем: он проводил работу по вовлечению новых членов, принимал вместе со священником присяги от членов партии на верность румынскому королю и правительству, проводил собрания (ANA DgFag. F. 112, inv. 1, d. 9595, f. 13).

Судьба примаров коммун с гагаузским населением жудеца Тигина после установления советской власти 28 июня 1940 г. сложилась по-разному. В таблице 2 представлены основные сведения о них.

Исходя из данных таблицы № 2, следует, что из 11 примаров 4 были арестованы в 1940 г.

**Таблица 2**  
**Данные о репрессированных примарах коммун и городов с гагаузским населением жудеца Тигина (40-е гг. XX в.)**

№ п/п	Ф.И.О., должность	Должность	Дата ареста	Место, дата предъявленно-го обвинения	Статья, указ для обвинения	Срок, вид и место наказания	Дата, место смерти и др. сведения
1.	Кыльчик Николай	примар г. Комрат	31.07.1940	Бендерская тюрьма 12.08.1940	54/13 УК УССР	8 лет ИТЛ, Унжлаг Горьковская область	судьба неизвестна
2.	Кулев Афанасий	примар к. Чадыр-Лунга	25.07.1940	Бендеры 14.08.1940	54/13 УК УССР	8 лет ИТЛ, Усольлаг Пермский край	умер 3.01.1942 в лагере
3.	Язаджи Игнат	примар к. Авдарма	13.06.1941	Ивдельлаг Свердловская область 28.11.1941	58/13 УК РСФСР	5 лет ссылки в Красноярский край	в 1946 г. выехал к семье в Казахстан
4.	Калын Михаил	примар к. Бешгиоз	6.07.1949	Бешгиоз	внесен в список «коллаборационистов»	7 лет ссылки Курганская область	вернулся с семьей в с. Бешгиоз в 1956 г.
5.	Капсомун Иван	примар к. Гайдар	23.08.1940	Бендеры 10.09.1940	54/13 УК УССР	8 лет ИТЛ Севвостлаг, Магадан, Хабаровский край	умер 29.11.1941 в лагере
6.	Чернев Иосиф	примар к. Джолтай	не был арестован				выехал в Румынию дважды: в 1940 и в 1944
7.	Дан Стефан Иванович	примар с. Кириет-Лунга	11.07.1941	Тираспольская тюрьма 16.07.1941	Указ Президиума Верховного Совета СССР от 6.07.1941; 58/10 ч. 2 УК РСФСР	10 лет, ИТЛ, тюрьма г. Томск	умер 19.05.1942 в тюремной больнице
8.	Радов Николай	примар к. Кирсово	28.07.1940	Бендеры 14.08.1940	54/13 УК УССР	5 лет ссылки в Казахстане	умер 22.03.1942 в ссылке
9.	Горелко Дмитрий	примар с. Чок-Майдан	6.07.1949		Постановлен. СМ СССР от 6.04.1949	7 лет ссылки Курганская область	освобожден в 1956 г.
10.	Димчогло Дмитрий	примар к. Томай	13.06.1941		58/13 УК РСФСР	10 лет ИТЛ Ивдельлаг в Свердловской области	умер 23.12.1941 в лагере
11.	Терзи Николай	примар к. Дезгигнжа 1929–1932 1939–1940	13.06.1941	Ивдельлаг 5.11.1941	58/13 УК РСФСР	10 лет ИТЛ с последующей ссылкой на 5 лет	освобожден 30.04.1956

(ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 3786, 6808, 8595, 9430, 9595, 9662; inv. 2, d. 480, 1394; Cartea 2005: 319, 331)

(Н. Кильчик, А. Кулев, И. Капсомун, Н. Радов). 13 июня 1941 г. были арестованы 3 главы коммун (И. Язаджи, Д. Димчогло, Н. Терзи) вместе со своими семьями. Примара с. Кириет-Лунга С. Дана арестовали после начала войны при отступлении Красной армии 10 июля 1941 г. и вывезли в СССР. Примара с. Бешгиоз М. Калына и примара с. Чок-Майдан Д. Горелко арестовали 6 июля 1949 г. и вместе с семьями депортировали в Курганскую область РСФСР. Примар с. Джолтай И. Чернев дважды выезжал в Румынию<sup>6</sup>.

25 июля 1940 г. первым был арестован примар к. Чадыр-Лунга А. Кулев. Уже 14 августа того же года в Бендерской тюрьме ему было предъявлено обвинение по ст. 54, п. 13<sup>2</sup> УК УССР. В тот период вся Бессарабия после присоединения к СССР включалась в состав МАССР, которая была частью УССР. И. Шишкану отмечает, что даже после образования МССР «власть на ее территории принадлежала де факто партийным и советским органам Украины, т. к. действие законов УССР распространялось на МССР» (Шишкану 1993: 86). В постановлении о предъявлении обвинения А. Кулеву указано: «Будучи членом комитета царанистской партии и председателем комитета молодежи этой партии в Чадыр-Лунге, проводил агитацию и пропаганду среди населения за вовлечение новых членов и за поддержку партии на выборах; Будучи примаром Чадыр-Лунги как представитель румынского правительства способствовал проведению политики румынского правительства по румынизации Бессарабии» (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9662, f. 16). Как видим, предъявленные Кулеву обвинения не соответствуют требованиям ст. 54, п. 13 УК УССР. К тому же А. Кулев был гражданином Румынии, имел паспорт, а обвинение ему предъявлено, как гражданину УССР, но проживал он на территории МССР.

28 июля 1940 г. был арестован примар с. Кирсово Николай Радов, которому было 62 года. Предъявленные ему обвинения по ст. 54, п. 13 УК УССР в точности соответствуют тем, которые были выдвинуты против А. Г. Кулева. Дополнительно его обвинили в фактах избивания людей, что он категорически отрицал (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 8595, f. 34).

Примар с. Гайдар Иван Капсомун был арестован 23 августа 1940 г., в этом же году выслали его супругу Елену и 6 детей за то, что глава семьи «проводил антисоветскую агитацию» (Cartea 2005: 352-353). И. Капсомуну было предъявлено обвинение по ст. 54, п. 13 УК УССР. Ему также вменяли в вину то, что он был крупным помещи-

ком и эксплуатировал рабочих, а также клеветал на Советский Союз и КПСС (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 9595, f. 34).

Позже, когда началась массовая депортация в Бессарабии, 13 июня 1941 г. был арестован примар к. Авдарма Игнат Язаджи. Вместе с семьей его сослали в Ивдельлаг (Свердловская область), где ему 28 декабря 1941 г. предъявили обвинение по ст. 58, п. 13 УК РСФСР, аналогичной статье 54, п. 13 УК УССР. Его обвиняли в том, что он «состоял членом партии царанистов и партии „Фронт национального возрождения“, занимал должность примара, грабил крестьян». Следователи НКВД предлагали приговорить к расстрелу. При медицинском освидетельствовании его признали инвалидом I группы и в итоге приговорили к 5 годам ссылки в Красноярский край (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 480, f. 13-16).

За контрреволюционную деятельность был арестован 13 июня 1941 г. примар к. Дезгинжа Николай Терзи. Обвинение ему было предъявлено в Ивдельлаге 5 ноября 1941 г. за то, что на протяжении ряда лет состоял в контрреволюционной партии царанистов и был примаром села. Следователи НКВД по Свердловской области предлагали приговорить его к высшей мере наказания – расстрелу, но в итоге он был осужден на 10 лет ИТЛ (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 1394, f. 20-21).

Также 13 июня 1941 г. был арестован вместе с семьей примар к. Томай Дмитрий Димчогло. Позже его внучка (Александра Серафимовна Киорогло) вспоминала, как в тот день их разбудили в 4 часа утра: «Солдаты приказали собрать необходимые вещи и покинуть дом, потому что [семья] подлеж[ит] депортации». Она утверждала, что вместе с солдатами были и представители новой местной власти, которые и составляли списки депортируемых. Далее Александра Киорогло вспоминала, что в пути они находились месяц и до Казахстана добрались в начале июля. Дедушки и дяди Петра с ними уже не было, т. к. где-то по пути их сняли с поезда, и об их судьбе все это время они ничего не знали (Курдогло 2020: 13).

Аналогичную ситуацию описывает Владимир Борисович Бушило, 1919 г.р., высланный с родителями из г. Комрат 13 июня 1941 г. В то время ему уже был 21 год, поэтому он очень хорошо и подробно все описал. Он вспоминал, что в 2 часа ночи к ним домой пришла группа из 3 человек и объявила, что они арестованы. На рассвете их вывели, посадили на подводу и под охраной увезли на железнодорожную станцию, где стоя-

ло много телег. На той же станции всех мужчин отделили от женщин и детей и посадили в специальные вагоны: «На станции Раздельной мы увидели, что вагоны с мужчинами отцепили от нашего состава и увели на другой путь... Больше мы их не видели» (Arhivele 2016: 74).

Стоит отметить, что примара Дмитрия Димчогло и его старшего сына Петра отправили в Ивдельлаг, где ему было предъявлено обвинение по статье 58, п.13 УК РСФСР в том, что он являлся «активным участником либеральной и „кузистской” партии, дважды избирался примаром и состоял информатором жандармерии» (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 6808, f. 3-9).

Примар с. Кириет-Лунга Стефан Дан был арестован 10 июля 1941 г. после нападения Германии на СССР, когда Красная армия в спешке покидала Бессарабию и готовилась к эвакуации. Ему было предъявлено обвинение по Указу Президиума Верховного Совета СССР от 6.07.1941 г. и по статье 58, п.10 УК РСФСР<sup>3</sup>. 13 декабря 1941 г. в тюрьме Томска, где он содержался под стражей, его обвинили в том, «что, будучи недоволен Советской властью, проводил контрреволюционную агитацию среди жителей села, распространял провокационные слухи о мнимых успехах германской армии, высказывал пораженческие взгляды, уговаривал крестьян-военнообязанных не являться в военкомат по мобилизации». Он себя виновным не признал. Первоначально его приговорили к расстрелу, но затем наказание заменили на 10 лет ИТЛ (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 3786, f. 27-28). В этом случае предъявленная статья не соответствует обвинению по ряду причин: не указано, какую именно антисоветскую агитацию проводил С. Дан; из материалов дела видно, что он не призывал к свержению советской власти, а лишь высказывал свое мнение о положении на фронте и предостерегал земляков от участия в военных действиях.

