

ISSN 1857–2049

Categoria A

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XXXVII

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XXXVII

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XXXVII

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, 2025

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).

Magola Alexandru. *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).

Brașiște Ludmila. Doctor în filologie, conferențiar universitar (Iași, România).

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

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).

Ivanić Ivana. Doctor în filologie, conferențiar (Novi Sad, Republica Serbia).

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).

Marușiakova Elena. Doctor în istorie, profesor (Bratislava, Republica Slovacă).

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

Popov Veselin. Doctor în istorie (Bratislava, Republica Slovacă).

Prisac Lidia. Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

Prus Elena. Membru-corespondent, doctor habilitat în filologie, profesor (Chișinău, Republica Moldova).

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

Romanciuc Alexei. Doctor în culturologie (Chișinău, Republica Moldova).

Sîrbu Tatiana. Doctor în istorie (Louvain-la-Neuve, Belgia).

Stancev Mihail. Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Sofia, Bulgaria).

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: dr. A. Romanciuc (textele în limba engleză), A. Magola (textele în limba română), dr. T. Zaicovschi (rezumatele în limba rusă), dr. D. Nicoglo (textele în limba rusă).

Design, procesare computerizată, coperta: Dragomir Șarban

Tehnoredactare: Dragomir Șarban

Coperta: Fântână cu cumpănă la marginea satului Domulgeni, r-nul Florești. În imagine primarul satului Vasile Patrașco (8 iulie 2025). Fotografie rezultată în urma expediției etnografice întreprinse de Valentin Arapu și Sorin Grajdari în perioada 07-10 iulie 2025.

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: 2025, 172 p. Vol. XXXVII. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2025

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU	Fântâna în sistemul de valori ale românilor: constatări în baza descrierilor călătorilor străini din secolul al XIX-lea (aspecte istoriografice și etnoculturale)	4
Александр НОВИК	Кофе в алиментарной культуре и традициях албанцев Балкан	10
Aleksey ROMANCHUK	Moldova in quest of a <i>lingua comuna</i> : to the problem statement	21
Gherghina BODA	Viața cotidiană și culturală a Balicului surprinsă de ziarul <i>Coasta de Argint</i> (1928–1929)	28
Ivan DUMINICA	Prezențele bulgarilor în Mănăstirea Curchi	35
Aleksandr GANCHEV	The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process. Population size and age-sex structure	40
Evdochia SOROCEANU, Diana NICOGLO	Tradițiile alimentare ale găgăuzilor: istoriografia problemei	50
Elena PLATON	„Lumea” de dinainte de lume. Conceptualizarea increatului în imaginarul românesc arhaic și tradițional	58
Lidia PRISAC	Problema refugiaților în Basarabia după Primul Război Mondial (context, date, asistență)	67
Ivana IVANIĆ, Ema DURIC, Ludmila BRANIŠTE	Integrating culturological dimensions in Romanian language courses in Serbia: an intercultural perspective	76
Inna HOROFIANIUK, Olga PAVLUSHENKO	Traditional Ukrainians' funeral rites of different regions in the plane of semiotic codes	84

CERCETĂRI DE TEREN

Svetlana PROCOP	Experiența cercetărilor etnografice de teren: Paștele Blajinilor în comunitatea romă din or. Soroca	92
Ирина ИЖБОЛДИНА	Особенности жилищно-хозяйственного комплекса русских старообрядцев села Кунича (на базе полевых исследований)	106

COMUNICĂRI

Vitalie MALCOCI	Plastica constructiv-decorativă a porților de intrare în gospodăria țărănească	119
Sergiu SUVAC	Aspecte etnologice și arhitecturale ale porților și îngrăditurilor tradiționale din zona Codrilor Orheiului	124

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

George PASCAL	Ritualul agrar Caloianul în ținutul Covurlui: dimensiuni identitare și semnificații culturale locale	131
Ruslan GRECU	Abuzuri asupra domeniului schitului Răciula, anii 1798–1959	138
Ольга ТЕРЗИ	К вопросу об условиях жизни и адаптации болгар и гагаузов Молдавской ССР в Сибири: историко-этнологические аспекты	146
Aurel FONDOS	Ciclul vieții în Basarabia (anii 1930): între tradiție și modernizare	156
Мария СМЕРНОВА	Школьное образование в болгарских колониях Бессарабии в 40-х гг. XIX века: нормативно-правовая база	160

RECENZII

Elena PRUS	The riverain diptych as a geophotographic horizon of Moldova	165
Сведения о редколлегии / Data on the editorial boards		167
Condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie		169
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		170
Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии		172
Contents		174

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU

FÂNTÂNA ÎN SISTEMUL DE VALORI ALE ROMÂNILOR: CONSTATĂRI ÎN BAZA DESCRIERILOR CĂLĂTORILOR STRĂINI DIN SECOLUL AL XIX-LEA (ASPECTE ISTORIOGRAFICE ȘI ETNOCULTURALE)*

CZU:398.3(=135.1)"XIX"

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.01>**Rezumat****Fântâna în sistemul de valori ale românilor: constatări în baza descrierilor călătorilor străini din secolul al XIX-lea (aspecte istoriografice și etnoculturale)**

Fiind în trecere sau aflându-se o perioadă mai îndelungată în Moldova și Muntenia, călătorii străini din secolul al XIX-lea au lăsat posterității scrieri relevante din punct de vedere istoric și etnocultural. Îndeplinind variate misiuni de ordin diplomatic, confesional, științific, călătorii și exploratorii H. F. Desprez, Ū. Sándor, W. von Kotzebue, L. I. Pfeiffer, J. D. F. Neigebaur, J. H. A. Ubicini, R. Walsh și N. K. Giers, au descris multiple aspecte ale peisajului cultural, ale vieții cotidiene, marcate de tradițiile seculare. Un atribut omniprezent al peisajului cultural din principate îl constituiau fântânile, aflate într-un număr mare la marginea drumurilor, la intersecția căilor de comerț, în sate și orașe. Pentru călătorii străini fântâna simboliza ospitalitatea locuitorilor, oferindu-le drumetilor un loc de popas unde-și puteau potoli setea. Valoarea apei din fântâni, uneori o depășea ca preț pe cea a vinului, iar în timpul incendiilor din orașe, apa din fântâni oferea oamenilor salvarea mult râvnită, salvându-le viețile și averea. În percepțiile tradiționale ale românilor, cumpăna fântânii semnifica încercările prin care treceau oamenii. Tradițional, românii își întrețineau fântânile într-o stare bună, fiind, astfel, „spre laudă mai mare țării”.

Cuvinte-cheie: fântână, români, călători străini, apă, ospitalitate.

Резюме**Колодец в системе ценностей румын: констатации на основе описаний иностранных путешественников XIX в. (историографические и этнокультурные аспекты)**

Проезжая транзитом через Молдову и Валахию или пребывая в них длительное время, иностранные путешественники XIX в. оставили потомкам ценные с исторической и этнокультурной точки зрения сочинения. Выполняя различные дипломатические, религиозные и научные миссии, путешественники и исследователи Ф. И. Депрез, У. Шандор, В. фон Коцебу, Л. И. Пфейффер, И. Д. Ф. Нейгебауэр, Ж. Г. А. Убичини, Р. Уолш и Н. К. Гирс описали многочисленные аспекты культурного ландшафта, повседневной жизни, пронизанной многовековыми традициями. Повсеместным атрибутом культурного ландшафта в княжествах были колодцы, в большом количестве располагавшиеся по обочинам дорог, на пересечениях торговых путей, в селах и городах. Для иностранных путеше-

ственников колодец символизировал гостеприимство жителей, предоставляя путникам место для привала, где они могли утолить жажду. Ценность колодезной воды выражалась в том, что иногда она была ценнее вина, а во время пожаров в городах вода из колодцев несла людям желанное спасение, сохраняя их жизнь и собственность. В традиционных представлениях румын колодезный журавль был символом испытаний, через которые проходили люди. Традиционно румыны содержали свои колодцы в хорошем состоянии, «что весьма похвально для страны».

Ключевые слова: колодец, румыны, иностранные путешественники, вода, гостеприимство.

Summary**The well in the Romanian value system: findings based on the descriptions of XIXth century foreign travelers (historiographical and ethnocultural aspects)**

While passing through or staying for a longer period in Moldova and Muntenia, foreign travelers of the 19th century left behind historically and ethnoculturally significant works for their descendants. When carrying out various diplomatic, religious, scientific, traveling and research missions, H. F. Desprez, Ū. Sándor, W. von Kotzebue, L. I. Pfeiffer, J. D. F. Neigebaur, J. H. A. Ubicini, R. Walsh, and N. K. Giers described numerous aspects of the cultural landscape and everyday life marked by secular traditions. An integral part of the cultural landscape of the principalities were wells, which were found in large numbers on the sides of roads, at the crossroads of trade routes, in villages and cities. For foreign travelers, the well symbolized the hospitality of the locals, offering travelers a place to rest where they could quench their thirst. The price of well water sometimes exceeded the price of wine, and during fires in cities, well water offered people the salvation they desired, saving their lives and wealth. In traditional Romanian beliefs, the well's watershed symbolized the trials that people went through. Traditionally, Romanians kept their wells in good condition, thus "to the greater praise of the country".

Key words: well, Romanians, foreign travelers, water, hospitality.

Argument. În percepția populară a românilor, de datorită fiecărui om este ca pe durata vieții sale neapărat trebuie să sape o fântână, să construiască o casă și să sădească un copac. Toate cele trei acțiuni de repere existențiale fac parte din valorile culturale

și civilizaționale ale românilor, regăsindu-se totodată, într-o formă sau alta, și în alte culturi europene și extraeuropene. Procesul de săpare și de zidire a unei fântâni, pe lângă componenta sa pur tehnică, era condiționat de respectarea strictă a unor ritualuri și tradiții care-i ofereau întregii procesiuni o aură de puritate, de sacralitate, de înălțare spirituală a participanților la acest act de edificare, în mod nemijlocit a celor care au depus munca respectivă, cât și a tuturor oamenilor care vor sorbi din apa dătătoare de viață.

În notele și jurnalele de călătorie ale călătorilor străini din secolul al XIX-lea, fântâna apare ca un element omniprezent al peisajului cultural din mediile rural și urban, fiind de cele mai dese ori plasată în locurile de popas, în preajma hanurilor, la periferia orașelor, pe marginea sau la intersecția unor drumuri de țară sau căi de comerț. Narațiunile călătorilor străini reflectă în mare parte viziunile și concepțiile asupra lumii ale autorilor, gradul lor de instruire și de cultură.

Pe dimensiunea imagologică, descrierea fântân timer din spațiul românesc de către călătorii străini, face parte din percepțiile *celuilalt* sau *a străinului*, privind amenajarea și întreținerea surselor de apă în Moldova și Muntenia. Relevant este faptul că autorii notelor de călătorie comparau situația existentă în principate cu cea din țările lor de origine, identificând unele asemănări și deosebiri în privința aspectului exterior, a întreținerii și utilității practice a fântân timer în cadrul vieții cotidiene și a activităților comunitare obișnuite și de circumstanțe majore cum erau, de exemplu, incendiile devastatoare din orașe.

De actualitate sunt observațiile călătorilor străini din secolul al XIX-lea privind calitatea apei din fântâni, gradul ei de poluare și potabilitate în dependență de relief, regiune geografică și măsurile de salubritate, aplicate de oamenii de rând și de autoritățile publice ale timpului.

Fântân timer – semne ale ospitalității. Autorul francez Hippolyte Félix Desprez (1819–1898) a fost interesat și pasionat de istoria românilor, de rolul lor în cadrul civilizației europene. Hippolyte Desprez a fost diplomat de meserie, reprezentând Franța în rang de ambasador la Congresul de la Berlin. În anul 1880 a fost desemnat ambasador pe lângă Sfântul Scaun. Hippolyte Desprez a fost un cunoscut filoromân, a scris articole dedicate mișcării de eliberare a românilor pe care le-a publicat înainte de revoluția din 1848. A întreprins câteva călătorii în spațiul românesc, trecând prin Banat și Transilvania. În vara anului 1846 a vizitat orașele Oradea, Cluj, Alba Iulia și București. În articolul său „La Moldo-Valachie et le mouvement roumain” (1 ianuarie 1848) Hippolyte

Desprez accentua că Țara Românească și Moldova urmează să fie leagănul viitorului stat român (Desprez 2007: 651).

Hippolyte Desprez relevă că la o anumită distanță de București se dezvoltă o frumusețe aparte a locurilor, iar cele „câteva fântâni cu cumpănă, puse de-a lungul drumului, sunt semnele unei ospitalități prevăzătoare”. Autorul constată că în București călătorii ajung „epuizați de oboseală” pe un drum penibil, „dar încântați de frumusețea locurilor și de cea a locuitorilor”. Astfel, acele fântâni cu cumpănă ca semne de ospitalitate le ofereau călătorilor un loc de popas și o gură de apă „în mijlocul unei stepe necultivate, părăsite, monotone” (Desprez 2007: 660).

Fântân timer – „spre laudă mai mare țării”. Deși nu și-a propus să descrie viața românilor din Muntenia, totuși, prelatul unitarian Ūrmösy Sándor (1820–1908) a reușit să ofere câteva detalii prețioase despre ambianța drumurilor pe care le-a parcurs. Ūrmösy Sándor provine dintr-o familie de armeni din Transilvania, este preot unitarian. A întreprins două călătorii în Muntenia, în anii 1841 și 1843, vizitând orașele Târgoviște, Pitești, Râmnicu-Vâlcea și Brăila. În anul 1844 a publicat la Cluj lucrarea „Ungurii emigrați în Țara Românească. După însemnările de călătorie a lui Ūrmösy Sándor”. Deși s-a interesat mai mult de comunitățile religioase maghiare, totuși, Ūrmösy Sándor „a consemnat și multe lucruri de interes mai general” (Sándor 2007: 314).

În drumul de la Ploiești la București, Ūrmösy Sándor se arată impresionat de „doar un singur (lucru), care servește spre laudă mai mare țării: fântân timerle de lângă drum. Acestea pot fi întâlnite de călători la fiecare sfert de oră. Cu toate că apa lor este aproape de nebăut pentru oameni, ele promit a fi veșnice, căci pentru păzirea lor de distrugere se strânge vamă de la fiecare călător. Din acești (bani) sunt angajați, chiar și pentru curățirea lor, oameni potriviți” (Sándor 2007: 321).

Fântâna – loc de popas. Scriitorul și diplomatul cu origini germane Wilhelm von Kotzebue (1813–1887), s-a aflat în serviciul curții imperiale de la Sankt-Petersburg. Pe parcursul activității sale a îndeplinit funcția de consul al Rusiei în Iași. În 1840 a venit în Moldova, căsătorindu-se cu Aspasia Cantacuzino, fiica lui Gheorghe Cantacuzino și a Elenei Gorciacov. În anul 1860 a publicat în limba germană lucrarea „Tablouri și schițe din Moldova” („Aus der Moldau. Bilder und Skizzen”). Lucrarea a fost tradusă în limba română și publicată în anul 1884 (Kotzebue 1884).

Wilhelm von Kotzebue descrie o vânătoare în Moldova, fiind fascinat de „singurătatea pădurii”, descrie popasul participanților pe un deal, „sus de tot”,

unde se afla o „fântână cu apa cea mai limpede”. Pentru călătorul străin fântâna simbolizează în primul rând locul de popas unde s-au oprit, s-au răcorit la izvor, hotărând să se odihnească puțin, deoarece soarele era încă „sus pe cer” (Kotzebue 1884: 7).

Fântânile din Galați. O descriere inedită a situației de aprovizionare cu apă potabilă în orașul portuar Galați îi aparține călătoarei Laura Ida Pfeiffer (1797–1858), de fapt este unica femeie care a lăsat posterității însemnări prețioase despre aflarea sa de scurtă durată în trei orașe românești. Laura Ida Pfeiffer s-a născut la Viena, devenind una dintre cele mai cunoscute călătoare din secolul al XIX-lea. A călătorit prin țările Europei, Asiei, în anii 1846–1848 a întreprins o călătorie în jurul lumii. În 1842, în drum spre Ierusalim, pe bordul vaporului care urma s-o ducă pe Dunăre și Marea Neagră, a poposit pentru scurt timp în Orșova (28 martie), Giurgiu (31 martie) și Galați (3 aprilie). A descris călătoria sa și situația porturilor românești pe care le-a vizitat (Pfeiffer 2007: 203).

Ajunsa la Galați, Laura Ida Pfeiffer constată o situație deficitară în ceea ce privește aprovizionarea cu apă potabilă a orașenilor, în pofida faptului că orașul este așezat pe malul Dunării. Atât în case, cât și în piețele publice nu pot fi găsite fântâni sau cișmele. Orașenii sunt nevoiți să transporte apa de care au nevoie de la Dunăre, fiind „o mare dificultate pentru cei săraci și o cheltuială considerabilă pentru cei avuți”. Prețul apei este destul de ridicat, mai ales pe timp de iarnă „în cartierele cele mai depărtate ale orașului”, un poloboc de apă „costă între 10 și 12 creștari (circa 4 sau 5 penny)”. În Galați sunt atestați într-un număr mare comerțanții de apă, „la fiecare colț pot fi întâlniți sacagii cu mici cărucioare încărcate cu poloboace cu apă”. Laura Ida Pfeiffer relevă că s-au făcut numeroase încercări de săpare a fântânilor, dar în unele cazuri, când „apa a fășnit din pământ”, întotdeauna ea „avea un gust sălcii” (Pfeiffer 2007: 209).

Apa și vinul. De o valoare incontestabilă sunt memoriile scrise de Johann Daniel Ferdinand Neigebaur (1783–1866), teolog și jurist german care între anii 1843 și 1845 a deținut funcția de consul general al Prusiei în Principatele Române cu reședința la Iași, timpul petrecându-l și la București. Memoriile sale au fost publicate în anul 1864 la Leipzig, sub pseudonim, capitolul 36 din lucrare fiind dedicat Moldovei și Țării Românești – „Descrierea Moldovei și Țării Românești” (Neigebaur 2007: 234-236).

Autorul relevă că în Țara Românească fântânile sunt „acum uneori neglijate”. Totodată, persistă „obiceiul de a construi fântâni”, accentuând în mod eronat că obiceiul construcțiilor de utilitate publică

din Țara Românească și Moldova, precum spitale, hanuri, fântâni, conducte de apă și poduri, ar fi de sorginte islamică (Neigebaur 2007: 241).

În București, Johann Daniel Ferdinand Neigebaur afirmă că lipsesc „fântâni împodobite”, deși au fost întreprinse anumite acțiuni în această privință. De exemplu, fostul secretar de stat E. Suțu „a încercat să construiască o fântână arteziană, dar a dat greș”. Totodată, în oraș sunt o sumedenie de puțuri și „vin de la decedați evlavioși, care, de obicei, aparțin claselor celor mai sărace ale locuitorilor” (Neigebaur 2007: 259).

În Iași, Neigebaur descrie că apa era adusă printr-o conductă (formată din tuburi subterane, „făcute din pământ ars”) care „captează câteva izvoare ce se găsesc la câteva ore dincolo de Tătărași, „apa fiind silită să coboare și să urce la mai multe sute de picioare înainte de a ajunge la fântânile care o împart, nu rezistă la această presiune și fac astfel ca adesea orașul să fie lipsit de apă”. În Iași, unii boieri țineau în curțile lor „o căruță cu boi și un servitor” care aducea apă „de la izvoarele de pe Galata și Repedea la o distanță de o oră până la două” (Foto 1, 2 și 3)¹. Unii locuitori ai Iașului plăteau lunar câte doi ducăți pentru „ca să li se aducă apă acasă”. Unele mănăstiri au săpat fântâni, dar „apa lor este sărată”. Neigebaur descrie cu amuzament cazurile când în unele case, la repezeală nu se găsea apă pentru spălatul mâinilor și atunci stăpânului i „se duce din vecini ori de la cârciumă vreo sticlă de vin pentru a face același serviciu”. Autorul german amintește că „în timpul pârjolului cel mare din 1844, lipsa de apă a fost atât de mare că se plătea găleata de apă un ducat și pentru stingerea focului s-au turnat peste foc multe tone de vin și oțet” (Neigebaur 2007: 270).

Un alt lucru care „n-a fost mulțumitor” în timpul acestui incendiu de proporții, a fost presupusul comportament nedemn al unor pompieri. Deși exista „o companie de pompieri bine organizată și mai multe foșoare pentru observare”, se spunea că în ziua incendiului o parte dintre ei au fost trimiși „să aducă fân pentru o înaltă personalitate de la țară”, iar pompierii rămași în oraș „se ocupau cu vânzarea apei de stins”. Neigebaur se arată nedumerit că în pofida faptului că acest zvon nu s-a adevărit, fiind „de mirare mai mult că zvonul acesta n-a bătut la ochi” (Neigebaur 2007: 270).

Prejudecăți cu origini antice. Printre autorii occidentali, care au nutrit simpatii față de poporul român, se remarcă Jean Henri Abdolonyme Ubicini (1818–1884). Despre viața sa se cunoaște că a absolvit cursurile liceului din Versailles (1836–1838), ulterior a predat retorica, în 1846 a vizitat Italia, după care a călătorit în Grecia, Imperiul Otoman și

Țara Românească. Ubicini s-a aflat la București în timpul revoluției din 1848, împrietenindu-se cu majoritatea fruntașilor revoluției. În timpul evenimentelor revoluționare a îndeplinit funcția de secretar al Locotenentei Domnești. După reprimarea revoluției Ubicini a plecat mai întâi la Constantinopol, ulterior în Franța. Ubicini a publicat numeroase lucrări dedicate evenimentelor din Muntenia. A nutrit simpatii față de poporul român, scriind și o istorie a românilor, pe care din cauza decesului (27 octombrie 1884) nu a reușit să o ducă la capăt. În lucrarea sa „Valahia în 1848. Amintiri și întâmplări din călătorie (Scrisoarea I-III)”, Ubicini descrie un șir de superstiții „răspândite la țară, în Moldo-Valahia”. Autorul susține că aceste superstiții amintesc de obiceiurile și prejudecățile antice. Astfel, „țărancă când a umplut cofița sa la fântână nu uită niciodată să sufle pe suprafața <apei> și să împrăstie pe pământ puțin lichid, ca o libație în <cinstea> nimfei izvorului” (Ubicini 2009: 282).

Semnificația cumpenei în viață. Un călător foarte atent la detaliile tradiționale ale habitatului rural a românilor a fost Robert Walsh (1772–1852). Autorul este al doilea fiu al negustorului John Walsh din Waterford. Robert Walsh a studiat medicina, iar în 1802 a „fost rânduit preot”. Din 1820 a fost capelan al ambasadei britanice la Constantinopol. A vizitat Malta, Grecia, mai multe orașe din Asia Mică. În vara anului 1824 a străbătut în grabă Muntenia, Transilvania și Banatul, fiind nevoit să se ferească de ciuma care bântuia în București. Robert Walsh și-a descris călătoria sa prin spațiul românesc în lucrarea „Narrative of a Journey from Constantinople to England” (London, 1828). Scrierea sa s-a bucurat de popularitate, fiind tradusă și publicată în limbile franceză (Paris, 1828), germană (Dresda și Leipzig, 1828) și olandeză (Amsterdam, 1829). Robert Walsh nuanța faptul că un „român când se află la vreo cumpănă face jurămintă să ridice, înainte de moarte, un pod, o fântână sau o cruce: cea din urmă pare să fie preferată, căci aceste monumente sunt mult mai numeroase decât celelalte două” (Walsh 2005: 109).

Similitudini manipulate. Aspirațiile imperiale ruse în Principatele Române au fost exprimate în scrierile lui Nicolai Karlovici Giers (1820–1895). Despre viața sa se cunoaște că provine din înaintași de origine suedeză și germană, care s-au stabilit în Rusia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. A urmat o strălucită carieră diplomatică, avansând treptat de la copist în Departamentul Asiatic și până la ministru. În octombrie 1841 a fost numit al doilea dragoman al consulatului rus din Moldova, primind un salariu modest de 800 de ruble de argint pe an. În anul 1844 a fost numit agent al carantinei din Scu-

leni cu un salariu anual de 1200 de ruble de argint. S-a aflat în Moldova până în anul 1847, iar în 1849 s-a căsătorit cu Olga Cantacuzino care era fiica lui Egor Matveevici Cantacuzino și nepoata prințului Alexandr Mihailovici Gorceakov, ajuns ministru de externe al Imperiului Rus. Nicolai Karlovici Giers a ocupat ulterior mai multe funcții importante în cadrul Ministerului de Externe, ajungând din 1882 ministru, funcție pe care o va deține până în anul morții sale (1895) (Giers 2007: 56-57).

În memoriile sale N. K. Giers (1820–1895) scrie cu admirație despre administrația rusească în principate și cu dispreț și ură despre turci, evrei, țigani și birjarii muscali din secta scopiților². Autorul descrie în mod tendențios populația satelor, în special, țăranii care după el sunt „singurii români puri”, de origine romană sau latină, dar totuși ei „seamănă cu slavii”. Diplomatul îi asociază pe moldo-vlahi rușilor, „în mod special ucrainenilor”. Pentru a-și susține această afirmație N. K. Giers afirmă că, deși satele moldovenești diferă puțin de cele din Rusia Mică, totuși în privința caselor (*mazanki*) răsfricate, acoperite cu stuf, a fântânilor, ustensilelor casnice, a îmbrăcămintei și textilelor cu motiv roșu există multe similitudini (Giers 2007: 89). Pentru M. K. Giers regiunea dintre Iași și Vaslui „seamănă cu sudul Rusiei” și la fel ca acolo „la intrarea în fiecare orașel este o fântână cu cumpănă enormă și o căldare pentru scos apă” (Giers 2007: 69).

Concluzii. Majoritatea autorilor occidentali au descris fântânile întâlnite în cale prin prisma valorilor culturale, a utilității lor publice și a manifestării ospitalității din partea locuitorilor. În notele de călătorie este constatat faptul că fântâna este de real folos pentru călători, pentru drumeți, pentru vânători, apa ei întreținând atât viața oamenilor, cât și a animalelor de tracțiune. Dificultățile aprovizionării cu apă potabilă sunt semnalate de către Laura Ida Pfeiffer care, vizitând orașul Galați, constata că apa din fântâni avea un gust sălcu, astfel că oamenii erau nevoiți să se aprovizioneze cu apă din Dunăre. Insuficiența apei potabile a favorizat activitatea sacagiilor, a vânzătorilor de apă, prețul căreia le aducea venituri importante. De altfel, comerțul cu apă înflorea și în alte orașe din spațiul românesc.

În sistemul de valori ale românilor, fântâna juca un rol important, cumpăna fântânii simboliza încercările, necazurile și încurcăturile la care erau supuși oamenii. Robert Walsh observase că dacă cineva dintre români era pus în cumpănă, atunci jura că va ridica înainte de moarte un pod, o fântână sau o cruce, percepția respectivă, supraviețuind până în zilele noastre în anumite zone etnografice ale spațiului românesc.

Totodată, Nicolai Karlovici Giers, fiind autor cu origini occidentale, dar aflat în serviciul politic și diplomatic al Imperiului Rus, descria realitățile din Moldova și Muntenia prin prisma unei mentalități imperiale, părtinitoare, deseori denigratoare la adresa pământenilor și a grupurilor minoritare, cu perspective propagandistice de „îmbunătățire” a situației existente printr-o potențială implicare a metropolei ruse pe care o reprezenta și o servea cu obediență. Demnitarul rus, în mod manipulator, a încercat să identifice mai multe similitudini dintre fântânile din Moldova și cele din sudul Rusiei.

Relevant este faptul că imaginea fântânilor din Moldova și Muntenia aducea beneficii imagologice ambelor principate, subscriind în acest sens Ūrmösy Sándor care, chiar dacă nu era mulțumit de taxele plătite de călători pentru întreținerea fântânilor, totuși recunoștea că aceste fântâni de pe marginea drumului se întâlnesc la fiecare sfert de oră și servesc „spre laudă mai mare țării”. Realmente, majoritatea călătorilor străini apreciau în mod pozitiv prezența fântânilor în cadrul peisajului cultural românesc, iar unii dintre ei chiar le descriau cu admirație atât pentru structura lor pitorească cât și pentru multiple tradiții și percepții ale locuitorilor privind simbolurile și semnificațiile acestor surse de apă.

Note

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

¹ Actuala fântână din curtea Mănăstirii Galata a fost săpată și zidită în anul 1923. Cu siguranță, în curtea mănăstirii a existat o fântână mai veche. La fel de veche pare a fi și cișmeaua care astăzi este îmbrăcată în piatră, în vârf fiind instalată o cruce masivă de piatră. Neigebaur vorbește de mai multe izvoare de pe Dealul Galata, izvoare din care și se aprovizionează cu apă potabilă o bună parte a populației orașului Iași.

² Secta „porumbeilor albi”, cunoscută și ca a „mieilor Domnului” sau „scopiți/scopti”, își are originea în secolul al XVIII-lea, fondator al căreia este considerat Kondratii Selivanov. Scopii se asemanau, în viziunile lor religioase, cu „hristoverii” (хлысты) care se autobicuiuau. Ritul „porumbeilor albi” are și multe tangențe cu cel al lipovenilor. Adepții sectei „porumbeilor albi” considerau că unica cale de mântuire a sufletului este „înlăbirea”, adică înlăturarea organelor genitale, astfel bărbații erau castrați, iar femeile le erau aplicate „stampile”, inclusiv prin extirparea sânilor (Панченко 2002: 365-388; Arapu 2019: 116).

Referințe bibliografice / References

Arapu V. Observații ecleziastice, religioase și confesionale în „Însemnările guvernatorului” Basarabiei, Serghei Dmitrievici Urusov (1903–1904). In: Buletinul Informativ al Simpozionului Național „Rolul Mănăstirii Secu în viața religioasă a Moldovei”. Vol. V. Piatra Neamț: Editura Cetea Doamnei, 2019, 113-122.

Desprez Hippolyte Félix (1819–?). Biblia și țigani Orientului. In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: Serie Nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. IV: (1841–1846). P. Cernovodeanu (red.), D. Bușă (coord.), 2007, 650-668.

Giers Nikolai Karlovici (1820–1895). Prima mea călătorie în Moldova (septembrie–octombrie 1841). In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: Serie Nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. IV: (1841–1846). P. Cernovodeanu (red.), D. Bușă (coord.), 2007, 56-93.

Kotzebue W. de. Din Moldova. Descrieri și schițe. București: Editura Haimann, Librar-Editor, 1884.

Neigebaur Johann Daniel Ferdinand (1783–1866). Descrierea Moldovei și Țării Românești. In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: Serie Nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. IV: (1841–1846). P. Cernovodeanu (red.), D. Bușă (coord.), 2007, 234-281.

Pfeiffer Laura Ida (1797–1858). Relatarea călătoriei pe Dunăre (1842 martie 28–aprilie 3). In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: Serie Nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. IV: (1841–1846). P. Cernovodeanu (red.), D. Bușă (coord.), 2007, 203-211.

Sándor Ūrmösy (?–?). Ungurii emigrați în Țara Românească. După însemnările de călătorie a lui Ūrmösy Sándor. In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: Serie Nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. IV: (1841–1846). P. Cernovodeanu (red.), D. Bușă (coord.), 2007, 314-333.

Ubicini Jean Henri Abdolonyme (1818–1884). Valahia în 1848. Amintiri și întâmplări din călătorie. In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: serie nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. V (1847–1851). D. Bușă (coord.), 2009, 248-285.

Walsh Robert (1772–1852). 1824. Descrierea călătoriei prin Țara Românească și Transilvania. In: Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea: serie nouă. București: Editura Academiei Române, 2004–... Vol. II (1822–1830). P. Cernovodeanu, D. Bușă (coord.), 2005, 98-138.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва: ОГИ, 2002. / Panchenko A. A. Hristovshchina i skopchestvo: fol'klor i tradicionnaja kul'tura russkikh misticheskikh sekt. Moskva: OGI, 2002.



Foto 1. Fântâna din curtea Mănăstirii Galata.
Foto: Valentin Arapu (19.08.2023)



Foto 2. Placă instalată lângă fântâna din curtea Mănăstirii Galata. Textul Memorandumului: „În anul 1923 april – mai, s-a săpat zidit și sfințit fântâna din curtea Sfintei Mănăstiri Galata când acest local era ocupat de închisoarea militară a Corpului 4 Armată. Lucrarea s-a făcut pentru binele obștesc din inițiativa și stăruințele căpitanului Manoliu Mina Comandantul închisoarei militare”. Foto: Valentin Arapu (19.08.2023)



Foto 3. Cișmea cu cruce de piatră edificată în curtea Mănăstirii Galata. Foto: Valentin Arapu (19.08.2023)

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

Александр НОВИК

КОФЕ В АЛИМЕНТАРНОЙ КУЛЬТУРЕ И ТРАДИЦИЯХ АЛБАНЦЕВ БАЛКАН

CZU:392.86:641.87(=18)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.02>

Rezumat

Cafeaua în cultura alimentară și tradițiile albanezilor din Balcani

Peninsula Balcanică este considerată, pe bună dreptate, o regiune cu unul dintre cele mai ridicate niveluri de consum de cafea pe cap de locuitor. Cafeaua (*Coffeae Semen L.*), răspândită în regiune în timpul dominației otomane, a devenit parte integrantă a bucătăriei tradiționale, a instituției ospitalității, a practicilor rituale și a vieții cotidiane a locuitorilor din diverse zone. În această cercetare este analizată cultura consumului de cafea, precum și rolul acesteia în eticheta națională, în ideologia alimentară și în medicina populară în rândul populației albaneze din vestul Balcanilor (prin implicarea conștientă a unui tezaur extins de materiale de teren, colectate de autor în timpul expedițiilor din perioada 1990–2024 în Albania, Kosovo, Macedonia de Nord, Grecia și sudul Muntenegrului). Cercetarea se bazează, de asemenea, pe date din arhivele etnografice și lingvistice de profil și include informații din studiile antropologilor care au analizat această regiune. Autorul analizează utilizarea cafelei în scopuri alimentare, în sfera ritualică, în medicina populară, precum și reflectarea percepțiilor despre această băutură îndrăgită în folclor și în tradiția scrisă. Preponderent cafeaua este o materie primă pentru prepararea unei băuturi care joacă un rol aproape sacru în comunicare; rareori este consumată crudă, în deserturi sau amestecuri alcoolice. Permanența narațiunilor despre importanța cafelei pentru diverse scopuri în rândul albanezilor permite conturarea anumitor izoglose, izopragme și izodoxe, care marchează granițele dintre tradițiile și idiomurile popoarelor și grupurilor etnice din Peninsula Balcanică.

Cuvinte-cheie: cafea, contacte culturale, albanezi, turci, cultură alimentară, practici rituale, împrumuturi, diferențe confesionale.

Резюме

Кофе в alimentарной культуре и традициях албанцев Балкан

Балканский полуостров по праву считается регионом с одним из самых высоких показателей потребления кофе на душу населения. Кофе (*Coffeae Semen L.*), получивший распространение в регионе во время османского господства, прочно вошел в традиционную кухню, институт гостеприимства, ритуальные практики и быт жителей различных зон. В данном исследовании рассмотрена культура потребления кофе, а также его роль в национальном этикете, идеологии питания и народной медицине у албанского населения на западе Балкан (с привлечением большого тезауруса полевых материалов, собранных автором во время экспедиций 1990–2024 гг. на территории Албании, Косово, Северной Македонии, Греции и юга Черногории). Исследование базируется также на данных

профильных этнографических и лингвистических архивов и привлекает сведения из трудов антропологов, изучавших данный регион. Автор анализирует использование кофе в пищевых целях, обрядовой сфере, народной медицине, отражение представлений о полюбившемся напитке в фольклоре и письменной традиции. Кофе прежде всего служит сырьем для приготовления напитка, играющего почти сакральную роль в коммуникации, он редко употребляется в сыром виде для десертов и алкогольных коктейлей. Устойчивость нарративов о значении кофе для разных целей у албанцев позволяет провести определенные изоглоссы, изопрагмы и изодоxy, маркирующие границы в традициях и идиомах народов и этнических групп Балканского полуострова.

Ключевые слова: кофе, культурные контакты, албанцы, турки, alimentарная культура, ритуальные практики, заимствования, конфессиональные отличия.

Summary

Coffee in the alimentary culture and traditions of the Albanians in the Balkans

The Balkan Peninsula is rightfully considered to be the region with one of the highest rates of coffee consumption per capita. Coffee (*Coffeae Semen L.*), which became widespread in the region during the Ottoman rule, has become an integral part of traditional cuisine, the institution of hospitality, ritual practices and the daily life of residents of various zones. This study examines the culture of coffee consumption, as well as its role in national etiquette, food ideology and folk medicine among the Albanian population in the Western Balkans (with the deliberate use of a large thesaurus of field materials collected by the author during expeditions from 1990 to 2024 in Albania, Kosovo, North Macedonia, Greece and southern Montenegro). The study is also based on data from specialized ethnographic and linguistic archives and draws on information from the works of anthropologists who studied the region. The author analyzes the use of coffee for food purposes, rituals, folk medicine, and the reflection of ideas about the beloved drink in folklore and written tradition. Coffee primarily serves as a raw material for the preparation of a drink that plays an almost sacred role in communication; it is rarely consumed raw for desserts and alcoholic mixes. The persistence of narratives about the meaning of coffee for different purposes among Albanians allows us to draw certain isoglosses, isopragmas and isodoxes that mark the boundaries in the traditions and idioms of the peoples and ethnic groups of the Balkan Peninsula.

Key words: coffee, cultural contacts, Albanians, Turks, alimentary culture, ritual practices, borrowings, confessional differences.

По статистике, ежегодно в Албании выпивают 37 млн чашек кофе эспрессо и 30 млн чашек кофе по-турецки. И эти цифры от года к году только растут (Biznesi i kafesë 2016; INSTAT 2024). Несмотря на очевидную «укорененность» данного напитка в культуре и системе питания, по данной теме – потребления кофе у албанцев – практически нет исследований антропологов, культурологов, фольклористов и других специалистов. В качестве положительного исключения можно назвать лишь несколько работ болгарских, албанских (косовских) и российских авторов, см. к примеру: (Hristova-Bejleri 2006: 139-145; Stublla 2007: 296-298; Бейлери 2007: 88-98; Новик 2017: 116-131).

Целью данного исследования является описать представленность в традиционной культуре албанцев запада Балкан кофе, его роли в структуре питания, институте гостеприимства, ритуальных практиках, народной медицине, фольклоре, общественной жизни, а также осветить конфессиональные аспекты использования данного напитка у албанцев, живущих в разных регионах албаноязычного ареала (с основным фокусом на территорию современной Республики Албания). Предмет изучения – история и практики потребления и использования кофе на Балканах и, по возможности, их отражение в лексике.

К истории вопроса: путь к сердцу и желудку

Кофе, согласно историческим сведениям, получил распространение в албанских землях, входивших в Османскую империю, в XVII столетии. Как любая пищевая инновация, данный напиток проделал непростой путь, прежде чем стать знаком и маркером коммуникации среди широких слоев населения на западе Балкан. Появившись изначально как изыск «высокой» кухни для «богатых из богатых», кофе постепенно завоевал пространство кухонь и гостинных чиновного сословия разного уровня, военных различных рангов, служивого люда, церковного клира, торговцев и ремесленников, затем переместился в дома зажиточных крестьян и горожан средней руки, обеспечив себе в дальнейшем проникновение и на стол многочисленной массы сельских жителей и городских сообществ (Gjergji 2002).

Мода на кофейни и чайные как в городах, так и в сельской местности была продиктована не только тенденциями, шедшими из основных урбанистических центров империи и – прежде всего – из источника культурных инноваций метрополии – Стамбула, но была подпитана запретом на потребление алкогольных напитков: мы не должны забывать, что большинство албанцев

к концу XVIII столетия исповедовало ислам (Новик, Резван 2019).

Альтернативой распространившихся в Западной, Центральной и Восточной Европе пивных, кабаков, рюмочных и тому подобных учреждений общепита и проведения досуга на Западных Балканах стали кофейни и чайные – именно сюда стягивались мужчины для совместного проведения времени, бесед, обмена новостями, заключения сделок, поиска работы, торговых партнеров и др. Вместо корчмы албанцы направлялись в кофейню, где за чашкой бывшего некогда экзотическим, но постепенно ставшего таким привычным напитка могли проводить целый день (ср.: Hristova-Bejleri 2006: 139-145; Novik 2022: 236-263).

Пока мужчины развлекались в своей компании, их жены, матери и дочери проводили досуг среди родственниц и соседок за высокими оградками собственных домов – несанкционированное нахождение в общественном пространстве оставалось многие столетия табуированным на Балканах. Скрасить встречу помогал кофе – на чашечку душистого напитка почти ежедневно приходили родственницы и подруги. Либо с визитами отправлялись сами. Во время таких встреч планировали сватовство, узнавали новости, делились всем наболевшим (ср.: Дугушина 2017: 149-152; Sobolev, Novik 2017).

Однако до конца XIX в. кофе для большинства населения албанских земель оставался дорогим продуктом – его покупали в дюкянах (алб. *dyqân*, -i – лавка; лавка-мастерская, где товары производились и продавались)¹ и на ярмарках как дорогой заморский товар, а потому рачительно использовали и в ежедневном потреблении старались заменить различными суррогатами, оставляя кофе роль напитка для гостей и для праздничного стола.

Постепенно кофе и визит на кофе стали не только напитком по каждому случаю и ежедневным ритуалом, но и важнейшей составляющей института гостеприимства, обрядовых практик, пищевой парадигмы и социальной жизни. Такому триумфальному вхождению кофе в систему питания и традиционную культуру не помешали ни бурные потрясения начала XX века, сопровождавшие крах Османской империи (объявление независимости Албанией в 1912 г.), ни Вторая мировая война, ни длительный период строительства социализма (с 1944-го по начало 1990-х) и болезненные реформы перехода к рыночной экономике². Кофе оставался обязательным элементом праздничной и бытовой культуры. До

сегодняшнего дня утро каждого албанца (за редким исключением) начинается с чашки кофе. «Я не представляю себе, как можно обойтись без кофе. Я понимаю, что это зависимость, но не могу обойтись без него и дня. Я пытался. Но как только отказываюсь от кофе – не выпью его утром – у меня начинает болеть голова. Мне нужно хотя бы раз в день выпить чашку этого напитка – иначе жить не получается. Повторю, что осознаю пагубную зависимость, но избавиться от нее не могу» (Информант – албанец, около 70 лет, из Тираны, ученый, бывший директор Института народной культуры Академии наук Албании, на пенсии, интервью записано по-албански в сентябре 2021 г. в Големе, округ Каваи) (АМАЭ 2021).

Помимо привычки, кофе стал и лекарством, в которое верят. Из-за высокого содержания кофеина (1-2,5 %), тригонеллина, протеинов и др., напиток, приготовленный из кофе, активно воздействует на центральную нервную систему: он стимулирует психические реакции и способствует мускульной деятельности. Затрагивая нервные центры, кофе повышает способности мозга к ментальной работе. Кофе имеет свойство влиять на дыхательные функции легких, увеличивая объем вдыхаемого воздуха и обеспечивая обогащение их кислородом. Кофе укрепляет работу сердца и всю мускулатуру тела, способствует улучшению работы желудочно-кишечного тракта и выводу из организма отработанных веществ (Sulaj 2013: 130-131).

До начала 2000-х годов самым распространенным способом приготовления был так называемый «кофе по-турецки» – алб. *kafë turke*. Этот факт заслуживает отдельного внимания, так как соседи албанцев зачастую называют способ приготовления и сам напиток, что называется, по-своему: греки, к примеру, именуют его исключительно «греческим кофе», а бошняки в Боснии нередко – «бошняцким». Для приготовления напитка «по-турецки» «по классике жанра» кофе размалывают в ручной мельнице (до начала 1990-х годов албанская промышленность выпускала такие характерные приспособления из металла) (Фото 1). Лишь позже в бытование вошли кофемолки с электрическим приводом, однако истинные гурманы и приверженцы традиционных вкусов считают, что «ручные кофемолки измельчают кофе, сохраняя его природную структуру и сущность, а электрические – разбивают зерна на мелкие куски, что ведет к утрате вкусовых качеств напитка» (ПМА 1996: Албания). Измельченный кофе помещают в турку, или джезве (алб. *xhezvë*, *-ja* – из тур. яз. 'сосуд для пригото-

вления кофе'), заливают холодной (как правило!) водой, добавляют (или нет) необходимое количество сахара и варят на медленном огне. После первых же пузырьков кофе помешивают и при появлении явных признаков напитка вскипеть, его снимают с огня. Дав немного остыть и набраться нужной крепости, кофе разливают по чашкам – в Албании популярны совсем маленькие кофейные чашечки, обычно из фарфора либо фаянса (о них будет рассказано ниже). К напитку полагается стакан холодной воды. Кофе могут смаковать долго, чередуя душистый напиток с глотками воды.

Именно кофе по-турецки вошел в систему питания албанцев, став неперенным атрибутом не только каждой трапезы, как правило, завершая ее, но и любого перерыва на отдых, дружеских встреч и пр. (Hristova-Bejleri 2006: 139-145; Бейлери 2007: 88-98; Новик 2017: 116-131). Кофе албанцы почти что обязательно пьют утром, затем в обед, «подытоживая» прием пищи, в промежутки до вечера и на ужин. Отмечая «укорененность» кофе в стране и чувствуя в последние годы некоторую вину за его, возможно, чрезмерное потребление (вызванную определенным ажиотажем в медиа ввиду борьбы за здоровый образ жизни и правильное питание), албанцы любят подчеркнуть, что их соседи, греки, кофе пьют еще больше – до 20 чашек в день, что характеризует последних «как сибаритов, заядлых кофеманов и лентяев, проводящих целые дни в кафенио [т. е. в кофейне, из новогреч. – А. Н.]» (ПМА 2002: Албания).

Пустив корни в системе питания, кофе вышел на «ритуальный уровень» – напитком непременно необходимо угостить пришедшего гостя, отказ от данной традиции будет воспринят как грубое нарушение принятых правил; кофе завершает, как мы уже отметили, любую значимую трапезу, но его роль многократно возрастает во время праздничных церемоний, семейных застолий и др. (Stublla 2007: 297; Новик, Резван 2019). Кофе подают за поминальным столом. В крайне (историко-этнографической области) Дукагьин (регион Северо-Албанских Альп), где автором проводились экспедиционные исследования среди албанцев католиков в 1996 г., информанты отметили, что по возвращении с кладбища после погребения кого-нибудь из сельчан пришедшим предлагается кофе – и именно чашками с кофе собравшиеся «чокаются», дабы усопший «услышал их» (Новик 1998: 78-94). Ни при каких других обстоятельствах ударяться чашками с кофе нельзя – это табуировано сакральными

смыслами взаимоотношений этого и иного миров. Кстати, в поминальные дни (к примеру, на 40-й день) православные албанцы, устраивая памятную трапезу, громко «чокаются» бокалами с вином – «дабы покойный услышал на небесах, что о нем помнят, родные собрались, чтобы его помянуть, а потому непременно возрадуется, и поэтому надо радоваться вместе с ним через эти звуки бокалов» (Информант – албанец православный, около 40 лет, родом из г. Корча, беседа записана по-албански во время поминальной трапезы сорока дней по его усопшей матери в ресторане г. Дуррес, в мае 2012 г.) (АМАЭ 2012). Этот факт, на наш взгляд, подчеркивает исключительный статус кофе – бокалами с вином можно ударяться и в радости, и в горе, а вот чашками с кофе – только в самые печальные и трудные моменты для индивида и сообщества. Жизнь коллектива выработала такие правила, которые несут в себе закодированную оценку важности и статуса продуктов и напитков в общей иерархии ценностей – не только в пищевой парадигме, но и в идеологии, в духовной и ритуальной сферах (ср.: Новик 2020: 350-399; Dugushina, Novik 2023: 49-67). Отметим здесь, что вино, несмотря на «узаконенность» со стороны церковных иерархов и получение почетного места в религиозной обрядности христиан, не стало народным напитком, возможно, по причине ограниченности своего распространения – не во всех зонах запада Балканского полуострова культивируется виноград и меньшее число населения албанских земель исповедовало христианство к XX – началу XXI в. (Новик, Резван 2019). Кофе же, в отличие от вина, несмотря на то, что полностью является привозным продуктом, прочно «прописался» на столах как католиков и православных, так и мусульман, став своеобразной пищевой универсалией, диктующей свои правила, подходы и отношение к себе.

«Макиато с холодным молоком»: путь к сибаритству

Доказательством исключительной роли кофе в пищевой парадигме и традиционной культуре албанцев может послужить тот факт, что данный напиток выдержал суровые испытания XX в.: две мировые войны, строительство социализма и сложный переходный период. Так, оставаться излюбленным напитком кофе не помешал дефицит, с которым так и не смогло справиться социалистическое государство за все годы своего существования – с 1944-го по 1991-й. Импортные продукты, среди которых был кофе, периодически совершенно пропадали с полок албанских

магазинов. Простые граждане страны не могли купить их ни в столице, ни в малых городах (не говоря уже о сельской местности). Заменой кофе чаще всего выступал «горный чай» (алб. *çaj mali*; *Sideritis Herba* L.), который собирали на значительной территории страны – и его наличие «в продуктовой корзине» почти не зависело от катаклизмов, потрясавших государство, взявшее курс на «развитие с опорой на собственные силы» (Смирнова 2003). За исключением политической, военной и хозяйственной номенклатуры страны, практически все слои албанского населения сталкивались с большими трудностями в приобретении продовольствия – будь то мясо, рыба, молочные продукты, сахар, растительное масло и др. (часто их продажа лимитировалась введенной карточной системой), либо тех продуктов, которых по определению должно было бы быть в достатке в стране со средиземноморским климатом и плодородными почвами (речь идет об овощах и фруктах). До сего времени многие информанты рассказывают, что очень часто в их домах при социализме (вернее, той системе, которую тогдашние власти называли социализмом) к концу недели или месяца (до выдачи зарплаты или получения карточек) не оставалось ничего, кроме хлеба и «горного чая». Завтракали и часто ужинали всей семьей просто хлебом, запивая его заваренным «горным чаем», заменявшим любимый кофе (ПМА 2014: Албания).

Çaj mali, тем не менее, не перенял в полной мере функции кофе в институте гостеприимства. Лишь в исключительных случаях он стал заменять кофе в тех ситуациях, когда культура (праздничная, обрядовая и т. д.) требовала его использования – прием гостя, завершение трапезы, поминки и т. п. (Tirta 2006; Stublla 2007). В этом случае перенимались акциональный, пищевой и предметный коды церемонии: «горный чай» предлагали согласно устоявшимся регламенту и канонам угощения; более того, даже посуда использовалась та же, что и при подаче кофе. Здесь уместно вспомнить зафиксированные автором воспоминания известного российского исследователя албанского языка, литературы и культуры Агнии Васильевны Десницкой (1912–1992). Бывая в Албании после Второй мировой войны, А. В. Десницкая часто оказывалась в домах крестьян в самых разных уголках страны. Ее поражало то упорство, с которым местные жители хотели ее угостить при любых обстоятельствах. Часто случалось так, что в крестьянском доме попросту не было почти никаких продуктов, но институт гостеприимства требовал принять

посетителя согласно правилам – тогда хозяева наливали в медное джезве молоко, ставили на огонь, а после приготовления разливали по кофейным чашкам. Нередко вместо кофе по такой же схеме кипятили «горный чай» (ПМА 1990: Десницкая). Обычно же для приготовления «горного чая» использовали металлический чайник довольно большого объема (до 1 литра), а готовый напиток подавали в чашках, традиционно называемых по-албански *filxhán, -i* (объемом до 200 мл) для кофе и других горячих напитков. В случае же приема гостя для соблюдения правил этикета для *çaj malí* иногда использовали совсем маленькие чашечки (до 50 мл), которые традиционно служили для разливания кофе по-турецки.

Несмотря на то, что кофе как продукт импорта требовал валютных расходов государства, власти не осмеливались совершенно отказываться от его закупок – албанцы привыкли пить его ежедневно в качестве горячего напитка, им лечили различные недуги, а также использовали в самых важных обрядовых практиках. Здесь стоит отметить известный факт искусственного прекращения импорта кофе в Турецкую республику в середине XX в. Тогда молодое государство, освободившееся от правления султанов, пыталось оптимизировать валютные расходы страны. При правлении Аднана Мендереса (премьер-министр в 1950–1960) было принято решение отказаться от закупок кофе. Результатом стало то, что турки, привыкшие проводить время в кофейнях за чашечкой кофе и курением табака, перешли на чай. Им стали заменять традиционный кофе. При этом чай пили крепко заваренным из маленьких стаканчиков грушевидной формы *armudi*, по объему почти не превосходящих кофейную чашку. Культура и этикет кофепития практически были калькированы культурой потребления чая (см.: Зикмунд, Ганзелка 1962: 124). Албания не последовала примеру Турции – кофе здесь сохранил свою роль.

С начала 1990-х годов (времени либерализации экономики и перехода на свободные рыночные отношения после слома социалистической системы хозяйствования), после демократических преобразований в стране и ее открытости внешнему миру, вместе с новыми товарами, услугами и технологиями в Албании прочно закрепились кофейные инновации – в местных барах, кафе и ресторанах посетителям стали предлагать эспрессо, капучино, макиато, фраппе и прочие напитки на основе кофе. Эспрессо (от итал. *espresso*) – способ приготовления кофе путем прохождения горячей воды (92–96 °C) под давлением

(около 9 бар) через фильтр с обжаренным, молотым кофе. Капучино (от итал. *cappuccino* 'капучин') – кофейный напиток изначально итальянской кухни на основе эспрессо с добавлением в него подогретого вспененного молока. Макиато (эспрессо макиато; от итал. *caffè macchiato*, букв. «запятнанный») – кофейный напиток, получаемый путем добавления к эспрессо минимального количества («пятнышка») молока, обычно взбитого. Фраппе (от фр. *frappé* 'охлажденный') – покрытый молочной пеной холодный напиток на основе растворимого кофе греческого происхождения. Напиток наиболее известен под французским названием *frappé* (с фр. 'охлажденный в колотом льду', от фр. *frapper* 'бить, колоть') и связан с разновидностью итальянского напитка под названием гранита. Как видно из номинаций, новшества на Балканы проникали из разных стран – прежде всего из Италии и Греции, куда были направлены основные потоки албанской трудовой миграции с начала 1990-х годов. Гастарбайтеры, возвращаясь на родину навсегда (редкие факты) или прибывая в отпуск (массовое явление), привозили с собой кофейные машины-автоматы, кофемолки, ингредиенты для приготовления напитков, прочно завоевывавших место на албанском столе.

Спрос порождал предложение: бизнесмены, владеющие учреждениями общепита, быстро сориентировались в этой ситуации – и практически в каждом локале (алб. *lokál, -i* 'бар, кофейня, кафе, закусочная, заведение общественного питания; место проведения досуга') появились современные кофемашины, многие уже в середине 1990-х годов могли похвастать профессиональным оборудованием и работой высококвалифицированных бариста. Бариста (итал. *barista*, буквально «человек, работающий за барной стойкой») – кофевар, специалист по приготовлению кофе, – стал уважаемым и востребованным на рынке труда сотрудником (Фото 2).

Проникновение новых вкусов и закрепление новых привычек проходило поступательно – до сих пор можно отметить тот факт, что старшее поколение остается приверженным «старому, доброму кофе по-турецки» (ПМА 2024: Албания). А вот молодежь и люди среднего возраста (до 50 лет) быстро восприняли новые веяния в сфере приготовления и потребления кофе – большинство из них предпочитает эспрессо, макиато и другие напитки. В последнее десятилетие вкусы потребителей стали еще более избирательными: посетители локалей нередко заказывают макиато с холодным молоком, фраппе с молоком

либо без молока и пр. (АМАЭ 2021; 2022). Такое разнообразие предпочтений обусловлено безграничным информационным полем и тесными контактами современных албанцев с внешним миром – практически в каждой семье кто-то из ближайших родственников живет и работает за границей, многие сами провели долгие годы за рубежом (Фото 3).

Не замедлило сказаться распространение разнообразия кофейных напитков в сфере общепита и на ежедневный быт, этикет и праздничную культуру. Если прежде пришедшим гостям предлагали кофе, спрашивая лишь, какой они предпочитают – с большим количеством сахара, средним или совсем малым, и *a priori* предполагалось, что кофе будет сварен по-турецки, то теперь любезные хозяева заботливо спрашивают, какой вид кофе желает гость – эспрессо, макиато либо другой (Новик 2018: 151-175; ПМА 2023: Албания).

Кофе остается безусловным лидером в деле установления межличностных контактов. Почти ни одна встреча друзей, родственников, коллег, партнеров по бизнесу либо просто знакомых не обходится без чашечки кофе. Напиток занял свою важную нишу и в куртуазных делах. До сих пор, несмотря на очевидную «вестернизацию» страны, приглашение парнем девушки на чашку кофе воспринимается как проявление симпатии и призыв к более близкому знакомству.

«Если парень приглашает девушку на кофе, значит, что он предлагает интим. Девушка обычно подумает, принимать такое предложение от молодого человека или нет. А вот чтобы девушка предложила парню сходить на кофе, это редко бывает. Я даже не знаю, как на это реагировать. Это что? Призыв к интиму? Или она просто хочет обсудить какие-то дела? Всегда теряюсь в таких случаях» (Информант – албанец мусульманин-суннит, 32 года, из Мальсии-и-Тиранес, агент по недвижимости в Тиране, запись беседы по-албански в WhatsApp в мае 2023 г.) (ПМА 2023: Албания).

Кофе остается важным маркером балканского образа жизни – долгое пребывание в кафе, бесконечные беседы, курение табака, обсуждение новостей, знакомых, событий, дел, вещей, рефлексии на всевозможные события, неспешность, расслабленность и ожидание чуда почти всегда проходят за чашкой ароматного напитка, сближающего родных и примиряющего врагов, сводящего далеких и цементирующего любимых (см. по данной теме также: Домосилецкая, Новик 2022: 9-31; Новик, Фаис-Леутская 2022: 5-8). Сам

кофе для албанцев – это чудо, чудо праздника и чудо жизни.

Именно поэтому в албанском языке фиксируется множество фразеологизмов, связывающих кофе и отдых, кофе и беззаботность, кофе и достаток. Одной из самых распространенных поговорок, которую часто употребляют в своей речи и представители старшего поколения и молодежь, является следующая: *Kafja pa duhan si turku pa iman* (алб. 'Кофе без табака, как турок без веры') (ПМА 2024: Албания).

Кофе как изыск: от чашки к ложке

Кофе всегда оставался исключительно знаковым напитком, поэтому его потребление обставлялось и продолжает обставляться по-особому: даже в том случае, если потребитель пьет его в кругу домочадцев или в одиночестве, для кофепития используют нарядную посуду. В османский период, как мы уже отмечали, данный напиток был излюблен представителями референтных групп, стремившихся следовать во всем, в том числе в сфере пищевых установок и культуры быта, принятому в метрополии – что было модно в Стамбуле, постепенно воспроизводилось на окраинах империи (Gjergji 2002). Вслед за состоятельными гражданами шагали остальные – крестьяне, наемные рабочие, служивый люд и пр. В богатых домах было принято подавать кофе в дорогой посуде: в фарфоровых или фаянсовых чашках, нередко обрамленных медными или серебряными подставками, с расписными блюдцами из стекла или фарфора, на большом подносе из меди или серебра, с дорогими ложками, сахарницами, вазами и розетками для варенья, сахарницами, тарелками для лукума, шербета, печенья и проч. сладостей³.

Для многих семей обладание парадной посудой являлось, с одной стороны, важным пунктом расходов, а с другой стороны – способом инвестирования, так как утварь из драгоценных металлов никогда не обесценивалась, а лишь прибавляла в цене в силу нестабильности валютно-денежной системы Османской империи, переживавшей кризис в два последних века ее существования. Поразить гостей обилием роскошных аксессуаров праздничного столового или кофейного стола – было одной из стратегий поведения балканцев до бурных потрясений середины XX в. При этом застольные пристрастия отличались не только по конфессиональной принадлежности потребителей кофе, но и по регионам страны. Так, особую щедрость на траты для кофейного стола проявляли мусульмане: точная роскошь была непременным атрибутом

ориентального образа жизни – окружая себя высокостатусными предметами сервировки стола, последователи исламского учения ориентировались на вкусы единоверцев. Христиане, католики и православные, перенимая традицию пить кофе, не заимствовали в свой быт многие ориентальные привычки, например, сопровождать напиток восточными сладостями (ограничиваясь вареньем или джемом), использовать посуду в восточном стиле (оставаясь приверженными европейским вкусам) и т. д. (см.: Новик 2024: 110–130). В ряде регионов, где исламизация пустила глубокие корни, большая часть населения стала пить кофе на восточный манер – с приготовлением напитка в джезве (турке), с использованием маленьких чашечек и т. п. А вот, к примеру, жители области Корчи, в которой проживали православные и мусульмане, к рубежу XIX–XX веков ориентировались на вкусы, принятые в европейских странах, прежде всего Франции, и Америке – в силу того, что к этому времени значительное число трудовых мигрантов из региона работало за границей. Оттуда мигранты присылали и привозили не только деньги, но и технику, предметы быта, культурные и пищевые привычки и установки. «У нас так повелось еще с османского времени. В Эльбасане, например, люди всегда копили золото. У них семейное богатство было в монетах. Это понятно – они мусульмане в основном. И они никуда не ездили. Жили так, как было привычно. А вот у нас в Корче и ее округе люди вкладывали деньги в дома, обстановку, привозили из-за границы даже пианино, рояли. Из этих мест стали очень рано ездить за рубеж на заработки. Там люди учились жить у французов, американцев. Ты здесь в деревне можешь найти плиту для приготовления пищи, изготовленную в США в начале XX века. И она до сих пор работает! Дома свои обставляли, как было принято у европейцев. И ели они даже, и кофе пили так, как привыкли, когда были на заработках. От них и учились окружающие корчары» (Информант – албанец православный, 70 лет, из с. Дарза, область Корчи, профессор, живет в Тиране, запись беседы по-албански в сентябре 2009 г.) (ПМА 2009: Албания).

В годы строительства социализма с 1944-го по начало 1990-х вопрос о роскоши перед большинством албанцев не стоял: страна с трудом противостояла трудностям плановой экономики, так и не сумев побороть тотальный дефицит продуктов, товаров и услуг (Смирнова 2003). Понятно, что запретить жить красиво своим гражданам власти, ставившие цель построения

нового общества, отказавшись от ценностей феодально-буржуазного строя, не смогли. Во время визитов гостей, на праздники и т. п. в семьях для угощения кофе доставали лучшую посуду – это в случае, если она сохранялась от экспроприаций, конфискации и прочих акций, решительно проводимых коммунистами. Собственная промышленность не баловала своих граждан изысканными предметами обихода, так как они считались не первоочередными в ряду товаров для народа. А импортных не завозили, так как государство рачительно тратило валютные резервы исключительно на ценное для индустрии и сельского хозяйства оборудование, сырье и проч. нужды. Похвастать дорогой посудой могли лишь те, у кого в семьях она передавалась по наследству – от родителей, бабушек и т. д., и понятно, лишь те, кто избежал классовых чисток, не прекращавшихся до смерти Энвера Ходжи в 1985 г. и полного свержения режима монизма в 1991 г. Большинство же жителей страны пользовалось однообразной посудой, почти идентичными предметами быта, мебелью и пр. Многие семьи, отправляясь в гости, обнаруживали у родных и знакомых похожие сервизы, приборы, обстановку, а вместе с ними и типичные кофейные принадлежности: стандартные ручные кофемолки из латуни, чашечки с незамысловатым орнаментом, угощение к кофе производства кондитерских комбинатов. И это в том случае, если эти угощения могли купить – равно, как и сам кофе, который был также дефицитом.

Все стремительно изменилось в начале 1990-х, когда вместе со сломом старой общественно-политической системы рухнула экономическая база государства, строившего социализм с опорой на собственные силы. Огромное число албанцев устремилось за рубеж, в страну хлынул поток импортной продукции, включая различную посуду и другие бытовые товары, в Албании стали массово открываться частные заведения общепита. Почти все 1990-е годы ознаменовались приходом на албанский рынок дешевой посуды из Китая, Турции и других стран. На какое-то время в албанских домах, кафе и ресторанах незамысловатые и довольно аляповатые кофейные чашки, блюдца, такого же уровня ложки и проч. стали почти обязательным сопровождением потребления любимого напитка (ПМА 1996: Албания).

Однако с ростом благосостояния населения в страну стали поставлять самую различную посуду на любой вкус и кошелек из разных государств, включая Италию, Францию, Германию

и др. Заведения общепита, заботящиеся о своем имидже, стали предлагать своим гостям стильную и «правильную» посуду зарекомендовавших себя производителей – отнюдь не хрупкие, а массивные чашечки для эспрессо, большие чашки для макиато и др. из фарфора и фаянса (Фото 5). «Мы очень придерживаемся итальянского стиля в потреблении кофе. Италия для нас – законодатель моды в этой сфере. Итальянцы считают, что кофе лучше пить из толстостенной чашки – она лучше держит тепло, а потому незаменима. Все рестораны, которые хотят привлечь клиента, закупают посуду из Италии. Мы и дома придерживаемся этих правил» (Информант – албанец православный, 80 лет, из с. Дарза, область Корчи, профессор, живет в Тиране, запись беседы по-албански в сентябре 2019 г.) (ПМА 2019: Албания).

Символом хорошего тона считается придерживаться единого стиля в посуде – если ресторан предлагает кофе в чашках от какого-то производителя (а кофе является наиболее часто заказываемым напитком), то и столовые тарелки для разных блюд будут от него же. Одинаково требовательны албанцы и к кофейным ложкам – у них не прижились пластмассовые и деревянные палочки, получившие распространение в разных странах Западных Балкан в 1990-е годы. Тогда, боясь распространения СПИД, о природе которого знали не очень много, большинство заведений в Черногории, Хорватии и других странах отказались от привычных ложек, заменив их на пластмассовые «предметы для размещения». Позже, когда выяснилось, что страшная болезнь через столовые приборы не передается, черногорцы, к примеру, не вернули в общепит металлические ложки (возможно, из-за лени их мыть?). А албанцы вернулись к привычной сервировке, так как среди них часто звучит мнение: «Мы очень требовательны к тому, как подаются напитки и еда, мы не любим всякие пластмассовые суррогаты. У нас ложка должна быть ложкой!» (ПМА 2004: Албания). Возможно, причину такого подхода здесь надо искать в воспоминаниях о десятилетиях тотального дефицита и ограничений в потреблении, от чего так стараются избавиться албанцы.

В домах у албанцев также в последние годы появилось много красивой и дорогой посуды – среди них есть любители и ценители мейсенских сервизов, изделий лиможских мануфактур и пр. Тем не менее, приверженности кофепития по-восточному никто не отменял – многие любят выпить кофе, как было заведено во времена их бабушек и дедушек.

«Мы с мужем каждое утро начинаем с кофе по-турецки. Я беру свою любимую чашку, она у меня из Турции. Я варю нам кофе по старинке. Всегда у меня есть лукум в красивой миске. Утро должно начинаться с хорошего кофе в нарядной посуде» (Информант – албанка мусульманка, около 50 лет, из Тираны, профессор Тиранского университета, много лет жила и работала в г. Эдирне, Турция, живет в Тиране, запись беседы по-албански в сентябре 2019 г.) (ПМА 2019: Албания).

Кофе как праздник, идеология и стиль жизни. Вместо заключения

Кофе в Албании благодаря своей популярности и включенности в обрядовую и праздничную сферы сохраняет свой высокий статус главного и излюбленного напитка (см., к примеру: Новик 2013: 311-331). Мы можем даже говорить о сакральных смыслах, которые приписывают кофе потребители, что продиктовано многовековой историей его бытования.

Черный и зеленый чай, к примеру, имели все шансы стать не менее любимым напитком у балканцев, однако они не выдержали конкуренции с кофе в силу ряда причин, главной из которых является, очевидно, сила традиции, диктующая свои правила и законы. Патриархальный уклад албанского общества, зарезервировав за кофе место главного пищевого маркера «правильной» трапезы, праздничной церемонии и всех без исключения обрядовых практик, не захотел снижать статус вознесенного на пьедестал напитка, дав отпор новичку – «европейскому чаю». В этом плане весьма показательной является и система общепита в Албании. В местных кафе и ресторанах, отличающихся исключительным выбором сортов кофе и видов качественно приготовленных из него напитков, практически невозможно заказать «правильный» чай (в лучшем случае это будет пакетированный экземпляр).

В последние десятилетия кофе стал играть идеологическую роль в нациестроительстве. На фоне того, что ассортимент кофе представлен всеми лучшими мировыми брендами, в Албании стало популярным продвигать собственные марки напитка: в стране заработали фабрики и минипроизводства, на которых обжаривают зерна, ввезенные из разных стран Латинской Америки, Африки и Азии. Их продукция – кофе молотый или в зернах – продается практически во всех магазинах и супермаркетах, на рынках и ярмарках местных продуктов. Многие албанцы выбирают марки кофе *Mulliri i vjetër* (алб. 'Старая мельница'), *Luna* и др. исходя как из патри-

отических соображений (покупать албанское!), так и в силу того, что продукция данных брендов по вкусовым качествам соответствует привычным представлениям о степени обжарки, аромате и «крепости» напитка. Благодаря этим тенденциям в стране заработала ставшая исключительно популярной сеть кофеен *Mulliri i vjetër*. А с недавних пор кофе, обжаренный и расфасованный в Албании, стал продаваться в магазинах беспошлинной торговли (*Duty Free*) в национальном аэропорту им. Матери Терезы (Ринас) наряду с другими экологически чистыми продуктами лучших (или позиционирующих себя как лучшие) производителей оливкового масла, маслин, брынзы, меда, грибов и пр.

Подводя итоги исследования распространности кофе у албанцев, можно указать следующие реперные точки.

Во-первых, на западе Балкан, как, впрочем, и в других частях полуострова, сложилась достаточно устойчивая культура потребления горячих напитков – прежде всего кофе (Фото 4). Произрастающий в природе «горный чай» удачно занял нишу в этой традиции потребления кофе – прежде всего благодаря своей доступности и дешевизне, но он не смог вытеснить привозной и вначале экзотический напиток.

Во-вторых, кофе органично влился в систему обрядовых практик (прежде всего их акционального и пищевого кода) и этикета, а также в целом весьма устойчивого института гостеприимства, характерного для различных этноконфессиональных и локальных групп албанцев на Балканах. Данный факт чрезвычайно способствовал закреплению позиций кофе в системе культурного кода населения большинства регионов.

В-третьих, в условиях ограниченных ресурсов оказания медицинской помощи кофе стал неотъемлемой составляющей целительских и врачебных практик – данный напиток воспринимается многими информантами как действенная и не подлежащая сомнению панацея чуть ли не от большинства недугов.

В-четвертых, новая тенденция потреблять экологически чистые продукты (в Албании их называют *bio*) активно стимулирует рост спроса на кофе, обжаренный и расфасованный в стране, воспринимаемый как традиционный и правильный.

В-пятых, рыночная экономика диктует свои правила – необходимость раскрытия всех имеющихся потенциалов, в числе которых есть то, что дает общество и природа (трудовые и энергетические ресурсы), и что не было использовано

должным образом в предыдущие годы.

В любом случае кофе прочно входит в рацион питания и повседневную культуру значительной части населения Албании. По многим параметрам (количеству и частоте употребления, значимости в культуре, оценочным характеристикам и проч., не говоря уже о медицинской составляющей), кофе превосходит все остальные напитки. Кофе остается неперменным атрибутом любого праздника. Люди, конечно, могут предпочитать тот напиток либо другой, но неизменным будет использование кофе как пищевого маркера при всякой церемонии, исполнении обряда или в преддверии или завершении трапезы. Жизнь – это праздник, а праздник – это жизнь. Чтобы это почувствовать, албанцам остается только выбрать свое самое любимое – «кофе по-турецки», эспрессо, макиато и проч., приготовленное по бабушкиному рецепту или исполненное модным бариста.

Примечания

¹ Об истории Албании в XX в. см.: Смирнова 2003.

² См.: Dizdari 2006; Bufli, Rocchi 2021.

³ Ср. описание быта и дорогой посуды в зажиточных турецких семьях в романе Орхана Памука «Стамбул: воспоминания и город» (Pamuk 2004).

Литература / References

АМАЭ – Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. 2012 № 2107; 2021 № 2279; 2022 № в.р. б/н.

ПМА 1990–2024 – Новик А. А. Полевые материалы автора. СФРЮ, Косово, Албания, Северная Македония. 1990–2024.

Бейлери Р. Метафоричното кафене в съвременната албанска поезия. In: Кафене Европа. София: Дамян Яков, 2007, 88–98. / Beilieri R. Metaforichnoto kafene v sŭvremennata albanska poeziya. In: Kafene Evropa. Sofiya: Damyan Yakov, 2007, 88–98.

Домосилецкая М. В., Новик А. А. Быть нестибаемым, как дерево: афродизиак у албанцев Западных Балкан. In: Этнографическое обозрение, № 3, 2022, 9–31. / Domosiletskaya M. V., Novik A. A. Byt' nesgibayemym, kak derevo: afrodiziaki u albantsev Zapadnykh Balkan. In: Etnograficheskoye obozreniye, № 3, 2022, 9–31. <https://doi.org/10.31857/S0869541522030022>

Дугушина А. С. «Женские» темы в этнографии Балкан: нужно ли быть «своим», чтобы говорить об интимном. In: Балканский тезаурус: взгляд на Балканы извне и изнутри. Балканские чтения 14. Тезисы и материалы. Ред.: Макарец М. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В. (Москва, 18–20 апреля 2017 г.). Москва: Институт славяноведения РАН, 2017, 149–152. / Dugushina A. S. “Zhenskiye” temy v etnografii Balkan: nuzhno li byt' “svoim”, chtoby govorit' ob intimnom. In: Balkanskiy tezaurus: vzglyad na Balkany izvne i iznutri. Balkanskiye chteniya 14. Tezisy i materialy. Red.

Makartsev M. M., Sedakova I. A., Tsiv'yan T. V. (Moskva, 18-20 aprelu 2017 g.). Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN, 2017, 149-152.

Зикмунд М., Ганзелка И. Перевернутый полумесяц. Пер. с чешского Л. П. Можанской и Е. В. Тарабрина. Прага: АРТИЯ, 1962. / Zikmund M., Ganzelka I. Perevernuty polumesyats. Per. s cheshskogo L. P. Mozhanskoy i Ye. V. Tarabrina. Praha: ARTIYA, 1962.

Новик А. А. «Горный чай», шалфей, чай, ромашка и кофе в традиции, народной медицине и этикете албанцев и греков Химары и Дропула. In: Acta Linguistica Petropolitana, XIII, 2, 2017, 116-131. / Novik A. A. "Gornyi chai", shalfei, chai, romashka i kofe v traditsii, narodnoi meditsine i etikete albantsev i grekov Khimari i Dropula. In: Acta Linguistica Petropolitana, XIII, 2, 2017, 116-131.

Новик А. А. Материалы этнографической экспедиции в Дукагин (Северная Албания). In: Малый диалектологический атлас балканских языков: Материалы второго рабочего совещания (Санкт-Петербург, 19 декабря 1997 г.). Санкт-Петербург: Изд. ИЛИ РАН, 1998, 78-94. / Novik A. A. Materialy etnograficheskoy ekspeditsii v Dukag'in (Severnaya Albaniya). In: Malyi dialektologicheskii atlas balkanskikh yazykov: Materialy второго rabochego soveshchaniya (Sankt-Peterburg, 19 dekabrya 1997 g.). Sankt-Peterburg: Izd. ILI RAN, 1998, 7894.

Новик А. А. Старое и новое в албанской кухне: джем, варенье, мармелад. In: Старое и новое в языках и культурах Балкан. Материалы круглого стола ЦЛИ Balcanica, 9. Москва: Институт славяноведения РАН, 2024, 110-130. / Novik A. A. Staroye i novoye v albanskoй kukhne: dzhem, varen'ye, marmelad. In: Staroye i novoye v yazykakh i kul'turakh Balkan. Materialy kruglogo stola TSLI Balcanica, 9. Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN, 2024, 110-130. <https://doi.org/10.31168/7576-0509-8.06>

Новик А. А., Резван Е. А. Ислам на Балканах. Часть I. Обряды перехода и семейная обрядность: рождение, обрезание: учебное пособие. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2019. / Novik A. A., Rezvan Ye. A. Islam na Balkanakh. Chast' I. Obryady perekhoda i semeynaya obryadnost': rozhdeniye, obrezaniye: uchebnoye posobiye. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sanct-Peterburgskogo universiteta, 2019.

Новик А. А., Фаис-Леутская О. Д. Афродизиаки: антропология любовной магии. In: Этнографическое обозрение, № 3, 2022, 5-8. / Novik A. A., Fais-Leutskaya O. D. Afrodiziaki: antropologiya lyubovnoy magii. In: Etnograficheskoye obozreniye, № 3, 2022, 5-8. <https://doi.org/10.31857/S0869541522030010>

Смирнова Н. Д. История Албании в XX веке. Институт всеобщей истории. Москва: Наука, 2003. / Smirnova N. D. Istoriya Albanii v XX veke / N. D. Smirnova; Institut vseobshchey istorii. Moskva: Nauka, 2003.

Bimët Mjekësore – Instituti i shkencave – 1980. Sulaj E. (red.). Tiranë: Shtëpia botuese: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, 2013.

Biznesi i kafesë. In: Monitor. Biznes. Ekonomi. Treg. Monday, 11 January 2016. <http://www.monitor.al/biznesi-i-kafese-filxhanet-qe-kthehen-ne-miliarda-2/> (data обращения 12.01.2016).

Buflì G., Rocchi L. A Historical Etymological Dictionary of Turkisms in Albanian (1555–1954). Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2021.

Dizdari T. N. Fjalor i orientalizme në gjuhën shqipe. Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (AIITC), 2006.

Dugushina A., Novik A. Christian Shrines as a Space of Ethnic and Religious Interrelations. Two Cases in Kosovo and Albania. In: Dragnea D., Varvounis E. Ger., Reuter E., Hristov P., Sorek S. (eds.). Pilgrimage in the Christian Balkan World: The Path to Touch the Sacred and Holy. Turnhout: Brepols, 2023, 49-67. <https://doi.org/10.1484/M.STR-EB.5.132399>

Gjergji A. Mënyra e jetesës në shekujt XIII–XX. Përmbledhje studimesh. Tiranë: KOTTI, 2002.

Hristova-Bejleri R. Magnetizmi i kafenesë dhe letërsia shqiptare. In: Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, # 25, 1. Red.: F. Raka, L. Matoshi, I. Badallaj, O. Gashi, B. Rugova. Prishtinë: Fakulteti i Filologjisë, 2006, 139-145.

INSTAT. Institute of Statistics. 2024. <http://www.instat.gov.al/en/figures/> (data обращения: 30.12.2024).

Novik A. Meeting under the Plane Tree: Violation or Upholding of Tradition? The Ritual Year among the Hima-ra Greeks. In: Yearbook of Balkan and Baltic Studies, 2022, 5, no 1, 236-263. <https://doi.org/10.7592/YBBS5.10>

Pamuk O. İstanbul: Hatıralar ve Şehir. İstanbul: İletişim, 2004.

Sobolev A., Novik A. Gollobordë (Golo Bordo), Shqipëri. Nga materialet e ekspeditës ballkanike të ASHR-së dhe UShSt-P-së në vitet 2008-2010. Red.: Andrea N. Sobolev dhe Aleksandër A. Novik (në bashkëpunim me Maria S. Morozovën); përkth. Ligor Cullufe; red. Tianda Kaçi, Besa Vila. Sankt-Peterburg: Nauka; Tiranë: Botimet Toena, 2017.

Stublla Sh. Mbijetesa (Aspekti muzeor). Prishtinë: XHAD, 2007.

Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006.

Alexander Novik (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctor în istorie, Muzeul de Antropologie și Etnografie "Petru cel Mare" (Kunstkamera), Academia Rusă de Științe.

Александр Новик (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Российская академия наук.

Alexander Novik (St. Petersburg, Russian Federation). PhD in History, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences.

E-mail: njual@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1123-1109

Приложение



Фото 1. Ручная мельница для кофе албанского производства конца 1980-х – начала 1990-х гг., Санкт-Петербург, Россия. Апрель 2025 г. Фото А. А. Новика



Фото 2. Девушка бариста в кафе Mulliri, Приштина, Косово. Август 2024 г. Фото А. А. Новика



Фото 3. Информант экспедиции с чашкой макиато, Саранда, Албания. Сентябрь 2024 г.
Фото А. А. Новика



Фото 4. Чашка кофе эспрессо, бутылка минеральной воды Selita и стакан с кружком лимона, Голем пляж, округ Каваи, Албания. Сентябрь 2024 г.
Фото А. А. Новика



Фото 5. Чашка капучино и десерт зупа в кондитерской Lika, Тирана, Албания. Сентябрь 2024 г. Фото А. А. Новика

Aleksy ROMANCHUK

MOLDOVA IN QUEST OF A *LINGUA COMUNA*: TO THE PROBLEM STATEMENT*

CZU:81'272(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.03>

Rezumat

Moldova în căutarea unei *lingua comuna*: spre o enunțare a problemei

Acest articol prezintă rezultatele preliminare ale primei etape a proiectului de cercetare „Populația rusolingvă a Republicii Moldova și limba română”. Prin „populație rusolingvă” înțelegem minoritățile etnice ale țării, în primul rând rușii, ucrainenii, bulgarii și găgăuzii. Prima etapă a acestui proiect se concentrează pe ucrainenii din Bulăiești (satul Bulăiești este situat în raionul Orhei; de aproape douăzeci de ani se fac studii de amploare asupra ucrainenilor din Bulăiești, ale căror rezultate au fost rezumate într-o monografie publicată anul trecut). În prezent, în satul Bulăiești, persoanele sub 40 de ani și mai ales sub 30 de ani, pot, de obicei, să comunice în limba română, fie, în cel mai rău caz, să înțeleagă limba română vorbită. Adică sunt, într-o oarecare măsură, trilingve. În ciuda sporirii remarcate a cunoștințelor limbii române în rândul ucrainenilor din Bulăiești, în general, implicarea lor în cultura română aproape că nu s-a mărit. Aproape nimeni din sat nu privește filme sau emisiuni TV în limba română, și nu citește cărți sau mass-media. Măsura în care Bulăiești reflectă situația întregii populații de limbă rusă a țării necesită cercetări separate. Dar dacă aceasta reflectă cu acuratețe tendința principală, reiese că populațiile de limbă rusă și română din Republica Moldova, comunicând formal destul de strâns, diverg tot mai mult în „lumi paralele” la un nivel mai profund. Acest lucru este agravat de faptul că un număr tot mai mare de tineri vorbitori de limbă română cunoaște rău limba rusă sau nu o cunoaște deloc.

Cuvinte-cheie: minorități etnice, limba română, ucrainenii, găgăuză, Republica Moldova.

Резюме

Молдова в поисках *lingua comuna*: к постановке проблемы

В статье излагаются результаты первого этапа исследовательского проекта «Русскоязычное население Республики Молдова и румынский язык». Под «русскоязычным населением» мы подразумеваем этнические меньшинства страны, в первую очередь: русских, украинцев, болгар, гагаузов. Первый этап исследования концентрируется на булаештских украинцах (село Булаешты (рум. Bulăiești) расположено в Орхейском районе; масштабные исследования булаештских украинцев ведутся уже почти двадцать лет, их результаты были обобщены в вышедшей в прошлом году монографии). В настоящее время в селе Булаешты люди в возрасте до 40 лет, как правило, могут либо общаться на румынском языке, либо, в худшем случае, понимать румынскую речь, то есть они в той или иной мере трилингвально. Тем не ме-

нее, несмотря на отмеченный рост знания румынского языка среди украинцев Булаешты, в целом, однако, их вовлеченность в румынскую культуру почти не увеличилась. Практически никто в селе не смотрит фильмы или телепередачи на румынском языке, не читает книги или публикации в СМИ. Выяснение того, в какой степени Булаешты отражают русскоязычное население страны в целом, требует отдельного исследования. Но если это точно отражает основную тенденцию, то получается, что представители русскоязычного и румыноязычного населения Республики Молдова, формально общающиеся довольно тесно, на более глубоком уровне все явственнее расходятся в «параллельные миры». Это усугубляется тем, что все большее число румыноязычной молодежи плохо владеет русским языком или совсем не знает его.

Ключевые слова: этнические меньшинства, румынский язык, украинцы, гагаузы, Республика Молдова.

Summary

Moldova in quest of a *lingua comuna*: to the problem statement

The article presents the preliminary results of the first stage of the research project “Russian-speaking population of the Republic of Moldova and the Romanian language”. By “Russian-speaking” population we mean the ethnic minorities of the country, primarily: Russians, Ukrainians, Bulgarians, Gagauz. The first step of the project concentrates on the Bulaestian Ukrainians (the village of Bulaesti (Romanian: Bulăiești) is located in the Orhei district; large-scale studies of the Bulaestian Ukrainians have been conducted for almost twenty years, the results of which were summarized in a monograph published last year). Nowadays in Bulaesti village people under 40 years old, and especially under 30, can usually either communicate in Romanian or, at worst, understand Romanian speech. That is, they are trilingual to some extent. Despite the noted increase in knowledge of the Romanian language among the Ukrainians of Bulaesti, in general, however, their involvement in Romanian culture has hardly increased. No one in the village watches films or TV in Romanian, or reads books or media. To what extent Bulaesti reflects the Russian-speaking population of the country as a whole requires a special study. But if it accurately reflects the main trend, it turns out that the Russian-speaking and Romanian-speaking populations of the Republic of Moldova, formally communicating quite closely, are increasingly diverging into “parallel worlds” at a deeper level. This is aggravated by the fact that an increasing number of Romanian-speaking youth have little or no knowledge of Russian.