Арестованные в 1940–1941 гг. примары были приговорены к различным срокам заключения: Н. Радов – 5 лет ссылки в Казахстане, И. Язаджи – 5 лет ссылки в Красноярском крае, к 8 годам в ИТЛ были приговорены арестованные в 1940 г. примары Н. Кильчик, А. Кулев, И. Капсомун. К самому большому сроку – 10 лет ИТЛ – были приговорены примары, арестованные в 1941 г.: примар к. Кириет-Лунга С. Дан, примар к. Томай Д. Димчогло, примар к. Дезгинжа Н. Терзи.

Репрессированные примары были направлены в ИТЛ в отдаленные районы Сибири, которые отличались суровыми климатическими условиями, непривычными для бессарабцев. А. Кулев

попал в Усольлаг в Пермском крае, И. Капсомун – в Севвостлаг Хабаровского края, Д. Димчогло, Н. Терзи, – в Ивдельлаг Свердловской области, С. Дан по этапу попал в тюрьму г. Томска.

Почти все примары имели большие семьи, которые разделили их участь. Семья Капсомун была депортирована в 1940 г., тогда как семьи остальных примаров, арестованных в этом году, не тронули. Семьи Язаджи из Авдармы, Димчогло из Тома, Терзи из Дезгинжи были арестованы 13 июня 1941 г. и депортированы в Казахстан (ANA DgFag. F. 112, inv. 2, d. 50, f. 9; Cartea 2005: 346, 356)

Советская власть никого из подозреваемых не упускала из виду и при подготовке новой волны депортации в 1949 г. включала в списки не только кулаков, но и членов партий, служащих, помещиков и торговцев. Депортации 1949 г. были проведены в соответствии с Постановлением Совета Министров ССР № 1290-461 от 6 апреля 1949 г. и Постановлением Совета Министров МССР № 506 от 28 июня 1949 г. (Царанов 1998: 35, 50).

Так, 6 июля 1949 г. были арестованы со своими семьями бывшие примары к. Бешгиоз Михаил Калын и к. Чок-Майдан Дмитрий Горелко, которые работали в этой должности до установления советской власти 28 июня 1940 г. и депортированы в Курганскую область (Cartea 2005: 319, 331)

Судьба примаров после ареста и депортации сложилось по-разному. Самая тяжелая участь выпала на долю 4 примаров, арестованных в 1940 г. На трех из них есть данные о смерти, судьба одного неизвестна. И. Капсомун отбывал наказание в Хабаровском крае, где умер в лагере 29 ноября 1941 г. А. Кулев умер в Пермском крае 3 января 1942 г. Материалы дела не содержат данные о причине смерти и месте их захоронения (Архив ОПО «Доорлук» папка № 3) Находясь в ссылке в Казахстане, в 1942 г. умер Н. Радов (АНА Ф. 3401, оп. 1, д. 8595, л. 50).

В тюремной больнице г. Томска 19 мая 1942 г. умер С. И. Дан. В медицинском освидетельствовании указано, что смерть заключенного естественная и последовала от «катаральной пневмонии, миокардита и истощения» (АНА Ф. 3401, оп. 1, д. 3786, л. 32).

Д. Димчогло до вынесения приговора во время предварительного следствия 23 декабря 1941 г. скончался в Ивдельлаге (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 6808, f. 18). Там же 11 января 1942 г. умер его сын Петр (ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 6800, f. 16).

И. Язаджи после Ивддельлага попал в ссылку в Красноярский край, по истечении срока которой приехал к своей семье в Казахстан. В 1966 г. И. А. Язаджи обратился в Верховный Совет МССР с просьбой о реабилитации. Проведя дополнительную проверку по его заявлению и опросив свидетелей, следователь КГБ при СМ МССР вынес следующее заключение: «Заявление Язаджи Игната Афанасьевича с просьбой о реабилитации оставить без удовлетворения» (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 480, f. 61-63).

Н. Терзи после 10 лет отбывания наказания в лагере был направлен в ссылку на 5 лет. После освобождения 30 апреля 1956 г. выехал в Казахстан по месту ссылки семьи. В 1957 г. после смерти жены вернулся в родное село Дезгинжа, где проработал простым колхозником до 1963 г. В 1972 г. Н. Терзи в возрасте 76 лет обратился с заявлением к генеральному прокурору СССР с просьбой о реабилитации. Его заявление было перенаправлено Прокурору МССР, который, в свою очередь, обратился к Председателю КГБ при Совете министров МССР о проведении проверки дела Н. Терзи. Следователи КГБ МССР составили заключение по делу № 25324, в котором предлагали Прокуратуре МССР прекратить дело обвиняемого Н. Терзи за недоказанностью его участия в совершении преступления. Однако Прокуратура МССР 27 апреля 1973 г. отказала Н. Д. Терзи в реабилитации. Он был реабилитирован с членами своей семьи лишь в 1989 г. (ANA DgFag. F. 3401, inv. 2, d. 480, f. 23-30, 71-78).

Семья М. Калын была включена в список депортируемых в 1949 г. как «коллорационисты» и выслана в Курганскую область РСФСР (Cartea 2005: 319). По воспоминаниям внучки, ее мама, будучи беременной, пришла в гости к своим родителям, которые подлежали выселению. Ее вместе с родителями выслали в Сибирь. По дороге, в поезде, она родила дочку. Как только они доехали до места назначения, дедушку забрали в тюрьму на 2–3 года. Лишь в 1956 г. они были освобождены и вернулись на родину<sup>4</sup>.

Драматически сложилась судьба Д. Горелко. По рассказам его дочери Зинаиды, он работал примаром к. Чок-Майдан в 1936–1938 гг. и учителем в сельской школе (Курдогло 2010: 232). Также известно, что он был примаром в 1939–1940 гг. (Булгар, Акбаш 2022: 284). В 1940 г. друзья отправили его на курсы в Кишинев, чтобы спасти от репрессий, еще некоторое время он жил там у сестры. В 1944–1948 гг. работал учителем в сельской школе к. Чок-Майдан. Весной 1949 г. его исключили из школы, а 6 июля 1949 г. с семь-

ей депортировали в Курганскую область. Там им пришлось многое пережить. Бывший примар работал конюхом, а его жена – извозчиком. В 1956 г. его реабилитировали, но он не захотел вернуться в родное село и работал до пенсии учителем в с. Карабибер Бессарабского района. Потом вернулся в с. Чок-Майдан, где жили его родные (Курдогло 2010: 232-233).

Стоит отметить, что лишь примару к. Джолтай Иосифу Черневу удалось избежать репрессий. В 1940 г. он бежал в Румынию, а в 1941 г. – вернулся и опять возглавил примарию. В 1944 г. И. Чернев вновь бежал в Румынию, работал на сталелитейном заводе, там же и скончался<sup>6</sup>.

Для анализа ситуации с репрессиями в гагаузских коммунах жудеца Тигина были отобраны данные по 11 примарам, исполнявшим эту должность до установления советской власти в 1940 г. Из них 4 были арестованы в 1940 г., 4 – в 1941 г., 2 – в 1949 г. и 1 выехал в Румынию. То, что большинство примаров не эмигрировало, говорит о том, что они не ощущали угроз от советской власти и не были изначально ее противниками. Исходя из представленных источников, местная власть в указанных коммунах в межвоенный период была представлена в том числе и гагаузами. Это были образованные, хозяйственные люди с разным имущественным положением. Они пользовались уважением в коммунах, т.к. неоднократно избирались и назначались на должность примаров. Большинство из них представляли разные политические партии Румынии.

Примары, арестованные в 1940 г., были осуждены по ст. 54, п. 13 УК УССР. К тем, кто был осужден в 1941 г., применялись статьи УК РСФСР (ст. 58, п. 13 и п. 10). В основном к примарам применялась статья 54 (58), п. 13., которая не соответствовала предъявленным им обвинениям. Им инкриминировали то, что они способствовали проведению политики румынизации Бессарабии, исполняли должность примаров, состояли членами политических партий, «угнетали» крестьян и имели большое имущество. Помимо этого, у большинства арестованных было румынское гражданство. Советских паспортов у них не было, но записаны они были гражданами СССР. Их обвиняли по статьям УК соседних республик (УССР и РСФСР), где они не проживали. К арестованным применялись суровые меры наказания, и условия их содержания в ИТЛ и ссылке в отдаленных регионах Сибири были тяжелыми. В результате из 10 осужденных примаров 5 человек погибли, судьба одного неизвестна, а четверо, прошедших через лагеря и ссылки, выжили.

Пострадали от репрессий и их родные, которые считались семьей «врага народа» и были сосланы в Казахстан. В результате в 1940 г. была репрессирована одна семья, в 1941 г. – 3 семьи и в 1949 г. – 2 семьи. Два примара, которые выжили в сталинских лагерях, обращались за реабилитацией, но им в советский период было отказано. Впоследствии все репрессированные примары и члены их семей были реабилитированы. Проведенное исследование показывает, как советская власть, применяя жесткие репрессивные меры, целенаправленно уничтожала уважаемых и достойных людей и членов их семей в коммунах гагаузским населением жудеца Тигина.