Key words: ethnic minorities, Romanian language, Ukrainians, Gagauz, Republic of Moldova.

The purpose of this article is to offer the first steps towards a very interesting and socially important topic. Actually, the author is only trying to give a statement of the problem.

The article in general presents the preliminary results of the first (and, partially, of the second one) stage of the research project “Russian-speaking population of the Republic of Moldova and the Romanian language”. Based on the results of the project, a series of articles with the general title “Moldovan society in search of a *lingua comuna*” is planned.

The object of this first stage of the research is the Bulaestian Ukrainians (and of the second one is the Russian-speaking population of the Gagauzia).

The Ukrainian village of Bulaesti (Romanian: Bulăești) is located in the Orhei district of the Republic of Moldova. Large-scale interdisciplinary research on the Bulaestian Ukrainians has been conducted for almost twenty years, the results of which were summarized in a monograph published this year (Романчук 2024).

The Bulaestian Ukrainians are the bearers of a local Ukrainian dialect, but at the same time they are also part of an ethnocultural and ethnopolitical community of a higher level, a community called the “Russian-speaking population of the Republic of Moldova”.

“Russian-speaking population of the Republic of Moldova” actually means all ethnic minorities of the country, and first of all: Russians, Ukrainians, Bulgarians, Gagauz.

The very concept of “Russian-speaking Republics of Moldova” became widely used in scientific literature, perhaps, after the publication in 1998 of the monograph “Identity in Formation: the Russian-Speaking Populations in the Near Abroad” by the famous American political scientist and sociologist David Laitin (Laitin 1998) – the author of the international research project “National Processes, Language Relations and Identity”, which was implemented, among other things, in the Republic of Moldova (Остапенко et al. 2012: 9).

According to the annotation (the book itself, unfortunately, remained unavailable to me), in this monograph “Laitin concludes that the ‘Russian-speaking population’ is a new category of identity in the post-Soviet world. This conglomerate identity of those who share a language is analogous, Laitin suggests, to such designations as ‘Palestinian’ in the Middle East and ‘Hispanic’ in the United States” (Laitin 1998).

However, here it is more likely that D. Laitin introduced into scientific circulation a term that arose spontaneously and became quite widespread (at least

in the Republic of Moldova) in political journalism in the first half of the 1990s (if not in the late 1980s).

The logic of such a general concept as “Russian-speaking population of the Republic of Moldova” is quite clear. It is the Russian language, since the times of the Russian Empire and the USSR, that has served and continues to serve for all ethnic groups of the Republic of Moldova as a language of interethnic communication, and a language of education, and in some cases, for some representatives of the Ukrainians, Bulgarians or Gagauz, it even displaces their native language.

I will cite here some results of recent ethnosociological studies concerning the Gagauz. The Gagauz, including as speakers of a language that is particularly different from Russian (unlike the Ukrainian or Bulgarian ones), are especially noteworthy in this regard.

Thus, “the majority of Gagauz, including women, knew both the Gagauz and Russian languages well, and the use of Russian remains more widespread. According to a 2018 study, 74% of women and 77% of men had a good command of the Gagauz language (thought in the language and spoke it fluently), while 94% and 95%, respectively, spoke Russian <...>. The 2018 survey materials also indicate that both women and men use Russian more often during communication. Thus, 72% of women and 73% of men spoke it, and 51% and 49%, respectively, spoke Gagauz. When watching TV, the Russian language was used even more actively: 93% of women watched programs in Russian and only 25% in Gagauz, among men, respectively, 89% and 24% (including people who use both languages) <...>. More than a third of respondents (34% of men and 36% of women) would like their children to study in school in the Gagauz language. 83% of women and 77% of men, respectively, spoke in favor of Russian” (Субботина et al. 2021: 19).

While conducting (within the framework of the project “Russian-speaking population of the Republic of Moldova and the Romanian language”) field research in Comrat (December 13-22, 2024), I had the opportunity to see that the situation today has remained similar, despite the targeted policy of the Gagauz authorities in recent years to expand the use of the Gagauz language (a corresponding law with this name was even adopted). A significant part of the Gagauz respondents who took part in the survey (Gagauzia is a very multi-ethnic region (in addition to the Gagauz, Bulgarians should be especially singled out here), and representatives of all ethnic groups inhabiting it took part in the survey) indicated that, although both parents are Gagauz, in the

family they speak (or predominantly speak) Russian.

The reasons for this situation deserve special discussion, and, as it seems to me, it would be wrong to try to reduce them only to the policy of Russification in Soviet times. Without trying to give a detailed and exhaustive explanation here, I would like to draw attention primarily to two circumstances.

Firstly, to the fact that Comrat (where the Russification of the Gagauz is especially strong) was from the very beginning an extremely multi-ethnic city. And, accordingly, its residents, including the Gagauz, needed a certain *lingua franca* for mutual communication (some of the respondents drew attention to this circumstance). The Russian language became such a *lingua franca*.

Secondly (and this reason is also much more complex and requires a separate study), it seems that we can talk about the special plasticity of the Gagauz in ethno-linguistic processes, their high readiness (higher than that of other ethnic groups with which they are in the process of interaction) to adapt and perceive other languages (in this regard, the Gagauz, in my opinion, are very similar to the Romanian-speaking Moldovans). A good illustration is the situation to which G. N. Mutaf (Head of the Department of "Gagauz Philology" at Comrat State University) drew my attention during an in-depth interview, formulating its essence in a humorous (and, naturally, somewhat exaggerating the reality) phrase: "If a Bulgarian woman marries a Gagauz, then the entire family of this Gagauz immediately begins to learn Bulgarian" (interview from 13.12.2024, Comrat).

It seems that this is the very case when there is only a grain of a joke in a joke.

And, in confirmation, it can be noted that, indeed, among the participants of the survey there were several people from mixed Bulgarian-Gagauz families, and almost all of them indicated either Russian, or Bulgarian, or "Russian and Bulgarian" as the language in which communication takes place in the family.

That is, in interethnic Gagauz-Bulgarian marriages, and even (or perhaps even especially) in the case of a Gagauz man and a Bulgarian woman (and despite the machismo characteristic of the Gagauz culture and the generally high degree of authoritarianism of Gagauz men; as one of the respondents (Russian) reported, she would not want her daughter to marry a Gagauz precisely because of their authoritarianism in family relations), in most cases it is the Bulgarian language that becomes the language of communication of these emerging Gagauz-Bulgarian families. The picture, as it seems, is very in-

teresting and potentially very promising in scientific terms.

However, the observations presented here regarding Gagauz-Bulgarian interethnic interactions should be regarded only as purely preliminary and requiring verification on a significantly larger sample.

Returning to the main point, that is, to the Russian language and Russian-speaking people as a phenomenon, let us generalize: be that as it may, it is clear that today for the same Gagauz, the Russian language is more than just one of the languages they speak. Today, this is actually clearly felt well by the Gagauz themselves at the level of self-identification. As poet Petr Chebotar once remarked, the Gagauz identity reflects a mix of regional influences (Romanian, Turkish), yet is ultimately shaped by a deep affinity with Russian culture (Губогло 2003: 6).

Even allowing for poetic exaggeration, this observation should still be recognized as reflecting reality. And, perhaps, with certain nuances, it will be true for other large (and even more so – small) ethnic minorities of the Republic of Moldova – Ukrainians and Bulgarians. With regard to the Ukrainians of the Republic of Moldova, the situation is also significantly influenced by the fact that Ukrainian villages here arose at different times, and as a result of migrations from different parts of the territory that only later became Ukraine. Accordingly, the population of at least some of these Ukrainian villages did not have a Ukrainian ethnic identity at all until the second half of the last century (like the same residents of Bulaesti – who were already registered as Ukrainians by the Soviet authorities) (Романчук 2024: 14-15). Today, the majority of Ukrainians in the Republic of Moldova do not identify themselves with Ukraine at all, even despite the fact that in recent decades Ukraine has been pursuing a targeted policy of, figuratively speaking, "Ukrainization of Ukrainians in the Republic of Moldova" through the opening of Ukrainian schools and various educational and cultural programs.

As for the Russians of the Republic of Moldova, it is significant that today they too are in fact the result of interethnic mixing and local cultural processes that have been going on for many decades. A good reflection of this fact is that "<...> of the total number of Russian young people surveyed in 1997, only a third came from homogeneous Russian families. The rest were representatives of families in which only one of the parents was Russian" (Остапенко et al. 2012: 137). A similar result was shown by a later ethnosociological study: "In 2003, three out of four marriages concluded by Russians were already interethnic" (Остапенко et al. 2012: 129).

It is also extremely significant (and I would like to especially emphasize this) that “in this republic (that is, in the Republic of Moldova. – A.R.) Russians more often entered into mixed marriages not with Moldovans, but with representatives of other nationalities, as a rule, with Ukrainians and Belarusians” (Остапенко et al. 2012: 129). Apparently, the like really does attract the like.

That is, the Russian-speaking population of the Republic of Moldova is united into a common whole not only by the Russian language.

Thus, as can be seen, the Russian-speaking population of the Republic of Moldova as a certain community, covering all ethnic minorities of the country, is not a scientific construct, but an objective ethnopolitical, ethnocultural and ethnolinguistic reality. I would like to emphasize that this is also an ethnopolitical reality. The political interests of the entire Russian-speaking population of the Republic of Moldova are quite close, and at their center is the preservation of friendly relations with Russia and the preservation of Moldovan statehood. As is well known (and no matter how paradoxical it may seem), the greatest champions of Moldovan independence and patriots of Moldovan statehood are precisely the Russian-speaking population of the Republic of Moldova. That is, the Russian-speaking population of the Republic of Moldova is an example of what, following A. Lijphart, is commonly called the “political segment” of specific societies. This is exactly how it was previously proposed to consider the Russian-speaking population of the Republic of Moldova (Романчук 2012: 18). And, apparently, for Gagauz it was precisely the fact that they were part of this larger political segment, which had a significantly higher economic, political, social and cultural potential, that became the sought-after (Воронович et al. 2009: 92), and a very significant factor that allowed them to achieve political autonomy.

Thus, Bulaestian Ukrainians are also part of this ethnopolitical, ethnocultural and ethnolinguistic reality. By the way, in the recent presidential elections, in the second round, they unanimously (more than 95%) voted for a candidate of Gagauz origin.

Today, all Bulaestian Ukrainians, besides their native dialect, speak Russian also, and it occupies a very significant (and, what is remarkable, still growing) niche in their sociolinguistic background. The main factor in the spread of the Russian language among Bulaestian Ukrainians was the Russian school, which has been functioning in Bulaesti since the middle of the last century. What is remarkable: although the Russian school has been functioning for more than 70 years, the prevalence of the Rus-

sian language, the degree of Russification of Bulaestian Ukrainians increased quite sharply, by leaps and bounds, already in the 1990s and especially in the 2000s. That is, after the collapse of the USSR and in the conditions of the existence of an independent state of the Republic of Moldova.

In other words, there is a significant time lag, actually four generations, between the moment of opening of a Russian school in the village and the moment of a sharp increase in Russification of the Bulaestian Ukrainians.

What is this time lag connected with? Is it not some kind of constant of ethno-linguistic interactions (not necessarily the indicated duration of four generations)? And why did the acceleration of Russification paradoxically occur in the period after the collapse of the USSR (that is, after the disappearance of that most powerful political factor that was the key driver of Russification)? Apparently, the answer to these questions has not only applied, but also significant theoretical significance. Without trying to give exhaustive answers to these questions here, I will draw attention to the following circumstances.

Firstly, we should probably talk about a kind of cumulative effect, when the inertia of the language process accumulated over a long period of time (several generations) leads to its sharp, abrupt acceleration. Apparently, this cumulative effect played a decisive role here. Therefore, secondly, it can be considered quite certain that the time lag in these processes is quite natural. Its specific duration should vary in each case, and depends, in turn, on specific conditions. But, if we talk specifically about the Bulaesti Ukrainians, then the decisive circumstance here, apparently, was the fact that by the end of the 1990s – beginning of the 2000s, those generations that did not study in Russian schools had almost completely passed away. Accordingly, with their departure, the Bulaestian society lost a very powerful “anchor” that had previously restrained its Russification. Thirdly, it was in the 1990s and beyond that the volume of television content available to villagers increased sharply (films, cartoons, entertainment programs). People (especially young children) began to spend much more time in front of the television. And all this content was in Russian. Later, around 2010, the “TV factor” was organically supplemented (and is still increasing) by the Internet factor. Where, again, the overwhelming majority (if not all) of the content (already truly limitless) consumed by Bulaestian Ukrainians is presented in Russian.

Fourthly, it was in the 1990s, due to the impossibility of earning a living in the village and in the country in general, that the residents of Bulaesti (as

well as other villages in the Republic of Moldova) were forced to resort in masse to labor migration and look for work in the outside world. The main “promised country” in this era and up until the 2010s was precisely Russia, where people went to work for six months or even a year. As a result, many settled in Russia, received citizenship, and the further they go, the less often they come home.

Perhaps, in addition to the above factors, other factors played a significant role. But, be that as it may, we state once again: already by the beginning of the 90s of the last centuries, all Bulaestian Ukrainians were bilingual, and during the 90s, Russification even increased: in some families, even parents with children spoke Russian.

Nevertheless, during the 2000s (and especially after 2010), the role of the Romanian language also increased. And at present, in Bulaesti, those who are younger than 40, and especially 30 years old, as a rule, can either communicate in Romanian at least at the most primitive level, or, in extreme cases, understand Romanian speech. That is, to one degree or another, trilingual (Romanchuk 2024).

The main factors in the growth of knowledge of Romanian were work in a Romanian-speaking environment (again), including in Romania (as well as in Europe; in order to work in Europe, many try to obtain Romanian citizenship). And, paradoxically, even in Russia: some respondents indicated that they learned Romanian while working on construction sites in St. Petersburg and Moscow, since their workmates were mostly Moldovans.

It is also worth noting the increase in the number of interethnic marriages.

And, according to the estimates of young respondents (including school-age), a significant role was also played by the noticeable improvement in teaching Romanian in rural schools (in recent years). Finally, obviously, an extremely significant factor was the pressure from the state and the Romanian-speaking environment as a whole. That is, the unwillingness of some part of the Romanian-speaking population and especially government officials to speak Russian.

This factor is noted by all respondents in Bulaesti and is assessed, I note, very negatively. To the point that to the question: “What prevents better knowledge and use of the Romanian language?” all respondents, in one way or another, named as the most important reason the fact that they often encountered a demonstrative reluctance to speak Russian with them (primarily on the part of officials).

The fact that the Bulaestian Ukrainians have significantly improved their knowledge of the Roma-

nian language today, greatly increasing their ability to socially and economically adapt in the country, should certainly be assessed as a very positive phenomenon (even despite the above-mentioned costs due to the use of coercion of Russian-speakers by the state (especially) to master the Romanian language).

But it should also be noted (and this is a very important fact) that despite the noted increase in knowledge of the Romanian language among the Bulaestian Ukrainians, in general, however, their involvement in Romanian culture has practically not increased. Nobody in the village watches movies or TV channels, reads books or media in Romanian.

To what extent Bulaesti reflects the Russian-speaking population of the Republic of Moldova as a whole requires special research. However, I must note that the study I conducted in Comrat from December 13-22, 2024, although still small in terms of sample size, demonstrated a similar trend. The vast majority (almost 100% of respondents) of the surveyed students of Comrat University (that is, mainly young people under 23) do not watch films and programs in Romanian, nor do they use it in communication on social networks.

Thus, this question (and even more so, the answer to it) is obviously extremely important.

Because, if this is true, it turns out that the Russian-speaking and Romanian-speaking populations of the Republic of Moldova, formally communicating quite closely, are increasingly diverging into “parallel worlds” at a deeper level. This is aggravated by the fact that an increasing part of the Romanian-speaking youth of the country knows Russian poorly or does not know it at all.

In this regard, I would like to dwell here on a curious fact (going beyond the Bulaesti topic itself), which was reported by one of the respondents, Kari-na Z., a native of the village and now also living in Bulaesti, but in the recent past a student at the financial college in Chisinau (she graduated about ten years ago). According to her, from her Russian-speaking group (30 girls) at the college not a single girl married a Romanian-speaking guy.

This example is, of course, statistically insignificant, and insufficient for broad generalizations. But it is also certainly extremely curious. To adequately assess it, we should give a short excursion into the history of the situation with interethnic marriages in Moldova.

Thus, “according to the censuses of 1959, 1970 and 1979, Moldova occupied one of the first places in the USSR in terms of the share of nationally mixed families, second in this respect only to Latvia, Ukraine and Kazakhstan. From census to census

this figure increased: from 13.5% in 1959 to 21.0% in 1979” (Остапенко et al. 2012: 127). Moreover, “the cities of Moldova surpassed the cities of all other republics in this indicator: the share of nationally mixed families in the urban population increased from 26.9% to 36.0% over the period 1959–1979, i.e. every third family in the cities of Moldova was nationally mixed” (Остапенко et al. 2012: 127).

However, “by the beginning of the 21st century, the ethnic picture of marriages in Moldova had changed very significantly. The titular ethnic group of the republic, as well as the Gagauz, clearly showed a tendency towards an increase in the share of mono-ethnic marriages, while Russians and other nationalities of Moldova showed a significant increase in the share of inter-ethnic marriages” (Остапенко et al. 2012: 133). And, “In the republic as a whole, the share of mixed-ethnic marriages among all marriages concluded during the year has consistently decreased: from 32% in 1970 to 22% in 2003” (Остапенко et al. 2012: 129).

Taking into account the data of these same researchers cited at the beginning of the article that Russians in the Republic of Moldova marry predominantly with representatives of other ethnic minorities, the picture is truly remarkable. True, at the same time, the cited researchers also provide information that somewhat contradicts their conclusion voiced above: “The share of marriages with representatives of the titular nationality has increased for all national groups in Moldova, except for the Gagauz. Thus, among Russians, the share of marriages concluded with Moldovans has increased almost twofold: from 21% for women and 25% for men in 1970 to 42-43% in 2003” (Остапенко et al. 2012: 133-134).

Here, however, an important question that urgently requires clarification is whether we are talking about Romanian-speaking Moldovans or Russian-speaking ones? And, no less importantly: what language is ultimately spoken in these emerging families, Russian or Romanian?

The fact is that Russian-speaking Moldovans are a fairly noticeable group in the country’s population. Based on the Bulaesti data, I can say that the majority of children living in Chisinau, born as a result of marriages between Bulaestian Ukrainians and Moldovans, are either Russian-speaking Moldovans or Russian-speaking Ukrainians. That is, according to their passports they are Moldovans or Ukrainians (and this is how they designate themselves in censuses), and they may even speak Romanian (often designating it as Moldovan). But the language of communication both in the families of their parents and in their own families is Russian.

I would like also to note here that, based on the results of my research in Comrat from December 13-22, 2024, which I have already mentioned, a small group of respondents identified themselves as Moldovans (and some of them even have both Moldovan parents), but the language of communication in their families is Russian (or one of the languages of communication). They speak Romanian (though most of them identified it as Moldavian language), but, in fact, they are also Russian-speaking Moldovans. The sample of the research in this regard is, of course, very small so far, but the results already obtained are very interesting and require further clarification.

Thus, accordingly, it cannot be ruled out that the above data of the researchers on the growth of marriages between Russians and Moldovans actually reflects the growth of marriages within the Russian-speaking segment of Moldovan society. Actually, such an assumption is in better agreement with their conclusion, cited above, that “the titular ethnic group of the republic, as well as the Gagauz, clearly showed a tendency to increase the share of mono-ethnic marriages” (Остапенко et al. 2012: 133).

However, for now this should be left at the level of assumption, bearing in mind the need for further clarification and clarification of this issue.

For now, and to sum up: it seems that the results of the study of Bulaestian Ukrainians, as part of the Russian-speaking segment of Moldovan society, presented in the article, are quite interesting. And they allow us to outline a number of important questions that are significant for Moldovan society as a whole, and specifically from the point of view of preserving the *lingua comuna* by Moldovan society. I hope that the continuation of this study and the further expansion of its source base will allow us to obtain answers to the questions posed here.

Note

* The article was prepared within the framework of the state research program Subprogramul de cercetare (2024–2027): 170101 *Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene*.

References

Laitin D. Identity in Formation: the Russian-Speaking Populations in the Near Abroad. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Romanchuk A. Romanian language in the system of trilingualism of Bulaestian Ukrainians. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a 16-a. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2024, 78-79.

Воронович А. А., Романчук А. А. Антропология сецессии и математические методы: конфликты и

«узлы» Балкан. In: Гринин Л. Е., Коротаев А. В., Малков С. Ю. (ред.). История и Математика: Процессы и модели. Москва: УРСС, 2009, 102-130. / Voronovich A. A., Romanchuk A. A. Antropologhiia setsessii i matematicheskie metody: konflikty i «uzly» Balkan. In: Grinin L. E., Korotaev A. V., Malkov S. Iu. (red.). Istoriia i Matematika: Protsessy i modeli. Moskva: URSS, 2009, 102-130.

Губогло М. Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. Москва: Наука, 2003. / Guboglo M. N. Identifikatsiia identichnosti. Etnosotsiologicheskie ocherki. Moskva: Nauka, 2003.

Остапенко Л. В., Субботина И. А., Нестерова С. Л. Русские в Молдавии. Двадцать лет спустя... (этносоциологическое исследование). Москва: ИЭА РАН, 2012. / Ostapenko L. V., Subbotina I. A., Nesterova S. L. Russkie v Moldavii. Dvadsat' let spustia... (etnosotsiologicheskoe issledovanie). Moskva: IEA RAN, 2012.

Романчук А. А. Булаештские украинцы в контексте славяно-восточнороманских взаимодействий Карпато-Днестровского региона. Кишинэу: Stratum plus, 2024. / Romanchuk A. A. Bulaeshtskie ukraintsy v kontekste slaviano-vostochnoromanskikh vzaimodeistvii Karpato-Dnestrovskogo regiona. Kishineu: Stratum plus, 2024.

Романчук А. А. Теория и типология этнополитических конфликтов. Этнополитическая ситуация в Молдове. In: Рацеева Е. В., Яйленко Т. Л., Тимоти-на Ю. Д., Романчук А. А. Куррикулум по предмету:

«Этнополитические конфликты и их отражение в СМИ» (код s. 03.О. 08). Кишинев: Высшая Антропологическая Школа, 2012, 9-20. / Romanchuk A. A. Teoriia i tipologiia etnopoliticheskikh konfliktov. Etnopoliticheskaia situatsiia v Moldove. In: Ratseeva E. V., Iailenko T. L., Timotina Iu. D., Romanchuk A. A. Kurrikulum po predmetu: «Etnopoliticheskie konflikty i ikh otrazhenie v SMI» (kod s. 03.О. 08). Kishinev: Vysshaia Antropologicheskaiia Shkola, 2012, 9-20.

Субботина И. А., Остапенко Л. В. Современная гагаузская женщина: социально-культурный портрет. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXIX, 2021, 13-21. / Subbotina I. A., Ostapenko L. V. Sovremennaia gagauzskaiia zhenshchina: sotsial'no-kul'turnyi portret. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXIX, 2021, 13-21.

Alexei Romanciuc (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în 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

Gherghina BODA

VIAȚA COTIDIANĂ ȘI CULTURALĂ A BALCICULUI SURPRINSĂ DE ZIARUL COASTA DE ARGINT (1928–1929)

CZU:070"1928-1929

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.04>

Rezumat

Viața cotidiană și culturală a Balcicului surprinsă de ziarul *Coasta de Argint* (1928–1929)

Revista *Coasta de Argint* a apărut sub egida Universității Libere „Coasta de Argint” din Balcic în perioada 1928–1929, sub direcțiunea lui Octavian Moșescu. A avut doar 12 numere, dar în paginile sale, în scurta sa apariție, a fost o adevărată sursă de informații despre cele mai importante evenimente sociale, economice, culturale sau de loisir ale comunității locale. Aici și-au exersat talentul scriitoricesc mai multe personalități literare ale vremii, dar și personalități locale care, prin activitatea lor susținută, au schimbat fața Balcicului și l-au promovat insistent în comunitatea românească, atrasă ca un magnet de exotismul, farmecul și frumusețea deosebită a locurilor. Istoria extrem de veche a acestei așezări a fost demonstrată prin nenumărate descoperiri arheologice, o parte a acestora fiind adăpostite de muzeul înființat în anul 1935, singura instituție muzeală din sudul Dobrogei, care funcționa într-o clădire special construită. O atenție deosebită a fost acordată de oficialitățile vremii dezvoltării economice, turistice, școlare și culturale, progresul comunității românești, precum și a celorlalte etnii ale Balcicului, constituind un scop în sine. Dezvoltarea zonei și a frumuseții sale ireale a atras după sine creșterea continuă a numărului de turiști, dar și a celor care și-au construit locuințe ori s-au stabilit temporar acolo, pictorii fiind o categorie aparte, care au contribuit în mod deosebit la promovarea Balcicului, alături de Regina Maria, mare admiratoare a locului.

Cuvinte-cheie: ziarul *Coasta de Argint*, cultură, Balcic, Cadrilater, exotic.

Резюме

Повседневная и культурная жизнь Балчика, запечатленная в газете *Coasta de Argint* (1928–1929)

Журнал *Coasta de Argint* выходил под эгидой Свободного университета „Coasta de Argint” в Балчике в 1928–1929 гг. под руководством Октавиана Мошеску. Вышло всего 12 номеров, но за короткое время существования газета стала настоящим источником информации о важнейших социальных, экономических, культурных и досуговых событиях местной общины. Здесь опробовали свой писательский талант многие литераторы того времени, а также местные активисты, которые своей последовательной деятельностью изменили облик Балчика и настойчиво продвигали его в румынском сообществе, которое притягивали, как магнит, экзотика, очарование и особенная красота этих мест. Древнейшая история этого поселения подтверждается многочисленными археологиче-

скими находками, ряд из которых хранятся в музее, основанном в 1935 г., – единственном музейном учреждении на юге Добруджи, которое размещалось в специально построенном здании. Особое внимание официальные власти того времени уделяли экономическому, туристическому, образовательному и культурному развитию, целью которого, в основе своей, была поддержка румынской общины, а также других этнических групп Балчика. Уровень, достигнутый регионом, его невероятная красота обусловили постоянно растущее число туристов, а также тех, кто построил там дома или временно поселился; художники являлись особой категорией, внесшей большой вклад в развитие Балчика. Известно, что королева Мария была большой поклонницей этих мест.

Ключевые слова: газета *Coasta de Argint*, культура, Балчик, Квадрилатер, экзотика.

Summary

The daily and cultural life of Balchik captured by the newspaper *Coasta de Argint* (Silver Coast) (1928–1929)

Coasta de Argint (Silver Coast) review was published under the aegis of the Free University „Coasta de Argint” (Silver Coast) of Balchik between 1928 and 1929, under the direction of Octavian Moșescu. It had only 12 issues but in its pages, in its short appearance, it was a true source of information about the most important social, economic, cultural or leisure events of the local community. Here several literary personalities of the time practiced their scientific talent, but also local personalities who, through their sustained activity, changed the face of Balchik and insistently promoted it in the Romanian community, attracted like a magnet by the exoticism, charm and special beauty of the places. The extremely ancient history of this settlement has been demonstrated by countless archaeological discoveries, part of which is housed in the museum established in 1935, the only museum institution in southern Dobrogea that operated in a specially built building. Special attention was paid by the officials of the time to economic, tourist, educational and cultural development, the progress of the Romanian community, as well as the other ethnic groups of Balchik being an end in itself. The development of the area and its unreal beauty attracted a continuous increase in the number of tourists, but also in those who built homes or temporarily settled there, painters being a special category who contributed greatly to the promotion of Balchik, along with Queen Maria, a great admirer of the place.

Key words: newspaper, culture, Balchik, Quadrilateral, exotic.

Din punct de vedere istoric și geografic, Balcicul făcea parte din Cadrilaterul dobrogean, format din 2 județe, Caliacra și Durostor, ocupând o suprafață de 7.726 km², adică 2,62% din suprafața României (Budeanu, Petrescu 1938: 43), cu o populație eterogenă de aproximativ 280.000 locuitori formată din turci, tătari, țigani, bulgari, români, ruși, sârbi, evrei, armeni, care trăiau în 5 localități urbane (Silistra, Turtucaia, Dobrici/Bazargic, Balcic și Cavarina), 115 comune rurale și în jur de 200 de sate nereședință și cătune (Tudor 2005: 70, 75). Regiunea a fost re-integrată în granițele României în urma celui de-al doilea război balcanic, începând cu data de 11 iulie 1913, atunci când aceasta a trecut sub administrație militară și apoi civilă românească, deși în mod oficial trecerea a avut loc în 10 august, după încheierea Tratatului de pace de la București; între septembrie 1916 și decembrie 1918 a fost o întrerupere, după care administrația românească a continuat până în 7 septembrie 1940, când Cadrilaterul este cedat Bulgariei prin semnarea de către guvernul român și cel bulgar a Tratatului de la Craiova (Tudor 2005: 66).

Instaurarea administrației românești a adus în atenție acest teritoriu care îmbina în mod bizar frumusețea sa naturală cu un oarecare primitivism al populației, atmosfera cu iz oriental conferind o notă de exotism care a atras aici în primul rând artiștii, apoi alți vizitatori care, odată ce au gustat farmecul locului, au simțit nevoia interioară de a se reîntoarce mereu și mereu.

Despre numele de Balcic, acest port la Marea Neagră, așezat în punctul cel mai sudic al țării, la nord-est de Varna, cunoscut încă din vechime sub diverse denumiri, „se crede a fi fondat de pelazgi” (Papahagi 2/1928: II). O dată exactă a întemeierii așezării nu este cunoscută, însă istoricii au făcut o serie de supoziții în vederea încadrării sale cât mai apropiate de adevărul istoric, astfel că se presupune că întemeierea sa ar corespunde secolelor VII sau VI a. Hr. (Micu 1938: 71). Ion Micu susținea că „Balcicul corespunde neîndoiește cetății maritime numită întâi Krunoi” (Micu 1938: 71). Referitor la aceasta, se crede că ar fi fost prima denumire a Balcicului (Kronoi, Krunoi, Cruni), cuvânt de origine pelazgă, însemnând izvoare, foarte abundente pe coasta vestică a orașului, în cetate și în împrejurimi (Papahagi 2/1928: II; Micu 1938: 71; Vulpe 1932: 12). Radu Vulpe afirma despre Cruni (Kronoi) că a fost principalul oraș întemeiat de greci pe litoralul județului Caliacra și că sigur înainte de sec. al III-lea a. Hr. ar fi luat denumirea de Dyonisopolis (Vulpe 1932: 12-13). Schimbarea numelui său s-ar datora următoarei întâmplări: după o furtună puternică, valurile aruncând o statuie a lui Dionysos pe mal, locuitorii au

luat-o, i-au ridicat un sanctuar și, în onoarea zeului, au decis să-l numească Dionysopolis, fapt susținut și de Scymnos și Periplul Anonim al Pontului Euxin, orașul înfățișându-se la început „mai mult o factorie modestă”, care a ajuns la o importanță deosebită abia prin sec. III a. Hr. (Vulpe 1932: 13). Se știe că locuitorii erau cunoscuți ca buni marinari și viticultori, existând astfel posibilitatea ca și frumusețea și bogăția viilor care înconjurau orașul să fi concurat la această nouă denumire. Strabon l-a cunoscut sub denumirea de Dionysos, iar Stimnos din Hios, autor al unei geografii în versuri, scria că acest oraș a fost locuit de „descendenții elenilor, la frontiera sciților și krobizilor” (Papahagi 2/1928: II). După unii, numele de Balcic datează din sec. al XVI-lea, primit după un anume Balica, stăpânul acestei regiuni, după alții numele ar deriva din cuvântul cuman Balciuk sau din cuvântul tătaresc Balcic, care însemna argilă (Papahagi 2/1928: II).

Denumirea de Coasta de Argint i se trage de la geologul George Munteanu Murgoci, care în 1913 a vizitat zona împreună cu un grup de cercetători și care, vrăjit de frumusețea naturală a locului ar fi exclamat: „Vedeți dragii mei, acolo e Golful de Argint, acolo miaș dori să am o colibă cât de mică”, acesta îndeplinindu-și visul peste câțiva ani „când și-a zidit la Balcic o casă, în stilul templelor grecești, cu deschidere spre mare, una dintre primele case ale acestui nou oraș” (Măciuca 2021).

Așezarea a atras ca un magnet o seamă de personalități ale vieții culturale, în special pe Regina Maria, care a dat tonul apariției unui nou cartier de vile cochete aparținând unor oameni de elită ai societății românești, avocați, profesori, scriitori, pictori etc., aici găsindu-și refugiul, o dată cu modernizarea orașului, numeroși vizitatori de o vară sau alții care s-au stabilit aici pentru perioade mai lungi de timp, atrași atât de frumusețea ireală a zonei, cât și de oportunitatea unor afaceri.

Octavian Moșescu (23 mai 1894 – 23 aprilie 1984) este unul dintre cei care și-au creat în Balcic un al doilea cămin. Cunoscut publicist, editor și colecționar de artă, s-a născut în comuna Tâmboești, fostul județ Râmnicu Sărat (azi Vrancea). De tânăr a desfășurat o bogată activitate publicistică, înființând, editând sau conducând numeroase reviste și ziare (*Vestala, Foaia Râmnicului, Carpații, Machina, Jurnalul nostru, Farul Caliacrei, Coasta de Argint* etc.), a desfășurat activitate politică, fiind primar al Balcicului în două perioade, 1931–1932 și 1938–1940, activitate de mecenat muzeistic, înființând Muzeul de Artă din Balcic, Muzeul Orășenesc Râmnicu Sărat și Secția de artă plastică a acestuia, patronează expoziții de valoare, scrie pamflete, fabule, versuri, literatură

de valoare (Oproescu 1980: 41-43), într-un cuvânt se remarcă ca o mare personalitate care a reușit să atragă în jurul său numeroși artiști și oameni de cultură pe care i-a cooptat nu de puține ori în proiectele sale.

Nu se cunosc detalii despre apropierea lui O. Moșescu de Balcic, cert este că începând cu data de 1 octombrie 1925 este încadrat ca profesor suplinitor la Gimnaziul mixt din localitate, iar din 20 octombrie este numit director, funcție care îi pune în valoare calitatea extraordinară de „animator cultural”, de la început acesta propunându-și să facă „din micul și adormitul Balcic un mare oraș cultural al țării! Să atragă aici toate numele care contau” (Boia 2014: 82). Din căsătoria cu bulgăroaica Penca, Moșescu va avea o fiică pe care a numit-o Balcica, și aceasta din marea sa dragoste și admirație nețărmurită față de această localitate.

În iulie 1926 reușește să pună bazele Universității Libere „Coasta de Argint”, cu sprijinul Fundației Culturale „Principele Carol” din București, condusă de directorul general Gheorghe D. Mugur, care se va implica activ în activitatea acestei instituții de învățământ superior, o mare realizare pentru acest orașel din Cadrilater (Boia 2014: 82-83).

Agenda culturală foarte largă pe care și-a propus-o Moșescu la venirea sa în Balcic, includea și înființarea unor reviste și ziare care să promoveze în paginile lor ținutul și toate evenimentele importante care se desfășurau acolo. Astfel, în 1927 apare ziarul de interes dobrogean *Farul Caliacrei*, care a cunoscut doar 2 numere și care, începând cu 2 aprilie 1928, își schimbă titlul în *Coasta de Argint*. Apare sub egida Universității Libere din Balcic, director rămânând tot Octavian Moșescu, în primul an apărând 11 numere, iar în al doilea an, 1929, un singur număr pe data de 1 septembrie. Ziarul era administrat de I. Berceanu, prețul unui exemplar fiind de 3 lei și 200 lei abonamentul anual. Paginile ziarului erau la început în limba română și bulgară, ulterior, începând cu numărul 8/1 august 1928, și în turcă. Materialele publicate au fost semnate de nume cunoscute precum C. Petrescu, N. Iorga, E. Bucuța, I. Gr. Oprișan, N. Papahagi, A. Culea, M. Sadoveanu, Al. Balabanov, Al. Borza, I. Simionescu, A. Maniu, Gh. D. Mugur și nu în ultimul rând de Regina Maria și Principesa Ileana.

Primul număr al revistei este deschis de un material al Reginei Maria despre Balcic și despre ce înseamnă acesta pentru ea, regina fiind cunoscută ca o artistă deosebit de sensibilă în fața frumuseții. Descrierea acestor locuri este completată de rugămintea adresată în special constructorilor de a nu strica farmecul și pitorescul locului, dar și arhitecților care trebuiau să încerce să păstreze stilul regiunii, adică

simplitatea formelor, păstrarea atmosferei orientale fiind recomandată, deoarece aceasta era cea care constituia savoarea și farmecul de nedescris al locului (Regina Maria 1/1928: I). Despre toate acestea scrie și Nicolae Iorga, care reușește să surprindă esteticul sălbatic al zonei în descrieri literare de o frumusețe aparte, care te teleportează în acea atmosferă de o liniște care parcă a încremenit timpul și natura în peisaje care sfidau realitatea, în care oamenii și natura s-au contopit iremediabil pentru eternitate (Iorga 1/1928: II).

Tot despre frumusețea Balcicului și a Capului Caliacrei scrie și I. Gr. Oprișan, care cu o deosebită sensibilitate artistică prezintă locurile încărcate de istorie, natura mirifică, farmecul imemorial al mării, atracția sa seducătoare pentru localnici și străini, paleta imensă de culori și nuanțe, îmbinarea perfectă a formelor de relief, totul conlucrând la crearea unei personalități aparte a zonei (Oprișan 2/1928: II).

Camil Petrescu, care a vizitat Balcicul, îi admiră frumusețea pitorească, însă nu poate omite transportul foarte dificil și lipsa aproape totală de confort, considerând că totuși „o cameră curată în care să te odihnești și un restaurant care să-ți dea și furculiță și șervet la masă, s-ar putea împăca poate cu frumusețea mării și fesurile localnice” (Petrescu 3/1928: II). Însă, cu tot disconfortul local, irealitatea frumuseții Balcicului atinge sufletul oricui ajunge acolo, el fiind perceput ca „Un bulgăre de aur <...> ce se sparge de lumină, de căldură și de strălucire ziua! Un cuib feeric <...> călduț și fermecător, învelit în zăbranic înfiorător de alb, străveziu și poleit în vase de argint noaptea!”, o paletă infinită de culori care cuprinde marea, cerul și pământul, astfel că la asfințit „Din bucle albe, vapoase – tivite-n muchi de aur sclipitor <...> apare – parcă – chipul lui Christ ce se înalță ușor la cer, iar dedesubt în depărtări infinite <...> de perspective astrale în învolburări de fantasme de nori – de coruri biblice, cu povârnișuri umbrite de măslini <...> din grădina Ghetsimani unde fiul omului se roagă în genunchi înfrânt o clipă <...> de obida pământului” (Sima 3/1928: IV). Căci acesta este farmecul Balcicului: „Cuvintele, oricât de meșteșugit îmbinate, nu pot da nici gama nuanțată de culori, nici ce simți la fiecare pas în minunatul caleidoscop natural ce te înconjură <...> trecutul e încă menținut pe de-a-n-tregul ceea ce aruncă peste oraș un val de exotism”, locul devenind un punct de atracție deosebit pentru numeroșii pictori care l-au immortalizat pe pânzele lor (Simionescu 6/1929: II).

Dincolo de pitorescul naturii și viața micii comunități care se zbate să supraviețuiască, încercând să se adapteze la realitățile cotidiene, este reflectată în paginile ziarului *Coasta de Argint*. Se știe că îna-

inte de Varna, portul Balcicului avea o importanță deosebită în transportul cerealelor. În 1850, Ion Ionescu de la Brad, refugiat la Constantinopol în urma Revoluției de la 1848, a fost însărcinat de sultanul Medjid să întocmească un fel de anchetă-cadastru a bogățiilor din Turcia europeană, rezultatele fiind publicate în *Journal de Constantinople* din 1850 (Ap. 1/1928: II). În acest raport face referire și la portul Balcic, care avea marele avantaj de a fi creat de natură, intervenția umană fiind minimă. Prin acest port se făceau transporturile cerealelor din părțile Silistrei și Rusciucului, ale cultivatorilor de pe malul Dunării, Balcicul fiind „debușeul întregii Dobroge și al Deliormanului”, încărcându-se anual între 250 și 300 de corăbii (Ap. 1/1928: II). Însă un mare impediment îl constituia accesul extrem de greoi, drumul fiind unul de coastă, fapt care i-a determinat pe agricultorii transportatori să facă o înțelegere de plată a 3 ocale de grâu la căruță pentru executarea unui drum pe coastă și a uliței principale din oraș, într-un an strângându-se suma de 50.000 piaștri, însă în 6 ani de la începerea străngerii contribuției nu s-a întâmplat nimic, deși doar obolul pe un singur an ar fi rezolvat problema (Ap. 1/1928: II). Pe lângă lipsa drumului de acces facil la port, se adăuga și lipsa unei schele de încărcare a cerealelor în corăbii, muncitorii fiind obligați să care sacii pe scânduri, ceea ce ducea la accidentarea acestora prin cădere, pierderea anuală ridicându-se la 200 „chile”/an, valoare care întrecea cu mult construirea unei schele; de asemenea, nu se investea nimic în agricultură și comerț, aceste două domenii ridicând veniturile din import și export la peste 1 milion piaștri pe an, acordarea unor credite bănești acestor ramuri ar fi condus la mărirea beneficiilor acestora, dar și a statului (Ap. 1/1928: II). Referitor la acordarea de credite financiare, economistul Ion Ionescu de la Brad afirma că „Economia în cheltuieli e un lucru necesar, când acestea se fac cu folos, dar atunci când ele se fac cu folos, economia nu constă în agonisire, din contră, ea constă în cheltuirea unei cât mai mari sume de bani care, fiind un credit deschis producției, dă câștiguri în raport cu cheltuielile” (Ap. 1/1928: II). Din nefericire, sfaturile specialistului Ion Ionescu de la Brad nu au fost puse în aplicare, lucrurile desfășurându-se la fel de ineficient din punct de vedere economic și financiar. Tot despre portul Balcicului vorbește și Nicolae Papahagi, care afirma că în perioada primei ocupații românești, prin acest port se exportau între 10.000 și 12.000 vagoane de cereale și derivatele lor, care în 1928 se depozitau prin diferitele gări ale liniei Bazargic-Balcic (Papahagi 3/1928: II). Dacă până în 1926 prin portul Balcicului treceau toate produsele din județele Caliacra și Durostor, sub stăpânirea bulgară

chiar cerealele din județele Rusciuc și chiar cele din Rusgrad se depozitau în magazinele Balcicului, ceea ce explică numărul mare al acestora, însă în 1928 ele au rămas nefolosite (Papahagi 2/1928: II). Marele impediment al portului Balcic l-a constituit lipsa instalațiilor portuare, căci aici, „fără diguri de adăpostire și puncte de acostare, operațiunile se făceau primitiv, discontinuu și costisitor. Vasele stăteau departe de mal, marfa era încărcată la punte în ceamuri și din acestea în vas. Imediat ce vremea devenea rea, operațiunea se întrerupea și uneori vasul se depărta de mal spre a fi în mai mare siguranță sau părăsind regiunea” (Cotovu 1938: 55).