### Примечания

- <sup>1</sup> Пласа – административная единица в жудецах Королевства Румынии.
- <sup>2</sup> Статья 54, п. 13 УК УССР «Активные действия или активная борьба против рабочего класса и революционного движения, проявленные на ответственной или секретной (агентура) должности при царском строе или у контрреволюционных правительств в период гражданской войны, влекут за собой меры социальной защиты, указанные в статье 54, п. 2» (Цит. по: Репрессии 2015: 491-492).
- <sup>3</sup> Статья 58, п. 10 УК РСФСР «Пропаганда или агитация, содержащая призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений <...> лишение свободы на срок не ниже шести месяцев <...> Те же действия при массовых волнениях или с использованием религиозных или национальных предрассудков масс, или в военной обстановке, или в местностях, объявленных на военном положении, влекут за собой – меры социальной защиты, указанные в ст. 58-2 настоящего Кодекса» ([https://bessmertnybarak.ru/article/statya\\_58\\_ukrfsr/](https://bessmertnybarak.ru/article/statya_58_ukrfsr/)) (дата обращения – 10.05.2024).
- <sup>4</sup> Воспоминания Л. М. Курудимовой (1949 г. р., с. Скоробогатово Каргопольский р-н, Курганская обл., РСФСР). Записано: 2017 г. Личный архив автора.
- <sup>5</sup> Воспоминания Г. И. Славогло (1974 г. р. с. Чок-Майдан Комратского района). Записано 2024 г. Личный архив автора.
- <sup>6</sup> Воспоминания В. В. Чернева (1958 г. р., с. Джолтай, Чадыр-Лунгского района). Записано в 2015 г. Личный архив автора.

### Список сокращений

ИТЛ – исправительно-трудовой лагерь.  
к. – коммуна  
КГБ – Комитет государственной безопасности.  
МАССР – Молдавская Автономная Советская Социалистическая Республика.  
МССР – Молдавская Советская Социалистическая Республика.

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел.  
НЛП – Национал-либеральная партия (Румыния).  
НЦП – Национал-царанистская партия (Румыния).  
РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика.

СССР – Союз Советских Социалистических Республик.

УК – Уголовный кодекс.

УССР – Украинская Советская Социалистическая Республика.

ФНВ – Фронт национального возрождения (Румыния).

### Библиография / References

Архив Общественной правозащитной организации репрессированных граждан «Доорлук» (Архив ОПО «Доорлук»). Папка № 3. / Arhiv Obshestvennoj pravozashitnoj organizacii repressirovannyh grazhdan Doorluk. Papka № 3.

Булгар С., Акбаш Д. 2022. Чок-Майдан: история села. Комрат: Balacron. / Bulgar S., Akbash D. 2022. Chok-Majdan: istoriya sela. Komrat: Balacron.

Думиника И. И. 2013. Бессарабские болгары и гагаузы во взглядах румынского писателя и политика Георге А. Куза. В: Българија: метрополија и диаспора. Сборник по случај 65-годишнината на д. и. н. Николай Червенков. Кишинев: S. Ş. B., с. 301-318. / Duminika I. I. 2013. Bessarabskiye bolgary i gagauzy vo vzglyadakh rumynskogo pisatelya i politika George A. Kuza. V: Blgariya: metropoliya i diaspora. Sbornik po sluchay 65-godishninata na d. i. n. Nikolay Chervenkov. Kishinev: S. S. B., s. 301-318.

Капанжи С. 2013. Горькие страницы нашей истории. В: Вести Гагаузии. Комрат, № 51-52, 14 июня / Kapanzhi S. 2013. Gorkie stranicy nashej istorii. V: Vesti Gagauzii. Komrat, № 51-52, 14 iyunya.

Курдогло К. 2010. Голод в Гагаузии (1946–1947 гг.). Кишинев: Tipografia Centrala. / Kurdoglo K. 2010. Golod v Gagauzii (1946–1947 gg.). Kishinev: Tipografia Centrala.

Курдогло К. 2020. Репрессии семей Димчогло Д. П. и Тука П. Н. (1941, 1949 гг.). Кишинэу: Tipografia Centrala. / Kurdoglo K. 2020. Repressii semej Dimchoglo D. P. i Tukan P. N. (1941, 1949 gg.). Kishineu: Tipografia Centrala, 2020.

Пакт 1991. Пакт Молотова–Риббентропа и его последствия для Бессарабии: Сб. док. Сост. В. Вэратек, И. Шишкану. Кишинев: Университас. / Pakt 1991. Pakt Molotova–Ribbentropa i ego posledstviya dlya Bessarabii: Sb. dok. Sost. V. Veratek, I. Shishkanu. Kishinev: Universitas.

Пасат В. И. 1994. Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950 гг. Москва: Терра. / Pasat V. I. 1994. Trudnye stranicy istorii Moldovy 1940–1950 gg. Moskva: Terra.

Репрессии 2015. Репрессии и раскулачивание по Бессарабии (1940–1941, 1944–1945, 1948–1952): Сборник. Автор-составитель С. Г. Матвеева. Одесса:

Атлант. / Repressii 2015. Repressii i raskulachivanie po Bessarabii (1940–1941, 1944–1945, 1948–1952): Sbornik. Avtor-sostavitel S. G. Matveeva. Odessa: Atlant.

Статья 58 Уголовного Кодекса РСФСР. В: [https://bessmertnybarak.ru/article/statya\\_58\\_ukrfsr/](https://bessmertnybarak.ru/article/statya_58_ukrfsr/) (дата обращения – 10.05.2024) / Stat'ya 58 Ugolovnoogo Kodeksa RSFSR. V: [https://bessmertnybarak.ru/article/statya\\_58\\_ukrfsr/](https://bessmertnybarak.ru/article/statya_58_ukrfsr/) (data obrashchenya – 10.05.2024).

Шишкану И. 1993. Захват Бессарабии. Чимишлия: ТипСим. / Shishkanu I. 1993. Zahvat Bessarabii. Chimishliya: TipCim.

Царанов В. 1998. Операция «Юг». Кишинев: АНМ Институт истории. / Tsaranov V. 1998. Operatsiya «Yug». Kishinev: ANM Institut istorii.

Agenția Națională a Arhivelor. Direcția Generală a Fondului Arhivistic Guvernamental (ANA DgFag). F. 112, inv. 2, d. 22, 50, 8199, 9081.

ANA DgFag. F. 3401, inv. 1, d. 3786, 6808, 8595, 9430, 9595, 9662; inv. 2, d. 480, 2247.

Arhivele 2016. Arhivele Memoriei. Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească: Memorii. Documente. Studii de caz. Ed.: Elena Postică. Vol. II. Cercetări realizate în localitățile din

sudul Republicii Moldova. Tom I. Chișinău: Balacron.

Calendarul 1931. Calendarul Basarabiei pe 1931. Întocmit de H. Block și A. Câdea. Chișinău: Tipografia eparhială «Cartea Românească».

Cartea 2005. Cartea Memoriei. Catalog al vectimelor totalitirismului comunist. coord. și red.șt. Elena Postică. Vol. IV. Chișinău: Știința.

Cașu I. 2015. Dușmanul de clasă. Chișinău: Cartier.

Olaru-Cemîrtan V. 2017. Deportările din Basarabia 1940–1941, 1944–1956. Chișinău: Lexon-Prim.

Povestca A. 2023. Deputații Sfatul Țării, care au votat unirea Basarabiei cu România, represați de regimul totalitar comunist. În: Dialogica. Suplement, nr.1, p.111-125.

**Svetlana Capanji** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Universitatea de Stat din Moldova.

**Капанжи Светлана** (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Молдавский государственный университет.

**Svetlana Capanji** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Moldova State University.

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

**ORCID:** 0000-0002-9293-9896



## VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

## CASA TRADIȚIONALĂ – PATRIMONIUL CULTURAL

CZU:398.34

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.20>

Biblioteca „Hristo Botev” are plăcerea de a-și îmbogăți colecția de fiecare dată cu o nouă carte în domeniul etnografiei și istoriei locale a bulgarilor din Republica Moldova. Fiecare publicație este un adaos la tot materialul acumulat anterior și, ca o piesă necesară a unui puzzle, formează o imagine a vieții migranților bulgari forțați să caute o nouă patrie cu condiții de viață mai favorabile în stepa Bugeacului.

De-a lungul anilor, familiile descendenților bulgarilor s-au mărit, oamenii au lucrat pământul, au păstorit animale, au practicat meșteșuguri și, bineînțeles, au construit case unice, originale, care amintesc prin aspectul și decorarea lor de casa strămoșească din Bulgaria, o casă în care prevalează spiritul, tradițiile și limba maternă.

La 16 martie 2024, în cadrul Clubului „Българско огнище” (Vatra bulgărească) a avut loc prezentarea cărții *Omul în casă – casa în viața omului: Casa tradițională a bulgarilor din Republica Moldova ca parte a patrimoniului cultural*, de Marina Miron, doctor în științe istorice, recenzenti științifici: dr. hab. în istorie Nicolai Cervencov și dr. hab. în istorie Ivan Duminica, redactor științific - dr. în istorie Diana Nicoglo.

Autoarea cărții, Marina Miron, este manager de proiect în cadrul Asociației pentru Dezvoltarea Turismului în Moldova și lector la Universitatea de Stat de Educație Fizică și Sport, autor și coautor al mai multor cărți, articole științifice și studii privind dezvoltarea destinațiilor turistice, ghiduri turistice, materiale de instruire.

Cartea cuprinde patru capitole: *Studiul Etnografic al casei tradiționale a bulgarilor (istoriografia problemei); Transformarea practicilor tradiționale de construcție a casei la bulgari; Credințele, obiceiurile și practicile legate de casă la bulgari; Patrimonializarea casei tradiționale a bulgarilor*. Volumul este bogat ilustrat, reflectă viața comunităților bulgare care s-au dezvoltat pe teritoriul Basarabiei, prezintă simbolurile, arhitectura casei bulgărești moderne păstrate aici în Republica Moldova, accentuând obiceiurile și ritualurile asociate casei ca element de patrimoniu imaterial.

Moderatorul evenimentului, dr. hab. Ivan Duminica, a prezentat cartea ca fiind o perlă a istoriografiei bulgare, subliniind munca enormă de cercetare depusă pentru publicarea acestui volum, menționând că este un subiect complex și nu oricine

are răbdarea să-l descopere, dar doamna Marina Miron a reușit acest lucru.

Recenzentul a remarcat că lucrarea umple golul existent în istoriografia națională cu privire la casa tradițională a bulgarilor din Republica Moldova, reflectând evoluția multifacetată a acesteia în timp și spațiu. Prin prisma locuinței, autoarea a reușit să redea relația și influența bulgarilor și a altor grupuri etnice.

Pentru prima dată în știința noastră, geneza locuinței bulgare este investigată pe o perioadă istorică extinsă. Cunoașterea limbilor bulgară, română și rusă de către autoare au contribuit la abordarea multilaterală a subiectului.

Nicolai Cervencov, hab. dr. în istorie, a vorbit online din Bulgaria despre structura cărții, menționând că este bine gândită, și a prezentat în detaliu capitolul privind patrimoniul casei tradiționale bulgare, descriind numeroasele deplasări ale autoarei în satele și orașele din sudul Moldovei pentru selectarea materialului etnografic. În cadrul volumului, Marina Miron prezintă diferite tipuri de case și compară casele tradiționale bulgare din Moldova și Bulgaria, identificând schimbările în construcția lor după stabilirea bulgarilor în spațiul Pruto-Nistean și analizând cu atenție ornamente, obiecte și piese de mobilier. Nicolai Cervencov a remarcat vocația de cercetătoare a doamnei M. Miron, care și-a susținut cu succes teza de doctorat în științe istorice.

Dr. Diana Nicoglo, redactor științific al volumului, a remarcat limbajul academic, considerând lucrarea foarte reușită și foarte apreciată. Ea a mai menționat că Marina Miron a realizat un studiu interdisciplinar, un ghid de bune practici în conservarea patrimoniului, promovarea tezaurului lăsat nouă drept moștenire, păstrându-l vederea transiterii urmașilor noștri.

Dr. Marina Miron ne-a spus povestea din spatele creării acestei cărți. Ea ne-a relatat că lucrarea pe care a scris-o a fost inspirată din materialele din teza sa de doctorat, a povestit cum a discutat cu bătrânii satului, cei care sunt memoria vie a localității, cu oamenii din locurile în care trăiau bulgari despre construcția de case, arhitectura, amenajarea mobilierului, căci unele lucruri simbolizează ceva și își au locul lor în casă.

Și-au exprimat părerile despre carte și colegii care i-au fost alături: dr. hab. Liliana Condraticova,

dr. hab. Aliona Grati, dr. Mihai Onoi, dr. Viorel Miron, Elena Telembici, șefa bibliotecii „Hristo Botev” Angela Olărescu și alții.

Aceste numeroase practici, acum pierdute, au fost documentate prin cercetări pe teren pe parcursul mai multor ani. Editarea cărții a necesitat un deosebit efort și multă muncă din partea autoarei. În cele din urmă, ea a mulțumit familiei sale pentru sprijinul acordat pe tot parcursul redactării și publicării monografiei.

E știut faptul că în viața fiecărui om *casa* are un rol important – este un loc de trai, aici se nasc copii, vine timpul când generația mai în vârstă părăsește casa, iar pereții păstrează amintiri despre momentele de bucurie și tristețe ale celor care au viețuit aici. *Casa* este un adevărat simbol spiritual al familiei.

Invitații prezenți la eveniment au remarcat importanța temei casei părintești, precum și dorința de a vedea această publicație în limba bulgară, pentru a familiariza nu numai lumea academică din Bulgaria, ci și întreaga comunitate a bulgarilor din Moldova cu specificul casei tradiționale bulgare. Astfel, Dr. Marina Miron a primit o nouă sarcină - să traducă cartea publicată în limba bulgară.

Lansarea monografiei *Omul în casă – casa în viața omului*, autor Marina Miron, la Biblioteca „Hristo Botev” a fost o adevărată sărbătoare pentru cercetători și specialiști din diverse domenii, care au participat la eveniment.

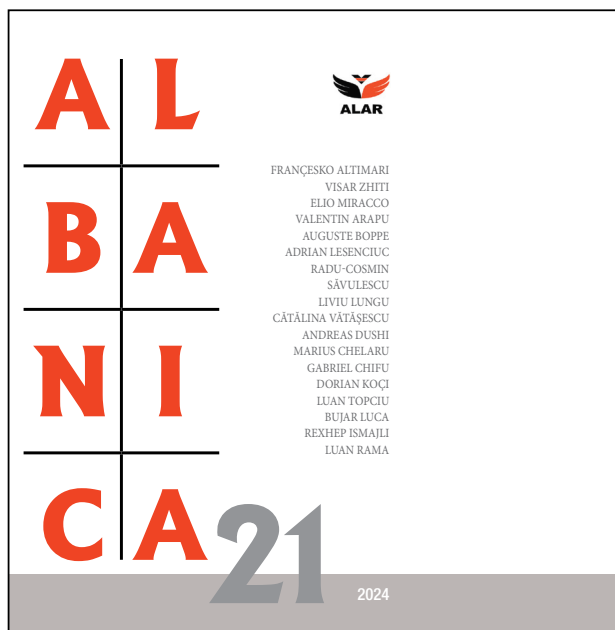
Angela OLĂRESCU,  
directorul Bibliotecii „Hristo Botev”



## RECENZII

ITINERARIUL ȘTIINȚIFIC ȘI CULTURAL AL REVISTEI ALBANICA,  
NR. 21, CRAIOVA, 2024. 246 P.

Revista ALBANICA apare sub auspiciile Asociației Liga Albanezilor din România (ALAR), pe paginile sale fiind publicate articole și studii pe aspecte științifice și culturale. Numărul 21 al revistei include 17 articole elaborate de 16 autori, printre care Luan Topciu cu editorialul *Despre traducere* și un articol dedicat lui Lasgush Poradeci în contextul discursului modern al poeziei albaneze.



Publicația periodică ALBANICA se remarcă prin complexitatea sa conceptuală, diversitate tematică, profunzime spirituală și are, de asemenea, o structură bine gândită, prezentată după cum urmează: Luan Topciu, *Despre traducere* (p. 7-13); Dorian Koçi, *Iluministul Naum Veqilharxhi și conștiința națională* (p. 14-24); Valentin Arapu, *Arta militară și războaiele lui Skanderbeg: interferențe istorice și etnoculturale* (p. 26-42); Auguste Boppe, *Albania și Napoleon (1797-1814) (fragment)* (p. 44-53); Françesko Altimari, *Napoli, un important centru al Renașterii Albanezilor Arbëresh în secolul al XIX-lea* (p. 54-77); Radu-Cosmin Săvulescu, *Un inventar al documentelor privitoare la istoria Albaniei (I)* (p. 78-98); Liviu Lungu, *Schițe de rememorare: o pagină și mai multe de istorie albaneză (XIII)* (p. 100-106); Rexhep Ismajli, *Despre relațiile albanezei cu limba română* (p. 108-117); Cătălina Vătășescu, *Termeni pentru noțiunea de culoare în română și albaneză* (p. 118-124); Gabriel Chifu, *Poezii medalion* (p. 126-147); Andreas Dushi, *Legenda tatuajului* (p. 148-163); Visar Zhiti, *Viitorul*

*care a trecut. Când scriitorii sunt și profeți. George Orwell și Ernest Koliqi* (p. 164-171); Elio Miracco, *Ce Kadare citim?* (p. 172-195); Adrian Lesenciuc, *Albania în oglinda inteligenței românești* (p. 196-200); Luan Topciu, *Lasgush Poradeci și discursul modern al poeziei albaneze* (p. 202-220); Marius Chelaru, *Mitrush Kuteli în „Convorbiri literare” (I)* (p. 222-231); Luan Rama, *Bujar Luca: Tăcere de necitit și coregrafie vizuală* (p. 232-234); *Rezumate în limba albaneză – Al rezume* (p. 238-246).

Problemele discutate de autori sunt relevante, de interes major, toate fiind raportate la domeniile științei și culturii. În acest context, Luan Topciu apreciază rolul traducerilor și al traducătorilor în cultura națională. Autorul acordă o atenție deosebită traducerii literare – „cea mai complicată și discutată traducere”, care nu se încadrează în noile tehnologii ale inteligenței artificiale, capabilă doar de „traducere mecanică rece, lipsită de esența actului de traducere, care este un act cultural cu amprentă personalizată, și nu doar o transpunere lingvistică” (p. 13).

Tematica istorică este prezentă în articolele lui Dorian Koçi, Auguste Boppe, Françesko Altimari, Radu-Cosmin Săvulescu, Liviu Lungu și al subsemnatului, dezvăluind principalele aspecte ale genului militar al lui Skanderbeg, învingător în majoritatea războaielor purtate cu otomanii. Figura istorică a lui Skanderbeg este remarcabilă: eroul albanez s-a dovedit a fi un talentat strateg militar și un politician abil, calități care i-au adus faima în toată Europa. Personalitatea iluministului și reprezentantului naționalismului albanez Naum Veqilharxhi (1797-1846) apare în cadrul Mișcării de Emancipare Națională a albanezilor și al răscoalei lui Tudor Vladimirescu. Radu-Cosmin Săvulescu a tradus din franceză în română un fragment din *L'Albanie et Napoléon (1797-1814)* a lui Auguste Boppe, lucrare publicată pentru prima dată în 1914 și astfel actualizată în paginile revistei ALBANICA. Françesko Altimari elucidează rolul intelectualilor Arbëresh din Napoli în contextul Renașterii în secolul al XIX-lea. Radu-Cosmin Săvulescu examinează lucrările și autorii care au publicat documente despre istoria Albaniei, menționând numele lui Nicolae Iorga, Lajos Thallóczy, Konstantin Jireček și Milan Šufflay. Liviu Lungu oferă cititorilor câteva pagini de istorie albaneză, nuanțând rolul familiilor Muzaka și Thopia.