Existența acestui port constituia un beneficiu enorm pentru zonă dacă ar fi fost exploatat eficient, deoarece acesta dădea posibilitatea aducerii materialelor și a materiilor prime necesare dezvoltării unei industrii care ar fi ridicat mult economia regiunii și a orașului. În 1928 existau mai multe mori sistematice moderne, care dădeau o producție bună, portul asigurându-le trimiterea produselor pe piețele din Orient, în principal în Balcani (Papahagi 3/1928: II).

Emanoil Bucuța, având în vedere frumusețile naturale ale Balcicului, vorbește de o punere în valoare a acestora și de dezvoltarea unei adevărate industrii a turismului, orașul beneficiind de o reală „bogăție de materii prime”, astfel „Călătorii îndrăgostiți de aerul, de florile și de frumusețile unui loc binecuvântat aduc mai multă voiciune și bani decât așezările de ingineri și muncitori și decât furnalele care aruncă fum, <...> industria mașinistă macină puteri și stârnește întreceri de ură, industria turismului n-are nevoie decât de o floare. Ea face parte din împărăția sufletului, <...> Balcicul să adauge numai darul de la Dumnezeu, oarecare muncă a localnicilor, care să creeze înlesniri de găzduire și de ședere. Industria, pe care o ține în mână, își va revărsa atunci toate foloasele. Debarcaderul lui de frumusețe va fi mereu plin de tinerețe și de năvala oaspeților” (Bucuța 2/1928: 1).

Pentru dezvoltarea turistică a Balcicului pledează și N. Papahagi care, având în vedere varietatea peisagistică a orașului, precum și clima sa mediteraneană, prielnică plantelor exotice, cum ar fi smochinii, rodiile sau migdalii, dar și frumusețea mării, crede că s-ar putea dezvolta o stațiune de prim rang, însă cu condiția investițiilor în zonă, cum ar fi rezolvarea mijloacelor de transport, o linie ferată care să lege Balcicul de restul țării prin Bazargic sau Constanța, dar și amenajarea și înfrumusețarea regiunii, un plus al regiunii care ar fi condus la atingerea acestui deziderat fiind existența lacului Tuzla-Caraghiol, unde se puteau face băi de nămol asemenea celor de la Techirghiol (Papahagi 2/1928: II). În ceea ce privește

linia ferată preconizată, încă din anul 1923 Ministerul de Comunicații ar fi trimis o echipă de tehnicieni condusă de ing. Mănescu să facă studiile liniei Bazargic-Balcic, locuitorii orașului plătind suma de 200.000 lei pentru aceste studii de fezabilitate (Papahagi 2/1928: II). Construcția acestei linii nu ar fi implicat costuri mari, deoarece terenul era șes, nefiind nevoie de lucrări ample, iar legarea ei cu Silistra sau Turtucaia și de acolo cu restul țării, ar fi făcut din aceasta una dintre cele mai importante rețele de căi ferate deoarece ar fi scurtat drumul cu străinătatea cu 4-5 ore și cu 5 ore pe mare, astfel că mărfurile destinate exportului ar fi ajuns mai repede la destinație, iar transportul ar fi fost mai ieftin (Papahagi 3/1928: II).

Deși zona era intens vizitată, un mare impediment al orașului îl constituia lipsa iluminatului public cu energie electrică. În anul 1928, primăria din Balcic a primit o ofertă din partea Casei Hrisotovelnis, care avea două motoare Diesel la fabrica de făină din port, să aducă iluminatul electric în centrul orașului, în baza unui contract care, conform părerii Delegației Permanente, era unul dezavantajos pentru oraș din următoarele motive: 1. Iluminatul electric se baza pe 65 de becuri, cu puterea a 19.000 de lumânări, costul ridicându-se la suma de 248.000 lei, bani pe care Primăria îi cheltuia atunci cu întreținerea tuturor lămpilor petromax și a lămpilor cu petrol; 2. Suma totală de 420.000 lei (contractul, plus 180.000 lei pentru restul orașului), alocată întreținerii iluminatului public al întregului oraș, încărcă bugetul local foarte mult; 3. Condițiile de reparație, întreținere, înlocuire a rețelei electrice impuse de Casa Hrisotovelnis erau exagerate (costuri totale de 3.720.000 lei), la fel și intrarea acestora în posesiunea orașului (la început Casa Hrisotovelnis se obliga să construiască rețeaua pentru porțiunea luminată, după 10 ani, rețeaua care trebuia scoasă din uz urma să fie reparată de oraș și abia după 15 ani întreaga rețea rămânea în proprietatea orașului, dar fără cele două motoare) (Capsăli 5/1928: IV).

Chiar dacă au apărut numeroase piedici, multe de ordin administrativ, altele din cauza factorului uman, a modului nostru de a întârzia sau realiza defectuos unele sarcini, Balcicul a reușit să se desprindă de trecut și să se angajeze pe drumul dezvoltării și modernizării. Ridicarea vilei Reginei Maria a atras după sine construcția altor imobile, conturându-se în timp un adevărat cartier întins pe coaste, frumusețea ireală a mării, a cerului, a naturii, a întregului peisaj atrăgând tot mai mulți vizitatori, unii pentru perioade scurte, alții, îndrăgostiți iremediabil de exotismul zonei, rămânând acolo perioade de timp tot mai lungi, plecând, dar revenind cu nerăbdare.

De aceea, pentru aceștia, dar și pentru localnici, Universitatea liberă „Coasta de Argint” a înființat pentru prima dată un Club nautic al Balcicului, care a folosit și cucerit sportiv marea prin practicarea înotului, a vâslitului sau doar a călătoriilor pe mare, având inclusiv un hotel propriu, aducând astfel orașul în rândul stațiunilor moderne (Bucuța 8/1928:II).

Tot la îndemnul Universității libere a luat naștere și prima Școală cooperatistă din Balcic în data de 15 iulie 1929. La deschidere au participat oaspeții de vară ai orașului, oficialități, prefectul, reprezentante ale Asociației femeilor creștine, artiști, scriitori, doi reprezentanți ai Oficiului Superior al Cooperației, precum și o mulțime de persoane interesate de acest eveniment, care cu greu au încăput în sala de conferințe a Universității (F.a. 1/1929: 3-4). Toate demersurile (conferințe, cursuri de vară, excursii, club nautic, librărie, bibliotecă ș.a.), întreprinse de Universitatea din Balcic, vizau cultivarea societății în ansamblul său, educarea și deschiderea spre modernitate, facilitarea înțelegerii problemelor economice, financiar-bancare, culturale, educaționale, administrative sau de loisir, care caracterizau acea perioadă.

Administrația românească a continuat modernizarea Balcicului până în anul 1940, când Cadrilaterul în care intra și acesta a fost redat Bulgariei. Printre cele mai importante măsuri și realizări din perioada administrației românești, se pot aminti: linii ferate în lungime de 37 km între Bazargic și Balcic, cu un trafic de circa 53.000 călători/an; 2 aeroporturi, la Bazargic și Balcic, în 1938 existând curse regulate Balcic-Constanța și Balcic-Bazargic-București; din 1934 au început lucrări de amenajare a portului în valoare de 120 milioane lei sub direcția ing. V. Cotovu, până în 1938 realizându-se digul de apărare al portului, pasarela pentru acostarea vaselor și dragarea unei zone de 2 ha; s-au construit edificii publice, cum ar fi clădirea primăriei, halele, muzeul, baia comună, cazinoul, spitalul, cazărmi etc., s-au pavat străzi cu dale de piatră, s-au executat trotuare duble, un canal colector, s-a construit șoseaua de legătură cu Teche, s-a electrificat orașul, iar din fonduri private s-au construit circa 50 de vile, inclusiv palatul regal; s-au realizat lucrări artistic-monumentale – monumentul Reginei Maria și monumentul Murgoci (Budeanu, Petrescu 1938: 45-50), iar în 1938, Salvamarul urma ca să înființeze posturi permanente de salvare la Balcic și între Șabla și Caliacra (Cotovu 1938: 57). Toate acestea au dezvoltat mult Balcicul și au transformat acest oraș într-o stațiune balneo-climaterică modernă, foarte vizitată.

Bogăția de artefacte antice a determinat autoritățile locale, în persoana primarului George Fotino, sprijinit de Eliza Brătianu, ca în 1935 să înființeze

muzeul Balcicului, singura instituție muzeală din sudul Dobrogei care funcționa într-o clădire special construită (Micu 1938: 82). Piese din muzeu proveneau în special din descoperirile întâmplătoare în urma săpăturilor făcute cu ocazia diverselor construcții ridicate în oraș, zona fiind efectiv așezată pe ruine antice, dar și în urma săpăturilor sistematice susținute din fondurile alocate de primarul orașului, printre acestea distingându-se statuete, ceramică, inscripții etc., toate expuse în cele 4 săli ale muzeului (Micu 1938: 82).

Tot în paginile revistei găsim informații despre crearea *Astrei* din Dobrogea și Cadrilater în anul 1928, după modelul *Astrei* ardeleni, care își propunea ca obiectiv „organizarea în centrele populate a acestor provincii, focare de cultură și înălțare sufletească, de care este atât de doritoare populația acestora”, iar ca scop „1. Ridicarea la același unison de gândire și simțire românească a tuturor celor ce locuiesc aceste 2 provincii; 2. Crearea unei mari școli cu tabere și câmpuri organizate pentru educația fizică” (f.a. 1/1928: II).

Atrage atenția un articol al lui Apostol Culea despre o baladă bulgară care îl are în prim plan pe Iancu Corvinul, care în 1444 a condus o armată creștină împotriva turcilor și căreia i s-a alăturat și Vlad Țepeș. Aceasta a fost însă învinsă la Varna, regele a rămas mort pe câmpul de bătălie, iar Iancu, însoțit de românii lui Vlad, care erau buni cunoscători ai zonei Dobrogei de azi, a reușit să treacă în Muntenia pe la Hârșova (Culea 4/1928: I). Ceea ce frapază însă la această baladă cunoscută atât de bulgari, cât și de români și sârbi, dincolo de vicierea adevărului istoric specifică transmiterii orale, este „răsunetul ce l-a avut voievodul crucid Iancu Valahul în sufletul creștinilor din dreapta Dunării <...> Și strașnic îi va fi impresionat cavalerul în armură de fier – un munte de om – de vreme ce imaginația populară i-a făcut cântec”, căci atunci când „Bulgaria cădea, un cântec cu viteaz român prindea să întreție candela nădejdlor, ca o mângâiere, pe la vetrele vecinilor de miazăzi” (Culea 4/1928: I).

Tot în paginile revistei găsim anunțuri despre reprezentări teatrale, concerte, conferințele ținute de diverse personalități la Universitate, știri literare, economice, bancare, externe, articole despre artiști, scriitori și poeți, inițiative culturale sau economice, cum ar fi realizarea colecției „Cartea Vremii”, o antologie a prozatorilor maghiari din Ardeal și obiectivul întocmirii unei alte antologii, cea a prozatorilor bulgari și multe altele. Informațiile despre activitatea cercetașilor români se regăsesc în mai multe numere ale revistei, un fapt lăudabil adus la cunoștința cititorilor fiind inițiativa acestora de a ajuta la „desfacerea

și răspândirea cărților românești” din depozitele librăriilor și editurilor, în perioada 20-31 iunie 1928. Inițiativa consta în convingerea oamenilor de pe stradă să cumpere o carte românească pe care să o citească, apoi, dacă o considera folositoare și nu dorea să o păstreze, să o dea mai departe altor persoane interesate de lectură (Maniu 6/1928: II), incitând prin această modalitate lectura, cititul fiind considerat ca una dintre cele mai folositoare îndeletniciri ale omului, un mod de a se desăvârși spiritual.

Acestora li se adaugă și alte știri diverse și interesante, adevărate cronici cotidiene ale Balcicului.

Concluzii

Balcicul, acest oraș-port la Marea Neagră, administrat pentru o perioadă de 25 de ani de autoritățile românești, a trezit un mare interes după intrarea sa în componența statului român în anul 1913. Vizitat la început de artiști, în special, aceștia, prin operele lor artistice, dar și prin promovarea orașelului în societatea românească, au trezit curiozitatea multor români care, impresionați de natura deosebit de darnică și îndeosebi de frumusețea mării, de exotismul populației preponderent turcești, de paleta extrem de largă de culori și nuanțe deosebite, de bogăția floristică și primitivismul vieții, au revenit de nenumărate ori sau chiar s-au stabilit acolo pentru anumite perioade de timp. Cel mai bun exemplu este al Reginei Maria, care din momentul construirii vilei sale distinse printr-o arhitectură aparte, simplă, dar, totodată, luxoasă, înconjurată de grădini minunate, a deschis gustul multor români pentru Balcic, cu timpul micul oraș transformându-se într-o adevărată stațiune balneo-climaterică, favorizată atât de așezarea sa geografică, cât și de climă.

Printre cei atrași iremediabil de Balcic s-a numărat și Octavian Moșescu, care prin activitatea sa culturală și ziaristică susținută, a fost unul dintre cei mai activi promotori ai farmecului și exotismului orașului, a frumuseții sale ancestrale, venită parcă din vremuri de mult apuse, dar care, surprinzător, a reușit printr-un miracol să suspende timpul și să-și păstreze nealterată frumusețea ireală. Viața sa cotidiană a fost surprinsă pentru o scurtă perioadă de timp în paginile revistei *Coasta de Argint*, care a adus în atenția publică îndeosebi realizările de ordin cultural, educațional, economic, s-a erijat într-o tribună de la care au ieșit în spațiul public o serie de personalități locale și nu numai, pentru a promova viața acestui orașel intrat pe drumul dezvoltării și modernizării. Revista *Coasta de Argint* a contribuit în mod indubitabil la descoperirea Balcicului, alături de artiștii plastici care au surprins pe pânzele lor momente din frumusețea de nedescris a naturii, a vieții cotidiene, a locuitorilor, a apelor mării, a culorilor indescriptibile

și de un ireal aparte, specifice Balcicului, frânturi de viață, ipostaze ale localnicilor transformați în personaje pe pânză, într-un cuvânt sufletul unui colț uitat de lume pe cale de dezvelire în fața privirilor profane.

Referințe bibliografice

- Ap. C. Portul Balcicului în 1850 descris de economistul Ion Ionescu de la Brad. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 1/2 aprilie, 1928, II.
- Astra Dobrogeană. Scopul și activitatea societății. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 1/2 aprilie, 1928, II.
- Boia L. Balcic. Micul paradis al României Mari. București: Humanitas, 2014.
- Bucuța E. Clubul nautic al Balcicului. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 8/1 august, 1928, I.
- Bucuța E. Industria Balcicului. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 2/9 aprilie, 1928, I.
- Budeanu C., Petrescu A. Realizări tehnice și economice în Cadrilaterul dobrogean. In: *Analele Dobrogei*, an XIX, vol. III, 1938, 43-52.
- Capsăli D. Lumina electrică și Balcicul. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 5/24 mai, 1928, IV.
- Cotovu V. Instalațiile pentru navigația maritimă pe coastele Cadrilaterului. In: *Analele Dobrogei*, an XIX, vol. III, 1938, 53-57.
- Culea A. În marginea unor vechi cântece bulgare. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 4/10 mai, 1928, I.
- Inaugurarea unei școli cooperatiste la Balcic. In: *Coasta de Argint*, an 2, nr. 1/1 septembrie, 1929, 3-4.
- Iorga N. Pe Coasta de Argint. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 1/2 aprilie, 1928, II.
- Maniu A. Ziua cărții. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 6/1 iulie, 1928, II.
- Măciucă A. M. Balcic, școala de pictură de la malul mării. In: *Contemporanul*, decembrie, 2021. <https://www.contemporanul.ro/cronica-plastica/balcic-scoala-de-pictura-de-la-malul-marii.html> (vizitat 15.01.2025).
- Micu I. Cetăți, muzee și colecții de antichități din sudul Dobrogei. In: *Analele Dobrogei*, an XIX, vol. III, 1938, 67-84.
- Oproescu A. Scriitori buzoieni. Fișier istorico-literar. Buzău: CCES, 1980.
- Papahagi N. Balcicul Balnear și Economic. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 2/9 aprilie, 1928, II.
- Papahagi N. Portul Balcicului. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 3/23 aprilie, 1928, II.
- Petrescu C. Balcicul. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 3/23 aprilie, 1928, II.
- Regina Maria. Câteva gânduri pentru Balcic. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 1/2 aprilie, 1928, I.
- Sima A. Balcicul văzut de o femeie. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 3/23 aprilie, 1928, IV.
- Simionescu I. Balcic. In: *Coasta de Argint*, an 1, nr. 6/1 iulie, 1928, II.
- Tudor C. Administrația românească. Cadrilater (1913-1940). Călărași: Agora, 2005.
- Vulpe R. Dobrogea meridională în antichitate. In: *Analele Dobrogei*, an XIX, vol. II, 1938, 1-51.

Gherghina Boda (Deva, România). Doctor habilitat în istorie. Muzeul Civilizației Dacice și Române Deva; Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș.

Гергина Бода (Дева, Румыния). Доктор habilitat istoriei. Музей дакийско-римской цивилизации; Университет медицины, фармации, науки и технологий им. Георге Емила Паладе, Тыргу Муреш.

Gherghina Boda (Deva, Romania). PhD in History. Deva Museum of Dacian and Roman Civilisation; University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology “George Emil Palade” in Targu Mures.

E-mail: ginaboda15@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2736-1810

Ivan DUMINICA

PREZENȚA BULGARILOR ÎN MĂNĂSTIREA CURCHI

CZU:27-523(=163.2)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.05>

Rezumat

Prezența bulgarilor în Mănăstirea Curchi

Acest articol explorează prezența istorică și contribuțiile semnificative ale bulgarilor în cadrul Mănăstirii Curchi, un important centru spiritual și cultural din Basarabia, înființat la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Mănăstirea a servit nu doar ca loc de închinare, ci și ca un punct central pentru schimburi culturale și educaționale între diverse comunități etnice. Articolul documentează activitatea călugărilor bulgari, precum Nichifor și Irinarh, în anul 1817, evidențiind originile și rolurile lor în cadrul comunității monahale. De asemenea, sunt analizate conexiunile spirituale strânse dintre Mănăstirea Curchi și instituțiile religioase bulgare, precum schiturile Axion Estinos și Zografu, demonstrând legăturile profunde și influențele reciproce. Articolul examinează și interacțiunile economice, exemplificate prin vânzarea obiectelor bisericești către Marco Zagori, un bulgar din Chișinău, în anul 1822. Aceste obiecte au avut un rol esențial în stabilirea practicilor religioase în așezările bulgare și găgăuze, cum ar fi Copceac. În plus, este discutat impactul educațional al bulgarilor asupra mănăstirii, prin intermediul unor personalități precum Fiodor Ceachir, care a contribuit la dezvoltarea școlii mănăstirii, înființată în 1872. Această școală a avut un rol crucial în educarea copiilor din diverse medii, inclusiv a celor de origine bulgară.

Cuvinte-cheie: bulgari, Mănăstirea Curchi, Basarabia, schimb cultural, istorie monahală.

Резюме

Присутствие болгар в монастыре Курки

В данной статье исследуется историческое присутствие болгар в монастыре Курки, а также их значительный вклад в этот важный духовный и культурный центр Бессарабии, основанный в конце XVIII в. Монастырь служил не только местом поклонения, но и главной точкой культурного и образовательного обмена между различными этническими общинами. В статье документируется деятельность болгарских монахов, таких как Никифор и Иринарх, в 1817 г., с акцентом на их происхождении и роли в монастырской общине. Проводится анализ тесных духовных отношений между монастырем Курки и болгарскими религиозными учреждениями Аксион Эстинос и Зограф, свидетельствующих о глубоких взаимосвязях и взаимовлиянии. В статье рассматриваются также аспекты экономического взаимодействия, например, продажа в 1822 г. церковных предметов Марко Загори болгарину из Кишинева. Эти предметы сыграли существенную роль в становлении религиозной практики в болгарских и гагаузских поселениях, в том числе в Копчаке. Кроме того, представлено влияние болгар на

монастырь в области образования на примере такой личности, как Федор Чакир, который способствовал развитию монастырской школы, основанной в 1872 г. Эта школа сыграла ключевую роль в образовании детей из разных слоев населения, включая жителей болгарского происхождения.

Ключевые слова: болгары, монастырь Курки, Бессарабия, культурный обмен, история монастыря.

Summary

The Presence of Bulgarians in the Curchi Monastery

This article explores the historical presence and significant contributions of Bulgarians to the Curchi Monastery, an important spiritual and cultural center in Bessarabia, established in the late 18th century. The monastery served not only as a place of worship but also as a central hub for cultural and educational exchange among various ethnic communities. The article documents the involvement of Bulgarian monks such as Nichifor and Irinarh in 1817, focusing on their origins and roles within the monastic community. It also analyzes the close spiritual ties between the Curchi Monastery and Bulgarian religious institutions, such as the Axion Estinos and Zograf monasteries, highlighting their deep interconnections and mutual influences. The article further examines economic interactions, such as the sale of church items to Marco Zagori, a Bulgarian from Chișinău, in 1822. These items played an important role in establishing religious practices in Bulgarian and Gagauz settlements like Copceac. Additionally, it discusses the educational influence of Bulgarians on the monastery, particularly through figures like Fiodor Ceachir, who contributed to the development of the monastery's school, founded in 1872. This school played a key role in educating children from diverse backgrounds, including those of Bulgarian descent.

Key words: Bulgarians, Curchi Monastery, Bessarabia, cultural exchange, monastic history.

Mănăstirile basarabene au jucat un rol esențial în viața spirituală, culturală și educațională a Basarabiei, reprezentând adevărate bastioane ale ortodoxiei și tradiției locale. Printre acestea, Mănăstirea Curchi se distinge ca unul dintre cele mai vechi și importante așezăminte monahale din spațiul Pruto-Nistrean, cu o istorie ce începe în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (Negrei 2013: 257). Situată în inima codrilor Orheiului, mănăstirea a atras de-a lungul secolelor numeroși credincioși, monahi și pelerini, inclusiv din comunitățile etnice diverse ale Basarabiei (Foto 1).

Un aspect mai puțin explorat al istoriei Mănăstirii Curchi, este contribuția bulgarilor din Basarabia la dezvoltarea și funcționarea acestui lăcaș. În același timp, bulgarii au avut un rol important în susținerea economică și educațională a mănăstirii, contribuind la păstrarea și îmbogățirea patrimoniului ei.

Această lucrare își propune să analizeze prezența bulgarilor în Mănăstirea Curchi, examinând contribuțiile lor din perspectivă spirituală, economică și educațională, pentru a sublinia rolul acestei comunități în diversitatea culturală a Basarabiei.

În trecut, în obștea numeroasă a Mănăstirii Curchi, se regăseau și persoane de origine etnică bulgară. Așa, de exemplu, în anul 1817 Mănăstirea Curchi adăpostea 77 de călugări, doi dintre care erau bulgari (Mihail 1993: 58). Paul Mihail, un bun cunosător al istoriei bisericești și a relațiilor româno-slave din spațiul Pruto-Nistrean confirmă acest fapt. Acesta a publicat un Izvod din 1817 de unde putem afla detalii despre acești doi bulgari. Numele călugărilor era Nichifor și Irinarh. În documente, originea etnică a ambilor este menționată în felul următor: „de neam bulgariu” (Mihail 1993: 64-65). Cel mai vârstnic era monahul Irinarh, care în anul 1817 avea 57 de ani. Mai aflăm că el provenea din tagma duhovnicească, fiind fecior de preot, nu a fost căsătorit (feciorelnic), avea probleme cu ochii, fiind orb. În 1784 el este primit la Mănăstire și deja peste cinci ani, în 1789 s-a călugărit.

La rândul său, monahul Nichifor este menționat în documente ca „om învățat, cetet”. El, ca și Irinarh, era feciorelnic. În mănăstire Nichifor se ocupa cu munca manuală „răcodelie – podcăperiu” (Mihail 1993: 64). Este interesant faptul că Nichifor înainte să vină la Curchi, șase ani a trăit printre frații schitului Axion Estinos din Sfântul Munte Athos. Acolo el a fost primit în anul 1792 și s-a călugărit în 1796. Deja în anul 1798, Nichifor a fost primit la Mănăstirea Curchi (Mihail 1993: 64). În contextul dat, accentuăm că schitul Axion Estinos, menționat în *Izvodul mănăstirii Curchi din 1817* este de fapt chilia „Cuvine-se cu adevărat”. Anume în acest loc s-a întâmplat minunea (la 11 iunie anului 982), când Arhanghelul Gavriil a cântat prin călugăr imnul de laudă a Maicii Domnului „Cuvine-se cu adevărat” (Достойно есть), care a intrat apoi în liturgia ortodoxă. Conform izvoarelor, până în anul 2015, această chilie avea un caracter bulgar. Așa, de exemplu, anume în această chilie a trăit unchiul scriitorului bulgar Aleko Konstantinov – Prokopii Konstantinov (1810 – 24.06.1910), cunoscut sub numele de shimonah Paisii Bălgarin. În 1905 el reeditează cartea episcopului Sofronie din Vrața, numită „Chiriadromion” sau „Nedelic”, tipărită în anul 1806, într-o tipografie din Râmnicu Vâlcea, în

limba bulgară modernă (Томев 2019).

Considerăm că schitul bulgar Axion Estinos la sfârșitul secolului XVIII – începutul secolului XIX, avea legături strânse cu Mănăstirea Curchi. Aceasta se dovedește și prin faptul, că anume acolo în 1802 s-a călugărit poslușnicul de la Curchi, care ulterior o să primească numele de Luchian. Mai târziu, acesta va deveni stareț în schitul Răciula și mănăstirea Curchi (Mihail 1993: 61). Mănăstirea Zografu, de asemenea cunoscută ca o lavră bulgară, și ea a avut legături duhovnicești cu Mănăstirea Curchi. Așa, de exemplu, monahul Victor înainte să vină la Curchi în anul 1817 era poslușnic și călugăr la Zografu (Mihail 1993: 64).

Printre călugării de origine bulgară erau și fii ai clericilor. În acest sens este elocvent cazul lui Simion Manuilov, care era fiu de protodiacon. În iulie 1835, conform deciziei Dicasteriei Duhovnicești din Chișinău, acesta este trimis la mănăstirea Curchi. Mai târziu, după ce în decurs de trei ani Simion a trecut un „test de încredere și înclinație către viața monahală”, el a fost tuns aici ca monah (1845). Documentele arată, că acest călugăr a fost „foarte bine priceput la citit, cântat și scris, și avea un comportament bun” (ANA, F. 208, inv. 1, d. 11, f. 993 v.).

Se știe că la începutul secolului al XIX-lea obștea monahală a mănăstirii Curchi întreținea două biserici, una veche – din lemn, cu hramul „Sfântul Mare Mucenic Dimitrie” și una nouă – din piatră cu hramul „Nașterea Maicii Domnului”. Documentul din 25 mai 1822 ne atestă un fapt interesant, legat de vinderea de către călugări a „lucrurilor” ce se aflau în biserică din lemn a unui bulgar din Chișinău, Marco Zagori (Tomescu 1929: 107). Conform Izvodului, întocmit cu această ocazie, aflăm lista obiectelor bisericești, care au intrat în posesia lui Zagori: catapeteasmă de mușama (1 la număr), icoane mari împărătești de lemn (5), icoane Praznicile de peste an (21), policandru mare de alamă cu șase fofezi (1), policandre cu patru fofezi de madim (8), pristol cu toată îmbrăcămintea (1), sfeșnici mari de aramă de pristol (2), potir de madim (1), discos tij de madim cu pocrovet de mijloc (1), copie (1), linguriță (1), proscodie zugrăvită (1), dulap de lemn (1), veșminte preoțești cu toată rânduială lor de mijloc (1), carte *Cazanie*¹, care se citește peste an (1), evanghelie (1), strane / scaune (41) (Tomescu 1929: 107). Semnăturile la sfârșitul Izvodului dat ne oferă răspunsul despre soarta de mai departe a obiectelor bisericești sus-menționate. Astfel, la sfârșitul documentului găsim următoarele inscripții: „Celi ce să arată prin izvodul acesta noi l-am priimit toati și spre credinți am pus numili și degitul. *Eu Ivan Bulgarul nepot Marcului, Eu Timoftei starostele din satul Copceca*” (Tomescu

1929: 107). Reieșind din acesta, deducem că obiectele bisericești cumpărate de către Marco Zagori, au fost trimise în „satul Copcecă”, de fapt aici este vorba despre colonia bulgară Copceac sau Tatar Copceac, districtul colonial Ismail.

Într-adevăr, sursele confirmă faptul că în perioada anilor 1817–1821, în colonia Copceac a fost construită biserica de piatră cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”. Lăcașul sfânt a fost înălțat cu străduința starostelui (epitropului) bisericii, Ioan Tămov Macrițchi (ANA, F. 208, inv. 14, d. 1, f. 163; inv. 10, d. 11, f. 375.). El a fost activ la construirea bisericii. Împreună cu un alt locuitor din Copceac – Vela Stoilov Celobițchi, au donat 1000 de lei pentru acest scop nobil. Reieșind din aceasta, suntem convinși că epitropul bisericii din Copceac, Ioan Macrițchi și Ivan Bulgarul nepot Marcului, care a semnat Izvodul de primire a obiectelor bisericești de la Curchi, este una și aceeași persoană.

Dacă analizăm lista fețelor duhovnicești, care au slujit la biserica „Adormirii Maicii Domnului” din Copceac în perioada dată, găsim că deja după 14 zile de la actul de vânzare-cumpărare de la Curchi, la 9 iunie 1822, Arhiepiscopul Chișinăului și Hotinului, Dimitrie, îl numește dascăl pe un oarecare Boris Zagorschi pentru biserica „Adormirea Maicii Domnului” din colonia Tatar-Copceac (ANA, F. 205, inv. 1, d. 4744, f. 28; inv. 14, d. 1, f. 166.). Cel mai probabil, că Boris Zagorschi avea legături de rudenie cu Marco Zagori, de aceea și a fost numit să slujească la Copceac. Despre Boris Zagorschi se știe că a fost născut în anul 1796, era fiu de țăran de etnie bulgară. Dascălul a fost căsătorit cu sora preotului din Tatar-Copceac, Mihail Petrov, care a murit prematur. S-a recăsătorit cu Efimia, fiica preotului din colonia Erdec-Burno, Andronic Budovițchi. Cu soția sa, Boris Zagorschi a avut trei copii: Ioan (n. 1826), Constantin (n. 1831) și Sofia (n. 1829) (ANA, F. 205, inv. 1, d. 4744, f. 28; inv. 14, d. 1, f. 166.).

Prezențe bulgare găsim și în domeniul educației, care a evoluat la mănăstirea Curchi începând cu anul 1872, când aici a fost deschisă o școală centrală, în care făceau studiile copiii clericilor, rămași orfani, copiii boierilor, răzeșilor, mazililor și chiar a țăranilor (Golub 2000: 33-34). Așa, de exemplu, în iunie 1878 la Curchi a fost trimis Gurie Bulașevschi, fiul cântărețului (care s-a stins din viață) din satul bulgaro-găgăuz Cubei, județul Akkerman (Списки 1878: 166).

În școala mănăstirii Curchi, tinerii în decurs de doi ani studiau Religia, citirea, caligrafia, gramatica, aritmetica, cântatul bisericesc, lectura slavonă bisericească și limba rusă. După absolvirea școlii mănăstirii, elevii puteau intra la Școala Spirituală din Chișinău.

Printre învățătorii școlii mănăstirii Curchi găsim numele lui Fiodor Ceachir, care era fratele cunoscutului preot-cărturar din Chișinău – Mihail Ceachir. După ce a absolvit Seminarul Teologic din Chișinău, Fiodor Ceachir trimite cererea către autoritățile eparhiale, cu rugămintea ca să fie numit ca profesor la școala mănăstirească din Curchi. Solicitarea lui Ceachir a fost acceptată la 4 octombrie 1888 (Распоряжения 1888: 704).

În Arhiva Națională a Republicii Moldova s-a păstrat Raportul de activitate a școlii mănăstirești pentru anii de studii 1888–1889, întocmit de învățătorul F. Ceachir și trimis Arhiepiscopului de Chișinău și Hotin, Serghie (ANA, F. 1208, inv. 1, d. 1, ff. 1-6v.). Acest izvor ne oferă informații prețioase referitoare la funcționarea acestei instituții de învățământ. Așa, de exemplu, aflăm că în această școală învățau 14 elevi, dintre care 10 în timpul școlarizării trăiau în pansionul mănăstirii. Printre elevii școlii mănăstirești regăsim fiii clericilor, a unui mic-burghez din Chișinău, chiar și un poslușnic al mănăstirii Curchi. Învățătorul Fiodor Ceachir a menționat că procesul de studii în anul 1888 a început cu întârziere, din cauză că elevii (care locuiau în pansion) au venit la mănăstire tocmai în noiembrie. Învățătura era zilnică, cu excepția duminicilor, a sărbătorilor, precum și a zilelor de post, a vacanțelor de Crăciun și de Paște, când toți elevii erau prezenți la slujbele din biserică. În perioada vacanțelor, acei elevi ale căror rude locuiau aproape și veneau să-i ia, erau trimiși acasă (ANA, F. 1208, inv. 1, d. 1, ff. 3-3v.).

Mai aflăm că orele de clasă la școală începeau de la 8 dimineața și se terminau la ora 13 ziua. Erau 4 lecții zilnice, cu excepția zilelor înainte de sărbători, atunci, conform regulilor, se desfășurau 3 lecții. Aceasta se făcea cu scopul de a oferi elevilor posibilitatea de a se odihni și de a se pregăti pentru privegherea de toată noaptea la biserica la care ei au fost mereu prezenți (ANA, F. 1208, inv. 1, d. 1, ff. 3v.-4).

Potrivit relatării lui F. Ceachir, la școala mănăstirii, pe lângă orele de dimineață, existau și cursuri de seară cu scopul de a-i învăța pe copii să lucreze independent. În cadrul acestor lecții, sub supravegherea profesorului, elevii pregăteau lecții scurte și îndeplineau sarcini de scriere. Mai aflăm că elevii au fost împărțiți în trei grupuri, în funcție de dezvoltarea lor.

Fiodor Ceachir a ocupat funcția de profesor la Școala mănăstirească din Curchi până la 11 septembrie 1890, după care a fost eliberat din funcție (Распоряжения 1890: 775). Mai târziu, îl găsim menționat pe F. Ceachir ca preot la Catedrala „Acoperământul Maicii Domnului” din orașul Ismail (Foto 2).

Trebuie de menționat faptul că Fiodor Ceachir era căsătorit cu Maria Ignatovici, fiica preotului căr-

turar Iustin Ignatovici², care la sfârșitul vieții sale s-a călugărit la Curchi cu numele de ieromonah Ignatie. Conform izvoarelor, înaintea morții sale (care a survenit la 9 ianuarie 1916), Ignatie a chemat la mănăstire pe fiica și ginerele său, însă atunci când ei au ajuns la Curchi, el deja s-a stins din viață (И. П. 1916: 149, 155).

Un alt reprezentant al familiei Ceachir – preotul Nicolai Ceachir, la 27 aprilie 1873 a participat la funeraliile arhimandritului Inochentie (în lume Ioan Sinacevschi), care mulți ani a fost stareț la Curchi. Chiar dacă Arhimandritul Inochentie în ultimii ani ai vieții sale a slujit la schitul Suruceni, conform dorinței sale a fost înmormântat la Curchi (Местные 1873: 423).

Cu mănăstirea Curchi a avut legătură bulgarul Ioan Stoicov, preotul bisericii „Înălțarea Domnului” din Chișinău. La sfârșitul anilor '20 – începutul anilor '30 ai sec. XX, el a fost student la Facultatea de Teologie din Chișinău. La mănăstirea Curchi Ioan Stoicov a lucrat cu arhiva, materialele căreia au fost ulterior folosite în lucrarea sa de licență „Istoricul învățământului primar bisericesc în Basarabia sub dominația rusă (1812–1917)”. În anul 1930 el a devenit licențiat în teologie. Deja în 1933, la Chișinău, I. Stoicov editează lucrarea sa de licență în formă de monografie (Stoicov 1933). În această lucrare, autorul acordă atenție și școlilor mănăstirești, una dintre care a activat și la Curchi. Părintele Ioan Stoicov acordă atenție măsurilor ierarhilor bisericii din eparhia Chișinăului și Hotinului, pentru a îmbunătăți starea învățământului în aceste școli. Nu în ultimul rând, se face analiza disciplinelor de studii pentru copii. Autorul menționează și despre întreținerea financiară a profesorilor și a elevilor (Stoicov 1933: 36-38).

Depistăm cazuri, când obștea mănăstirii a participat la serviciul divin în unele biserici, unde enoriașii erau în majoritatea lor bulgari. Așa, de exemplu, la 21 iulie 1913 la biserica bulgară „Sf. Gheorghe” din Chișinău, în timpul Sfintei Liturghii, conduse de Episcopul de Akkerman, Gavriil, a cântat corul mănăstirii Curchi (Епархиальная 1913: 1261).

Din cele menționate mai sus, reiese că Mănăstirea Curchi a fost nu doar un important centru spiritual, ci și un loc de interacțiune culturală și educațională între diferite comunități etnice din Basarabia. Bulgarii au jucat un rol semnificativ în viața mănăstirii, fie ca membri ai obștii monahale, fie ca pelerini, donatori sau educatori. Relațiile mănăstirii cu alte centre spirituale, precum schitul Axion Estinos și Mănăstirea Zografu, reflectă legăturile strânse și schimburile culturale semnificative.

Contribuția bulgarilor la dezvoltarea educației în cadrul mănăstirii, implicarea lor în activitățile

religioase și în păstrarea patrimoniului cultural, demonstrează importanța colaborării interetnice. De asemenea, prezența bulgarilor în istoria Mănăstirii Curchi, ilustrează modul în care diversitatea etnică a îmbogățit viața spirituală și culturală a regiunii. Astfel, Mănăstirea Curchi a fost un simbol al dialogului cultural și al coexistenței armonioase între diferite comunități etnice din Basarabia.

Note

¹ Cercetătorul Ion Negrei consideră că aici cel mai probabil este vorba despre „Carte românească de învățătură, dumenecile peste an și la praznice împărătești și la sfinții mari”, tipărită la Iași în 1643 de către mitropolitul cărturar Varlaam (Negrei 2013: 265).

² Părintele Iustin Ignatovici era membru activ al Frăției Ortodoxe „Nașterea lui Hristos” din Chișinău. A participat la traducerea în limba română și ulterior la publicarea cărților, broșurilor și fișoarelor, care aveau conținut religios și moral-spiritual (Vezi: Melinti 2021: 64-72).

Referințe bibliografice / References

- Agencia Națională a Arhivelor (ANA).
Golub V. Mănăstirea Curchi. Orhei: Tipografia Orhei, 2000.
Melinti M. Iustin Ignatovici – „Coresi al Basarabiei”. In: Buletin Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie (Serie Nouă). Vol. 35 (48). Chișinău, 2021, 64-72.
Mihail P. Mărturii de spiritualitate românească din Basarabia. Chișinău: Știința, 1993.
Negrei I. Mănăstirea Curchi. In: Mănăstiri și schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Colectiv de aut.: A. Eșanu (coord.), M. Adauge, A. Agachi [et al.]. Chișinău, 2013, 257-282.
Stoicov I. Istoricul învățământului primar bisericesc în Basarabia sub dominația rusă (1812–1917). Chișinău: Tipografia Eparhială „Cartea Românească”, 1933.
Tomescu C. Acte de la Mănăstirea Curchi (jud. Orhei). In: Arhivele Basarabiei. Chișinău, 1929, nr. 3, 98-113.
Епархиальная хроника. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1913, № 31-32. / Eparhi-al'naya hronika. In: Kishinevskie eparhi-al'nye vedomosti. Kishinev, 1913, № 31-32.
И. П. Иеромонах Игнатий (Некролог). In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1916, № 7, 149-155. / I. P. Ieromonah Ignatij (Nekrolog). In: Kishinevskie eparhi-al'nye vedomosti. Kishinev, 1916, № 7, 149-155.
Местные епархиальные известия. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1873, № 9. / Mestnye eparhi-al'nye izvestiya. In: Kishinevskie eparhi-al'nye vedomosti. Kishinev, 1873, № 9.
Распоряжения Епархиального начальства. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1888, № 20. / Rasporyazheniya Eparhi-al'nogo nachal'stva. In: Kishinevskie eparhi-al'nye vedomosti. Kishinev, 1888, № 20.

Распоряжения Епархиального начальства. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1890, № 18. / Rasporyazheniya Eparhial'nogo nachal'stva. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti. Kishinev, 1890, № 18.

Списки круглых сирот и сироток, сирот и сироток, имеющих матерей для поступления в школы при монастырях и скитах Кишиневской епархии, утвержденные Его Преосвященством, Преосвященнейшим Павлом, Епископом Кишиневским и Хотинским 15 июня сего 1878 года. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1878, № 12. / Spiski kruglyh sirot i sirotok, sirot i sirotok, imeyushchih materej dlya postupleniya v shkoly pri monastyryah i skitah Kishinevskoj eparhii, utverzhdenные Ego Preosvyashchenstvom, Preosvyashchennejshim Pavlom, Episkopom Kishinevskim i Hotinskim 15 iyunya sego 1878 goda. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti. Kishinev, 1878, № 12.

Тошев Л. Фрагмент от историята на Килията „Достойно ест” на Атонската Света гора. / Toshev L. Fragment ot istoriyata na Kiliyata „Dostojno est” na Atonskata Sveta gora. http://toshev.blogspot.com/2019/11/blog-post_25.html (vizitat 08.09.2023).

Ivan Duminica (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în istorie, Universitatea de Stat din Comrat.

Иван Думиника (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хаби́литат истории, Комратский государственный университет.

Ivan Duminica (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of History, Comrat State University.