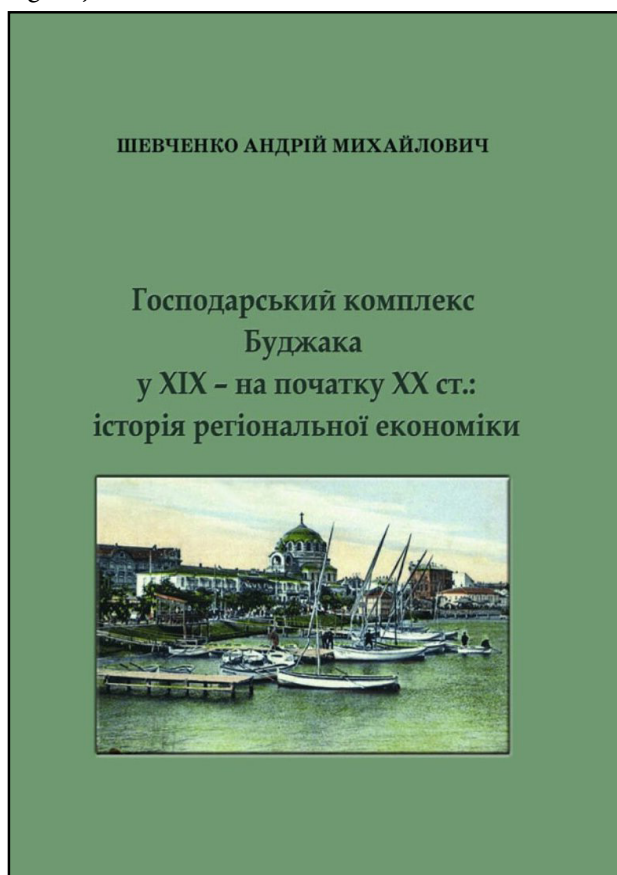
De o actualitate deosebită este articolul lui Visar Zhiti, autorul apelând la metoda comparativă în analiza operelor lui George Orwell și Ernest Koliqi, „care au fost profeți ai comunismului, fără să-i trăiască experiența”. Ambii au scris două lucrări fantastice ale viitorului... „transformat în trecut deja”: „1984 – un roman și *Rădăcinile se mișcă* – o dramă”. Ambii scriitori s-au născut în 1903. Romanul lui G. Orwell a fost cunoscut în întreaga lume grație faptului că e scris în limba engleză, ceea ce i-a asigurat răspândirea la nivel mondial, iar drama lui E. Koliqi e scrisă în albaneză, „limba unei țări mici” în care autorul a profetizat căderea comunismului în anii '70 ai secolului XX. Important este că E. Koliqi a „prezis opusul lui Orwell, nu victoria mondială, ci căderea totalitarismului” (p. 167).

Realmente, diversitatea tematică a articolelor publicate pe paginile revistei *ALBANICA* le oferă tuturor celor interesați de istoria și cultura albaneză o veritabilă platformă pentru a învăța, a se documenta și a se familiariza cu cele mai relevante, mai frumoase și fascinante pagini din trecutul și prezentul Albaniei și al comunității albaneze din România. Cvasi importante sunt abordările prin prisma rolului unor personalități notorii care au contribuit pe parcursul istoriei la dezvoltarea științei și culturii albaneze. Autorii care publică articole în revista *ALBANICA* reușesc să îmbine armonios tradițiile cu modernitatea, păstrând intactă autenticitatea vastului patrimoniu cultural creat de albanezi de la origini până în zilele noastre.

*Dr. Valentin ARAPU*

**A. M. ШЕВЧЕНКО. ГОСПОДАРСЬКИЙ КОМПЛЕКС БУДЖАКА  
У XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ.: ІСТОРІЯ РЕГІОНАЛЬНОЇ ЕКОНОМІКИ.  
ІЗМАЇЛ: ІРБІС, 2021. 460 С.**

În istoriografie, există tradiții în studierea diverselor aspecte ale dezvoltării regiunii istorice Bugeac. Problemele socio-economice ocupă un loc important în această serie. Cu toate acestea, ele nu au fost luate în considerare pentru întreaga regiune, ci au fost studiate pe domenii separate: clase de țărani, coloniști (bulgari, găgăuzi, germani etc.), comerțul, legislația administrativă etc.



Andrii Șevcenko, un cercetător din orașul Ismail, lector la universitatea locală și profesor de liceu în satul Loscinovka, a prezentat o monografie de sinteză voluminoasă (460 p.) dedicată unei imagini cuprinzătoare a dezvoltării socio-economice a Bugeacului din momentul anexării Basarabiei la Imperiul Rus în 1812 până la izbucnirea Primului Război Mondial în 1914.

O atenție deosebită este acordată rolului politicilor economice ale guvernelor Rusiei și României în modernizarea capacităților de producție, a infrastructurii comerciale și de transport din regiune. Sunt urmăriți factorii care au asigurat dezvoltarea industriilor tradiționale și este analizat rolul Bugeacului în modernizarea economiei regiunii de nord a Mării Negre.

Secțiunea „Istoriografie, surse și metodologie de cercetare” prezintă o analiză aprofundată a lucrărilor pe tema enunțată. Autorul le împarte în cinci grupuri principale, care au propriile trăsături caracteristice și propria metodologie de cercetare. În același timp, este aleasă o perspectivă pentru a prezenta aspectele pozitive și contribuțiile concrete ale cercetătorilor. Este îmbucurător faptul că aportul la studiul problemei din istoriografia moldovenească, atât în trecut, cât și în prezent, este prezentat destul de cuprinzător.

În diversitatea analizei literaturii de specialitate este necesar să ne oprim asupra lucrărilor cercetătorilor din Germania, Bulgaria și Serbia. Secțiunea dată indică o gamă largă de surse pe care se bazează. În primul rând, acestea sunt materialele statistice identificate în Arhivele din Odesa, Ismail și Chișinău. Este important să fie implicate diverse reglementări. Presa periodică a fost studiată pe larg. Multe aspecte sunt dezvăluite în memoriile participanților la evenimentele în cauză. Materialul monografiei este corect prezentat în termeni problematic-cronologici.

A doua secțiune a cărții „Bazele legislative pentru formarea complexului industrial din sudul Basarabiei în secolul XIX – începutul secolului XX” relevă problema unificării managementului rus în Basarabia, în special în Bugeac. Sunt caracterizate noile unități administrative și dezvoltarea lor de-a lungul unui secol, rolul pe care îl au în structura administrativă personalități precum O. Bakhmetova, M. S. Vorontsova, S. O. Tuchkov, P. Fedorov și mulți alții.

Cu toate acestea, considerăm că a meritat să fie dezvăluită mai pe larg confruntarea dintre vechi și nou, pentru a reflecta lupta coloniștilor pentru drepturile lor. Am vrea să nu fim de acord cu autorul atunci când afirmă că „primul val mare de găgăuzi a venit în Basarabia în 1828–1830”. Istoriografia arată că aceștia s-au stabilit în Bugeac la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în anii premergători și în timpul Războiului Ruso-Turc din 1806–1812.

Analizând legislația post-reformă a Imperiului Rus, autorul a arătat în mod convingător că aceasta a creat condițiile necesare pentru dezvoltarea economică a provinciei, în special a sudului Basarabiei. Potrivit autorului, atunci când se formează legislația economică a Ucrainei independente, ar trebui luate în considerare realizările avocaților ruși din secolul al XIX-lea – începutul secolului XX. Se mai relevă că reformele din perioada 1863–1885 au contribuit la liberalizarea comerțului și a antreprenoriatului in-

dustrial, oferind oportunitatea angajării în activități de afaceri.

Secțiunea „Formarea complexului industrial de mărfuri din Bugeac în secolul XIX – începutul secolului XX” scoate în evidență, în primul rând, situația economică a Bugeacului în ajunul includerii sale în Imperiul Rus. În continuare este analizată dezvoltarea agriculturii Bugeacului în condițiile apariției producției de mărfuri în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Dezvoltarea producției agricole în regiune este urmărită și în condițiile modernizării economice de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX. Se dezvoltă și formarea ramurilor auxiliare ale agriculturii (horticultura, viticultura, meșteșugurile și industria prelucrătoare). Totodată, este prezentat procesul de finalizare a revoluției industriale în regiune la sfârșitul secolului al XIX-lea. Secțiunea se încheie cu o determinare a influenței dezvoltării economice a regiunii asupra structurii sociale a populației din Bugeac. Se remarcă, pe bună dreptate, că aceasta a avut un impact pozitiv asupra proceselor de urbanizare din regiune și a agravat diferențierea socială a populației.

Analizând direcțiile generale de dezvoltare a comunicațiilor și transporturilor în secțiunea a patra „Dezvoltarea rețelei regionale de transport”, se explică obiectiv condițiile suplimentare create pentru creșterea exporturilor, în special de cereale. Pe Nistru și Dunăre au apărut primele companii de transport maritim, care au reușit să depășească concurenții străini. Dezvoltarea comerțului a fost facilitată de dezvoltarea comunicațiilor feroviare și rutiere. Sudul Basarabiei s-a transformat într-un puternic centru de transport și tranzit.

Intrând în polemici cu predecesorii săi, în secțiunea a cincea „Dezvoltarea relațiilor comerciale în Bugeac” autorul demonstrează pentru prima dată că relațiile comerciale externe și interne s-au dezvoltat simultan, dezvoltarea acestora a contribuit la trans-

formarea Bugeacului într-o regiune agricolă puternică a Imperiului Rus.

În ultima secțiune, „Formarea relațiilor financiare în Bugeac în secolul XIX – începutul secolului XX”, autorul a identificat trei etape ale acestui proces: formarea elitei comerciale locale în prima jumătate a secolului al XIX-lea; renașterea burgheziei comerciale locale după anexarea Bugeacului la Rusia în 1878; apariția casetelor de valori, a băncilor de economii și a societăților de credit care vizează sprijinirea antreprenorilor locali în dezvoltarea economică. Toate perioadele sunt descrise cuprinzător pe baza unui amplu material documentar și a unei analize metodologice atente.