E-mail: duminicaivan@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2019-6456



Foto 1. Mănăstirea Curchi în perioada țaristă, vedere generală



Foto 2. Preotul Fiodor Ceachir împreună cu familia sa, prima jumătate a sec. XX

Aleksandr GANCHEV

THE BULGARIANS OF BESSARABIA IN THE 1940'S: FACTORS OF THE DEMOGRAPHIC PROCESS. POPULATION SIZE AND AGE-SEX STRUCTURE

CZU:94(=163.2)(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.06>

Rezumat

Bulgarii din Basarabia în anii '40 ai secolului XX: factori al procesului demografic. Numărul populației și structura pe gen și vârste

Articolul examinează mecanismele transformării procesului de dezvoltare demografică a bulgarilor din Basarabia în anii '40 ai secolului XX, ca urmare a represiunilor, strămutărilor și foametei din anii 1946–1947. Se analizează interacțiunea factorilor demografici endogeni de reproducere cu circumstanțele externe ale transformărilor socio-economice din anii '40. Rezultatul acestor procese este schimbarea structurii populației pe gen și vârste, reflectând două modele de reproducere a populației care coexistă în paralel: modelul staționar și cel progresiv. O parte dintre comunitățile-sate, în cadrul modelului „progresiv”, își păstrează trăsăturile principale ale unei căi de dezvoltare extensive. În cealaltă parte a satelor, dacă nu ar fi fost strămutările și foametea din anii 1945–1948, până la mijlocul secolului XX, s-ar fi putut constata finalizarea procesului de tranziție de la modelul progresiv la cel staționar al structurii demografice de creștere a populației. Autorul ajunge la concluzia că evenimentele tragice ale foametei din anii 1946–1947 au devenit cel mai puternic factor exogen al transformărilor demografice în cadrul comunității bulgare. Consecințele foametei s-au reflectat într-o creștere de aproape 6 ori a ratei mortalității generale, comparativ cu perioada precedentă. Cele mai vulnerabile categorii ale populației au fost copiii și persoanele în vârstă. Turbulențele sociale din anii '40 au dus la pierderi demografice, care constituie 1/6 din comunitatea bulgară a Basarabiei.

Cuvinte-cheie: bulgarii din Basarabia, procese demografice, represiuni, foamete.

Резюме

Болгары Бессарабии в 40-х гг. XX в.: факторы демографического процесса. Численность и половозрастная структура

В статье рассматриваются механизмы трансформации демографического развития болгар Бессарабии в 40-х гг. XX в. в результате репрессий, переселений и голода 1946–1947 гг. Анализируется взаимодействие эндогенных демографических факторов воспроизводства с внешними обстоятельствами социально-экономических трансформаций в 40-х гг. Результатом этих процессов являются изменения в половозрастной структуре населения, демонстрирующие две параллельно существующие модели воспроизводства населения: стационарную и прогрессивную. Часть из общин-поселков в рамках «прогрессивной» модели

сохраняет основные черты экстенсивного пути развития. Во второй части сел, если бы не выселения и голод в 1945–1948 гг., к середине XX в. можно было бы констатировать завершение процесса смены прогрессивной на стационарную модель демографической структуры прироста населения. Автор приходит к выводу, что трагические события голода 1946–1947 гг. становятся сильнейшим экзогенным фактором демографических преобразований в среде болгарской общности. Последствия голода отразились на увеличении показателей общей смертности почти в 6 раз по сравнению с предыдущим периодом. Наиболее уязвимыми слоями населения оказались дети и пожилые люди. Социальная турбулентность 40-х гг. привела к демографическим потерям, соизмеримым с 1/6 частью болгарской общности Бессарабии.

Ключевые слова: болгары Бессарабии, демографические процессы, репрессии, голод.

Summary

The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process. Population size and age-sex structure

The article examines the demographic transformation mechanisms among the Bessarabian Bulgarians in the 1940s under the influence of repression, resettlement, and the 1946–1947 famine. It analyses the interaction between endogenous demographic reproduction factors and external socio-economic transformations in the 1940s. These processes resulted in changes in the age-sex structure of the population, revealing the coexistence of two parallel models of population reproduction – the stationary and the progressive. Some village communities within the “progressive” model retained the key characteristics of an extensive development path. In other settlements, had it not been for the forced relocations and the famine of 1945–1948, the transition from the progressive to the stationary demographic model could have been considered complete by the mid-20th century. The author concludes that the tragic events of the 1946–1947 famine emerged as one of the most powerful exogenous factors in the demographic transformation of Bulgarian society. The famine's impact was reflected in an almost sixfold increase in overall mortality compared to the preceding period. The most vulnerable groups were children and the elderly. The social turbulence of the 1940s resulted in demographic losses equivalent to approximately one-sixth of the Bessarabian Bulgarian community.

Key words: Bessarabian Bulgarians, demographic processes, repression, famine.

The 1940s posed a significant challenge for the global community. Against the backdrop of large-scale and tragic events, the diverse fates of individual peoples – each drawn into the whirlwind of history in different ways – should not remain on the periphery of scholarly attention. For instance, the Bulgarians and Gagauz of Budjak, who were equally foreign and alien to both Romanian and Soviet authorities, became hostages to socio-political experiments. Although they largely escaped direct military action, they experienced multiple transitions from one state to another in 1940, 1941, and 1944. These shifts in political regimes entailed migration, deportation, repression, dispossession, famine, and other social upheavals that profoundly affected a significant portion of this regional community.

It is worth noting that, despite the extensive body of literature on the Bulgarian presence in Bessarabia and Budjak (Грек 2003), historical-demographic reconstructions of these events have rarely received significant scholarly attention. Narrative interpretations of the past and culture only underscore the necessity of quantitative research. This includes the modelling of these processes through demographic generalisations and the examination of their social aspects. Moreover, extensive documentary sources are available – most notably, household registers maintained by village councils. This was a routine form of administrative population record-keeping, a fundamental tool for ongoing statistical documentation. It was introduced in Bessarabia in 1940, replacing similar Romanian registers. These documents were distributed in September 1940, with strict instructions for careful completion and maintenance by village council secretaries (Пригарин 2007: 296). The records were organised by household, providing a valuable foundation for historical and ethnographic reconstructions. These records became the primary source for assessing the demographic situation of the Bulgarian population in Budjak during the 1940s.

The study focuses on the ethnocultural community of Bulgarians in Bessarabia (used synonymously with Budjak). The group of Bessarabian Bulgarians has been and remains the largest historical diaspora of this ethnic community. The scope of this study focuses on the demographic aspects of historical processes marked by social turbulence in the 1940s, specifically the dynamics of age and sex structure.

The ethnocultural landscape of the region underwent significant changes during World War II, particularly after Bessarabia became a part of the Soviet Union in 1940. Two particularly notorious and

destructive large-scale processes were “preventive resettlements” and “dekulakisation”.

Those subjected to forced resettlement were individuals deemed “unreliable” by Soviet authorities for various reasons. As noted by O. K. Lunyova, Soviet leadership largely implemented a “personnel policy” in which all key administrative positions were assigned to individuals appointed by the Central Committee of the Communist Party of Ukraine from the eastern regions of the Ukrainian SSR (Луньова 2012: 11). These appointees were experienced in enforcing Soviet rule in rural areas.

The process of “dekulakisation” and the collectivisation of agricultural holdings, aimed at creating conditions for implementing industrialisation plans, had already been completed in other parts of the Soviet Union. These processes were carried out in two stages during the 1940s, targeting the destruction of wealthier farms, social and familial ties within rural communities, and traditional community hierarchies that had, for decades, resisted assimilation and sustained traditional economic practices. Following Bessarabia’s twofold incorporation into the USSR (in 1940 and 1944), the local population was forced to undergo, within just a few years, the same transformations that had unfolded over nearly three decades in Soviet territories: collectivisation, industrialisation, and the so-called cultural revolution.

To fully assess the demographic situation, it is essential to examine the age and gender characteristics of Bessarabian Bulgarians during the 1940s. Using a typological approach, the population can be divided into three generational groups, following the classification scheme widely adopted in historical demography: children and adolescents (0-14 years old); adults (15-49 years old); and older individuals (50 years and older). This cohort model has been established and justified in studies of traditional agrarian societies in the Balkans¹. Similarly, an important aspect of demographic reconstruction is the gender ratio within each generational group (Арсеньев 1844; Кабузан 1963; Миронов 2006). In this context, two problem areas are identified: on the one hand, the methodological tools for determining age and gender balance, and on the other, the source-related limitations of population records. The current Soviet statistics (household registers) of the 1940s were considered “accurate”, yet in some cases, they may not have fully reflected reality.

Statistical summaries for 1941 indicate that the Bulgarian community of Bessarabia exhibited characteristics of a progressive demographic structure (Table 1A and 1B). Children accounted for almost one-third of the total population – 30.8%. The terri-

torial variation of this indicator ranged from 28.2% in the village of Zadunaivka to 37.6% in Vynohradne. The reproductive cohort (ages 15-49) represented up to 54.6% of the population, with variation across settlements from 50.2% to 57.3%. Natural ageing of the population was reflected in the fact that individuals aged 50 and older made up 14.5%, meaning that one in seven Bulgarians belonged to this age group. The range varied from 12.2% in Vynohradne to 17.3% in Hlavani.

Age (A) and Age-Sex (B) Structures, 1941²

Table 1A

1941		Village			Total
		Hlavani	Zadunaivka	Vynohradne	
0-14	S	456	971	647	2074
	%	29.1%	28.2%	37.6%	30.8%
15-49	S	839	1975	865	3679
	%	53.6%	57.3%	50.2%	54.6%
50 >	S	270	498	211	979
	%	17.3%	14.5%	12.2%	14.5%
Total	S	1565	3444	1723	6732
	%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

S – Size of population

Table 1B

1941			Village			Total
			Hlavani	Zaduna- ivka	Vynoh- radne	
0-14	M	N	238	498	316	1052
		%	15.2%	14.5%	18.3%	15.6%
	F	N	218	472	331	1021
		%	13.9%	13.7%	19.2%	15.2%
15-49	M	N	426	1006	435	1867
		%	27.2%	29.2%	25.2%	27.7%
	F	N	413	967	430	1810
		%	26.4%	28.1%	25.0%	26.9%
50 >	M	N	140	253	99	492
		%	8.9%	7.4%	5.7%	7.3%
	F	N	130	245	112	487
		%	8.3%	7.1%	6.5%	7.2%
Total	M	N	804	1757	850	3411
		%	51.4%	51.1%	49.3%	50.7%
	F	N	761	1684	873	3318
		%	48.6%	48.9%	50.7%	49.3%
Total			1565	3441	1723	6729

M – male, F – female, N – number

Despite the assertion of demographic stabilisation observed among the Bulgarians of Budjak in 1941, it is important to note a typical gender imbalance within certain age groups. This can be explained by the fact that the Soviet takeover of Bessarabia triggered new processes that significantly influenced the transformation of the Bulgarian community's structure. Immediately before 28 June 1940, a significant portion of the wealthier population, along with their families, managed to emigrate to Romania. At the same time, following Bessarabia's incorporation into the USSR, the first wave of political repression began.

Calculations and modelling of the age-sex structure, based on household register data from 1941 and 1946, show no fundamental differences between these years. For both years, the Bulgarian population of Bessarabia can be classified demographically as stationary. By 1946, the main cohort groups were distributed as follows (Table 2A): Children and adolescents (under 14 years) – 28.7%; Working-age population (15-49 years) – 55.7%; Older people (50 years and older) – 15.6%. From a comparative historical perspective (in comparison with 1941), it is important to note a decline in the proportion of children and a slight increase in the representation of the older population.

While the Bulgarians of Budjak exhibit a stationary demographic structure, they differ from the typical model by having a somewhat smaller proportion of the older cohort (by nearly 10%) and a slightly different redistribution between the child and reproductive-age groups.

It should be noted that regional variation in these indicators was significant but not fundamental, with differences between villages ranging within 5-6%. From the absolute data, it can be reconstructed that the territorial units consisted of relatively small villages, with populations ranging from 1,000 to 1,500 residents, as well as larger settlements where the Bulgarian population exceeded 3,000-4,000. Smaller enclaves tended to be “younger”, a trend influenced by economic factors, local historical development patterns, geographic location, and other circumstances. The age-sex distribution, presented in Table 2B, clearly demonstrates a fairly balanced demographic structure. Overall, men accounted for 50.7% of the population, compared to 49.3% of women. The numerical predominance of men in the three age cohorts was marginal, amounting to 0.7%, 0.4%, and 0.2%, respectively.

Age (A) and Age-Sex (B) Structures, 1946

Table 2A

1946		Vynohrad-ivka	Hlavani	Zaduna-ivka	Total
0-14	S	382	1013	857	2252
	%	33.3%	28.5%	27.2%	28.7%
15-49	S	605	1980	1782	4367
	%	52.7%	55.8%	56.7%	55.7%
50 >	S	160	558	506	1224
	%	13.9%	15.7%	16.1%	15.6%
Total	S	1147	3551	3145	7843
	%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

S – Size of population

Table 2B

1946			Village			Total
			Vynohrad-ivka	Hlavani	Zaduna-ivka	
0-14	M	N	202	539	444	1185
		%	17.1%	14.9%	13.6%	14.7%
	F	N	182	499	444	1125
		%	15.4%	13.8%	13.6%	14.0%
15-49	M	N	313	1009	945	2267
		%	26.5%	27.8%	29.0%	28.1%
	F	N	318	1011	900	2229
		%	26.9%	27.9%	27.6%	27.7%
50 >	M	N	86	290	258	634
		%	7.3%	8.0%	7.9%	7.9%
	F	N	80	276	265	621
		%	6.8%	7.6%	8.1%	7.7%
Total	M	N	601	1838	1647	4086
		%	50.9%	50.7%	50.6%	50.7%
	F	N	580	1786	1609	3975
		%	49.1%	49.3%	49.4%	49.3%
Total			1181	3624	3256	8061

M – male, F – female, N – number

The age-sex characteristics of Bessarabian Bulgarians in the 1940s can be analysed by comparing data from 1941 and 1946. Despite the significant global events of this period, demographic differences remain relatively minor. The proportion of children decreased by only 2.1%, from 30.8% to 28.7%. The reproductive-age cohort (15-49 years) increased by 1.1%, from 54.6% to 55.7%, while the older population (50 years and older) rose from 14.5% to 15.6%.

There were no significant changes in gender distribution across all three cohorts. In both 1941 and 1946, there was a slight predominance of men: among children (0-14 years), 14.7% were male compared to 14% female; in the reproductive-age group (15-49 years), 28.1% were men versus 27.7% women; in the elderly cohort (50+ years), 7.9% were men compared to 7% women. A notable finding is that, despite an overall population increase of nearly 20% in absolute numbers, the overall gender ratio remained unchanged – 50.7% men and 49.3% women. However, it is important to note that the 1946 household registers include records of men officially “registered” in their home villages but who were actually deployed on the labour front in the Urals and Kazakhstan. A considerable number of these individuals never returned to Budjak.

Significant demographic transformations were experienced by Bessarabian Bulgarians in the second half of the 1940s. The forced relocation of part of the reproductive population to labour armies, repressions, and the tragic events of the famine had a direct impact on the age-sex structure of the Bulgarian community in the region. These demographic shifts can be identified through calculations and comparative analysis of household register data from village councils, covering the period from early 1947 to late 1949. While these sources reflect the state of the Bulgarian population at the end of 1949, they also contain detailed retrospective data on events throughout the three-year period in which the records were kept.

To determine the age-sex characteristics and direct demographic losses of Bulgarians in Budjak between 1947 and 1949, a retrospective modelling approach has been applied. This method is based on three levels of index-based indicators: the overall age-sex characteristics of the community in dynamics, the mortality structure, and its impact on gender balance across different generations. This approach allows for a clear understanding of the actual demographic situation and enables an analysis of real losses due to famine and deportations. In line with these research objectives, the summarised data is presented in tables, detailing the composition of the population without accounting for mortality (Structure-1), the composition of the population including mortality rates for these years (Structure-2), and the difference between them, which highlights demographic losses for both sexes across different cohorts.

These calculations are illustrated using data from Novi Troyany and Vynohradne (Table 3A and 3B). Structure-1 represents the hypothetical distribution of age groups. Had the tragic events not occurred, the proportion of children would have ranged from

32.7% to 24.5% across different settlements. The working-age cohort (15-49 years) would have accounted for 56.2% and 60.8%, while the older population (50 years and older) would have been 11.1% and 14.7%, respectively, indicating a stationary demographic structure. A particularly notable demographic feature is the relatively small proportion of the older population. Instead of comprising the typical quarter of the total population, as expected in a stationary structure, they represented only one-tenth among the Bulgarians of Budjak. Mortality in absolute numbers was distributed across different generations, with between 210 and 422 recorded deaths per cohort. It is important to note that even such a significant mortality factor did not fundamentally alter the demographic potential of these territorial communities. Despite the famine and a high overall mortality rate, in which one in five (!) inhabitants of Bulgarian settlements in Budjak perished, the age-sex structure remained relatively stable. The proportions of children and elderly individuals decreased slightly, while the active age cohort increased.

The most vulnerable groups were children and older people, as their mortality rates exceeded their actual demographic share. Among individuals over 50 years old, this figure was more than twice the expected rate, indicating that mortality in this period was driven by external and artificial causes.

A breakdown of the age-sex structure by cohorts reveals a balanced mortality distribution between male and female populations (Table 3B). Yet, despite the extremely high mortality rates in both villages, the overall gender ratio remained unchanged. In the village of Novi Troyany, the male population decreased by only 0.9%, while in Vynohradne, the decline was even smaller – just 0.1%. However, certain specific patterns can be observed. Among the youngest cohort, changes occurred in a relatively synchronous manner. In Novi Troyany, the male child population decreased by 0.7%, while the female child population declined by just 0.1%. In Vynohradne, the losses were 0.6% for boys and 0.2% for girls. Due to greater losses among individuals aged 50 and older, there was a corresponding increase in the proportion of the reproductive-age group (15-49 years), ranging between 1.1% and 2.2%.

Analysing the age-sex mortality structure, it is again evident that mortality rates were particularly high among children (0-14 years) and older people (50+ years), with a slight predominance of male mortality. Only in Novi Troyany did the number of female deaths exceed male deaths, though only by two individuals (0.2%). In the 15-49 age group, contrasting trends were observed: in Novi Troyany,

the proportion of male deaths was 2.6% higher than female deaths, while in Vynohradne, the opposite pattern was noted, with female mortality exceeding male mortality by 2.8%.

Age (A) and Age-Sex (B) Structure with Calculations of Demographic Losses 1947–1949

Table 3A

1947–1949		Novi Troyany			Vynohradne		
		Struc-ture-1	Struc-ture-2	Differ-ence	Struc-ture-1	Struc-ture-2	Differ-ence
0-14	S	1705	1367	338	1334	1070	264
	%	32.7%	31.9%	36.7%	24.5%	23.6%	29.2%
15-49	S	2929	2555	374	3304	2882	422
	%	56.2%	59.5%	40.6%	60.8%	63.6%	46.7%
50 >	S	579	369	210	800	583	217
	%	11.1%	8.6%	22.8%	14.7%	12.9%	24.0%
To-tal	S	5213	4291	922	5438	4535	903
	%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

S – Size of population

Table 3B

1947–1949			Village					
			Novi Troyany			Vynohradne		
			Struc-ture-1	Struc-ture-2	Dif-fer-ence	Struc-ture-1	Struc-ture-2	Dif-fer-ence
0-14	M	N	856	667	189	725	562	163
		%	16.2%	15.5%	19.1%	13.0%	12.4%	15.9%
	F	N	867	699	168	631	507	124
		%	16.4%	16.3%	17.0%	11.4%	11.2%	12.1%
15-49	M	N	1424	1205	219	1683	1447	236
		%	27.0%	28.1%	22.2%	30.3%	31.9%	23.0%
	F	N	1543	1350	193	1699	1435	264
		%	29.2%	31.5%	19.6%	30.6%	31.6%	25.8%
50 >	M	N	264	156	108	418	292	126
		%	5.0%	3.6%	10.9%	7.5%	6.4%	12.3%
	F	N	323	213	110	402	291	111
		%	6.1%	5.0%	11.1%	7.2%	6.4%	10.8%
To-tal	M	N	2544	2028	516	2826	2301	525
		%	48.2%	47.3%	52.3%	50.8%	50.7%	51.3%
	F	N	2733	2262	471	2732	2233	499
		%	51.8%	52.7%	47.7%	49.2%	49.3%	48.7%
		N	5277	4290	987	5558	4534	1024

M – male, F – female, N – number

Thus, retrospective modelling of demographic changes during the 1946–1947 famine allows us to draw the following conclusions. Firstly, direct losses in Bulgarian settlements of Budjak can be estimat-

ed as approximately one-sixth of the population, which, according to empirical calculations, accounts for around 15%. Secondly, those at the highest risk were older individuals, with mortality reaching up to half of this cohort, and children, as one in three deaths was recorded among those under the age of ten. Thirdly, there was a slight predominance of male mortality among the deceased.

The collection of household registers from 1947–1949 includes six complete lists of residents from monoethnic Bulgarian villages in Budjak. During the examination and analysis of mortality patterns, data from only two settlements were used because the remaining four in the entire dataset did not contain direct references to population mortality during the 1947 famine. It appears that these records were rewritten at a later date, likely to conceal the full scale of the 1946–1947 tragedy.

The entire dataset, analysed as of late 1949, contains information on 18,799 residents of Bulgarian settlements, including Vynohradivka, Hlavani, Zadunaivka, Novi Troyany, Vynohradne (Bolhrad raion), and Dmytrivka (Bilhorod-Dnistrovskiy raion) in the Odesa Region. According to the 1959 All-Union Census, a total of 128,072 individuals belonging to the Bulgarian ethnocultural group were recorded in rural areas of the Odesa Region (Станчев 2009: 259). If we subtract the number of Bulgarians living outside Budjak and account for the natural population growth over the ten years from 1949 to 1959, it can be asserted that the processed dataset represents one-fifth, or approximately 20%, of the total Bulgarian population in Bessarabia. This large and representative sample provides a solid foundation for a detailed study of age and gender structures, gender distribution within society, and the construction of age-sex pyramids.

Analysing the age groups of Novi Troyany and Vynohradne, it can be concluded that by 1949, the Bulgarian community was in a transitional state – shifting from a traditionally progressive to a stationary model of population reproduction.

The data presented in Table 4A fully supports this statement for the entire village sample. The youngest generation (under 14 years old) comprised 5,266 individuals, representing 28% of the total population. The largest group, the reproductive-age cohort (15–49 years old), included 11,470 individuals, accounting for 61%. The older population (50 years and older) consisted of 2,063 individuals, making up 11% of the total population. Thus, the observed ratio is 28 : 61 : 11, whereas the classical proportion for a stationary model should be 25 : 50 : 25 (Тотев 1974: 143). It is evident that by the mid-20th century, the

proportional share of the child population was close to contemporary demographic structures. However, in our view, this is a direct consequence of low birth rates and indirect demographic losses resulting from the tragic events of the 1940s (war, deportations, and, most notably, famine). This assumption is confirmed not only by the analysis of the total fertility rate (Ганчев 2020: 156) but also by age structure data for the Bulgarian population of Bessarabia in 1966, where the 0–14 age group accounted for 34.3% (Ганчев 2020: 450).

Undoubtedly, the high percentage of the reproductive-age population is directly linked to the low proportion of the older cohort (50+ years old). As noted earlier, by 1946, this cohort represented 15.6%, showing a positive growth trend compared to 1941.

The age structure data for individual settlements, summarised in Table 4A, is of particular interest within the scope of this research. The first observation is the extremely low percentage of residents aged 50 and older and the high share of the reproductive-age population. This characteristic should be considered a marker of demographic balance in territorial communities that experienced deportations, repression, and famine. It further supports our hypothesis that in most settlements, mortality data from 1947 were artificially removed from the household registers by updating and rewriting these records.

A second distinct feature highlighted by the division of data across settlements is the identification of two parallel demographic models within the Bulgarian population of Bessarabia. By analogy, these two models can be provisionally classified as “progressive” and “stationary.” The “progressive” model includes the communities of Novi Troyany, Dmytrivka, and Vynohradivka, which are characterised by a high proportion of children under 14 years old and a low percentage of older individuals. The above-mentioned table makes it evident how closely aligned the cohort distribution indicators are across these three villages. The calculated average indices provide a generational ratio, allowing us to distinguish this demographic development model as 32.3 : 58.3 : 9.5.

The “stationary” model of population reproduction includes the villages of Vynohradne, Zadunaivka, and Hlavani. Its distinctive feature is its closest alignment with the modern type of generational proportion distribution. In this model, children account for an average of 24.6%, with variability ranging between 23.6% and 26%. The older population (50+ years) represents 12.6%, fluctuating between 11.5% and 13.3%. The overall cohort distribution follows the proportion 24.6 : 62.8 : 11.5, demonstrating the

Age (A) and Age-Sex (B) Structures, 1949

Table 4A

1949		Vynohradne	Zadunaiivka	Hlavani	Average	Novi Troyany	Dmytrivka	Vynohradivka	Average	Total
0-14	S	1070	583	853	2506	1367	924	469	2760	5266
	%	23.6%	24.4%	26.0%	24.6%	31.9%	32.4%	32.6%	32.3%	28.0%
15-49	S	2882	1493	2053	6428	2555	1669	818	5042	11470
	%	63.6%	62.4%	62.5%	62.8%	59.5%	58.5%	56.8%	58.3%	61.0%
50 >	S	583	318	379	1280	369	261	153	783	2063
	%	12.9%	13.3%	11.5%	12.6%	8.6%	9.1%	10.6%	9.5%	11.0%
Total	S	4535	2394	3285	10214	4291	2854	1440	8585	18799
	%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

S – Size of population

Table 4B

1949			Vynohra- dne	Hlavani	Zaduna- ivka	Average	Novi Troy- any	Dmytrivka	Vynohrad- ivka	Average	Total
0-14	M	N	562	440	285	1287	667	471	231	1369	2656
		%	12.4%	13.4%	11.9%	12.6%	15.5%	16.5%	16.1%	16.0%	14.1%
	F	N	507	413	298	1218	699	453	237	1389	2607
		%	11.2%	12.6%	12.4%	11.9%	16.3%	15.9%	16.5%	16.2%	13.9%
15-49	M	N	1447	1016	754	3217	1205	788	373	2366	5583
		%	31.9%	30.9%	31.5%	31.5%	28.1%	27.6%	26.0%	27.6%	29.7%
	F	N	1435	1035	739	3209	1350	881	443	2674	5883
		%	31.6%	31.5%	30.9%	31.4%	31.5%	30.9%	30.8%	31.2%	31.3%
50 >	M	N	292	173	149	614	156	103	63	322	936
		%	6.4%	5.3%	6.2%	6.0%	3.6%	3.6%	4.4%	3.8%	5.0%
	F	N	291	206	169	666	213	158	90	461	1127
		%	6.4%	6.3%	7.1%	6.5%	5.0%	5.5%	6.3%	5.4%	6.0%
Total	M	N	2301	1629	1188	5118	2028	1362	667	4057	9175
		%	50.7%	49.6%	49.6%	50.1%	47.3%	47.7%	46.4%	47.3%	48.8%
	F	N	2233	1654	1206	5093	2262	1492	770	4524	9617
		%	49.3%	50.4%	50.4%	49.9%	52.7%	52.3%	53.6%	52.7%	51.2%
Total		N	4534	3283	2394	10211	4290	2854	1437	8581	18792

M – male, F – female, N – number

highest recorded percentage of the reproductive-age population in the demographic history of Bulgarians in Budjak. Comparing these two models, the most striking difference is the significant variation in the proportion of the youngest generation. The difference between these demographic models is expressed as 7.7 : 4.5 : 2.

This naturally raises the question of the causes and timing of this demographic shift. To explore this, we turn to earlier data. For example, the age distribution for 1946, presented in Table 2A, shows that the difference in the proportion of children under 14 between Hlavani and Zadunaiivka was 1.3%, while in Vynohradivka, the corresponding figure was 5.4% higher than the average indices of the two previous

villages (27.9%). According to earlier data from 1941 (Table 1A), the average percentage of children in Hlavani and Zadunaiivka was 28.7%, with a difference of 0.9%. In Vynohradne, however, the proportion of this generation was 8.9% higher.

The transformation of the population reproduction model in Vynohradne is of particular interest. Undoubtedly, as of 1941, this settlement belonged to the group of villages characterised by the “progressive” model, which was marked by a high percentage of individuals under 14 years of age. The generational ratio in Vynohradne in 1941 was 37.6 : 50.2 : 12.2. As a result of massive demographic losses – to the extent that this term can be applied to a local context – during the forced resettlements and the 1947–1948

famine, by late 1949, the structure had shifted to a cohort ratio characteristic of the “stationary” model – 23.6 : 63.6 : 12.9. However, looking ahead, it is noteworthy that by 1966 (Ганчев 2020: 450), the structure had reverted to its original model, with proportions of 38.5 : 47.8 : 13.7. This suggests that, despite the profound impact of exogenous factors – namely forced displacement and famine – the “progressive” model of demographic reproduction demonstrated a capacity for renewal and restitution. Conversely, the “stationary” model serves as a clear marker of demographic transition, having reached by 1966 a ratio of 26.9 : 52.5 : 20.6, a proportion remarkably close to the ideal societal balance of 25 : 50 : 25 (Тотев 1974: 143).

Let us focus on the specific features of the age-sex structure of the Bulgarian community in Bessarabia in the mid-20th century (Table 4B). Summarising data from the entire database, we can observe that in the youngest cohort, boys outnumbered girls by only 0.2%. Due to the high mortality rate among boys in early childhood, the sex ratio in the reproductive-age group shifted in favour of females by 1.6%. This gender distribution indicates that by the mid-20th century, maternal mortality during childbirth had significantly declined. A higher mortality rate among men in the older population led to a slight predominance of women, though this difference remained minimal in our data (1%).

The data variability across different Bulgarian settlements in Budjak naturally reflects the differences between the two demographic models described earlier. In the “stationary” group of villages, the sex

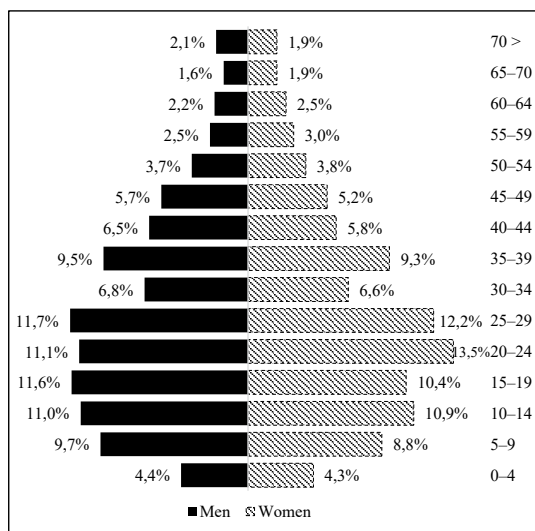
ratio was nearly equal, at 50.1 : 49.9, with a 0.2% male advantage. Despite minor variations between individual settlements, the average figures represent a well-balanced age-sex structure within the society. Among children under 14 years old, boys outnumbered girls by 0.7%. Their traditionally higher childhood mortality, combined with increased adult male mortality due to exogenous factors, resulted in a gender ratio of 31.5% men to 31.4% women in the reproductive-age group. Among the older population, male mortality exceeded female mortality, leading to a decline in the proportion of men aged 50 and older compared to women of the same age – 6% versus 6.5%, respectively.

The “progressive” demographic model of Bulgarian villages in Budjak demonstrated a greater numerical dominance of women, with a difference of 5.4%. Among the young generation (under 14 years old), only in Dmytrivka did boys outnumber girls, and even then, by just 0.6%. Across all three settlements, the overall gender ratio stood at 16% for boys versus 16.2% for girls. This trend became even more pronounced in the reproductive-age cohort, where women outnumbered men by 3.6%. Additionally, the older population (50+) contributed another 1.6% to the gender imbalance in favour of women.

Thus, another distinctive feature of the “progressive” development model in the mid-20th century is the numerical predominance of the female population across all age cohorts. At the same time, the “stationary” model was characterised by a balanced age-sex structure, with a logical sequence of gradual demographic transformations.

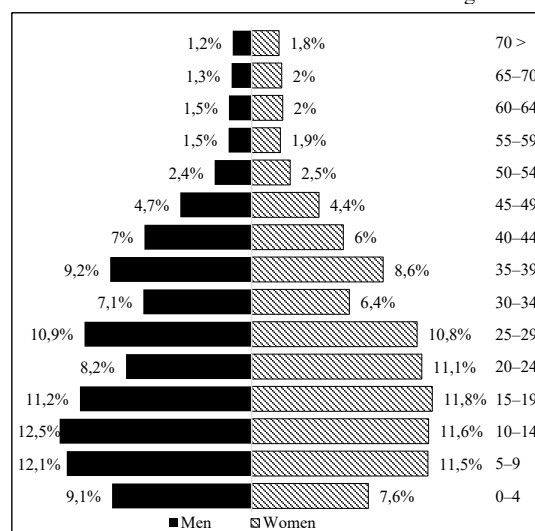
Age-Sex Pyramid of the Bulgarian Population of Bessarabia with a „Stationary” Structure 1949

Diagram 1



Age-Sex Pyramid of the Bulgarian Population of Bessarabia with a „Progressive” Structure 1949

Diagram 2



The age-sex pyramids presented in Diagrams 1 and 2 clearly illustrate the potential and trajectory of demographic transformations within the Bulgarian community of Bessarabia throughout the first half of the 20th century. The identification of these typological characteristics reflects the combined effects of multiple factors. Among these factors, exogenous influences such as famine, mechanical mortality, and forced resettlements play a significant role, along with natural shifts in endogenous processes, particularly changes in birth and death rates as key determinants of population reproduction.

The first and most evident fact is the artificially narrow bases of these age-sex pyramids, which reveal a significantly reduced birth rate during periods of social upheaval (particularly during the forced resettlements and famine of 1945–1948), with figures two to three times lower than the typical levels. In villages with a „stationary” structure, the birth rate was even lower, by more than twofold. Among children born between 1 January 1946 and 31 December 1949, boys accounted for only 4.4% of the total male population, while girls made up 4.3% of the total female population. Furthermore, the proportion of “war children” – those born between 1941 and 1945 – was 9.7% for boys and 8.8% for girls. A comparison with the corresponding results for the “progressive” demographic structure highlights that, during the war, the birth rate in this group of villages was 2.4% – 2.7% higher.

The gender ratio among the two “pre-war” cohorts, aged 10–19 years (born 1931–1940), appears relatively balanced, with minor fluctuations in favour of one sex or the other. The variation in the proportion of males within the 15–19 age group directly reflects the fact that 19-year-old boys (and, to some extent, 18-year-olds) were subject to conscription and sent to serve in the Soviet Armed Forces [On Universal...]. Between 1947 and 1949, men born in 1929–1931 were mobilised into the army.

Examining some key aspects of the gender balance in both pyramids, the “stationary” pyramid shows a higher percentage of young men aged 15–19 compared to the 10–14 age group. This suggests that despite high mortality within this cohort and the departure of 18–19-year-old conscripts from rural settlements, the group remained relatively large due to a high birth rate between 1931 and 1935. The decline in the percentage of girls aged 15–19 is likely linked to slightly higher female mortality, influenced by both exogenous and endogenous factors. The data from the “progressive” pyramid for the 10–14 and 15–19 age cohorts indicate a high birth rate throughout the 1930s. The changes in the 15–19 male age group follow a logical pattern, reflecting a decline in the num-

ber of young men due to mortality and military service. However, the slight increase in the number and proportion of girls in this cohort, despite accounting for a certain level of female mortality, supports our hypothesis of a higher birth rate during 1931–1935.

Thus, the demographic transition processes among the Bulgarian community of Bessarabia in the 1920s–1930s resulted in the formation of two distinct models of population reproduction. Some village communities within the “progressive” model retained key characteristics of an extensive development path, marked by high birth and mortality rates. The transformation dynamics in the second cluster of villages suggest that had it not been for the forced resettlements and famine of 1945–1948, by the mid-20th century, the transition from a progressive to a stationary demographic growth model could have been considered complete. It is difficult to provide a definitive answer regarding the reasons behind this differentiation and the formation of two distinct models of natural population movement among Bessarabian Bulgarians. It can be assumed that this reflects the interaction of multiple factors, including the socio-territorial distance from urban centres, the degree of integration into new economic relations, the patriarchal nature of society, and the conservatism of family traditions.

Summarising the points made above, the introduction of collective and state farms, combined with other elements of the Soviet system, created a new social stratification within Bulgarian rural communities. The tragic events of the 1946–1947 famine became yet another exogenous factor, contributing to significant demographic transformations within the Bulgarian community. First and foremost, it should be noted that the impact of the famine resulted in an almost sixfold increase in overall mortality compared to 1946 figures. The most vulnerable groups were children and older people. As a result of repression, deportation, and famine, the Bulgarian community of Southern Bessarabia in the USSR suffered a conditional population loss of 18,000–19,000 people, including those unborn due to the depletion of the reproductive population.

Notes

¹ According to this classification, the three age groups – under 14, 15–49 years, and over 50 years – should be distributed in a progressive population as 40: 50: 10, in a stationary population: 25: 50: 25; in a regressive population: 20: 50: 30 (Тотев 1974: 143).

² Hereinafter, the table has been compiled by the author based on data from household registers of the village councils of Hlavani, Vynohradivka, Vynohradne, Zadunavivka, and Novi Troyany in the Bolhrad raion of Odesa oblast, as well as Dmytrivka in the Bilhorod-Dnistrovskiy raion of Odesa oblast (archived in village councils).

References

- Арсеньев К. И. Исследования о численном соотношении полов и народонаселении России. In: Журнал Министерства внутренних дел. Ч. 5, № 1, 1844, 5-47. / Arsen'yev K. I. Issledovaniya o chislennom sootnoshenii polov i narodonaselenii Rossii. In: Zhurnal Ministerstva vnutrennikh del. Ch. 5, № 1, 1844, 5-47.
- Ганчев О. И. Демографічні трансформації болгарської спільноти Південної Бессарабії (XIX – початок XXI ст.). Одеса: Симекс-Принт, 2020. / Ganchev O. I. Demografichni transformatsii bolharskoyi spilnoty Pivdennoi Bessarabii (XIX – pochatok XXI st.). Odesa: Symeks-Print, 2020.
- Грек И. Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVIII в. – 1995 г.: библиогр. указ. лит. Сост.: И. Грек и др. Кишинев: S.Ș.B., 2003. / Grek I. Bolgary Moldovy i Ukraïny: vtoraiia polovina XVIII v. – 1995 g.: bibliogr. ukaz. lit. Sost.: I. Grek i dr. Kishinev: S.S.B., 2003.
- Кабузан В. М. Народонаселение России в XVIII – первой половине XIX в. (по материалам ревизий). Москва: Издательство Акад. наук СССР, 1963. / Kabuzan V. M. Narodonaselenie Rossii v XVIII – pervoy polovine XIX v. (po materialam reviziy). Moskva: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1963.
- Луньова О. К. Політичні та соціально-економічні зміни в Придунайському краї України: 1940–1941 рр. Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. Одеса, 2012. / Lun'ova O. K. Politychni ta sotsialno-ekonomichni zminy v Prydunaïskomu krai Ukraïny: 1940–1941 rr. Autoref. dys. ... kand. ist. nauk: 07.00.01. Odesa, 2012.
- Миронов Б. Н. Новая историческая демография имперской России. Ч. 1: Аналитический обзор современной литературы. In: Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 4, 2006, 62-90. / Mironov B. N. Novaya istorycheskaya demografiya imperatorskoyi Rossiyi. Ch. 1: Analitychnyy obzor suchasnoyi literatury. In: Visnyk Sankt-Peterburgs'kogo universytetu. Ser. 2, Vyp. 4, 2006, 62-90.
- Пригарин А. А. Этносоциальные характеристики села Буджака: материалы похозяйственных книг с. Муравлевки 1940-х гг. In: Человек в истории и культуре. Одесса; Терновка: Друк, 2007, 296-311. / Prigarin A. A. Etnosotsialnyye kharakteristiki sela Budzhaka: materialy pokhozyaystvennykh knig s. Muravlevki 1940-kh gg. In: Chelovek v istorii i kulture. Odessa; Ternovka: Druk, 2007, 296-311.
- Станчев М. Г. Болгары в Российской империи, СССР, странах Балтии и СНГ: статистический сборник. София: Академично издателство проф. М. Дринов. Т. 1, 2009. / Stanchev M. G. Bolgary v Rossiyskoy imperii, SSSR, stranakh Baltii i SNG: statisticheskiy sbornik. Sofiya: Akademichno izdatelstvo prof. M. Drinov. T. 1, 2009.
- Тотев А. Ю. Демографско-исторически очерк на България. In: Годишник на Софийски университет, юридически факултет. Т. 65, София: Придворна печатница, 1974, 143-225. / Totev A. YU. Demografisko-istorycheski ocherk na Bălgarija. In: Godishnik na Sofiyski universitet, yuridicheski fakultet. T. 65, Sofiya: Pridvorna pechatnica, 1974, 143-225.
- Alexandr Gancev** (Odesa, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, professor, Universitatea de Stat tehnologiilor intelectuale și de comunicații.
- Александр Ганчев** (Одесса, Украина). Доктор исторических наук, профессор, Государственный университет интеллектуальных технологий и связи.
- Aleksandr Ganchev** (Odessa, Ukraine). Doctor of History, Professor, State University of Intelligent Technologies and Communications.
- E-mail:** Alexander_Ganchev@yahoo.com
- ORCID:** 0000-0002-0201-2270

*Evdochia SOROCEANU,
Diana NICOGLO*

TRADIȚIILE ALIMENTARE ALE GĂGĂUZILOR: ISTORIOGRAFIA PROBLEMEI*

CZU:392.8(=512.165)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.07>

Rezumat

Tradițiile alimentare ale găgăuzilor: istoriografia problemei

În articolul de față autoarele prezintă analiza istoriografică a publicațiilor științifice, consacrate tradițiilor alimentare ale găgăuzilor. Datele lucrării sunt sistematizate în corespundere cu principiul cronologic și repartizate în trei grupuri: publicațiile din a doua jumătate a sec. al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX, studiile din a doua jumătate a sec. XX și cercetările din ultimul deceniu al sec. al XX-lea – începutul sec. XXI. Autoarele ajung la concluzia că studiile și articolele publicate în secolul al XIX-lea – prima jumătate a sec. XX erau în cea mai mare parte fragmentare, cu excepția celor elaborate de V. Moșkov. Cea mai mare atenție acestei tematici este acordată la sfârșitul secolului XX (M. Marunevici). Într-un șir de lucrări se încearcă elucidarea elementelor specifice tipurilor arhaice de mâncare, studierea genezei bucatelor tradiționale, folosirea lor ritualică (M. Marunevici, S. Curoglo, D. Nicoglo). Cercetările de la începutul sec. XXI se deosebesc printr-o abordare complexă și reprezintă investigații interdisciplinare, la baza cărora stă un bogat material factologic, colectat de autoare în satele găgăuze din Republica Moldova. Analiza istoriografică a lucrărilor permite constatarea faptului că au fost utilizate două procedee metodologice: abordarea din perspectiva istorico-etnografică a bucatelor tradiționale (D. Nicoglo) și etnolingvistică (E. Soroceanu). În articolele și monografia publicate de E. Soroceanu, pentru prima dată în găgăuzologie se studiază semantica, simbolistica și terminologia pâinii și a produselor de panificație.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, istoriografie, terminologie, tradiții de alimentație, abordare etnolingvistică.

Резюме

Традиции питания гагаузов: историография проблемы

В данной статье представлен историографический анализ научных публикаций, посвященных традициям питания гагаузов. Данные работы систематизированы в соответствии с хронологическим принципом и распределены по трем группам: труды второй половины XIX – первой половины XX в., публикации второй половины XX в. и работы последнего десятилетия XX – начала XXI в. Авторы приходят к выводу о том, что изданные в течение XIX – первой половины XX в. очерки, статьи, носили фрагментарный характер, за исключением очерков В. Мошкова. Наиболее пристальное внимание данной теме уделяется в конце XX в. (М. Маруневич). В ряде работ представлена попытка выявления специфических

элементов архаичных видов пищи, изучения генезиса традиционных блюд, их обрядовое употребление (М. Маруневич, С. Курогло, Д. Никогло). Исследования начала XXI в. отличаются комплексным подходом и представляют собой междисциплинарные изыскания, в основу которых положен богатый фактологический материал, собранный авторами в гагаузских селах Республики Молдова. Историографический анализ работ позволяет констатировать наличие двух методологических подходов: историко-этнографического освещения традиционной пищи (Д. Никогло) и этнолингвистического (Е. Сорочану). В статьях и монографии Е. С. Сорочану впервые в гагаузоведении исследуются семантика, символика и терминология хлеба и мучных изделий.

Ключевые слова: гагаузы, историография, терминология, традиции питания, этнолингвистический подход.

Summary

Gagauz Food Traditions: Historiography of the Problem

This article presents a historiographical analysis of scholarly publications dedicated to the food traditions of the Gagauz people. These works are systematized according to a chronological principle and divided into three groups: studies from the second half of the 19th century to the first half of the 20th century, publications from the second half of the 20th century, and works from the last decade of the 20th to the early 21st century. The authors conclude that the essays and articles published between the 19th century and the first half of the 20th century were largely fragmentary, with the exception of the essays by V. Moshkov. The most thorough attention to this topic appears at the end of the 20th century (M. Marunevich). A number of studies attempt to identify specific elements of archaic food types, explore the origins of traditional dishes, and examine their ritual use (M. Marunevich, S. Curoglo, D. Nicoglo). Research from the early 21st century is marked by a comprehensive approach and represents interdisciplinary studies based on rich factual material collected by the authors in Gagauz villages of the Republic of Moldova. The historiographical analysis reveals the presence of two methodological approaches: the historical-ethnographic perspective on traditional food (D. Nicoglo) and the ethnolinguistic approach (E. Soroceanu). In the articles and monograph by E. Soroceanu, the semantics, symbolism, and terminology of bread and flour-based products are studied for the first time in Gagauz studies.

Key words: Gagauz, historiography, terminology, food traditions, ethnolinguistic approach.

Investigații etnografice consacrate tradițiilor alimentare ale găgăuzilor care locuiesc pe teritoriul actual al Republicii Moldova (regiunea istorică Basarabia de Sud) s-au realizat pe parcursul a 150 de ani. Aceste cercetări pot fi împărțite în trei grupuri, conform principiului cronologic. La primul grup se referă publicațiile din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – prima jumătate a secolului XX, la al doilea – studiile din a doua jumătate a secolului XX și la al treilea – cercetările din ultimul deceniu al secolului XX – începutul secolului XXI.

Lucrările publicate în secolul al XIX-lea conțin informații despre particularitățile naturale și geografice ale climei regionale, ocupațiile gospodărești ale populației, printre care se numărau și găgăuzii. Informațiile despre tradițiile alimentare ale găgăuzilor în acea perioadă aveau un caracter fragmentar. De regulă, autorii indicau simplitatea hranei coloniștilor veniți de peste Dunăre, nominalizau câteva produse și bucate (mămăliga, mielul sacrificat pregătit cu crupe de grâu, amestecul din ierburi uscate). Trebuie de subliniat faptul, că până în primul deceniu al secolului XX cercetătorii nu deosebeau găgăuzii de bulgari, de aceea materialele respective necesită o abordare critică și un șir de date, pe care le conțin aceste izvoare, urmează a fi atribuite și populației găgăuze (Защук 1862; Вигель 1892).

Din anul 1900 până în 1904 în revista „Revista Etnografică” sunt publicate studiile etnografice ale membrului Societății Geografice Ruse V. Moșkov cu titlul „Găgăuzii din județul Bender”. Pentru prima dată în știința etnografică apare o lucrare, elaborată pe baza unui bogat și vast material de teren despre cultura tradițională cotidiană a găgăuzilor, selectat în satele din zona de sud a Basarabiei. Autorul atrage atenție și alimentației tradiționale a găgăuzilor: descrie procedeele de prelucrare și păstrare a produselor, principiile de preparare a produselor din făină și a unor bucate (Мошков 1902 № 4: 3-38). În compartimentele corespunzătoare obiceiurilor calendaristice și familiale ale găgăuzilor, V. Moșkov enumeră felurile de mâncare tradițională, indică semnificația lor simbolică și descrie acțiunile de oficiere a anumitor ritualuri (Мошков 1900 № 1; Мошков 1902 № 3). Aceste studii etnografice în prezent servesc drept carte de căpătâi pentru fiecare etnograf, iar V. Moșkov pe bună dreptate este considerat fondatorul domeniului științific, care la sfârșitul secolului XX a fost numit găgăuzologie.

În perioada interbelică văd lumina tiparului un șir de schițe ale protoiereului de origine găgăuză M. Ceachir, care conțin informații lapidare despre mâncarea de ritual a găgăuzilor (spre exemplu, menționarea bucatelor de miel sacrificat, pregătit pentru

hramul bisericii, gag. *Klisă Kurbant*) (Ceachir 1934: 5-8).

Din a doua jumătate a secolului XX începe studierea specializată a istoriei și culturii tradiționale cotidiene a găgăuzilor. Monografia istoricului moldovean I. Meșceriuc „Dezvoltarea social-economică a satelor bulgare și găgăuze în Basarabia de Sud în anii 1808–1856” furnizează date referitoare la ramurile gospodăriei coloniștilor transdanubieni (creșterea animalelor, cultivarea cerealelor, a viței de vie, pomicultura și legumicultura), pe care se baza hrana tradițională. Curioasă este mențiunea autorului despre faptul că până la mijlocul secolului al XIX-lea creșterea animalelor reprezenta principala sursă de hrană pentru coloniștii bulgărești din Bugeac. Pe baza acestei afirmații poate fi trasă concluzia că în acea perioadă dieta alimentară a găgăuzilor, ca și a bulgarilor, conținea multe produse din carne și lactate (Мещериук 1971). În calitate de continuare logică a tematicii acestei monografii, a apărut studiul lui S. Novacov consacrat altei perioade cronologice: anii 1856–1918. Autorul menționează câteva feluri de mâncare a găgăuzilor și bulgarilor, indică produsele lor alimentare specifice (Новиков 2004: 371).

În monografia lui S. Curoglo „Ritualurile de familie ale găgăuzilor în secolul al XIX-lea – începutul secolului XX” sunt efectuate unele analize comparative ale alimentației tradiționale și ritualice ale găgăuzilor cu cele ale populației și popoarelor turcice învecinate din Bugeac. Cercetătorul examinează simbolistica bucatelor de ritual și a altor feluri de mâncare, evidențiază diferite tipuri ale pâinii ritualice, indicând că elemente similare sunt specifice mai multor popoare din arealul Balcano-Danubian (Курогло 1980: 32, 99). În aceeași perioadă este publicată monografia elaborată de M. Marunevici „Cultura materială a găgăuzilor în secolele XIX–XX”. Pentru prima dată în găgăuzologie este examinată evoluția alimentației tradiționale a găgăuzilor, sunt evidențiate acele schimbări, care au intervenit în componentele obiceiurilor alimentare în condițiile Bugeacului. Autoarea descrie principiul pregătirii anumitor bucate, evocă în paralel cultura alimentară a popoarelor din arealul Balcano-Carpato-Danubian și a unor comunități etnolingvistice turcice (Маруневич 1988: 170, 174).

De la începutul anilor '90 apar publicații separate consacrate bucătăriei găgăuze. În articolul semnat de G. Gaydargi și V. Kotenko „Terminologia culinară găgăuză” este analizată terminologia felurilor de mâncare din bucătăria găgăuzilor din punctul de vedere al nominalizării, motivării semantice, perfectării fonetice și structurii derivate de formare a noțiunilor. Autorii scot în evidență particularitățile specifice ale bucătăriei găgăuze tradiționale și

ale terminologiei acesteia (Kotenko, Gaydarci 1993: 171-176). S. Curoglo și D. Nicoglo cercetează denumirea bucatelor tradiționale găgăuze *manca* (rom. reg. mange). Autorii efectuează o analiză lexico-etnografică comparativă, cooptând date istorice despre relațiile etnoculturale ale populației Peninsulei Balcanice din perioada evului mediu târziu, printre care se numără și strămoșii bulgarilor și găgăuzilor, cu locuitorii factoriilor genoveze și venețiene pe teritoriul Despotatului Dobrogean. Cercetătorii consideră că lexemul *manca* (rom. reg. mange), de origine italiană, a apărut în mediul turcilor, bulgarilor și găgăuzilor drept rezultat anume al acestor contacte interetnice (Курогло, Никогло 2008: 112-114). Lexicul gastronomic găgăuzesc a reprezentat obiectul de studiu în lucrările lui V. Copușciu, care analizează terminologia felurilor de bucate și dezvăluie etimologia denumirilor acestora (Копушы 2016).

Etnograful și istoricul ucrainean A. Șabașov, cercetând în monografia sa originea găgăuzilor, prezintă un șir de informații cu referire la alimentație, care, în opinia lui, pot să confirme apartenența strămoșilor găgăuzilor la cultura nomazilor crescători de vite. Autorul menționează felurile de bucate arhaice, examinează geneza unor componente ale hranei găgăuzilor, caută și găsește paralele și analogii, care arată geneza convergentă a mai multor feluri de mâncare, adică a acelor fenomene, care sunt specifice pentru comunități diferite ca origine, care locuiesc în diverse regiuni geografice ale oikumenei. Astfel, în opinia cercetătorului, *kaurma*-ua găgăuzească (carnea de berbec înăbușită în grăsimea proprie, pregătită ca provizie) nu este altceva decât un produs premergător făinii de carne de oaie/berbec la popoarele din Asia Centrală și la indienii din America de Nord, care de asemenea reprezintă o modalitate de conservare a cărnii cu denumirea de *pemmikan* (Шабашов 2002: 584).

La sfârșitul secolului al XX-lea – începutul secolului XXI, pe tematica culturii tradiționale a găgăuzilor și terminologia acestei culturi sunt susținute câteva teze de doctorat: „Terminologia ritualului calendaristic la bulgari în comparație cu cel al găgăuzilor (după materialele graiurilor bulgar și găgăuz din Basarabia)”, elaborată de E. Soroceanu (Сороцяну 1995), „Hrana tradițională a găgăuzilor în secolul al XIX-lea – începutul secolului XX”, semnată de D. Nicoglo (Никогло 2002b), și „Ritualurile calendaristice ale găgăuzilor la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului XX, susținută de E. Cvilincova (Квилинкова 2002b). În baza acestor lucrări au fost publicate și monografiile (Квилинкова 2002a; Никогло 2004; Soroceanu 2006; Soroceanu 2015).

În lucrarea publicată de E. Cvilincova „Calendarul popular la găgăuzi” sunt prezentate tipurile tra-

diționale de hrană de ritual la găgăuzi (Квилинкова 2002a). Acest material este utilizat ulterior de autoare în numeroase articole și în monografiile ei, în care drept obiect de studiu sunt tradițiile și ritualurile calendaristice și de familie ale găgăuzilor.

D. Nicoglo în monografia „Sistemul alimentar al găgăuzilor în secolul al XIX-lea – începutul secolului XX” prezintă o clasificare a felurilor de bază a hranei găgăuzilor, se face încercarea de a elucida elementele specifice, sunt examinate particularitățile gastronomiei de ritual, este descrisă masa cotidiană și cea de sărbătoare. Cercetând evoluția unui șir de feluri de mâncare, autoarea dezvăluie cele mai arhaice elemente și tradițiile alimentare mai noi. Concomitent, se propune repartizarea acestor elemente în corespundere cu trei etape de bază ale istoriei etnice a găgăuzilor – pre-balcanic, balcanic și basarabean. Se menționează că cele mai stabile elemente sunt reprezentate prin produse de carne și lactate: *kaurma* (rom. cavarma), *pastırma* (rom. pastramă), *piinir* (rom. brânză), *yuurt* (rom. chișleag), precum și de unele feluri de produse arhaice cerealiere: *çörek* (rom. ciorec), *lokum* (rom. gogoase), *pazlama* (rom. turtă) (Никогло 2004: 80-82, 158-166, 205-207). Câteva articole elaborate de D. Nicoglo sunt consacrate tipurilor principale de pâine (Никогло 2003: 103-111; Никогло 2010: 37-41) și băuturilor (alcoolice și nealcoolice) în ritualul calendaristic și de familie al găgăuzilor (Никогло 2006: 264-283). În lucrarea „Băuturile tradiționale ale găgăuzilor” sunt examinate procedeele de preparare a băuturilor, se analizează funcțiile lor simbolice în ciclul ritualurilor de familie și calendaristice, și sunt prezentate paremiile și idiomurile în care apar denumirile de băuturi alcoolice, subliniindu-se că asemenea feluri de alimente, cum ar fi laptele acru și compotul din fructe uscate, reprezintă mâncăruri și nu băuturi, deoarece erau mâncate cu lingura, adăugându-li-se pâine fărâmițată (Никогло 2006: 264-283).

Mesele tradiționale și eticheta meselor la găgăuzi sunt cercetate în ciclul ritualului de familie și calendaristic (de nuntă, de înmormântare-pomenire, masa din Ajun de Crăciun, de Paști, de hram, mese în sânul familiei și cu ocazia primirii oaspeților) în baza materialelor de teren colectate. Autoarea redă aranjamentul verbal al etichetei comportamentului la masă, care însoțea fiecare fel de masă. În general masa, ca una dintre componentele sistemului alimentar, este examinată de autoare atât din punct de vedere etnografic (ordinea de aducere/servire a bucatelor, componența/structura bucatelor), cât și din perspectiva culturii socio-normative (ordinea așezării la masă, statul social al participanților, diferențierea socială, de vârstă și gen) (Никогло 2009: 310-329).

Câteva articole ale acestei autoare sunt elaborate în cheia metodologică a analizei comparative. Într-o lucrare se realizează căutarea unor paralele în tradițiile alimentare ale găgăuzilor și bulgarilor (Никогло 2002a: 80-84), în alta se fac comparații vaste (la nivel lexico-etnografic) cu hrana comunităților etnice învecinate, care locuiesc pe teritoriul Republicii Moldova. Articolul conține fapte și dovezi ale diferențelor etnoculturale, în particular, a preluării de către moldoveni de la găgăuzi a denumirii produselor preparate din făină: *gözlemä* (rom. reg. ghiozlo-meli), *kirdä* (rom. reg. chirdele), *lalangı* (rom. reg. nalangîti/malangîti/lalangîtele) și de către găgăuzi a denumirilor românești *raçitura* (rom. reg. răcitură), *zama* (rom. zamă), *janbon* (rom. jambon), *plăcinta* (rom. plăcintă) (Никогло 2014: 16-18). În lucrarea „Tipurile tradiționale de murături la găgăuzi” se face descrierea unor feluri de murături la găgăuzi, a unor credințe, legate de prepararea lor; se realizează analiza comparativă cu tradițiile alimentare a populației Peninsulei Balcanice și cu popoarele învecinate din Basarabia de Sud (Nicoglo 2023: 124).

Pe parcursul ultimelor decenii, deosebit de actual se prezintă cercetările complexe ale culturii tradiționale, realizate sub aspect etnolingvistic. În această direcție (ținând cont de interconexiunea strânsă a limbii și culturii) sunt efectuate toate investigațiile cercetătoarei, E. Soroceanu în domeniul culturii populare a găgăuzilor. Studiul „Pâinea în cultura populară a găgăuzilor” (Сорочяну 2020) este unul foarte meticolos și detaliat, elaborat pe baza unui consistent material de teren. Autoarea analizează din punct de vedere etnolingvistic, cu titlu de pionierat, semantica, simbolismul și noțiunile-denumiri ale pâinii și altor produse din făină. În același timp, semantica culturală a obiectului cercetat și denumirile lui sunt examinate într-o unitate conceptuală. O atenție deosebită se acordă denumirilor produselor de panificație, în care, după opinia autoarei, este reflectată funcția culturală a articolului respectiv, istoria apariției lui, formele de evoluție, dar și limitele de răspândire geografică. Studiul etnolingvistic al pâinii de ritual i-a permis E. Soroceanu să elucideze și să descrie particularitățile conceptuale ale poporului găgăuz la diferite etape ale istoriei lui etnice și să releve legăturile culturale cu alte etnii. În această ordine de idei autoarea subliniază, pe de o parte, realitățile culturale universale, ce au tangențe cu pâinea, iar pe de altă parte – pe cele etnice, corelarea și împletirea lor într-un complex ritual separat. Universalul se manifestă în tradițiile găgăuzilor prin folosirea pâinii și a produselor de panificație în majoritatea absolută a ritualurilor de familie și calendaristice, acestea însoțind omul de la naștere și până la moarte, fiind pre-

zente în toate momentele cruciale ale vieții.

Etnicul, în viziunea autoarei, se manifestă prin specificul practicii de ritual respectată de găgăuzi, în cadrul căreia participă grâul-făina-pâinea și produsele de panificație. Specificul pâinii de ritual la găgăuzi (pentru naștere, nuntă, înmormântare și pomenire), semantica, simbolismul, funcția ei ritualică de sacralitate, la fel ca și formele, denumirile ei locale – toate sunt analizate într-un șir de articole ale autoarei, publicate în limbile rusă, română și turcă în reviste științifice ori culegeri de articole din Republica Moldova, Federația Rusă, Kazahstan și Turcia (vezi: Bibliografia în monografia E. Soroceanu „Pâinea în cultura populară a găgăuzilor”, 2020). În aceste articole autoarea examinează semnificația simbolică a pâinii în toate etapele vieții omului – de la naștere până la moarte. În dependență de orientarea funcțională a ritualului, pâinea și produsele coapte din făină în ritualul nașterii pot fi simbol al destinului (personal sau colectiv), sorții, începutului căii de viață, sănătății, pavezei, căsătoriei, bogăției etc.

Pâinea de nuntă (în formă de boabe de grâu, aluat, pâine coaptă, produse de panificație îndulcite) simbolizează căsătoria, comuniunea mirelui și a miresei (frământarea aluatului metaforic transmite procesul cuplării), trecerea tinerilor de la un statut social la altul, înrudirea a două familii (o bucată de aluat pregătit în casa mirelui se adăuga în aluatul frământat în casa miresei, schimbul de produse de panificație), nașterea urmașilor, bunăstarea familiei, înmulțirea bogăției, rodnicia etc. În ritualul de înmormântare și pomenire, pâinea (coliva, pâinițele de pomană și colacii) reprezintă simbolul „vieții și a morții”, veșniciei înnoiri, speranței într-o nouă viață cu bunăstare, unitatea neamului, continuitatea lui. Turtele *can pitası* („pâinea pentru sufletul celui răposat”), coapte îndată după moartea omului, reprezintă concomitent simbolul *sufletului* decedatului, al *destinului* lui (o parte pleacă cu el, altă parte se împarte între cei vii), *vieții veșnice* (pâinea se stropește cu vin), legăturii lumii celor vii cu cea a celor morți (turtele se mănâncă de cei care participă la înmormântare – așa-numita împărțășanie cu „moartea rodnică”).

O atenție deosebită în articolele sale E. Soroceanu acordă denumirii produselor de panificație, principiilor de nominalizare, problemelor originii și arealului de răspândire cu scopul delimitării particularităților etnografice și hotarelor dialectale. Astfel, într-un ciclu de articole cu subtitlul „Schite etimologice” se dezvăluie istoria originii denumirilor diverselor produse de panificație: *çörek*, *pita*, *turta*, *pazlama* (Сорочяну 2017: 104-106; Сорочяну 2021a: 362-367), ciorbe cu făină – *bulamaç* (Сорочяну 2018: 94-97), *lokum*, *dizman*, *kirdä* (Сорочяну

2019: 77-81), colaci de înmormântare și pomenire (Сороцяну 2023a: 245-250), cozonaci cu brișe pascale (Сороцяну 2024: 177-182), pâinea nupțială (Сороцяну 2025). Investigațiile etimologice efectuate de autoare descoperă istoria apariției în limba găgăuză a denumirilor de produse de panificație, istoria evoluției și semnificației termenului, orientarea lui polisemantică și funcțională. Astfel, analiza etimologică a lexemului *pazlama* indică apropierea lui cu lexemul turcic și bulgar *bazlama*, care duce spre rădăcina *bazi* ce ar însemna „o cantitate de aluat pentru o pâine”, având aceeași rădăcină cu termenul *μάζα* din greaca veche – „aluat”, „lipie, pâine de orz”. La rândul său, grecescul *μάζα* reprezintă un împrumut vechi evreiesc: *maṭa* מַטָּה (literalmente: stors, lipsit de umiditate) – turte din aluat nedospit.

După cum reiese din datele dicționarilor etimologice și din faptul că lipiile cu denumirea *pazlama* și variantele lor sunt cunoscute doar în Balcani, autoarea ajunge la concluzia că găgăuzii au cunoscut acest fel de pâine anume în Balcani și că provine de la o formă mai veche de azimă-turtă coaptă pe tigaie, iar lipia din aluat dospit a apărut mai târziu. Elementele universale și etnice în folosirea ritualică de către găgăuzi a pâinii și sării sunt analizate în articolul E. Soroceanu „Pâinea-sarea în cultura tradițională a găgăuzilor” (Сороцяну 2023b: 250-256). În paralel cu funcția de ritual a „pâinii-sării” autoarea cercetează și gradul de răspândire la găgăuzi a termenului de „drept al sării”/„înțelegerii sării”, specificului tălmăcirii lui semiotice, ceea ce permite evidențierea în cultura găgăuzilor a interferențelor tradițiilor diferitor culturi.

În articolul „Paralele etnoculturale în denumirile produselor de panificație la găgăuzi și popoarele învecinate” autoarea, analizând materialele etnografice, ajunge la concluzia că sistemul tradițional găgăuz al articolelor făinoase și de panificație s-a constituit pe baza elementelor arhaice turcice, suprapuse ulterior de împrumuturi balcanice și sud-basarabene. Se menționează că unele tipuri de produse de panificație, care inițial aparțineau tradițiilor arabo-persane și vechi evreiești, au fost răspândite la popoarele balcanice, inclusiv și la strămoșii găgăuzilor, prin intermediul turcilor și bulgarilor (Сороцяну 2021c: 11-15).

În anumite lucrări este cercetată influența tradițiilor românești și slave (bulgare, ruse și ucrainene) asupra evoluției coacerii produselor de panificație. De la moldoveni găgăuzii au împrumutat noi feluri de pâine și mâncăruri, în care se adăuga făină de porumb (Сороцяну 2021c: 11-15). Lexemele bulgărești au fost împrumutate încă din Balcani, ele nu sunt atât de numeroase, însă ele denumesc pâinea de ritual, semantica și simbolica cărora dezvăluie fundamentele

conceptuale ale găgăuzilor. Împrumuturile rusești și ucrainene sunt ne semnificative și sunt din perioada sovietică, în cea mai mare parte. Pentru prima dată autoarea examinează semantica și simbolica pâinii în poveștile găgăuze, acolo unde pâinea reprezintă binele și bunăstarea, belșugul și bogăția. Pornind la drum, găgăuzii întotdeauna coceau pâine pentru noroc, fericire și apărare. În basme eroul o roagă pe mama lui (ori pe soră sau soție) să coacă pâine, care era necesară nu numai pentru potolirea foamei, dar și în calitate de amuletă apotropaică, în pâine găsindu-se puterea, tăria și forța eroului: „Îți pun, fiule, pâine, sare și apă. În ele este viață!” (Сороцяну 2021b: 145-153).

Tradițiile alimentare ale găgăuzilor din Bulgaria sunt cercetate și în lucrările etnologilor bulgari. În monografia lui V. Marinov, consacrată culturii materiale a găgăuzilor, este descrisă coacerea pâinii, metodele de prelucrare și păstrare a produselor, pregătirea diferitor bucate, se atrage atenție băuturilor tradiționale, se fac comparații cu tradițiile bulgarilor, turcilor, tătarilor (Маринов 1956: 284-302).

Un interesant material factologic referitor la alimentația găgăuzilor din Bulgaria este inclus în culegerea de articole „Găgăuzii din Bulgaria. Notițe de teren” (Средкова 2007: 56-95). Etnografa Sonea Sredkova a prezentat o vastă cercetare a tradițiilor alimentare ale găgăuzilor pe baza unor materiale de teren, colectate în localitățile găgăuze din Bulgaria. În articol este realizată o descriere detaliată a hranei cotidiene și rituale. Analizând terminologia alimentară, autoarea subliniază că bilingvismul găgăuzo-bulgar a determinat existența unei cantități mari de variante în denumirea produselor și a bucatelor (Средкова 2007: 94-95).

Astfel, literatura științifică consacrată tradițiilor alimentare ale găgăuzilor este reprezentată printr-un spectru larg de cercetări – de la materiale statistice, note separate sau schițe cu date fragmentare despre hrană, schițe descriptive cu elucidarea amănunțită a bucatelor de fiecare zi și rituale și materiale comparative până la studii și monografii consacrate nemijlocit tradițiilor alimentare ale găgăuzilor. Studiile analizate poartă, de regulă, un caracter interdisciplinar și complex. În acest aspect lucrările, menționate mai sus, sunt elaborate în tradițiile clasice ale etnologiei, cu analiza hranei cotidiene și rituale, cu dezvăluirea funcțiilor meselor tradiționale, evoluției tradițiilor alimentare. Pe de altă parte, cercetările, efectuate din perspectivă etnolingvistică, determină semnificația rituală a pâinii și a produselor de panificație sau făinoase, dezvăluie semantica și symbolismul denumirilor acestora, ceea ce permite relevarea particularităților tabloului conceptual lingvistic al găgăuzilor.

Notă

*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.

Referințe bibliografice

- Ceachir M. Obiceiurile găgăuzilor la nunți. In: *Viața Basarabiei*, nr. 3-4, 1936, 41-44.
- Ceachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor. In: *Viața Basarabiei*, nr. 6, 1934, 4-8.
- Kotenko V., Gaydarci G. Gagauz Asciliginin terimleri. In: *Dördüncü milletlerarası Yemek Kongresi Bildiriler kitabı, Türkiye*, 3-6 Eylül, 1992. Konya: Kültür ve turizm vakfı yayını, 1993, 171-176.
- Nicoglo D. Tipurile tradiționale de murături la găgăuzi. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXIII, 2023, 124-129.
- Soroceanu E. Ritualurile calendaristice ale găgăuzilor: studiu etnolingvistic = Gagauzların kalendar adetleri: etnolingvistika araştırması. Trad. în rom. Gh. Ghețu. Chișinău: Gunivas, 2015.
- Soroceanu E. Gagauzların kalendar adetleri (etnolingvistik araştırması) = Гагаузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование). Chișinău: Gunivas, 2006.
- Вигель Ф. Ф. Замечания на нынешнее состояние Бессарабии: писано в октябре 1823 года. Москва: Университетская типография, 1892. / Vigel' F. F. Zamechaniya na nyneshnee sostoyanie Bessarabii: pisano v oktyabre 1823 goda. Moskva: Universitetskaya tipografiya, 1892.
- Зашук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч. 1. СПб.: Типография Э. Веймара, 1862. / Zashchuk A. Materialy dlya geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami General'nogo shtaba. Bessarabskaya oblast'. Ch. 1. SPb.: Tipografiya E. Vejmar, 1862.
- Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев: Pontos, 2002. / Kvilinkova E. N. Gagauzskii narodnyi kalendar'. Kishinev: Pontos, 2002a.
- Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Москва, 2002b. / Kvilinkova E. N. Kalendarnaia obriadnost' gagauzov v kontse XIX – nachale XX vv. Avtoref. diss. ... kand. istor. nauk. Moskva, 2002b.
- Копушу В. Гастрономическая лексика в гагаузском языке. Названия традиционных блюд. Комрат: Б. и., 2016. / Kopushchu V. Gastronomicheskaya leksika v gagauzskom iazyke. Nazvaniia traditsionnykh blud. Komrat: B. i., 2016.
- Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. / Kuroglo S. S. Semeinaia obriadnost' gagauzov v XIX – nachale XX v. Kishinev: Shtiintsa, 1980.
- Курогло С. С., Никогло Д. Традиционное гагаузское блюдо «манса»: этнокультурные параллели и эксклюзивы. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. IV, 2008, 112-114. / Kuroglo S. S., Nikoglo D. Traditsionnoe gagauzskoe bliudo “manca”: etnokul'turnye paralleli i ekskliuzivy. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. IV, 2008, 112-114.
- Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Северо-Източна България. София: БАН, 1956. / Marinov V. Prinost k'm izuchavaneto na bita i kulturata na turtsite i gagauzite v Severo-Iztochna B'lgariia. Sofiia: BAN, 1956.
- Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов (XIX – начало XX в.). Кишинев: Штиинца, 1988. / Marunevich M. V. 1988. Material'naya kul'tura gagauzov (XIX – nachalo XX v.). Kishinev: Shtiintsa, 1988.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Народный календарь. In: *Этнографическое обозрение*, № 3, 1902, 29-66. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Narodnyi kalendar'. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 3, 1902, 29-66.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Пища. In: *Этнографическое обозрение*, № 4, 1902, 2-38. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Pishcha. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 4, 1902, 2-38.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Родины и крестины. In: *Этнографическое обозрение*, кн. XLIV, № 1, 1900, 17-34. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Rodiny i krestiny. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, kn. XLIV, № 1, 1900 17-34.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Свадьба. In: *Этнографическое обозрение*, кн. XLIV, № 1, 1900, 98-160. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Svad'ba. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, kn. XLIV, № 1, 1900, 98-160.
- Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Смерть, представления о загробной жизни и похоронные обычаи. In: *Этнографическое обозрение*, 1902, № 3, 1902, 1-25. / Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Smert', predstavleniia o zagrobnoi zhizni i pokhoronnye obychai. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 3, 1902, 1-25.
- Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов. In: *Образцы народной литературы тюркских племен. Изд. акад. В. В. Радловым. Т. X, 1904. / Moshkov V. A. Narechiia bessarabskikh gagauzov. In: Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen. Izd. akad. V. V. Radlovym. T. X, 1904.*
- Никогло Д. Архаичный лексико-этнографический пласт в традициях питания гагаузов. In: *Ежегодник Института межэтнических исследований. Кишинэу: Institutul de Cercetări interetnice*, vol. II, 2001, 89-92. / Nikoglo D. Arkhaichnyi leksiko-etnograficheskii plast v traditsiyakh pitaniia gagauzov. In: *Ezhegodnik Instituta mezhétnicheskikh issledovaniia. Kishineu: Institutul de Cercetări interetnice*, vol. II, 2001, 89-92.
- Никогло Д. Границы общего и особенного в системе питания гагаузов. In: *Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. III. Chișinău: Tipografia AȘM, 2002a, 80-84. / Nikoglo D. Granicy obshchego i osobennogo v sisteme pitaniya gagauzov. In: Ezhegodnik*

Instituta mezhethnicheskikh issledovanij. T. III. Chisinau: Tipografia ASM, 2002a, 80-84.

Никогло Д. Е. Основные виды хлеба в календарной обрядности гагаузов. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. II, 2010, 37-41. / Nikoglo D. E. Osnovnye vidy khleba v kalendarnoi obriadnosti gagauzov. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. II, 2010, 37-41.

Никогло Д. Система питания гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинэу: Tipografia „Elena V. I.”, 2004. / Nikoglo D. Sistema pitaniya gagauzov v XIX – nachale XX v. Kishineu: Tipografia „Elena V. I.”, 2004.

Никогло Д. Е. Традиционная пища гагаузов XIX – начала XX в. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Москва: Б.и., 2002b. / Nikoglo D. E. Traditsionnaia pishcha gagauzov XIX – nachala XX v. Avtoref. diss. ... kand. istor. nauk. Moskva, 2002b.

Никогло Д. Е. Традиционные напитки гагаузов. In: *Курсом изменяющейся Молдовы (Материалы первого Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. Комрат, 25-26 сентября 2006).* Москва: Старый сад, 2006, 284-301. / Nikoglo D. E. Traditsionnye napitki gagauzov. In: *Kursom izmeniaiushcheisia Moldovy (Materialy pervogo Rossiisko-Moldavskogo simpoziuma «Transformatsionnye protsessy v Respublike Moldova. Postsovetiskii period», posviashchennogo 40-letiiu étnosotsiologicheskikh issledovaniï. Komrat, 25-26 sentiabria 2006).* Moskva: Staryi sad, 2006, 284-301.

Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. In: *Курсом развивающейся Молдовы. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Том 5. Комрат, 2008. Москва: Старый сад, 2009, 310-330. / Nikoglo D. E. Traditsionnye trapezy i zastol'nyi étiyet u gagauzov. In: *Kursom razvivaiushcheisia Moldovy. Materialy III Rossiisko-Moldavskogo simpoziuma «Traditsii i innovatsii v sotsionormativnoi kul'ture moldavan i gagauzov». Tom 5. Komrat, 2008. Moskva: Staryi sad, 2009, 310-330.**

Никогло Д. Хлеб в цикле семейной обрядности гагаузов. In: *Ежегодник Института межэтнических исследований. Кишинэу: Institutul de Cercetări interetnice*, vol. IV, 2003, 103-111. / Nikoglo D. Khleb v tsikle semeinoi obriadnosti gagauzov. In: *Ezhegodnik Instituta mezhétnicheskikh issledovanii. Kishineu: Institutul de Cercetari interetnice*, vol. IV, 2003, 103-111.

Никогло Д. Этнокультурные взаимовлияния в традициях питания населения Юга Молдовы (лексико-этнографические реалии). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XVI, 2014, 13-20. / Nikoglo D. Et-nokul'turnye vzaimovliianiia v traditsiiakh pitaniia nase-leniia Iuga Moldovy (leksiko-etnograficheskie realii). In: *Revista de Etnologie si Culturologie*, vol. XVI, 2014, 13-20.

Новаков С. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857–1918). Кишинев: Tipografia Centrală, 2004. / Novakov S. Social'no-ekonomicheskoe razvitie bolgarskikh i

gagauzskikh sel Yuzhnoj Bessarabii (1857–1918). Kishinev: Tipografia Centrala, 2004.

Сорочану Е. С. Гагаузская похлебка «буламач»: этимологические заметки. In: *Международная научно-практическая конференция «Наука, образование, культура», посвященная 27-й годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. 2. Комрат: КГУ, 2018, 94-97. / Sorochianu E. S. Gagauzskaiia pokhleбка «bulamach»: etimologicheskie zametki. In: *Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaiia konferentsiia «Nauka, obrazovanie, kul'tura», posviashchennaya 27-y godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik statey. T. 2. Komrat: KGU, 2018, 94-97.**

Сорочану Е. С. Названия лепешек в гагаузских диалектах: этимологические заметки. In: *Наука, Образование, Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 30-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. 2. Комрат: КГУ, 2021a, 362-367. / Sorochianu E. S. Nazvaniia lepeshek v gagauzskikh dialektakh: etimologicheskie zametki. In: *Nauka, Obrazovanie, Kul'tura. Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaiia konferentsiia, posviashchennaia 30-oy godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik statey. T. 2. Komrat: KGU, 2021a, 362-367.**

Сорочану Е. С. Названия пасхальных изделий в диалектах гагаузского языка: этимологические заметки. In: *Наука, Образование, Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 33-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. 3. Комрат: Б.и., 2024, 177-182. / Sorochianu E. Nazvaniia pokhoronno-pominal'nykh kalachey v gagauzskom iazyke: etimologicheskie zametki. In: *Nauka, Obrazovanie, Kul'tura. Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaiia konferentsiia, posviashchennaia 32-oy godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik statey. T. 3. Komrat: B. i., 2024, 177-182.**

Сорочану Е. Названия похоронно-поминальных калачей в гагаузском языке: этимологические заметки. In: *Наука, Образование, Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 32-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. 3. Комрат: Б. и., 2023a, 245-250. / Sorochianu E. Nazvaniia pokhoronno-pominal'nykh kalachey v gagauzskom iazyke: etimologicheskie zametki. In: *Nauka, Obrazovanie, Kul'tura. Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaiia konferentsiia, posviashchennaia 32-oy godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik statey. T. 3. Komrat: B. i., 2023a, 245-250.**

Сорочану Е. Семантика и символика хлеба в гагаузских сказках. In: *Culegeri științifice de materiale de Conferința științifică cu participare internațională „Unitatea destinilor istorice” dedicată 80 de ani de la nașterea lui Stepan Curoglo – cercetător, poet și patriot”. Comrat-Chisinau: Б.и., 2021b, 145-153. / Sorochianu E. Semantika i simbolika khleba v gagauzskikh skazkakh. In: *Culegeri ști-**

ințifice de materiale de Conferință științifică cu participare internațională „Unitatea destinelor istorice” dedicată 80 de ani de la nașterea lui Stepan Curoglo – cercetător, poet și patriot”. Comrat-Chișinău: B.i., 2021b, 145-153.

Сорочяну Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н., Москва: Б. и., 1995. / Sorochianu E. S. Terminologiya bolgarskoj kalendarnoj obryadnosti v sravnenii s gagauzskoj (na materiale bolgarskih i gagauzskih govorov Bessarabii). Avtoref. diss. na soisk. uch. step. k.f.n., Москва: Б. и., 1995.

Сорочяну Е. С. Традиционная гагаузская лепешка pazlama: этимологические заметки. In: Материалы международной научно-практической конференции «Наука, образование, культура», посвященной 26-й годовщине Комратского государственного университета. Сборник тезисов. Т. II. Комрат: КГУ, 2017, 104-106. / Sorochianu E. S. Traditsionnaia gagauzskaaia lepeška pazlama: etimologicheskie zametki. In: Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Nauka, obrazovanie, kul'tura», posviashchennoy 26-y godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik tezisov. T. II. Komrat: KGU, 2017, 104-106.

Сорочяну Е. С. Традиционные гагаузские мучные изделия lokum, dizman, kirdä: этимологические заметки. In: Наука, Образование, Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 28-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Комрат: КГУ, 2019, 77-81. / Sorochianu E. S. Traditsionnye gagauzskie muchnye izdeliia lokum, dizman, kirdä: etimologicheskie zametki. In: Nauka, Obrazovanie, Kul'tura. Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaya konferentsiia, posviashchennaia 28-oy godovshchine Komratskogo gosudarstvennogo universiteta. Sbornik statey. Komrat: KGU, 2019, 77-81.

Сорочяну Е. Хлеб в народной культуре гагаузов. Кишинев: Lexon-Prim, 2020. / Sorochianu E. Hleb v narodnoj kul'ture gagauzov. Kishinev: Lexon-Prim, 2020.

Сорочяну Е. Хлеб-соль в традиционной культуре гагаузов. In: Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și Procese Etnice. Ediția a IV-a, 31 martie 2022. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2023b, 250-256. / Soroceanu E. Hleb-sol' v traditsionnoi kul'ture gagauzov. In: Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și Procese Etnice. Ediția a IV-a, 31 martie 2022. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2023b, 250-256.

Сорочяну Е. Этнокультурные параллели в названиях хлебных изделий у гагаузов и соседних народов. In: Сборник материалов XXIV Международной науч-

но-методической онлайн конференции Ахановские чтения «Устойчивое развитие: язык, межкультурная коммуникация и цифровые технологии», посвященной 30-летию Независимости Республики Казахстан, 28 мая 2021 г. Алматы: Қазақ университеті, 2021c, 11-15. / Sorochianu E. Etnokul'turnye paralleli v nazvaniia-kh khlebnykh izdeliy u gagauzov i sosednikh narodov. In: Sbornik materialov XXIV Mezhdunarodnoy nauchno-metodicheskoy onlayn konferentsii Akhanovskie Chteniia «Ustoychivoe razvitie: iazyk, mezhkul'turnaia komunikatsiia i tsifrovyte tekhnologii», posviashchennoy 30-letiiu Nezavisimosti Respubliki Kazakhstan, 28 maia 2021 g. Almaty: Қазақ universiteti, 2021c, 11-15.

Средкова С. Храна и хранене. Делнична и празнична трапеза. In: Гагаузите в България. Записки от терена. София: Исторически музей Каварна, Етнографски институт с музей към Българска академия на науките, 2007, 55-95. / Sredkova S. Khrana i khranene. Delnichna i praznichna trapeza. In: Gagauzite v B'lgariia. Zapiski ot terena. Sofia: Istoricheski muzei Kavarna, Etnografski institut s muzei k'm B'lgarska akademiia na naukite, 2007, 55-95.

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

Evdochia Soroceanu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Евдокия Сорочяну (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Институт культурного наследия.

Evdokia Sorochanu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: sevdokia@mail.ru

ORCID: 0000-0003-0902-6664

Diana Nicoglo (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Диана Никогло (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт культурного наследия.

Diana Nicoglo (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: diananicoglo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0248-8703

Elena PLATON

„LUMEA” DE DINAINTE DE LUME. CONCEPTUALIZAREA INCREATULUI ÎN IMAGINARUL ROMÂNESC ARHAIC ȘI TRADIȚIONAL

CZU:39(=135.1)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.08>

Rezumat

„Lumea” de dinainte de lume.

Conceptualizarea increatului în imaginarul românesc arhaic și tradițional

Studiul de față își propune să investigheze felul în care comunitățile arhaice și tradiționale românești și-au imaginat denumit „increatul”, acea stare de dinainte de facerea lumii, numită în filosofie *neant* sau *haos primordial*. Plecând de la opiniile unor cercetători precum M. Eliade, O. Papadima sau E. Bernea, care au subliniat caracterul concret-imagistic al gândirii arhaice, autorul acestui articol își propune să afle dacă există în tradiția folclorică românească reprezentări coerente despre „lumea de dinaintea lumii” și cum se manifestă acestea în credințele populare și în texte (legende cosmogonice, basme, colinde etc.). Demersul nostru pornește de la ideea că imaginarul culturii tradiționale poate fi profilat cu ajutorul metaforelor conceptuale, așa cum au fost ele definite în lingvistica cognitivă americană, în special cu ajutorul metaforelor ontologice, de tip container, recurente în textele analizate. Printre aceste metafore, identificăm „lumea” ca substanță fluidă, curgând printr-o gaură, lumea imaginată sub forma unui mega-container, constituit din apele nemărginite, tari sau întunecoase, lumea ca loc de odihnă pentru Dumnezeu (pat, scaun, ostrov), dar și ca sămânță sau ghem de ață. Aceste metafore simple sunt însă perfect coerente pentru universul lumii tradiționale, aducând importante indicii despre modul de reprezentare a lumii nefăcute.