Vorbind despre lucrare în ansamblu, trebuie subliniat faptul că materialul este însoțit de tabele și grafice importante, care ilustrează obiectiv constatările autorului, iar fiecare secțiune se încheie cu o concluzie.

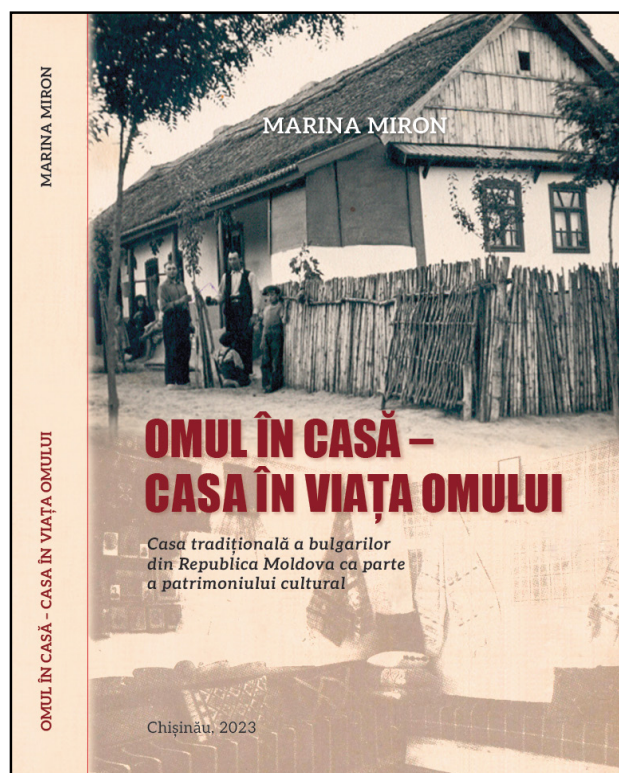
Există un rezumat generalizat care decurge logic și convingător din cele expuse mai sus. Alături de o generalizare amplă a literaturii existente, autorul introduce o noutate științifică semnificativă folosind surse noi. Scopul acestei lucrări de a studia principalele tendințe și probleme de dezvoltare socio-economică a Bugeacului a fost realizat la un înalt nivel profesional, prin instrumente de analiză aplicată și evidențierea celor mai importante aspecte, precum și a factorilor de dezvoltare economică și de creștere a regiunii pe parcursul perioadei desemnate. Astfel, monografia a prezentat o imagine holistică a dezvoltării Bugeacului în perioada 1812–1918, dezvoltând aspecte semnificative ale istoriei acestei regiuni multietnice. Incontestabil, lucrarea colegului ucrainean A. M. Șevchenko „Complexul economic Bugeac în secolul XIX – începutul secolului XX: Istoria economiei regionale” prezintă interes pentru specialiștii nu numai din Ucraina, ci și din alte țări, în primul rând Moldova și România.

*Dr. hab. Nicolai CERVENCOV*

**MARINA MIRON. OMUL ÎN CASĂ – CASA ÎN VIAȚA OMULUI.  
CASA TRADIȚIONALĂ A BULGARILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA  
CA PARTE A PATRIMONIULUI CULTURAL.  
CHIȘINĂU: BONS OFFICES, 2023. 331 P.**

Monografia scrisă de Marina Miron, doctor în istorie, etnolog, dedicată locuinței tradiționale a bulgarilor care trăiesc în Republica Moldova, este rezultatul unei munci îndelungate a autoarei.

Tema aleasă este relevantă, deoarece casa în sine este un loc sacru, unde are loc procesul de succesiune a generațiilor, păstrarea tradițiilor și a relațiilor de familie în timp și spațiu.



Noutatea monografiei constă în faptul că în arsenalul științific al cercetărilor bulgaristicii moldovenești a apărut un studiu interdisciplinar detaliat al locuinței tradiționale bulgare. Până în prezent nu au existat astfel de lucrări în etnologia națională.

Unul dintre avantajele incontestabile ale acestei cercetări este faptul că autoarea introduce pentru prima dată în circuitul științific un bogat material de teren colectat în satele bulgare din Republica Moldova. O listă impresionantă a respondenților de la care dr. M. Miron a cules date etnografice poate fi găsită în anexe.

Pe baza acestui material, autoarea a reușit să creeze o lucrare cuprinzătoare și originală, scrisă în spiritul cercetării etnografice clasice. Volumul este bine structurat și scris cu competență în ceea ce privește metodele etnologiei și ale disciplinelor conexe la care apelează Dr. Marina Miron.

Erudiția științifică și flerul inerent etnografului sunt impresionante și nu lasă indiferenți specialiștii în domeniu. Este prezentată o analiză a publicațiilor științifice pe tema enunțată, însoțită de concluzii importante.

Practicile tradiționale legate de construcția caselor sunt descrise în detaliu printr-o prismă istorică și comparativă. De remarcat că studiul utilizează o abordare comparativă, care face posibilă identificarea intensității contactelor interetnice, a tradițiilor pierdute sau care continuă să existe într-o formă modificată și redusă.

Studiul aspectelor spirituale ale căminului tradițional al bulgarilor merită o apreciere deosebită. La un înalt nivel profesional, autoarea a prezentat simbolurile casei bulgare, analizând semiotic obiceiurile, ritualurile și ideile asociate cu construcția și amenajarea acesteia.

În mod special, ținem să remarcăm contribuția doamnei doctor Marina Miron la dezvoltarea de modalități practice de conservare a casei tradiționale bulgare în scopuri muzeale și turistice. Experiența vastă a autoarei în domeniul turismului a contribuit la succesul acestei sarcini dificile.

Lucrarea este prevăzută cu un bogat material ilustrativ – chestionare etnografice utilizate în timpul cercetării de teren și lista respondenților; un glosar al denumirilor caselor bulgărești; scurte descrieri ale muzeelor locale bulgărești din Republica Moldova care păstrează patrimoniul cultural local; mostre de folclor relevante pentru tema construcției caselor tradiționale; o hartă completă a așezărilor din Bulgaria din care populația bulgară a emigrat în Basarabia și a așezărilor care s-au dezvoltat în Basarabia în timpul perioadelor de migrație; fotografii ale caselor bulgare vechi din Basarabia, precum și ale caselor tradiționale din zonele din Bulgaria din care a avut loc migrația în Basarabia etc.

Cunoașterea de către autoare a limbilor bulgară, română și rusă a contribuit la abordarea multifacetată a subiectului. Ca purtătoare a culturii și limbii bulgare, Dr. Marina Miron a reușit pe deplin să transmită spiritul bulgăresc păstrat în ținutul Moldovei, unde coloniștii bulgari au întâlnit cândva ospitalitatea și amabilitatea populației locale.

Ținem să menționăm că această monografie poate servi drept suport didactic pentru profesorii și

studenții din licee, gimnazii și universități în pregătirea prelegerilor cu tema „Istoria, tradițiile și cultura bulgarilor din Republica Moldova”. Lucrarea va trezi, fără îndoială, interesul științific al cercetătorilor de diverse profiluri – istorici, etnologi, culturologi, ling-

viști și al tuturor celor care sunt interesați de tradițiile etniilor din Republica Moldova, în general, și de cultura bulgarilor, în special.

*Dr. Diana NICOGLO*



## СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

**Прокоп С.** *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprosor@ich.md

**Никогло Д.** *Заместитель главного редактора.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

**Пихуров Е.** *Ответственный секретарь.* Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). esaterinaorpea92@gmail.com

**Абуссеитова М.** Член-корреспондент, доктор хабилитат истории, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

**Анастасопулос А.** Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

**Арапу В.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valagaru@gmail.com

**Бода Г.** Доктор хабилитат 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-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

**Георгиев Г.** Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

**Гиною И.** Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

**Голант Н.** Доктор истории (Санкт-Петербург, Российская Федерация). natalita1977@yandex.ru

**Горофянюк И.** Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanuk@gmail.com

**Грэдинару Н.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

**Долги А.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

**Думиника Иван.** Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

**Думиника Ион.** Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johny-sunday@yahoo.com

**Дыханов В.** Доктор хабилитат истории (Калининград, Российская Федерация). dykhanov@yandex.ru

**Иванова Н.** Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). ivanova\_nina@ich.md

**Испас К.-С.** Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

**Калашникова Н.** Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

**Кожухарь Е.** Доктор филологии (Кишинев, Республика Молдова). katerinacojuhari@gmail.com

**Коротаяев А.** Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

**Косуй Э.** Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kosoj@uj.edu.pl

**Коч А.** Доктор филологии, профессор (Ескишехир, Турция). ademkoc@ogu.edu.tr

**Кушнир В.** Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

**Магола А.** Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). romanathos@gmail.com

**Марушиакова Е.** Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). emr9@st-andrews.ac.uk

**Минасян С.** Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

**Нягота Б.** Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

**Попов В.** Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

**Рогожану Д.-К.** Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rогожанucatalindumitru@yahoo.com

**Романчук А.** Доктор культурологии (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 (Москва, Российская Федерация). vstepanovpochta@gmail.com

**Сырбу Т.** Доктор истории (Лувен-ла-Нев, Бельгия). taniafirbu@yahoo.fr

**Урсу В.** Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

## DATA ON THE EDITORIAL BOARD

**Procop S.** *Editor-in-Chief*. PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@ich.md

**Nicoglo D.** *Editor in charge*. PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

**Pihurov E.** *Secretary in charge*. Scientific researcher (Chisinau, Republic of Moldova). ecaterinaoprea92@gmail.com

**Abusseitova 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.** Doctor of History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

**Dykhonov V.** Doctor of History (Kaliningrad, Russian Federation). dykhonov@yandex.ru

**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.** Doctor of 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). gorofyanjuk@gmail.com

**Golant N.** PhD in History. Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). natalita1977@yandex.ru

**Gradinaru N.** PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

**Ispas C.-S.** Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

**Ivanova N.** PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). ivanova\_nina@ich.md

**Kalashnicova N.** Doctor of Culturology, Professor

(Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

**Kushnir V.** Doctor of History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

**Kocoj E.** Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

**Koç A.** PhD in Philology, Professor (Eskişehir, Turkey). ademkoc@ogu.edu.tr

**Kojuhari E.** PhD in Philology (Chisinau, Republic of Moldova).

**Korotayev A.** Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

**Magola A.** Scientific researcher (Chisinau, Republic of Moldova). romanathos@gmail.com

**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

**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

**Romanchuk A.** PhD in Culturology (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

**Sirbu T.** PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniaisirbu@yahoo.fr

**Skipnik 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 (Moscow, Russian Federation). vstepanovpochta@gmail.com

**Ursu V.** PhD in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

**Valentsova M.** PhD in Philology (Moscow, Russian Federation). mvalent@gmail.com

**Vuillemenot A.-M.** PhD in Social and Political Sciences (Louvain-la-Neuve, Belgium). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

## CONDIȚII DE PUBLICARE A MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

### Stimați colegi,

Institutul Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie.