Cuvinte-cheie: increat, neant, haos, gaură, apă primordială.

Резюме

«Мир» до начала мира. Концептуализация несотворённого в архаических и традиционных представлениях румын

Настоящая работа направлена на исследование способов репрезентации так называемого «несотворённого» – состояния до сотворения мира, ассоциируемого в философии с понятиями «ничто» или «первозданный хаос» – в архаической и традиционной румынской культуре. При опоре на взгляды таких исследователей, как М. Элиаде, О. Пападима и Э. Берня, подчеркивавших конкретно-образную природу архаического мышления, автор данной статьи ставит перед собой цель выяснить, имеются ли в румынской фольклорной традиции когерентные представления о «мире до мира» и как они реализуются в народных верованиях и текстах (космогонические легенды, сказки, колядки и др.). Теоретической основой исследования служит концептуальная метафора, в том понимании, как она определялась в рамках когнитивной лингвистики американской школы, с акцентом на

онтологических метафорах типа «контейнер». Анализ показывает, что в румынских фольклорных текстах широко представлены метафоры мира как текучей субстанции, мира, «проливающегося через дыру», как гигантского сосуда, наполненного темными или твердыми водами, как место отдыха для Бога (ложе, трон, остров), а также как семени или свернутой в клубок нити. Эти, на первый взгляд, простые образы формируют внутренне последовательную и выразительную систему представлений о несотворённой реальности в рамках традиционного миропонимания.

Ключевые слова: несотворённое, ничто, хаос, дыра, первозданные воды.

Summary

The “World” Beyond the World: Conceptualization of the Uncreated in Archaic and Traditional Romanian Imagination

This paper aims to explore the ways of representing the so-called “uncreated”, i.e. the state before the creation of the world, associated in philosophy with the concept of nothingness or primordial chaos, in archaic and traditional Romanian culture. Based on the views of M. Eliade, O. Papadima and E. Bernea, who emphasized the concrete-figurative nature of archaic thinking, this study aims to find out whether there are coherent ideas about the “world before the world” in the Romanian folklore tradition and how they are realized in folk beliefs and texts (cosmogonic legends, fairy tales, carols, etc.). The theoretical basis of the study is the conceptual metaphor, as it is developed within the framework of cognitive linguistics of the American school, with an emphasis on ontological metaphors of the “container” type. The analysis shows that Romanian folklore texts widely feature metaphors of the world as a fluid substance, the world “pouring through a hole”, as a giant vessel filled with dark or solid waters, as a resting place for God (bed, throne, island), and as a seed or a ball of thread. These seemingly simple images form an internally consistent and expressive system of ideas about uncreated reality within the framework of the traditional worldview.

Key words: uncreated, nothing, chaos, hole, primordial waters.

Preamble. Deși se spune că sfârșitul lumii este „închipuit în culori și mai dramatic” decât începutul acesteia, viziunea apocaliptică impresionând mult mai puternic gândirea tradițională (Bîrlea 1981: 85), cercetările consacrate de către noi modului în care comunitățile arhaice și tradiționale românești au

conceptualizat ideea de creație (Platon 2019; 2020a; 2024: 77-109) ne-au arătat că facerea lumii¹ constituie un nucleu generator de imaginar extrem de prolific. O posibilă explicație pentru uimitoarea prodigiozitate a imaginarii cosmogonice ar fi aceea că ne aflăm într-o zonă situată dincolo de sfera de acțiune a intuiției și a experienței umane, care dinamizează închipuirea, îndemnându-ne să umplem cu proiecții fictive un teren văduvit de posibilitatea unei cunoașteri empirice. Însă, dacă ne propunem să investigăm imaginarii care profilează increatul², pe care-l vom numi, de acum înainte, în tonalitate folclorică, „*lumea*” de dinainte de facerea lumii, lucrurile sunt destul de complicate, fiindcă însuși limbajul omenesc – instrumentul fără de care nu putem conceptualiza nicio idee – este pus la grea încercare. Bunăoară, aducând în discuție prepoziția *dinaintea*, matematicianul și lingvistul Solomon Marcus ne dădea un bun exemplu, observând că utilizarea ei în context cosmogonic „nu mai are niciun înțeles”, din moment ce timpul și spațiul sunt o creație a Big-Bangului (Marcus 2011: 160). Așadar, chiar dacă pare lipsit de logică să vorbim despre „timpul” situat în afara timpului sau despre „lumea” de dinainte de facerea lumii³ – abia nașterea *vacului* marcând, cu adevărat, apariția acestora: „Uite și munții și pădurile și apele ele sunt și sunt așa *de când vacu* (veacul-timpul)” (Bernea 1985: 67), pe care nu ne pricepem nici măcar să le numim cum se cuvine, ne propunem să explorăm câteva dintre formulele pe care omul folcloric le-a inventat pentru a imagina ceea ce este aproape imposibil de imaginat.

Între neant și haos. Obişnuim să coborâm cu istoria ideilor până în antichitatea greco-romană, pentru a desluși înțelesul dat de către om existenței de-a lungul vremurilor, ne vom îndrepta într-acolo, în primă instanță, pentru a nuanța două dintre concepțiile prin care omul antic *și-a reprezentat stadiul de dinainte de creația lumii*. Astfel, aflăm că *vechii greci au conceptualizat „vidul primordial, anterior creației, de pe vremea când elementelor lumii nu le fusese încă impusă ordinea”*, prin noțiunea de *haos* (s.a., Chevalier, Gheerbrant, II 1995: 118). Recitind definiția din celebrul dicționar de simboluri, sesizăm însă o contradicție, fiindcă *vidul primordial*, prin care tindem să înțelegem, îndeobște, un gol absolut, pare să fie altceva decât starea nediferențiată și dezordonată a elementelor primordiale, specifică haosului. Conform instrumentelor lexicografice românești, cele două concepte, aparent sinonime, acoperă realități diferite. *Neantul*, având ca sinonime *genunea* sau *abisul*, este definit ca „*noțiune filozofică care desemnează vidul, neființa, inexistența, nimicul*” (DEX 1998). În vreme ce *neantul* relevă ideea de absență a mate-

riei, de nonexistență, *haosul* este văzut ca prezență confuză a elementelor primordiale ale materiei, aflate în dezordine: „stare primitivă, de neorganizare, în care, după cum presupuneau cei vechi, s-ar fi aflat materia înainte de apariția universului cunoscut de om” (DEX 1998).

Analizele mitologilor confirmă semantica ambelor cuvinte: *neantul* este considerat o *categorie mitologică* care denotă „lipsa oricărei realități concrete, a oricărei substanțe palpabile, a oricărei stări hipostatizate” (Vulcănescu 1985: 219), iar *haosul* apare, în majoritatea cosmogoniilor, cum ar fi cea egipteană, ca „o putere a lumii informe și neordonate”, existență încă dinaintea creației, dar continuând să coexiste cu lumea formală, pe care o înconjoară „așa cum oceanul înconjoară uscatul” (Chevalier, Gheerbrant II 1995: 118-119). Și în mitologia chineză, *haosul* este asociat celui „spațiu omogen *dinaintea împărțirii în patru zări, ce corespunde facerii lumii*” (s.a., Chevalier, Gheerbrant, II 1995: 118-119). Nu vom face speculații privitoare la teoriile din fizica cuantică, unde se vorbește despre vidul plin de particule ce apar și dispar aleatoriu, creând un câmp de energie fluctuantă, deși asemenea informații ne-ar permite să reconciliem cu ușurință cele două noțiuni. Ne mărginim să punctăm că, după definițiile lexicografice, modelate de principiile fizicii clasice, între conceptele aduse în discuție există cel puțin o diferență de grad: *neantul* ne trimite la golul sau la nimicul absolut, în vreme ce *haosul* ne sugerează un gol relativ, în care materia este prezentă în stare latentă, încă nemanifestată și, deci, neordonată.

Cu atât mai mult, *antegonia* (*ante*, „înainte”, și *gonos*, „origine”, „început”) (Vulcănescu 1985: 219), noțiune propusă de către mitologi, dar neatestată în dicționare, cu sensul de „stare imaginată”, care precedă apariția oricărei forme de creație, este suspectă prin însuși faptul că antepune un prefix de origine latină unui cuvânt cu etimon grecesc, când mai coerent ar fi fost să se vorbească, poate, despre *protogonie*. Însă niciunul dintre aceste concepte nu este specific imaginarii lingvistice⁴ încifrat în documentele folclorice. Mai mult, antropologii care au investigat miturile lumii antice au formulat ipoteza că gândirea tradițională nici nu ar fi fost capabilă „să simbolizeze *neantul*” (Rudhardt 1990: 310), motivând că *neantul* constituie o noțiune filosofică și teologică, a cărei obârșie nu trebuie căutată nicidecum în acest tip de spațiu mental. Această observație ne amintește de opinia îndelung comentată, formulată în termeni esențialiști, că am fi un „neam fără prea exagerate înclinații spre speculația metafizică” (Papadima 2015: 34).

Golul cel mare și golul cel mic. În mod firesc, trebuie să ne întrebăm, în acest punct, cum și-a re-

prezentat omul arhaic „lumea” de dinainte de lume, din moment ce el nu s-a servit nici de *neant*, nici de *haos*⁵ și, cu atât mai puțin, de *antagonie* – cuvinte care rămân cu totul străine limbajului folcloric – pentru a-și reprezenta increatul sau ideea de lume nefăcută. Din punctul nostru de vedere, „dizabilitatea” omului folcloric de a gândi *nimicul*, în sensul lui metafizic și absolut, trebuie judecată, mai degrabă, prin „plastica viziunii folclorice”, și nu prin lipsa oricăror preocupări metafizice. Această *plastică*, derivată din nevoia „aproape absolută” de concret⁶, a generat formule și imagini care dovedesc că omul folcloric i-a dictat „abstracției să se materializeze, cu orice preț” (Papa-dima 2015: 42). Chiar dacă formulele naive prin care „primitivul” și-a reprezentat realitatea au fost catalogate, adesea, drept infantile sau chiar ridicole, ele trebuie citite în cheie eliadescă, ca semn al „efortului disperat al omului primitiv de a nu pierde contactul cu ființa” (Eliade 1999: 91).

Numai această aderență cognitivă și afectivă totală față de tot ce ființează poate explica, din punctul nostru de vedere, lipsa imaginii unui gol absolut – iată că și absența a ceva poate constitui indiciul unui anumit profil al imaginarului –, situat înaintea lumii cunoscute, dintre reprezentările omului folcloric. Pentru acesta, golul constituie o sursă permanentă de angoasă, fiind asociat cu nenorocul, după cum reiese din credințele și superstițiile legate de ieșitul cu vasul gol înaintea cuiva: „Femeile cu *vasul gol* sunt socotite cu *piez* (piază) *rău*” (Ciauşanu 1914/2007: 39). În acest caz, avem de-a face însă cu un alt fel de *gol*, mai *mic*, un *gol concret*, care înseamnă o absență dintr-un spațiu clar delimitat, diferit de golul abstract și nemărginit al neantului precosmogonic. Această formă de nimic concret, intensificat prin reiterare, apare și în basme, în reprezentarea sărăciei cu ajutorul *metaforei infirmate* (Brătulescu 1966: 91): *nici tu casă, nici tu masă*: „Ei erau atât de săraci, încât n-aveau după ce bea apă. *Nici tu casă, nici tu masă, nimic, nimic, dară nimic* n-aveau după sufletul lor” (Ispirescu 1956: 246). Relativitatea nimicului și a nimicirii se păstrează, de asemenea, în imaginarul morții trupului, care nu dispare în eter, ci se transformă în *praf* și *pulbere*, făcându-se *una cu pământul*, acesta fiind metamorfozat, și nu aneantizat. În schimb, atunci când nimicirea se dorește a fi definitivă, în cazul personajelor malefice, privilegiul metamorfozării în *praf* le este retras, „vrăjitoarea” legată de cozile cailor fiind descompusă până când „nu se mai alese nici praful de dânsa” (Ispirescu 1956: 146). Aceeași frică de golul absolut se reflectă și în atitudinea față de pustiu, o altă formă de reprezentare concretă a nimicului. Aici este expedit dracul, asemenea bolilor și altor rele, în descântece, pentru a fi izolat (știindu-se bine că răul

din lume nu poate fi nimicit), gest ritual cu semnificații magice de unde provine și una dintre multiplele denumiri ale acestuia: *Ducă-se pe pustii!*

Pentru a nu rămâne în zona purei speculații în judecarea incapacității omului folcloric de a gândi *nimicul* în sens metafizic, vom investiga câteva formule imaginative din legendele cosmogonice românești, întrucât legenda deține un soi de primat genetic față de celelalte categorii ale prozei orale, fiind un fel de *pseudoștiință*, „fundamentată pe reprezentări imaginare” (Pop, Ruxândoiu 1978: 283). Cu toate că aceste texte constituie o parte relativ restrânsă a marelui corpus folcloric – fapt explicat de către folcloriști printr-un grad redus de popularitate (Bîrlea 1981: 81), ele rămân o sursă documentară importantă, deoarece adăpostesc „primele intuiții ale oricărei cugetări mitice” (Vulcănescu 1985: 238). Noi le considerăm extrem de importante din perspectiva imaginarului lingvistic – chiar dacă sunt socotite producții de dată relativ recentă, care au suferit, în general, o influență livrescă (Bîrlea 1981: 81), fiindcă prezintă câteva metafore conceptuale⁷ sugestive pentru modul în care a fost reprezentată matricea precosmogonică, numită, în acest studiu, „lumea” încă nefăcută sau, cum ar spune teologii, lumea „căzută”.

„Lumea” ca substanță fluidă. Într-unul dintre mitologemele „mai stranii” din Țara Moșilor (Kernbach 1994: 196), care prezintă scenariul unei „lumi” precosmogonice instabile și fluide, „toată lumea *curgea* printr-o *gaură*”. Salvarea – sinonimă cu însuși actul creației – vine din partea șarpelui care, astupând gaura cu coada, oprește curgerea continuă, din cauza căreia nu s-ar mai fi putut face „nici munți, nici dealuri, nici oameni, nici nimic” (M. Ioniță, apud Kernbach 1994: 196). Două elemente definitorii ne atrag atenția: pe de o parte, *curgerea*, specifică registrului acvatic, sugerează starea fluidă a „lumi”, pe care o vom regăsi și în metafora larg răspândită a apelor nemărginite, discutată mai jos. Or, atâta vreme cât „lumea” se află într-o stare fluidă, nu e posibilă facearea lumii, respectiv separarea și ordonarea elementelor solide: munți, oameni etc.; pe de altă parte, *gaura* are o simbolistică care îi justifică prezența în context cosmogonic. Ca simbol al „deschiderii către necunoscut”, aceasta permite „accesul de partea cealaltă (lumea de dincolo, prin raport la concret)” sau chiar „accesul spre taină (dincolo, prin raport la aparență)” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85). În același loc, ni se arată că gaura este chiar mai bogată în semnificații, în plan imaginar, decât vidul simplu, fiind „încărcată de toate potențialitățile a ceea ce ar putea-o umple sau a ceea ce ar trece prin deschiderea ei”. Aceasta este asemănată și cu așteptarea, sau cu surprinzătoarea revelație a unei prezențe, între gaură și vid fiind sesi-

zată „aceeași diferență ca între lipsă și neant”, motiv pentru care ea este considerată un simbol al tuturor virtualităților sau chiar „calea de zămislire⁸ naturală a ideii” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85), ceea ce, în contextul discutat aici, dobândește o coerență aparte. Singurul lucru care poate deconcerta e faptul că gaura e definită ca „o deschizătură (făcută) *într-un corp*” (DLR 2010). Or, în contextul nostru, nu știm dacă e vorba despre corpul „lumii” care se scurge printr-o fisură apărută în propria ei substanță instabilă, specifică începuturilor, sau dacă se face referire la un alt corp, poate chiar *cerul*, făcut, după unele legende, înaintea pământului și reprezentat în imaginarul lingvistic ca un element solid, în care poate apărea o gaură: „Doară nu s’o face *gaură în cer* dacă vom ști și noi ce lucru te amărăște” (Ispirescu 1956: 71).

În același timp, gaura prin care curge lumea poate fi interpretată și ca o veritabilă *metaforă ontologică* de tip *container*⁹ (Lakoff, Johnson 1985: 39) a golului precosmogonic, întrucât trasează niște frontiere abstracte (am putea spune *imaginare*) care despart interiorul de exterior, absolut necesare pentru reprezentarea increatului, în condițiile absenței frontierelor fizice. În ciuda aparentei goliciuni a găurii, imaginarea acestei „lumi” fluide care se scurge prin aceasta dovedește, o dată în plus, că la baza facerii lumii nu se află vidul absolut, ci un fel de *preformă*, o materie anterioară ce constituie un „substrat de posibilități care urmează a fi organizate” (Eliade 1978: 24). Acest lucru dovedește „setea primitivului pentru ontic”, pentru real, frica lui „de a nu se pierde” și dorința de „a se lăsa invadat de insignifianța existenței profane” (Eliade 1999: 90-91). Folcloriștii noștri întăresc această ipoteză, atunci când afirmă că „Ideea de creare nu poate prinde rădăcini în mintea” omului folcloric, deoarece, în convingerile sale, „e cu neputință să scoți ceva din nimic” (Ciașanu 1914/2007: 18), așa cum reiese, de altfel, și din cunoscuta metaforă a imposibilului, *a stoarce apă din piatră seacă*.

„**Lumea**” ca apă nemărginită. Legende cosmogonice metaforizează, cel mai adesea, lumea nefăcută – plasată într-un timp primordial metaforizat prin formule de tipul *dintru-ntăi și-ntăi* sau (Niculiță-Voronca, I 1998: 37) *dintru început* sau *întru’nceput* – prin apa „cea fără de margini”¹⁰ (Pamfile 1913/2002: 53), în general, scufundată în întuneric, care apare și în alte texte folclorice, cum ar fi formula introductivă a baladei Ardiu-Crăișor: „Marea-mi este mare,/ *Marea margini n-are.*” (Ursache 2014: 117) sau colindele de fată mare, unde marea cea mare, și nu muntele, constituie substanța generatoare a brazilor minunați ce adăpostesc bourul negru, un vechi zeu sau demon al apelor, purtând între coarne leagănul de mătase în care chindisește fata gazdei:

„Vine marea cât de mare, dar de mare ce-și aduce?” (Herseni 1977: 183-184).

Precizarea referitoare la nemărginirea apelor primordiale poate reprezenta un prim indiciu că ne aflăm într-o altă dimensiune a existenței, și nu în lumea obișnuită, unde fiecare lucru creat își are marginile sale. Pornind de la mărturia unuia dintre informatorii săi despre limitele imaginației umane: „mergi cu mintea până într-un loc și d-acolo nu mai mergi”, E. Bernea conchide că, deși pentru omul folcloric lumea e atât de mare, încât mintea cu greu o poate cuprinde, „acesta nu poate accepta că ea nu are margini” (Bernea 1985: 68). În același material etnologic sunt consemnate însă și cugetări care relativizează această perspectivă: „Lumea e mare; cine știe până unde-o fi; și de se sfârșește pământu, lumea tot nu se sfârșește; *s-o fi sfârșind ea undeva, da’ nu-i pe măsura noastră*”, conștientizând limitele minții umane care nu întotdeauna poate măsura (i.e. „imagina”) nemăsuratul. Asemenea gânduri subtile dovedesc că logica omului folcloric e „polivalentă și poate explica o pluralitate de dimensiuni și sensuri ale fenomenelor ce cad sub observația lui, observație ce este numai aparent empirică” (Bernea 1985: 67).

Un semn al obișnuinței sale de a hotărâni lucrurile, astfel încât să le poată cuprinde cu gândul, îl constituie și faptul că omul folcloric a încercat să mărginească până și cerul, în aparență, nesfârșit. Astfel, legendele vorbesc nu numai despre *marginile* sau *poalele pământului*, ci și despre *marginile* sau *poalele cerului*, care se sprijină pe cele dintâi (Pamfile 2018: 141). Până și marea cea mare, oricât ar fi ea de mare, are o limită în adâncime: „*Marea că e mare și are fund. Dar inima omului?*” (Ursache 2014: 103). Prin urmare, nici măcar nemărginirea apelor nu este închipuită ca infinită la modul absolut, limita fiind impusă de înseși limitele privirii umane, după cum reiese dintr-o legendă etiologică consemnată de către T. Brill: „La începutul începutului era numa o apă pisti tât, cât cuprindeai cu ochii” (apud Olteanu 2021: 204). În credințele românilor, această apă înconjoară, și astăzi, pământul, imaginat într-un fel de suspensie acvatică: „Pământul e înconjurat de apă, și deasupra noastră, și sub noi, e tot apă” (Vulcănescu 1985: 221), imagine confirmată și de basme, unde eroii se luptă așa de tare, „de credeai că a să se scufunde pământul sub ei” (Ispirescu 1956: 92).

„**Lumea**” ca apă tare. Un alt element ieșit din comun al acestei ape gestante de dinaintea apariției lumii este esența sa dură. Deși nu se vorbește direct despre tăria apei, la fel ca în cazul *tăriei* sau al *tăriilor cerului* (Platon 2024: 114), soliditatea acesteia este sugerată în cel puțin două moduri: cei doi cosmocrați, Dumnezeu și Diavolul, *umblă* pe toată

întinderea ei: „Din început era peste tot numai apă; singur Dumnezeu și cu Dracul *umblau pe deasupra*.” (Niculiță-Voronca, I 1998: 23); totodată, Dumnezeu *înfige* – verb ce sugerează și el un suport solid, însemnând „a pătrunde (și a rămâne fixat în ceva), după ce a fost repezit cu putere” (DLR 2010: 659) – toiagul în apă, pentru a face pământ, într-un gest cosmocrat familiar nouă din riturile de construcție: „Dumnezeu, umblând cu Necuratul pe ape, *a înfipt toiagul și s-a făcut pământ*” (Niculiță-Voronca, I 1998: 31). De altfel, unele legende amintesc chiar de *un par* înfipt în ape, o variantă a arborelui cosmogonic, între rădăcinile căruia se ascunde pământul, care le-ar fi dat cosmocraților ideea că ceva *tare* se ascunde pe fundul acestora (Vulcănescu 1985: 439). Spre deosebire de umbletul din variantele populare, care trimite la o figură a lui Dumnezeu în carne și oase, ce amintește de Iisus umblând pe ape, versiunea veterotestamentară¹¹ a *Facerii*, unde „*Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor*” cufundate în beznă (Anania 2018: 22), aduce o reprezentare mai abstractă, esențializată, imponderală și, deci, imaterială a duhului divin. Umbletul este completat de somnul pe apă, în alte variante, trădând mirarea omului arhaic: „*Umbla Dumnezeu pi apă mai dihai dicât pe uscat și di dormit, tot pi apă dormea. Și nu era nici zi, nici noapți. Și vietățile tăti pi apă trăie*” și aducând o prețioasă completare: coexistența celorlalte vietăți în mediul umed al matricii increatului, despre care nu știm dacă sau când și cum au fost create. Acest lucru sugerează că mersul pe apă nu este posibil doar datorită unui atribut divin excepțional, ci, mai degrabă, este favorizat de o virtute specială intrinsecă atribuită acestei *ape tari*. Imaginea *prundului mării dalbe* din colinde – și nu a muntelui, cum ne-am aștepta – ca topos mitic al creației, întărește valențele generative excepționale ale mării, reflectând, totodată, tendința de a imagina o substanță tare pentru a explica actul cosmogonic. În prundul acestei mări *dalbe* (o mare albă, și nu neagră, cu certe valori magice și rituale), s-a născut, și nu a răsărit, *bradul minunat*, o posibilă *zeitate masculină*, *un june divin*, ce adăpostește leagănul în care șade fata gazdei (Herseni 1977: 183-184).

Nisipul este prezent, de altfel, și în legendele etiologice, ca *sămânță de piatră* adusă de pe fundul mării de către diavol, pe care Necuratul o aruncă pe pământ ca „să n-aibă oamenii ce mânca” (Niculiță-Voronca 1998, I: 30), gândindu-se că aceasta va crește și va transforma pământul întreg în piatră.

„**Lumea**” ca **nor plutitor**. Apa de dinainte de începutul lumii apare și ca apă stăpânită de întuneric, plutind sub forma unui *nor* și diferențiindu-se de apele adânci, pe al căror fund se odihnește pământul: „Cică dintru început *nu era pământ, soare, lună și ste-*

le, nici lumină”¹², ca acum, ci, ori încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat, era numai o *apă tulbure*, care *plutea ca un nor încolo și-încoace*. Iar pe valurile acestei *ape nemărginit de mare și adâncă* umbla Dumnezeu și dracul, unicele ființe de pe timpul acela” (Marian 2000: 40). Fiind asociat cetii primordiale, adică materiei prime și nediferențiate, norul e o apariție perfect coerentă în sistemul de gândire tradițional, nu doar fiindcă el asigură întunericul în timpul zilei, ci și datorită puterilor sale fertilizatoare, revărsate sub forma ploilor binefăcătoare (Evseev 1998: 308). Apa apare, astfel, ca o megametaforă-container de prim rang, asemănătoare Cuvântului divin, doar că este închipuită ca substanță concretă, dotată ea însăși cu puteri generative. Imaginea *vineților porumbași* din colinde, care se lasă „*Jos pe mare...*”, luând „*Apușoară-n gurișoară/Petricele-n degețele*”, spre a roura și boteza gazdele, aducându-le sănătate și bogăție (Herseni 1977: 236), consolidează aceste valențe.

„**Lumea**” ca **apă tulbure**. Nu lipsesc nici variantele care marchează explicit prezența pământului, deci a viitoarei lumi, în apele tulburate, simbolizând un fel de plin nediferențiat, o lume născută, dar neordonată încă de mintea creatoare: „*pământul se afla, dar totul era înecat în apă*; numai foarte puțin, ca *un ostrov mărunț, ieșea deasupra apelor, mare cât un pat*, pe care se puteau culca cei doi frați, Dumnezeu și Dracul” (Pamfile 1913/2002: 58). Și alte variante prezintă pământul amestecat cu apa, Dumnezeu având nevoie de ajutorul lighioanelor și al păsărilor pământului pentru a-l separa de ape (Pamfile 1913/2002: 66). Imaginea pământului prezent, dar nedeslușit, se regăsește și în textul biblic, unde nu pare însă a fi amestecat cu apa: „*Întru'nceput, înainte ca Dumnezeu să despartă lumina de întuneric, pământul era nedeslușit și ne'mplinit*; și întuneric era deasupra genunii” (Anania 2018: 22). Explicațiile din nota de subsol aduc lămuriri deosebit de prețioase pentru sensurile cuvintelor *nedeslușit* și *ne'mplinit*, în versiunea originală, primul însemnând „invizibil sau deabia vizibil, ca prin abur”, iar, cel de-al doilea „ne'ntocmit pe de-a'ntregul; pustiu; gol, deșert, fără viață”.

„**Lumea**” ca **loc de odihnă al lui Dumnezeu**. În schema imaginativă din textul citat mai sus apare însă și un element nou, ce ține tot de logica concretului: *peticul de pământ* destinat odihnei cosmocraților, numit în alte variante *ostrov*, *pătuș* sau *săcuieș* (Pamfile 1913/2002: 56). Unii folcloriști explică inventarea acestor metafore drept consecința experiențelor empirice ale omului primitiv, „care ne-a lăsat moștenire mai toate, de nu chiar toate superstițiile”, închipuindu-și – *prin analogie cu insulele ce răsar din mare și cu prundul ce se face la ape* – că întreg pământul a răsărit din apă” (Ciașanu 1914/2007: 18). Invocarea

scopului pentru care a fost creat peticul de pământ nu e lipsită nici ea de semnificații, căci *oboseala* (Eliade 1980: 96), bătrânețea sau frigul lui Dumnezeu constituie tot un motiv de factură realistă al cosmogoniei, frecvent invocat în legende: „Amu, di la o vreme, după ci o mai îmbătrânit și Dumnezeu, a sâmțit că i cam frig la spati când doarme. Și s-o gândit să facă pământ” (Olteanu 2021: 204).

„Lumea” ca sâmânță. Și alte legende bucovinene plasează pământul în intimitatea apei, dar ca element distinct, situat pe fundul mării, de unde este scos de către diavol, sub forma unei *semințe de pământ* (Pamfile 1913/2002: 59), văzută ca *lut negru* sau *nisip*, după o schemă vegetală imaginară aplicată și în explicarea apariției altor forme de existență¹³. Imaginea se regăsește și într-o legendă din sud-vestul Banatului, unde *pumnul de țărână* pus în traistă de Ucigă-l toaca începe să crească brusc, dobândind soliditate, „făcându-se greu, cât o piatră de moară” (Crețu 2014: 229). Pornind de aici, T. Crețu a explicat facerea lumii într-o cheie specifică astrofizicii moderne: „pământul nu a fost creat *ex-nihilo*, ci s-a zămislit el singur, în temeiul logicii germinației și a ciclicității, sâmânța de pământ constituind o *magna semintia*, țărâmul matricial exemplar perpetuu germinant”, conchizând că, încă din faza sa embrionară, pământul „a purtat lăuntric germenul dezvoltării succesive, fiind el însuși sâmânță, virtual mugur și posibil rod” (Crețu 2014: 229). Și textul biblic atestă și conține o metaforă germinativă de acest tip, în care o serie de *substanțe-container* se află în interiorul megametaforei-container a Cuvântului divin. Rezultă, astfel, un model telescopat, asemănător celui descris în teoria lakoviană: apa „mișună” de „vietăți, ființe *cu viață în ele*”, iar pământul urma să dea, *din sine*, verdeață: „iarbă, *cu sâmânță într-însa*, după felul și asemănarea ei, și pomi roditori, care să dea *rod cu sâmânță în sine*, după fel, pe pământ!” (Facerea 1: 11). Fără îndoială că grandoarea atribuită cosmogoniei biblice derivă nu doar din prezența logosului divin ca sursă primară, ci și din forța sa neobișnuită de proliferare, prin care ființa divină își demonstrează atotputernicia de a se multiplica magic în infinitatea de forme ale existenței.

„Lumea” ca ghem de ață. Miturile cosmogonice zoomorfe, care prezintă crearea cerului – ce nu este imaginat ca făcând parte din lume – înaintea pământului, propun o altă schemă imaginativă, diferită de cea germinativă, dar la fel de coerentă: cea a *urzirii*. *Ghemul de ață* primit de către arici de la Dumnezeu, spre a depăna pământul *pe sub poalele cerului*, reprezintă o altă metaforă conceptuală, mai umilă, care, spre deosebire de versiunea veterotestamentară, unde Dumnezeu, prin puterea magică a Cuvântului, desparte lumina de întuneric, „fără mâini și

fără adversar”, privilegiază „manualitatea” (Anghelescu 2013: 44). Ghemul devine, astfel, o metaforă ce structurează imaginea pământului nenăscut, apelând la un element concret al experienței casnice. Nu suntem însă foarte departe nici aici de schema vegetală, fiindcă firul este făcut, cel mai adesea, din cânepă. Intimitatea firului cu vegetalul transpare și în anumite expresii păstrate în limbajul cotidian: *trei fire de usturoi*, *trei fire de grâu*, *de flori* sau chiar *trei fire de piper*, iar capacitatea lui de a desemna partea cea mai mică dintr-un material sau dintr-o substanță, se reflectă în metafore precum *fir de nisip* sau *fir de mac*, unde sensul este chiar acela de „bob”. Etnologii au vorbit chiar despre ipostaza unui *fir-sâmbure*, considerat un simbol mai complex al curgerii vieții în tradiția românească, implicând, semantic, și „zona vegetalului ciclic” (Crețu 2014: 288). Gestul ritualic de a uda urzitorul pe care s-a urzit cânepa sau chiar locul unde a stat urzitorul, ori de a lovi cofa de apă cu tortul de pe urzitor, ca „să sporească pânza ca apa” (Bot 2008: 69), confirmă similitudinea cu practicile de fertilitate atestate și în cazul bobului de grâu. Firul face parte, astfel, dintr-un complex imagistic ce reprezintă „lumea” ca urzeală pe sub cer. Știm bine că el este capabil să creeze nu doar lumea materială, ci și legăturile interumane, căci firul din țesătura *brâului*, în descânțece, are rolul de a reuni îndrăgostiții: „*Brâne, brânișorul meu, / Fă-te șarpe laur, / Șarpe balaur, / (...) Pas’ la ursitorul meu; / Cu limbele / Să-l împungi / La inimă / Să-l străpungi / Și la mine / Să-l aduci*” (Teodorescu, II 1985: 55). Mai mult, descântătoarea face noduri, *legând*¹⁴ și *dezlegând* partenerii, în descânțecile *de făcut* și *de desfăcut*, spre a potența forța cuvântului, contribuind, taumaturgic, la nașterea viitoarelor familii și, deci, la crearea lumii în plan social: „Să fie (cutare) *legat* / Cum *leg* eu este nouă *noduri*; / De toate să fie *legat*, / Numai de (cutare) să fie *dezlegat*” (Gorovei 1990: 279). Apelul la o metaforă din sfera unei activități casnice dintre cele mai arhaice pe teritoriul României – războiul de țesut fiind atestat încă din epoca neoliticului dezvoltat (Butură 1978: 286) – ne obligă să vedem în *urzeală* sau *bătătură* o metaforă conceptuală structurală de o concretețe înduioșătoare, prin care omul arhaic și-a reprezentat stadiul primar al lumii necreate, anihilând *nimicul* sau golul de sub cer.

Concluzii. În imaginarul tradițional românesc, starea de dinainte de facerea lumii nu este reprezentată ca ieșire dintr-un nimic absolut, ci ca transformare a unui fond preexistent și confuz, care nu este lipsit de substanță, simbolizat, cel mai adesea, printr-o substanță fluidă, întunecată și abisală, dotată însă cu o anumită soliditate, dar și prin metafore mai umile, de tipul seminței de pământ ce conține puteri germi-

native sau al firului de ață folosit la urzirea lumii pe sub cer. Schemele imaginative analizate ne arată că, deși omul arhaic și tradițional nu opera cu noțiuni filosofice abstracte, de tipul neantului sau al haosului, acesta a fost capabil să își reprezinte metaforic, prin imagini de o rară plasticitate, formele concrete ale unei „lumi” încă nediferențiate. Imaginarul lingvistic românesc dovedește că increatul este conceptualizat prin metafore simple, care nu instaurează o „filosofie” în sens clasic, dar reușesc să profileze o ontologie implicită, articulând o imagine a increatului printr-un limbaj care nu este lipsit de valențe simbolice, mitico-magice, ritualice și chiar poetice.

Note

¹ În mitologia românească, facerea lumii este identică cu facerea pământului (Vulcănescu 1985).

² Am ales acest cuvânt, definit drept „ceea ce preexistă formei în care urmează să se constituie la un moment dat; ceea ce este etern”, deoarece acoperă cel mai bine sensul de lume nemanifestată (DEX 2009).

³ Cel puțin de la M. Eliade încoace știm că, „pentru omul arhaic, timpul începe odată cu actul creației”, ceea ce precede creația neputând fi perceput ca timp sau spațiu, ci ca o suspendare a celor două (Eliade 1992: 29).

⁴ În studiile noastre, am definit imaginarul lingvistic, din perspectivă etnolingvistică, ca pe un tip de imaginar colectiv, modelat cultural, ce include totalitatea reprezentărilor despre obiectele și fenomenele lumii reale sau imaginare – inclusiv reprezentările despre limbă (văzută ea însăși ca obiect cultural) – fixate în date lingvistice și relevante prin intermediul acestora. Pentru reconstituirea cât mai fidelă și mai „densă” a imaginarii lingvistice, se poate apela atât la reperele stabilite de către etnolingviști în activitatea de profilare a diferitelor obiecte culturale (faimoasele fațete care exploatează, în egală măsură, date lingvistice și culturale), cât și la schemele imagistice descrise în lingvistica cognitivă (Lakoff, Johnson 1985), prin care pot fi explicate metaforele conceptuale, astfel încât să putem înțelege motivația din spatele semnelor lingvistice aduse în discuție (Platon 2019; 2020a; 2024).

⁵ Deși nu are legătură etimologică atestată cu haosul, cuvântul hău, familiar omului folcloric, ar merita investigat. Având sensul de „abis”, „genune” „prăpastie adâncă” sau chiar „fără fund” (DLR 2010: 381), hăul este, poate, mai relevant pentru înțelegerea unei forme de haos concret în limba română. Dar el nu este atât o formă de preființă, cât de cădere din ființă, gândindu-ne că prăpastia este plasată, de regulă, în pustietate (Ispirescu 1956: 166). Provenind, probabil, dintr-o formă expresivă autohtonă sau onomatopeică, termenul păstrează o semantică a spațiului nedeterminat, ostil și periculos, regăsindu-se în expresii precum: a căzut în hău, exprimând dispariția completă, într-un spațiu fără întoarcere; e un hău între noi, cu referire la o ruptură ireconciliabilă, la lipsa unei punți de legătură între două persoane sau realități. În basme, hăul apare ca limită a lumii locuibile sau ca adăpost al

unor forțe malefice, iar, în expresii precum „a se prăvăli în hău”, nu desemnează o simplă lipsă de loc, ci, mai degrabă, un spațiu negativ activ, amenințător și insondabil, care îl apropie mai mult de haosul activ din mitologiile arhaice, decât de neființă. Faptul că el apare în metafora pentru iad: Jos la talpa hăului (din iad)/ Am văzut pe mândra mea”, dar și în cele ale timpului nesfârșit – reprezentat spațial prin imaginea unei prăpastii fără fund, ca în expresia Cât hău!, unde hău înseamnă, după Cartoian, „cât este de necuprins haosul, adică niciodată” (Ispirescu 1956: 73), denotă că hăul se referă la o dispariție „în ceva”, „unde”, și nu la una definitivă. Așadar, și hăul reprezintă o formă de nediferențiat, neînțeles sau periculos, dar el operează pe un plan simbolic distinct: dacă haosul este precosmic, hăul pare, mai degrabă, postcosmic, o ruptură sau o absență de ordine apărută în interiorul lumii deja create.

⁶ Această aplecare spre concretețe, ca și aptitudinea extraordinară „a spiritului primitiv de a simți și de a crea taine fluide în lume” (Papadima 2015: 47), i-a determinat pe unii etnologi să afirme că omul satului arhaic nu are nici noțiunea de infinit, care lipsește, cu desăvârșire, din documentele folclorice: „Nu numai că gândirea lui nu recunoaște și nu lucrează cu infinitul, dar nu-l acceptă nici ca sentiment”, moartea însăși fiind o trecere în alt ciclu al vieții și existenței (Bernea 1985: 68).

⁷ În teoria lakoviană, metafora conceptuală, numită și convențională sau cotidiană, nu se confundă cu metafora văzută ca simplu ornament retoric sau ca procedeu al imaginației poetice. Dimpotrivă, în sensul ei cel mai larg, aceasta se referă la orice concept nou, care este configurat și, deci, înțeles, „în termenii unui alt concept” (Lakoff, Johnson 1985: 13). Transferul metaforic nu ține, așadar, doar de limbaj, ci constituie însăși esența modului de funcționare a gândirii umane, reglând întreaga activitate cotidiană și structurând atât modul în care percepem lucrurile, cât și felul în care ne comportăm.

⁸ Merită amintite, în acest context, credințele indienilor, pentru care gaura era, deopotrivă, „imaginea organului feminin prin care se petrece nașterea lumii, dar și o poartă a lumii, prin care moartea înlesnește evadarea de sub legile pământești <...>. Gaura are, astfel, o dublă semnificație: imanentistă și transcendentă. Ea deschide interiorul spre exterior și exteriorul spre altceva” (Chevalier, Gheerbrant 1995: 85). La anumite popoare (ruteni, groenlandezi etc.) se face chiar o gaură în acoperișul casei, pentru ca sufletul mortului să poată zbura prin ea (Ciașanu 1914/2007: 115). În basmele românești, gârliciul pământului sau buriul pământului pot fi considerate niște ipostaze ale găurii prin care se face accesul eroilor din lumea albă în lumea cea neagră (Șăineanu 1978: 382, 286).

⁹ Metaforele-container (les métaphores du contenant) sunt definite în lingvistica cognitivă de către Lakoff și Johnson drept categorii de bază a metaforelor ontologice. Acestea stau mărturie despre modul în care mintea omului inaugurează existența a ceva, folosindu-se de imaginea unui recipient-container, care posedă o suprafață-limită și o orientare de tipul „înăuntru-în afară”. Ele trădează tendința spiritului uman „de a impune frontiere abstracte”

(am putea spune imaginare), care să despartă interiorul de exterior, mai ales acolo unde nu există o frontieră fizică, pusă de către cei doi lingviști pe seama unui „instinct de teritorialitate” (Lakoff, Johnson 1985: 39).

¹⁰ Motivul apelor primordiale, care, „în starea lor de soluție nediferențiată sau de emulsie haotică, conțin în ele toate elementele și forțele ordonării lor exemplare sub impulsul unor demiurghi care au apărut deasupra lor și au creat apoi Cosmosul”, constituie un motiv general uman, prezent în majoritatea mitologiilor lumii (Eliade 1992: 183-206).

¹¹ T. Pamfile a așezat versiunea biblică la sfârșitul tuturor povestirilor sale cosmogonice, socotind-o „cea mai simplă și mai neîndestulătoare pentru curiozitatea ome-nească”, socotind că lipsa detaliilor din această versiune poate explica marea bogăție a legendelor cosmogonice (Pamfile 1913/2002: 68).

¹² Remarcăm, și aici, apelul la „metafora infirmată” (Brătulescu 1966: 91). Resimțind inadecvarea limbajului pentru a descrie o realitate anterioară facerii lumii, gândirea tradițională depune efortul de a descrie o realitate ce scapă logicii, apelând la negație. Aluzia la lipsa elementelor constitutive ale lumii acesteia seamănă izbitor cu spațiul delimitat în descântece: „Unde fată/ Nu joacă,/ Unde cocoș/ Nu cântă,/ Unde vacă/ Nu zbiară,/ Unde pisică/ Nu miorlăie” (Teodorescu, II 1985: 41).

¹³ Funcționarea unui model vegetal al creației la toate nivelurile existenței – uman, vegetal, animal, mineral – poate fi dovedită, printre altele, și de existența unor metafore conceptuale, precum: sămânța de om, de neam, de vorbă, de gâlceavă, de noroc, de iepuroaică, de piatră (Platon 2020a; Platon 2024: 86-93) ori chiar de sâmburele răutății (Marian, III 2000: 42).