### Considerații generale:

Colegiul de redacție îndeamnă autorii care își propun lucrările spre considerare, să citească cu atenție regulile generale și cerințele pentru materialele trimise. Articolele ce nu sunt redactate conform regulilor, dar care prezintă interes pentru revistă, vor fi returnate autorilor pentru redactare. Colegiul de redacție își rezervă dreptul să nu răspundă cererilor de publicare a articolelor în care sunt ignorate regulile generale de editare.

Colegiul de redacție își revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei și normelor tehnice de publicare, cât și pe cele lipsite de valoare științifică sau publicate anterior sub diferite forme, fără de a oferi explicații. Solicităm insistent autorilor să respecte cerințele privind volumul articolelor și recenziilor. Colegiul de redacție nu va lua în considerare materialele, care depășesc normele revistei stabilite pentru volum. Volumul maximal al articolului inclusiv rezumatul, textul lucrării, notele, lista abrevierilor, referințele bibliografice, materialul ilustrativ, datele despre autor, nu trebuie să depășească 40 000 semne, cu spații; pentru doctoranzi volumul maximal al articolului este de 20 000 semne, cu spații.

Recenziile monografilor și culegerilor, prezentări de cărți, publicate în rubrica corespunzătoare a revistei, se editează în corespundere cu normele stabilite: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Volumul maximal este de 0,25 c. a. (10 000 de semne, cu spații).

Revista de Etnologie și Culturologie apare de două ori pe an. Spre publicare sunt acceptate articolele științifice și recenziile, în care sunt reflectate teme inovaționale, legate de astfel de domenii ale științelor umaniste, precum etnologia și culturologia.

Toate tipurile de lucrări științifice pot fi prezentate în limbile engleză, română, rusă. Articolele vor fi trimise la adresa colegiului de redacție împreună cu **Declarația autorului** pe propria răspundere.

**Termenele limită de trimitere a materialelor: 31 martie și 31 august.**

Articolele sunt supuse recenzării de către specialiști în domeniul corespunzător, ce dețin grad științific.

### Structura lucrărilor:

**I. Numele autorului și titlul articolului:** La începutul lucrării indicați numele și prenumele autorului/autorilor (pe marginea dreaptă a textului, de exemplu: *Gherghina BODA*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu minuscule și caracter aldin): **Horele și petrecerile momârlanilor**

### II. Rezumat:

La începutul textului principal se va face rezumatele în română, rusă și engleză, însoțite de cuvântul **Rezumat**,

**Резюме, Summary**, după care urmează denumirea articolului în trei limbi. La sfârșitul fiecărui rezumat urmează **Cuvintele-cheie** (5-7). Rezumatul va reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Rezumatul se prezintă în format Times New Roman, font size 10, space 1,0. Volumul fiecărui rezumat va avea 1300 caractere fără spații sau 1500 caractere inclusiv spații.

### III. Textul lucrării:

Textul lucrării trebuie prezentat în format electronic: Times New Roman, font size: 14, space: 1,5.

**Referințele** la sursele bibliografice, **inseerate în text**, se vor indica în paranteze rotunde, 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.

**Culegere de materiale:** (Sărbători 2003), adică: a) Denumirea culegerii (primul cuvânt), b) Anul ediției lucrării.

**Articol în culegere:** (Poiată 2009: 385-388), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginilor, la care se referă autorul.

**Articol în revistă:** (Ceașescu 2018: 204), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginii, la care se referă autorul.

**Document din arhivă:** (ANRM, F., inv., d., f.) adică: a) Denumirea arhivei, b) Numărul fondului, c) Numărul de inventar, d) Numărul dosarului, e) Numărul filei, la care se referă autorul.

**Document electronic:** (Antonescu 2009).

**IV. Note:** În textul lucrării notele sunt date manual cu superscript (de exemplu<sup>5</sup>). În Note la fel ca și în text numerotarea se dă cu superscript.

**V. Lista informatorilor:** include numele, vârsta, localitatea etc.

### VI. Lista abrevierilor

**VII. Referințe bibliografice / References** vor fi plasate sub textul principal al articolului. Referințele bibliografice vor fi aranjate în **ordine alfabetică**. În textele cu grafia latină, în Referințe bibliografice, sursele cu grafia latină vor fi plasate înainte de cele cu caracter chirilic. Denumirile cu caracter chirilic, vor fi transliterate (conform sistemului US Library of Congress).

**Exemple de transliterare:** Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. In: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев: Типография centrală, 2012, 444-495. / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev: Tipografia centrala, 2012, 444-495.

În lista de **Referințe bibliografice / References** se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate:

1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

**Exemple de surse publicate în Referințe bibliografice / References:**

**Monografie:** Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea lucrării. c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

**Culegere de materiale:** Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică, 2003. Adică, se vor indica: a) Denumirea culegerii. b) Nr. de volum (dacă există). c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

**Articol în culegere:** Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/ autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea culegerii. e) Locul publicării culegerii. f) Editura publicării culegerii. g) Anul publicării. h) Prima și ultima pagină a articolului.

**Articol din revistă:** Ceaușescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, nr. 32, 2018, 201-210. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea revistei. e) Numărul revistei. f) Anul publicării. g) Prima și ultima pagină a articolului.

**Document din arhivă:** ANRM, Fond, inventar, dosar, fila. Spre exemplu: ANRM, F. 2, inv. 1, d. 6435, f. 230.

**Documente electronice:** Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Ro->

[mulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf](http://mulus-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 puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș. a. vor fi însoțite de legendele corespunzătoare și cu indicarea sursei de proveniență.

**IX. Date despre autor:**

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, instituția în trei limbi (română, rusă, engleză); e-mail; ORCID.

Exemplu de date despre autor:

**Tamas Hajnaczký** (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

**Тамаш Хайнацки** (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

**Tamás Hajnaczký** (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

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

**ORCID:** 0000-0001-5024-3789

**Adresa:** Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Informații suplimentare pot fi solicitate:** tel. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

## CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

**Dear colleagues,**

The Institute of Cultural Heritage invites you to submit materials in the Journal of Ethnology and Culturology.

**General considerations:**

The Journal's Editorial Board urges authors who are submitting their papers for consideration to carefully read the general rules and requirements for submitted materials. The articles that are not edited according to the rules but are of interest to the journal, will be returned to the author for reconsideration. The Editorial Board reserves the right to decline the requests of publishing the articles that are ignoring the general rules of editing.

The Editorial Board has the right to decline the works that does not comply with the journal's profile and technical norms of publication, as well those that lack scientific value or have been published previously in one form or another without providing explanations.

We urge authors to respect the requirements on the volume of the articles and reviews. The Editorial Board does not take into consideration the materials that exceed the accepted journal's standards of the volume. The maximum size of the article, including summary, the text, the notes, the list of abbreviations, the bibliography, the illustrative material, the information about the author, is 40 000 characters with spaces; for PhD students the maximum size of the article is 20 000 characters with spaces.

The reviews of the monographs and collections, book presentations, published in the relevant sections of the Journal, are presented in accordance with established standards: Times New Roman, font size 14, space 1,5. The maximal size is 0,25 author's pages (10 000 characters with spaces).

The Journal of Ethnology and Culturology is published twice a year. There are accepted for publication scientific

articles and reviews that highlight innovative topics related to such areas of humanities as Ethnology and Culturology.

All types of scientific works can be submitted in English, Romanian and Russian languages. The articles will be sent to the editorial office along with the author's **Declaration of Responsibility**.

**Deadlines for submission of materials: March 31<sup>st</sup> and August 31<sup>st</sup>.**

Articles are reviewed by specialists in the relevant field who have a scientific degree.

### The structure of the articles:

**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: *Nina IVANOVA*). This is followed by the title of the article (text centered, lowercase, and bold): **Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural**

### II. Summary:

Before the main text there is a summary in Romanian, Russian and English languages, including the word Rezumat, Резюме, Summary, followed by the title of the article in three languages. At the end of each summary are Key words (5-7). The summary reflects the content of the article, main ideas and conclusions. Summaries are submitted in Times New Roman format, font size 10, space 1.0. Each resume must be 1300 characters without spaces or 1500 characters including spaces.

### III. The paper:

The text of the papers shall be submitted in electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

**References to the bibliographical sources**, inserted in the text, are indicated in round brackets, for example:

**Monograph:** (Ghinoiu 1999: 55), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

**Collection of materials** (Ethnic 1969) i. e. a) The first word of the title of the collection. b) Year of publication.

**Article in a collection:** (Poiată 2009: 385-388), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

**Article in a journal:** (Ceașescu 2018: 204), 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:** (NARM, F, inv., d., f.), i.e.: 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).

**IV. Notes:** In the text of the paper, notes are given manually in superscript characters (for example<sup>5</sup>). As well as in the text, the numbering in the note is carried out in superscript.

**V. List of Informants:** Includes name, age, place of residence.

### VI. List of abbreviations

**VII. References.** The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in **alphabetical order**. The titles in Latin characters are first listed, and then those in Cyrillic. The titles in Cyrillic characters must be transliterated (according to the Library of Congress system US).

**Examples of transliteration:** Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. Т. 67, 2008, 38-56.

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of **References**: 1. Monograph. 2. Collection of materials. 3. Article in a collection. 4. Article in a journal. 5. Archival document. 6. Electronic document.

**Examples of indicating published sources in References:**

**Monograph:** Ghinoiu I.. Lumea de aici, lumea de dincolo. București: Fundația Culturală Română, 1999.

The following information is given (in the indicated order): a) The surname and initials of the author(s). b) The title. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

**Collection of materials:** Ethnic group and boundaries: the social organization of cultural difference. Oslo: Universitetsforlaget, 1969. i.e. a) The first word of the name of the collection. b) Name of the collection. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

**Article in a collection:** Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. In this case, the following information shall be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the collection. e) City & Publishing house. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

**Article in a journal:** Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, nr. 32, 2018, 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the journal. e) Journal number. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

**Archival document:** ANRM, fund, inventory, case, sheet.

**Electronic documents:** Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <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 (authors):

Surname, name (city, land), scientific and didactic degree, institution in three languages (Romanian, Russian, English), e-mail, ORCID.

Example:

**Tamas Hajnaczkzy** (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

**Тамаш Хайнацки** (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

**Tamás Hajnáczy** (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkzy@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

**Address:** Editorial Board – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institute of Cultural Heritage, Stefan cel Mare si Sfânt bd., 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: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

## УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

#### Уважаемые коллеги,

Институт культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в журнале *Revista de Etnologie și Culturologie*.

#### Общие положения:

Редколлегия журнала убедительно просит авторов, предлагающих свои работы на рассмотрение, внимательно ознакомиться с общими правилами и требованиями, предъявляемыми к поступающим материалам. Статьи, оформленные не по правилам, но представляющие интерес для журнала, будут возвращаться авторам на переоформление. Редколлегия сохраняет за собой право не отвечать на запросы по статьям и материалам, в которых проигнорированы основные правила оформления.

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 без предоставления объяснений.

Убедительно просим авторов соблюдать требования по объему статей и рецензий. Редакция не принимает к рассмотрению материалы, превышающие принятые в журнале нормы объема. Максимальный объем статьи, включая резюме, текст работы, примечания, список сокращений, библиографию, иллюстративный материал, сведения об авторе – 40 тыс. знаков с пробелами; для докторантов максимальный объем статьи – 20 тыс. знаков с пробелами.

Рецензии на монографии и сборники, книжные презентации, публикуемые в соответствующей рубрике журнала, представляются в соответствии с установленными нормами: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Максимальный объем – 0,25 а. л. (10 тыс. знаков, включая пробелы).

Журнал *Revista de Etnologie și Culturologie* выходит два раза в год. К публикации принимаются научные статьи и рецензии, в которых освещаются инноваци-

онные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология.

Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках. Статьи должны высылаться на адрес редакции вместе с Декларацией автора об ответственности.

**Крайние сроки подачи материалов: 31 марта и 31 августа.**

Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень.

#### Структура статей:

**I. Имя автора и название статьи:** В начале работы указываются имя и фамилия автора/авторов (текст по правому краю курсивом, например: *Александр НОВИК, Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ*). Далее следует название статьи (текст по центру, строчными, полужирным): **Цитрон в культуре и языке греков и албанцев Химары**

#### II. Резюме:

Перед основным текстом приводится резюме на румынском, русском и английском языках, включающее слово **Rezumat, Резюме, Summary**, под которым следует название статьи на трех языках. В конце каждого резюме приводятся **Ключевые слова** (5-7). В резюме отражаются содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме должен составлять 1300 знаков без пробелов или 1500 знаков включая пробелы.

#### III. Текст работы:

Текст работы следует представлять в Times New Roman, font size 14, space 1,5.

**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) Страницы, на которые ссылается автор.

**Сборник материалов:** (Традиционная 1998), то есть: а) Название сборника (первое слово). б) Год издания.

**Статья в сборнике:** (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

**Статья в журнале:** (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

**Архивный документ:** (НАРМ, 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).

**IV. Примечания:** В тексте примечания даны вручную надстрочным знаком (например<sup>5</sup>). Также, как и в тексте, нумерация в Примечании осуществляется надстрочными знаками.

**V. Список информантов:** включает имя, фамилию, возраст, место жительства.

#### VI. Список сокращений

**VII. Литература / References** помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитном порядке. В русских текстах в Литературе вначале идут ссылки на кириллице, затем на латинице. Названия на кириллице сопровождаются транслитерацией (согласно системе Библиотеки Конгресса США).

**Примеры транслитерации:** Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. T. 67, 2008, 38-56.

В списке Литературы / References предлагается различать шесть основных типов цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Сборник материалов. 3. Статья в журнале. 4. Статья в сборнике. 5. Архивный документ. 6. Электронный документ.

**Примеры указания опубликованных источников в списке Литература / References:**

**Монография:** Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект, 2010. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название работы. в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания работы.

**Сборник материалов:** Традиционная культура и мир детства. Материалы Международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 2. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Полное название сборника. б) Номер тома (если есть). в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания.

**Статья в сборнике:** Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. In: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», Комрат, 2008. Отв. ред. М. Губогло. Москва: Старый сад, 2008, 310-329.

В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название сборника. д) Место издания. е) Издательство. ж) Год издания. з) Первая и последняя страницы статьи.

**Статья в журнале:** Тишков В. А. От этноса к этничности и после. In: Этнографическое обозрение, № 5, 2016, 5-22. В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов), б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название журнала. д) Номер журнала. е) Год издания. ж) Первая и последняя страницы.

**Архивный документ:** НАРМ, Фонд, описание, дело, лист. Например: НАРМ, Ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

**Электронные документы:** Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры. <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 описаниями с указанием источника происхождения.

#### IX. Сведения об авторе (авторах):

Имя, фамилия (город, страна), ученая и дидактическая степень, учреждение. Данные должны быть представлены на трех языках (румынском, русском, английском), e-mail, ORCID.

Например:

**Maria Rijova** (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctorand, Muzeul de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

**Мария Рыжова** (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Аспирант, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

**Maria Ryzhova** (St. Petersburg, Russian Federation). PhD student, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.

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

**ORCID:** 0000-0002-3530-7681

**Адрес:** Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

**Дополнительную информацию можно получить:** тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md

## CONTENTS

<b>ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY</b>		
<b>Tatiana CALLO</b>	Elitopedagogy: an educational and cultural perspective in the internationalization process	4
<b>Catalin ROGOJANU</b>	The symbiosis between the contemporary museum, emotional and experiential tourism	12
<b>Valentin ARAPU</b>	"Unbegotten water" – magic remedy, springing from the well of Jordan	19
<b>Natalia GOLANT</b>	Notes on the funeral rites of the Bulgarians and Romanians: tree in rituals and mythological ideas associated with death	27
<b>Svetlana PROCOP</b>	The Memorial Easter of the Roma: the problem's historiography	33
<b>Ivan MIGLEV</b>	"Tepresh" – Tatar custom of commemorating the dead	41
<b>Romana MOTYL, Olena FEDORCHUK Aliona GRATI</b>	Pottery of the Ukrainians in the Late 20th and Early 21st Centuries: the Preservation and Transformation of the Tradition	48
	"Mihailiada" of the Bessarabians. King Mihai I of Romania in folklore between the Dniester and Prut	56
<b>Victor GHILASH</b>	The image of Stephen the Great in the national artistic creation of oral origin	64
<b>Nina IVANOVA</b>	National celebrations in representations of Chisinau urbanites	71
<b>Nadejda CARADJOVA, Diana NICOGLO</b>	The traditional food of the Bulgarians from the Republic of Moldova: the problem's historiography	77
<b>Natalia GRADINARU</b>	The role of museums of the Republic of Moldova in the conservation, restoration and popularization of <i>casa mare</i> : an analytical view	86
<b>Aleksey ROMANCHUK</b>	The pre-Afrasian coming of R1b-V88 haplogroup of Y-chromosome to Africa: a brief summary	91
<b>COMMUNICATIONS</b>		
<b>Valdemar KALININ, Alexander IVANOV Ecaterina PIHUROV</b>	Gypsies of Belarus. Ethnocultural review of traditions and rituals of the gypsy-speaking population of Belarus	97
	The Romanian traditional dwelling in the Prut-Dniester area: sources and historiography of the issue (I)	109
<b>THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER</b>		
<b>Ruslan GRECU</b>	Foundation and first years of activity of the Raciula Skete (Monastery)	115
<b>Olga TERZI</b>	The Bulgarian and Gagauz population from the MSSR, in the collectivization period (1947–1949): historical-anthropological approaches	121
<b>Tatiana JELEAPOVA</b>	Bulgarian choral music as a means of intercultural communication and the formation of musical and aesthetic attitudes	128
<b>Svetlana KAPANJI</b>	The mayors of communes of Tighina county with the Gagauz population in the period of repressions from 1940–1949: historical and anthropological approaches	135
<b>SCIENTIFIC LIFE</b>		
<b>Angela OLARESCU</b>	Traditional house – cultural heritage	145
<b>REVIEWS</b>		
<b>Valentin ARAPU</b>	The scientific and cultural itinerary of the ALBANICA magazine, no. 21, Craiova, 2024. 246 p.	147
<b>Nicolai CERVENCOV</b>	A. M. Shevchenko. Bujak economic complex in the 19th and early 20th centuries: history of the regional economy. Izmail: IRBIS, 2021. 460 p.	149
<b>Diana NICOGLO</b>	Marina Miron. The man in the house – the house in the life of the man. The traditional house of the Bulgarians from the Republic of Moldova as part of the cultural heritage. Chisinau: Bons Offices, 2023. 331 p.	151
<b>Data on the editorial boards</b>		154
<b>Terms and conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology</b>		156