¹⁴ Aici, sensul verbului a lega este chiar acela de „a vrăji”, „a fermeca”, informațiile etimologice ale cuvintelor care înseamnă „a vrăji”, în limbile turco-tătară, latină sau greacă trimitând tot la verbul a lega, a face o legătură, fapt ce atestă că legatul e o activitate „fundamental magică” și universală (Eliade 2019: 127).

Referințe bibliografice

Anania B. V. Biblia sau Sfânta Scriptură. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania. București: Editura Institutului Biblic, 2018.

Anghelescu Ș. Farmecul discret al etnologiei. Eseuri. București: Tracus Arte, 2013.

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

Bot N. Studii de etnologie. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2008.

Brătulescu M. Câteva tipuri de metaforă în folclor. In: Studii de poetică și stilistică. București: Editura pentru Literatură, 1966, 81-93.

Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca: Dacia, 1978.

Ciașanu Gh. F. Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București: Saeculum I.O., 1914/2007.

Crețu V. T. Ethosul folcloric – sistem deschis. Existența ca întemeiere – perspectivă etnologică. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2014.

DEX – Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”. București: Univers Enciclopedic, 1998.

DLR – Dicționarul limbii române. București: Editura Academiei Române, 2010.

Eliade M. Aspecte ale mitului. București: Univers, 1978.

Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studiu comparativ despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.

Eliade M. Imagini și simboluri. Eșeu despre simbolismul magico-religios, Prefață de Georges Dumézil, traducere de Alexandra Beldescu. București: Humanitas, 2019.

Eliade M. Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. București: Univers Enciclopedic, 1999.

Eliade M. Tratat de istoria religiilor. București: Humanitas, 1992.

Evseev I. Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească. Timișoara: Amarcord, 1998.

Gorovei A. Folclor și folcloristică. Chișinău: Hyperion, 1990.

Herseni T. Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului. Cluj-Napoca: Dacia, 1977.

Ispirescu P. Legende sau basmele românilor. Adunate din gura poporului, ediția II, comentată de N. Cartoian. Craiova: Scrisul românesc, 1956.

Kernbach V. Universul mitic al românilor. București: Editura Științifică, 1994.

Lakoff G., Johnson M. Les métaphores dans la vie quotidienne. Paris: Les Éditions de Minuits, 1985.

Marian S. Fl. În mormântarea la români. Studiu etnografic. Ediție îngrijită, introducere, bibliografie și glosar de Iordan Datcu. București: Saeculum I.O., 2000.

Niculita-Voronca E. Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică. Vol. I. Iași: Polirom, 1903/1998.

Olteanu A. Mitologie română. Vol. I. Târgoviște: Cetatea de Scaun, 2021.

Pamfile T. Mitologia poporului român. Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan. București: Saeculum I.O., 2018.

Pamfile T. Povestea lumii de demult. După credințele poporului român. București: Paideia, 1913/2002.

Papadima O. O viziune românească asupra lumii. Studiu de folclor. București: Saeculum I. O., 1942/2015.

Platon E. Enciclopedia imaginariilor din România. Vol. II. Patrimoniu și imaginar lingvistic, coord. Elena Platon, consult. științific Gheorghe Chivu. Iași: Polirom, 2020b.

Platon E. Metafora colibelor. Imaginarul lingvistic al omului folcloric. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2024.

Platon E. Reflections on the Concept of Linguistic Imaginary/Reflexii despre conceptul de imaginar lingvistic. In: *Studia UBB Philologia*, LXIV, nr. 3, 2019, 109-122.

Platon E. The vegetal model in conceptualising creation/Modelul vegetal în conceptualizarea creației. In: *Studia UBB Philologia*, nr. 2, 2020, 217-234.

Pop M., Ruxăndoiu P. *Folclor literar*. București: Editura Didactică și Pedagogică, 1978.

Rudhardt J. Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant. In: *Revue de théologie et de philosophie*, nr. 122, 1990, 303-312.

Șăineanu L. Basmеle române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. București: Minerva, 1895/1978.

Ursache P. *Etnofrumosul sau Cazul Mărie*. Cluj-Napoca: Eikon, 2014.

Vulcănescu R. *Mitologie română*. București: Editura Academiei, 1985.

Elena Platon (Cluj-Napoca, România). Doctor habilitat în filologie, Profesor, Universitatea Babeș-Bolyai.

Елена Платон (Клуж-Напока, Румыния). Доктор хабилизат филологии, профессор, Университет Бабеш-Бойяй.

Elena Platon (Cluj-Napoca, Romania). Doctor of Filology, Professor, Babeș-Bolyai University.

E-mail: elena.platon@ubbcluj.ro

ORCID: 0009-0002-0194-7995

PROBLEMA REFUGIAȚILOR ÎN BASARABIA DUPĂ PRIMUL RĂZBOI MONDIAL (CONTEXT, DATE, ASISTENȚĂ)

CZU:94(478)(=054.73)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.09>

Rezumat

Problema refugiaților în Basarabia după Primul Război Mondial (context, date, asistență)

Articolul pune în discuție problema refugiaților, generată de schimbările de după Primul Război Mondial, probând faptul că în perioada interbelică, atât Basarabia aflată în componența României regale, cât și Chișinăul, au devenit locul de tranzit sau de găzduire a numeroase grupuri de refugiați, veniți incipient dinspre Imperiul Rus, ulterior din cadrul URSS. După criteriul etnic, documentele de arhivă scot la iveală existența în cadrul exodului a refugiaților evrei, ruși, ucraineni, români, armeni ș.a. Modul de intrare în România prin Basarabia a majorității a fost ilicit, unii salvându-se individual sau în grupuri prin trecerea frauduloasă a Nistrului. Linia Nistrului, care reprezenta frontiera sovieto-română, cea mai întinsă, dar și nerecunoscută oficial de către Moscova, a fost asaltată de cei care încercau să se salveze, numărul refugiaților estimându-se la 100 000 de persoane. Până la solidarizarea și mobilizarea Ligii Națiunilor, criza refugiaților în perioada interbelică cu care s-a confruntat statul român a generat coagularea pe principiul etnic, în vederea asistenței și ajutorării refugiaților, în special la Chișinău, a unui șir de organizații și comitete. Percepuți în cele mai dese cazuri drept elemente subversive, refugiații au devenit pentru autoritățile române o adevărată povară, împânzind în Chișinău practic toate străzile.

Cuvinte-cheie: refugiați, perioada interbelică, fluviul Nistru, Chișinău, Basarabia, România.

Резюме

Проблема беженцев в Бессарабии после Первой мировой войны (контекст, данные, поддержка)

В статье рассматривается проблема беженцев, порожденная изменениями, произошедшими после Первой мировой войны, и подтверждается тот факт, что в межвоенный период Бессарабия, входившая в состав королевской Румынии и, соответственно, Кишинев, стали местом транзита или размещения многочисленных групп беженцев, прибывших первоначально из Российской империи, а позже из СССР. С учетом этнического критерия архивные документы свидетельствуют о существовании беженцев еврейского, русского, украинского, румынского, армянского происхождения. Въезд большинства из них в Румынию через Бессарабию был незаконным, некоторые проникали, нарушая границу, индивидуально или группами переплывая Днестр. Днестровская линия, которая представляла собой самую протяженную советско-румынскую границу, официально не

признававшуюся Москвой, постоянно нарушалась пытавшимися спастись беженцами, число которых достигало 100 000 человек. До объединения и мобилизации Лиги Наций кризис беженцев в межвоенный период, с которым столкнулось румынское государство, привел к сплочению по этническому принципу ряда комитетов и организаций Кишинева для оказания им помощи. Беженцы, воспринимаемые в большинстве случаев как подрывные элементы, заполонив практически все улицы Кишинева, стали настоящим бременем для румынских властей.

Ключевые слова: беженцы, межвоенный период, река Днестр, Кишинев, Бессарабия, Румыния.

Summary

Refugees' problem in Bessarabia after The World War I (background, data, assistance)

The article discusses the refugee problem generated by the changes after the IWW, proving that in the interwar period, both Bessarabia, which was part of Royal Romania, and Chisinau, became the place of transit or hosting of numerous groups of refugees who initially came from the Russian Empire, later from the USSR. According to the ethnic criterion, archival documents reveal the existence of Jewish, Russian, Ukrainian, Romanian, Armenian refugees, etc. during the exodus. The way of entry into Romania through Bessarabia for the majority was illicit, some saving themselves individually or in groups by fraudulently crossing the Dniester. The Dniester line, which represented the Soviet-Romanian border, the most extensive but also not officially recognized by Moscow, was assaulted by those who were trying to save themselves, the number of refugees being estimated at 100,000 people. Until the solidarity and mobilization of the League of Nations, the refugee crisis in the interwar period that the Romanian state faced generated the coagulation on the ethnic principle, in order to assist and help the refugees, especially in Chișinău, of a series of organizations and committees. Perceived in most cases as subversive elements, the refugees became a real burden for the Romanian authorities, filling practically all the streets in Chișinău.

Key words: refugees, interwar period, Dniester river, Chisinau, Bessarabia, Romania.

Context general. Schimbările generate de Primul Război Mondial¹, inclusiv conturarea Uniunii Sovietice, a dus la invadarea Estului Europei de valuri succesive de refugiați și emigranți (Константинов 1997: 56). Potrivit unor evaluări, numărul acestora

dinspre Imperiul Rus s-a cifrat de la 1,5 mil. (Bryas 1926: 55-56) la 3 mil. (Simpson 1939: 81), iar pe măsura eliminării „elementelor antisovietice” cifrele s-au modificat constant (Guzun 2013b: 21). Una din principalele treceri spre „lumea civilizată” a populației ce abandona teritoriul rusesc în derivă, erau statele din vecinătatea occidentală a URSS – România, Polonia, Finlanda, Estonia, Letonia și Lituania. În cazul României, linia Nistrului, care reprezenta frontiera sovieto-română (cea mai întinsă, dar și nerecunoscută oficial de Moscova) (Pădureac 2003: 103-144), a fost asaltată de cei care încercau să se salveze individual sau în grupuri, numărul refugiaților estimându-se la 100 000 de persoane (Guzun 2013b: 22, 30).

În lipsa relațiilor diplomatice cu Moscova², exodul populației dinspre URSS a fost cea mai mare provocare cu care s-a confruntat statul unitar român, problema refugiaților (Guzun 2012a) completând lista numeroaselor subiecte, în fruntea căreia se afla problema Basarabiei. Cercurile emigrației ruse au acceptat cu ostilitate vestea unirii Basarabiei cu România (Suveica 2014), o parte din refugiați, fiind atrași frecvent în acțiunile subversive de subminare a autorității de stat și obținerea de informații în România (Лубянка 2003: 98-100). Printre cauzele refugierii se înscrie – lovitură de stat bolșevică, războiul civil, prima și cea de-a doua foamete sovietică (1919–1923; 1929–1933), colectivizarea și deportările³, refugiul fiind de ordin politic, economic și/sau religios.

Din punct de vedere etnic, emigrația poate fi împărțită în patru grupuri mari: evreiesc, rus, ucrainean și român. Totodată, în România au reușit să se refugieze și un număr important de etnici armeni⁴, germani, polonezi ș.a., dar ca pondere numerică mult mai mică. De remarcat că studierea exodului persoanelor din ultimele grupuri entice (Guzun 2013b: 25, 33) s-a efectuat pe firul istoriei emigrației grupurilor mari (Фельшинский 1990; Гарысова 2008: 214-220; Мironov 2008: 67-92; Guzun 2012b: 199-228; Guzun 2013a; Guzun 2013b: 25, 33; Guzun 2014).

La scurt timp după instituirea regimului bolșevic, ponderea cea mai mare în totalul refugiaților civili din România a fost asigurată de etnicii evrei, urmași de ruși și ucraineni (Guzun 2012a: 15). Din perspectiva locului de unde se îndreptau, documentele atestă o multitudine de direcții. Civili sau militari, refugiații proveneau din diferite regiuni ale Rusiei (ANA, F. 679, inv. 5, d. 149, f. 4; inv. 1, d. 5425, f. 29v; d. 6149, f. 386) sau din ținuturile Ucrainei (Odesa) (ANA, F. 679, inv. 1, d. 6149, f. 383; d. 8048, ff. 5-6v, 13, 27, 31, 33; inv. 5, d. 175, f. 6), din regiunea Cauzului (ANA, F. 679, inv. 1, d. 8049, f. 1-2v), Georgia, Armenia (ANA, F. 679, inv. 5, d. 51, f. 9; inv. 1, d.

5425, ff. 27, 32, 54, 74), Turcia sau Iran. Mulți proveneau din fosta gubernie Basarabia (ANA, F. 679, inv. 7, d. 8137, ff. 2-7v; inv. 1, d. 8143, ff. 1-1v, 9-9v), care odată cu evenimentele din 1917 s-au văzut siliți să se repatrieze (ANA, F. 1772, inv. 53, d. 29, f. 1-1v). Alții se îndreptau de pe malul stâng al Nistrului, din dreptul Hotinului și până la Marea Neagră, din județele Tiraspol, Ananiev, Balta, Alexandria, Elisavetgrad, Ovidiopol etc. (Guzun 2012a: 263, doc. 135).

În contextul emigrației din URSS, documentele atestă două categorii de refugiați – „albi” sau politici, din care făceau parte ofițeri sau soldați ai armatelor generalilor Vranghel (ANA, F. 679, inv. 1, d. 6134, ff. 1-4) și Denikin (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3318), inclusiv reprezentanți ale altor forțe militare antibolșevice. Refugiații ucraineni, în special cei militari, proveneau din armata condusă de S.V. Petliura sau din rândul altor grupări naționaliste antisovietice. Ceilalți au fost plasați în categoria refugiaților civili. Au existat și refugiați care s-au stabilit în Basarabia în contextul Primului Război Mondial (ANA, F. 679, inv. 1, d. 5380, ff. 132-133v) sau după demobilizarea din armata țaristă. O parte au revenit în Basarabia după retragerea din unitățile speciale organizate de bolșevici în centrele din Podolia și din stânga Nistrului, în vederea luptei împotriva României sau a forțelor contrarevoluționare, după lichidarea detașamentelor albgardiste sau naționaliste de către Armata Roșie (Guzun 2012a: 15).

Refugiații români din partea stângă a Nistrului, ostili regimului bolșevic, în majoritate, 90% numai moldoveni (Guzun 2012a: 805, doc. 661) erau țărani, lucrători de pământ, de ambele sexe și de diferite vârste, între ei mulți copii de școală (Guzun 2012a: 266, doc. 135).

Cu referire la cetățenia refugiaților, de specificat că majoritatea erau trecuți drept emigranți ruși, unii din ei identificându-se doar în felul acesta (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3352, f. 143), alții, în schimb, în special ucrainenii, erau nemulțumiți de această raliere. Spre exemplu, la 4 noiembrie 1932, Dmitro Herodot, secretarul general al Comitetului de Asistență al Emigrației Ucrainene din România, într-o adresă către Centrul Emigrației Ucrainene din Paris, anunța de faptul că Comitetul Ucrainean a protestat în fața reprezentantului Societății Națiunilor, dr. Brunel, cerând ca termenul „rus” să fie înlocuit, pentru ucraineni cu cel de „ucrainean” <...>. În urma eforturilor depuse, s-a ajuns la eliberarea pentru ucraineni a autorizațiilor speciale, de altă culoare, indicându-se naționalitatea „ucraineană”. Trebuie să recunoaștem <...> că revendicările ucrainenilor au fost acceptate în întregime și n-au întâmpinat dificultăți. Mai rea era situația în provincie, unde administratorii locali,

jandarmii, inculți politicește, au continuat să-i considere pe ucrainenii drept ruși. <...> Semnalând faptul că presa română, în general, nu este informată nici asupra stărilor din Rusia sovietică, nici asupra Ucrainei, am început să furnizăm informațiile necesare direct ziarelor din capitală <...>, fiind surprinși de faptul că presa și reprezentanții oficialității românești au fost mai mult preocupați de cele ce se petrec pe insulele Hawai sau Mexic, și nicidecum de cele ce se petreceau în vecinătatea lor imediată, la Nistru. De la toți <...> am primit răspuns stereotip: „N-avem comunism, iar ceea ce se petrece peste Nistru nu ne sperie”. Informațiile ce se strecurau în presă se publicau sub cele mai ciudate titluri. Informațiile privind Ucraina figurau sub rubrica „Rusia”. Când atrăgeam atenția asupra acestui lucru, ni se răspundea că Ucraina și Rusia este unul și același lucru. A trebuit să ducem multe discuții, demonstrând primejdia comunismului pentru România. Am ajuns la concluzia că cu cât opinia publică română va fi mai bine informată, cu atât activitatea și propaganda [bolșevică] în România va fi mai neînsemnată (Guzun 2012a: 717-719, doc. 564).

Tot în acest context, D. Herodot atenționa că atitudinea autorităților oficiale din România față de emigrația ucraineană era în acord cu politica anti-ucraineană, iar denumirea în acte a ucrainenilor cu termenul de „rus” ar fi prezentat o mare jignire adusă emigrantului politic ucrainean. Exemplificând, D. Herodot sublinia că Ministerul Muncii elibera ucrainenilor carnete de profesie insistând asupra termenului de „rus”, deși în certificatul Nansen figura cel de „ucrainean”. Nici la Ministerul de Interne lucrurile nu erau mai bune, Ministerul și Siguranța Generală înscriind în documente naționalitatea ucraineană, dar autoritățile administrative din provincie continuau să-i boteze pe ucrainenii în ruși. Sosit la Chișinău, continuă D. Herodot, „am fost înscris <...> în registre <...> ca «rus», deși în toate actele ce le posedam am figurat ca fiind de naționalitate ucraineană <...>. Având în vedere că în ultimii trei ani Siguranța Generală eliberează documente [în baza formularelor] ce sunt eliberate de autoritățile provinciale, se înțelege că și Ministerul de Interne întrebuințează la fel după aceste acte termenul de «rus». Am protestat <...> împotriva acestui tratament când funcționarii de stat refuzau să înscrie naționalitatea ucraineană, spunând că termenul de «rus» sau de «ucrainean» este același lucru” (Guzun 2012a: 722). În consecință, acesta își dorea ca autoritățile locale să fie mai atente în ce privea calificarea naționalității.

Modul de intrare a refugiaților pe teritoriul Basarabiei, în majoritatea cazurilor, a fost unul fraudulos, fluctuația numărului acestora variind și în funcție de

condițiile meteorologice. Potrivit documentelor de arhivă, timpul în care se trecea cel mai frecvent Nistrul, era perioada rece a anului (noiembrie – martie), când apa fluviului îngheța (Guzun 2012a: 167, doc. 30). În încercarea de a se salva, o parte dintre refugiați își găseau locul de veci în apele Nistrului. Spre exemplu, la 17 aprilie 1932, la o întrunire derulată la Chișinău, reprezentantele femeilor române din întreaga Basarabie, semnalau că în dreapta Nistrului s-au adunat toți cei scăpați de gloanțele grănicerilor bolșevici. „Dar, ce durere! Au pornit de-acasă câte patru sau cinci și n-au ajuns <...> decât doi sau unul. <...> Sufletele le vor fi mereu în dolii, căci valurile Nistrului au înghițit pe mulți <...>. Și noi rămânem înmărmuriți, când vedem jalea de pe fețele lor <...> și când auzim <...> chinurile ce le îndură în lumea nouă <...>. Trec foarte mulți <...>, nu numai români ci și: ruși, ucrainenii și alte neamuri <...>. Vor pieri mereu înghițiți de valuri <...>, vor pieri de gloanțe <...>, dacă reprezentanții tuturor statelor civilizate din Europa <...> nu vor lua măsuri <...>. Noi, femeile din Basarabia, facem un călduros apel către Consiliul Internațional al Femeilor de la Geneva, pentru <...> ca <...> statele să puie ordine la granița dinspre Nistru” (Memoriu 2006: 155, doc. 20).

Iarna lui 1931–1932 a intrat în istoria exodului peste Nistru drept cea a masacrelor cauzate de grănicerii sovietici. Înăsprirea terorii bolșevice, a generat, doar în cursul lunii februarie 1932, refugierea în Basarabia a peste 700 de moldoveni transnistreni (Guzun 2012a: 19; 653, doc. 481). Într-o adresă din 23 aprilie 1932 a Ministeriatului Basarabiei către ministrul Afacerilor Străine se transmitea că în cursul lunilor decembrie 1931, ianuarie–februarie și martie 1932, în diferite județe limitrofe Nistrului, s-au refugiat 1 110 persoane, care, constau fie din familii întregi (soț, soție și copii), fie din persoane mature izolate, sau copii orfani, ai căror părinți au fost omorâți de bolșevici (în interiorul teritoriului lor sau la trecerea Nistrului), sau au fost deportați în Siberia. În document se specifică că majoritatea refugiaților erau moldoveni din RASSM, iar 98% din ei erau agricultori, din categoria *culacilor* – țărani înstăriți sau a *seredneacilor* (de stare mijlocie), care, fiind deposedați de întreaga lor proprietate agricolă și de tot avutul, s-au refugiat în Basarabia. Din cele relatate, la trecerea Nistrului, grănicerii sovietici au omorât 14 și au rănit 24 de persoane, alții 9 s-au înecat, multe din cadavrele refugiaților fiind lăsate de bolșevici zile întregi pe gheața Nistrului, pradă animalelor care le sfășiau (Guzun 2012a: 681-682, doc. 519).

În contextul trecerii ilicite, amintim documente care consemnează activitatea unor rețele întregi de persoane, atât în localitățile din apropierea Nistru-

lui (AAER, F. Problema 56, vol. 50, f. 99), cât și la Chișinău (Guzun 2012a: 278, doc. 147) care asigurau fugărilor trecerea apei, inclusiv contrabanda în care erau implicați și grănicerii (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3185, f. 128). Prețul de intrare în România cu aranjarea trecerii refugiatului, cazare și acte în regulă varia în anii 1920 între 28 000 lei și 2 000 de mărci (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3464, ff. 5-5v; d. 3185, ff. 74, 156) pentru o persoană. Un alt aspect ține de mituirea autorităților române de către refugiați⁵, trecerea fugărilor efectuându-se prin coruperea corpului de grăniceri⁶ cu diverse mijloace (bănești sau bunuri sub formă de metale prețioase, bijuterii etc.). În una din notele de arhivă se menționa că actele de coruptibilitate erau atât de mari încât „toți grănicerii de la frontieră aveau puși dinți de aur” (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3194, f. 627).

Date statistice de refugiați la Chișinău. Nici până astăzi, nu există o cifră concretă care ar estima numărul refugiaților intrați în România prin frontiera ei de est. Istoricii constată faptul că atât derularea evenimentelor, cât și circumstanțele internaționale n-au permis înregistrarea sistematică și în termeni reali a refugiaților dinspre URSS. Discuții și controverse cu referire la numărul exact al emigranților au existat de la bun început, când exodul înregistra cote maxime. Chiar dacă unele organizații au elaborat statistici din proprie inițiativă sau la solicitarea Societății Națiunilor, statele-gazdă au întocmit anumite rapoarte, acestea s-au dovedit a fi incomplete sau contradictorii. Subiectivismul diverselor evidențe a derivat și din interesul unor grupuri de emigranți (sau chiar al statelor) de a furniza cifre mai mari decât cele reale (Guzun 2013b: 30).

Un argument în sensul inexistenței statisticilor precise, reieșind din mijloacele frauduloase de intrare în Basarabia, este și faptul că nici la nivelul brigăzilor Direcției Generale a Poliției și Siguranței din zona de frontieră cu URSS nu s-a ținut întotdeauna o evidență strictă a persoanelor intrate în țară – atât din considerente administrative, cât și din cauza lacunelor aplicării legislației privind controlul străinilor și apatrizilor, inclusiv clarificarea situației celor „ne-încetățeniți”⁷. Cu toate acestea, atât documentele de arhivă, cât și datele statistice conțin unele cifre care ar încadra numărul de refugiați din stânga Nistrului ajunși la Chișinău, numărul lor variind între 60 000 și 66 500 de persoane (Guzun 2012a: 226, doc. 93; Agrigoroaiei, Palade 1993: 63, 239).

În primii ani după Unire, ponderea majoră a refugiaților au constituit-o evreii, numărul cărora, până în toamna lui 1921, a ajuns la 22 000 de persoane, dintre care la Chișinău s-au stabilit 18 000. Populația rusă și ucraineană a completat cu preponderență co-

munele urbane din jurul Chișinăului, cei mai mulți instalându-se, în capitala provinciei, unde funcționa și un Comitet al Refugiaților (Agrigoroaiei, Palade 1993: 239). În ceea ce privește refugiații evrei, iată ce scria despre ei, la 7 septembrie 1921, marele rabin al Chișinăului: „Despuiți de tot avutul <...>, jertfe <...> de pe urma grozăviilor bolșevice [din Ucraina] refugiații evrei, nu numai că nu sunt un element dăunător Statului <...> și Poporului Român, dar <...> este folositor acestora <...>, ei păstrează un adânc sentiment de recunoștință față de România Mare, ce le-a îngăduit un adăpost. [Cei] care au trăit în iadul bolșevic și au văzut perindându-se moartea <...>, propagandază <...> contra acestui regim <...>, pătura cultă scriind prin ziare <...>. Dacă totuși, unii dintre ei [cu convingeri bolșevice] pătrund în Basarabia pentru propagandă, ei nu vin ca refugiați săraci <...>, ci vin cu acte în regulă și trăiesc <...> ca cetățeni români, mulțumită enormelor sume de bani <...>” (Guzun 2012a: 216, doc. 84).

De notat că minim 25% din refugiați, mai ales din cei plasați la Nistru, se aflau în serviciul de informație a Sovietelor (Guzun 2012a: 637, doc. 465). Potrivit documentelor de arhivă, în contextul deciziei, din 20 august 1921, a Consiliului de Miniștri privind extinderea stării de asediu asupra capitalei Basarabiei, Chișinăul era cuibul întregii acțiuni subversive de propagandă bolșevică, fiind centrul cel mai periculos pentru siguranța Statului, unde erau organizate toate atentatele, actele de banditism și nesfârșitele jafuri, care tindeau să dezlănțuie anarhia în Basarabia. La Chișinău erau adunați „peste 60 000 de refugiați din Ucraina, din care o bună parte [erau] agenți bolșevici” (Guzun 2012a: 206, doc. 77).

Cu referire la refugiații din Chișinău, Petre Cazacu scria că pentru un oraș care a stat o sută de ani sub ruși și care este de abia de trei ani al statului românesc, urbea are o imensă masă de refugiați de peste Nistru (Cazacu 1921: 264-280). La 1921, populația orașului se aprecia la cca 130 mii suflete, generalul Scarlat Panaitescu menționa „o populație flotantă și refugiați care dublează și chiar triplează populația de bază” (Panaitescu 1923: 20).

Potrivit datelor de arhivă, la începutul perioadei interbelice, 40 000 de cetățeni din Chișinău și jud. Lăpușna erau fără supușenie, în rândul lor figurând supuși cu prenume evreiești și rusești, născuți sau găsiți cu domiciliu în Basarabia, cărora potrivit Tratatului internațional din 28 octombrie 1920 cu privire la Basarabia și Comisiei Administrative pentru constatarea Naționalității Române nu li se oferise în mod automat cetățenia română (ANA, F. 1404, inv. 1, d. 1467, f. 197). Cu privire la moldovenii din partea stângă a Nistrului adăpostiți la Chișinău, reprezen-

tantul acestora, Nichita. Smochină, susținea că numărul lor în 1933 depășea 20 000 (Guzun 2012a: 815, doc. 662).

Persoanelor care treceau din partea stângă pe malul drept al Nistrului li se permitea să rămână cu traiul în Basarabia (la Chișinău) ori în alte provincii românești, dar, din vara lui 1919, organele centrale, ordonaseră instituțiilor de resort să dea întregul lor concurs cetățenilor statului sovietic să se repatrieze, dacă doreau. Mai târziu, la 1 februarie 1924, Comisia mixtă sovieto-română a semnat un acord, în baza căruia, refugiații care veneau în mod fraudulos de peste Nistru puteau rămâne cu traiul în partea stângă a lui, în cazul în care erau născuți într-o localitate din România, inclusiv Basarabia (Agrigoroaiei, Palade 1993: 64). Restul care, după 1 decembrie 1924, intraseră fraudulos și pătrunseră fără a fi trecuți pe la Comisia Mixtă Centrală Chișinău sau la cele șase Comisii Mixte Locale⁸, trebuiau să fie înaintați Comisiei Chișinău pentru aranjarea situației sau retrecerea peste Nistru (Guzun 2012a: 433, doc. 287). Refugiații veniți după 1 februarie 1924 și prinși în zona frontierei de către Jandarmerie, Poliție sau Siguranță cu acte dresate, erau în mod obligator înaintați Comisiilor Mixte Locale, iar cei prinși în interior erau înaintați Comisiei Chișinău. Cei arestați urmau să fie hrăniți în timpul deținerii din alocația lunară acordată tuturor arestaților de către Ministerul de Interne, iar timpul deținerii era până la momentul în care numiții refugiați puteau să-și procure actele cu care ar fi dovedit dreptul de rămânere în țară, pe care urmau să le prezinte Serviciului de Siguranță. În cazul în care localitatea unde refugiatul arăta că-și are actele era prea depărtată și necesita deținerea refugiatului un timp mai îndelungat în arestul Siguranței, șeful Brigăzii de Siguranță urma să transmită deținutul instanțelor judiciare, urmând ca ulterior să se înainteze și actele necesare sau să fie eliberat pe garanția notarială a doi oameni cunoscuți proprietari, supuși români și cu bune purtări. Eliberarea nu putea să treacă de 15 zile. Cei lăsați liberi trebuiau să fie supravegheați de organele Jandarmeriei și ale Siguranței Generale. În hotărârea celor două Comisii (locale și centrale) se ținea cont de prevederile privilegiilor admise pentru refugiați, menționându-se că li s-a admis refugiul politic. În cazul în care delegațiile sovietice din Comisiile Mixte Locale reclamau pe unii din refugiații din această categorie, delegația română din Comisia Mixtă Locală urma să ceară instrucțiuni de la Comisia Mixtă Centrală (Guzun 2012a: 639-640, doc. 466).

Refugiații retrecuți sau repatriați peste frontiera română, în partea cealaltă a Nistrului, ulterior erau obligați de bolșevici să afirme că în România refugiații sunt bătuți, înfometați și trimiși la cele mai grele

lucrări. La 4 noiembrie 1932, Comitetul de Asistență al Emigrației Ucrainene din România, către Centrul Emigrației Ucrainene din Paris, anunța că „restituirea de refugiați continuă și în prezent sub pretextul sacramental de siguranță” (Guzun 2012a: 724, doc. 564). Iar la 5 iunie 1936, Ministerul Afacerilor Străine anunța ministrul României la Geneva că România nu mai era în măsură să primească străini pe teritoriul său (Guzun 2012a: 946, doc. 781).

Asistența refugiaților. Exodul masiv de peste Nistru la început a mobilizat populația de rând a Basarabiei. Refugiații care aveau rude, erau încredințați acestora (toți români de origine), fiind puși sub supravegherea organelor polițienești și de jandarmerie. Odată sosiți, refugiații erau transportați în capitalele județelor limitrofe cu Nistrul: Cetatea-Albă, Tighina, Orhei și Soroca, unde li se dădeau primele îngrijiri și li se stabilea identitatea, iar cei bolnavi, răniți etc. erau internați în spitale. De aici, erau trimiși pe rând la Chișinău. La 23 aprilie 1932 Ministeriatul Basarabiei anunța ministrul Afacerilor Străine că toți [refugiații] au fost menținuți pe teritoriul românesc, nimeni dintre [ei] ne fiind retrecuți pe teritoriul sovietic. O parte din refugiați erau trimiși la muncă, iar copiii orfani erau însumați ca copii de trupă în regimentele de grăniceri. Restul, până urmau să fie plasați la muncă, erau adăpostiți în cămine de refugiați organizate la Cetatea-Albă, Tighina, Soroca, Orhei, cum și în două cămine centrale din Chișinău. Aici, refugiații erau hrăniți, îmbrăcați și îngrijiți, iar pentru ridicarea moralului, preoții le țineau predici și „conferințe morale și educative” (Guzun 2012a: 681-682, doc. 519).

În vederea ajutorării, la Chișinău au fost încropite un șir de organizații umanitare (comitete sau societăți), activitatea cărora consta în susținerea atât materială, cât și morală a refugiaților, iar în caz de necesitate și în prezentarea intereselor acestora în fața autorităților locale. Totodată, președinții comitetelor și reprezentanții autorizați ai organizațiilor umanitare trebuiau să fie în strânsă legătură cu Ministerul de Interne, prefecții de județe și șefii autorităților administrative și polițienești (Guzun 2012a: 221, doc. 88).

Comitetele evreiești de ajutorare. În toate orașele din Basarabia și în unele din Vechiul Regat, pentru ajutorarea refugiaților evrei săraci și înlesnirea plecării acestora în SUA și Palestina, au luat ființă așa-numitele Comitete de Ajutorare a Evreilor Devastați din Cauza Pogromurilor și Comitetele Ucrainene, care erau susținute bănește de către comitetul american Joint Distribution Committee și altele, care aveau sediul la Chișinău (Guzun 2012a: 258, doc. 129). Cel care conducea un comitet pentru refugiații evrei fugiți din Rusia și Ucraina din cauza bolșevicilor, era, potrivit Ministrului de Război, generalul

Ioan Rășcanu, cel mai important propagandist al revoluției socialiste, medicul sionist Jakob Bernstein-Cogan (Hausleitner 2008: 82).

Potrivit unui raport din 22 iunie 1921 al Inspectoratului General de Siguranță al Basarabiei, organizațiile destinate refugiaților evrei erau ineficiente din considerentul că multe din comitetele evreiești nu făceau cunoscut totdeauna Brigăzilor de Siguranță numele indivizilor care apelau la concursul lor și nici autoritățile administrative însărcinate cu eliberarea acestor autorizații speciale sau pașapoarte de emigrare, în conformitate cu dispozițiile în vigoare ale Brigăzilor de Siguranță și Subinspectoratului General, persoanele cărora le erau eliberate astfel de acte, cum și dacă ei părăsise localitatea, punctul pe unde și când ieșise din țară. Astfel, Inspectoratul General de Siguranță al Basarabiei propunea directorului general al Poliției și Siguranței Generale mărginirea atribuțiilor acestor comitete și permiterea exercitării asupra lor a unui control permanent din partea organelor de Siguranță; interzicerea percepției taxelor puse pe seama emigranților [pentru formalitățile de pregătire a documentelor și scoaterea autorizațiilor de plecare în Palestina și a pașapoartelor de emigrare în America], întrucât aceste abuzuri la care se dedau treceau în fața asociațiilor de ajutor din America și din Europa chiar ca taxe impuse de Statul Român, fapt care contribuia la discreditarea lui (Guzun 2012a: 258, doc. 129).

Per ansamblu, comitetele denumite evreo-americe de ajutorare a refugiaților evrei au luat ființă în 1921, inclusiv după intervenția rabinului din Chișinău, Yehuda Leib Tsirelson (1859–1941), întru autorizarea creării comitetelor evreiești și pentru ajutorarea miilor de evrei refugiați din Rusia, în afară de ajutorarea evreilor săraci localnici. În acest scop, printr-o decizie, Ministerul de Interne pune în sarcina comitetelor obligații de întreținere a refugiaților, fie prin muncă, fie prin asistență, de îngrijire a bunei lor stări sanitare, precum și de procurare de acte necesare pentru obținerea pașapoartelor și a dreptului de a intra în țările de emigrare, garantând supunerea și loialitatea acestor refugiați față de autorități și de interesele țării. Asemenea comitete luase ființă în Basarabia, Bucovina și Vechiul Regat. Atât comitetele americane, cât și cele pentru asistența refugiaților, au dat un șir de ajutoare, de la bani, medicamente și haine, la alimente. Așa cum în aceste comitete se găseau și elemente ostile intereselor statului român, prin răspândirea de idei subversive, Ministerul de Război, Marele Stat Major și Comandamentul Basarabiei, cerea în februarie 1923 desființarea comitetelor și „efectuarea unui recensământ al tuturor celor aflați în Basarabia, trimițându-se în lagăre sau izgonindu-se cei găsiți fără legături serioase cu România” (Guzun 2012a: 293, doc. 167).

Deși nu intervenea cu ajutoare bănești, *Comitetul Evreilor Emigranți în România*, potrivit statutului avea drept scop: să ofere concursul emigrantului de a înțelege toate chestiunile care erau în legătură cu emigrarea pe calea informației juste și amănunțite; să dea posibilitate emigrantului, în mod facil și la prețuri convenabile, să se pună în corespondență prin poștă și telegraf cu rudele sale din țările de emigrare; să îmbunătățească și să ieftinească condițiile de transportare până în porturi, pe calea organizării transportului în grupe proprii; să ieftinească costul cărților și biletelor de călătorie; să organizeze o legătură ieftină cu țările de emigrare pentru provizii ieftine; să organizeze ajutorul medico-sanitar în localitățile și pe drumul parcurs (Guzun 2012a: 192, doc. 67). Reședința Comitetului se afla în Chișinău, acesta putând deschide sucursale în toate punctele Basarabiei și în restul Regatului. A fost înregistrat la 14 iulie 1921 (Guzun 2012a: 192-195).

Uniunea Evreilor Pământeni și Uniunea Comunităților Evreiești, inclusiv comitetele acestora din județele ce aparțineau teritoriului Vechiului Regat, situate la Vest de linia Focșani-Galați, aveau menirea de a organiza în localitățile fixate: primirea și instalarea refugiaților; întreținerea lor, fie prin muncă, prin asistență; buna stare sanitară; supunerea la dispozițiile luate de autoritățile administrative și polițienești; păstrarea unei atitudini loiale față de români; procurarea actelor necesare pentru obținerea pașapoartelor și a dreptului de a intra în țările unde voiau să emigreze și restituirea biletelor de liberă petrecere celor care părăseau România. Uniunile urmau să fie răspunzătoare de organizarea gospodărească și întreținerea materială a lagărului de internare (Guzun 2012a: 195).

Federația evreilor ucraineni avea sucursala la Chișinău, pe str. Schmidt, nr. 100, și făcea transferuri bănești (de la 2 \$ și un funt de lire sterline), pentru ajutorarea celor devastați în orașele și satele din Ucraina (Anuarul 1924: 64). O altă organizație care funcționa în scopul de ajutorare a refugiaților evrei era *Comitetul Central de Ajutorare a Evreilor Devastați în Ucraina*.

Ajutorarea refugiaților ruși a depins de Liga Națiunilor și de primul Înalt Comisar pentru Refugiați, profesorul și exploratorul norvegian dr. Fridtjof Nansen. Despre refugiații ruși din România, D. Herodot, secretarul general al Comitetului de Asistență al Emigrației Ucrainene din România, într-o adresă din 4 noiembrie 1932 către Centrul Emigrației Ucrainene din Paris, scria: „rușii în România nu sunt organizați, n-au organizații de caracter obștesc și nici nu fac parte din Comitetul de Asistență de pe lângă Liga Națiunilor” (Guzun 2012a: 721-722).

Un *Comitet Central de Ajutorare a Refugiaților din Rusia*, cu organizarea de sucursale în fiecare județ, a fost înființat la Chișinău în scopul ajutorării refugiaților care se îndreptau dinspre Rusia, indiferent de apartenența etnică. Organizația se afla sub președinția sau garanția marelui rabin din Chișinău. Filialele înființate în diferite orașe urmau să fie supravegheate și conduse de sucursala județeană. Comitetul avea drept scop oferirea de garanții scrise pentru eliberarea biletelor speciale de liberă petrecere; procurarea, fie prin asistență, fie prin muncă, a întreținerii refugiaților până la plecarea lor din localitate; aranjarea distribuirii refugiaților în zona de reședință provizorie pe localități și transportul lor în Vechiul Regat (Guzun 2012a: 220, doc. 88).

Comitetele de ajutorare a ucrainenilor. Cu sediul la Chișinău, *Comitetul Ucrainean de Ajutorare a Refugiaților* era o organizație care avea drept scop susținerea refugiaților ucraineni. Datorită solicitării Comitetului, a fost amânat ordinul Comandamentului Militar al Basarabiei ca toți refugiații aflați în zona de 30 km de la Nistru să fie evacuați în interiorul Basarabiei. După o intervenție locală a senatorului Sanielevici, generalul Popovici promitea amânarea evacuării până în luna mai, dar ordinul n-a ajuns la destinație, iar refugiații erau amenințați să fie evacuați în toiu iernii. Tot în aceeași audiență, generalul Popovici promitea să nu mai treacă peste Nistru niciun refugiat (Guzun 2012a: 295, doc. 168). În 1932, când refugierea din Ucraina a început să capete proporțiile unei refugierii în masă, la dispoziția Comitetului Moldovenesc de Ajutorare a Refugiaților a adunat și a transmis prin delegații săi un transport de haine, încălțăminte la Chișinău, Tighina și Cetaea-Albă pentru a ajunge la refugiați (Guzun 2012a: 723, doc. 564).

Comitetele de ajutorare a moldovenilor de peste Nistru. Ajutorarea refugiaților moldoveni ajunși de peste Nistru intra în prioritățile a două organizații – *Societatea pentru Ajutorarea Moldovenilor Refugiați de peste Nistru* și *Comitetul pentru Ajutorarea Refugiaților Moldoveni Transnistreni*⁹, ambele cu sediul la Chișinău. Prima societate, în frunte cu Nichita Smochină, a fost înființată în 1919 (Guzun 2012a: 804, doc. 660), dar înregistrată la 12 aprilie 1921, cu filiale în toate orașele Basarabiei, scopul constând în punerea la dispoziție a ajutoarelor bănești, adăpost, plasare, intervenție pe lângă autoritățile statului pentru efectuarea „formalităților pentru punerea în libertate a refugiaților moldoveni, asupra cărora nu se afla nici o bănuială” (Guzun 2012a: 185, doc. 59).

Cea de-a doua organizație, cu statut juridic obținut în anul 1921 (Guzun 2012a: 266, doc. 135) care se ocupa de îngrijirea refugiaților, avea sediul la Chi-

șinău și era compusă, în special, din intelectuali de origine transnistreană (Guzun 2012a: 681-682, doc. 519), președinte fiind Pan Halippa. Comitetul, potrivit statutului, evidenția lămurit cele două preocupări: ajutorul material și ajutorul cultural. Până în vara lui 1922, Comitetul eliberase în jur de 500 de persoane, fiindu-le procurate acte legale și fiind plasați la muncă prin Basarabia. Afară de aceasta, Comitetul a îngrijit, în limitele posibilității, de studenții transnistreni de la Iași și elevii din școlile secundare (patru normalști, doi seminariști, unul la liceu). Comitetul își mai dorea să formeze o generație de viitori propovăduitori ai culturii românești peste Nistru, o mulțime de copii care îngreuiau traiul părinților lor fără cămin putând fi risipiți pe la diferite școli, spre a-și asimila cultura națională prin școli (Guzun 2012a: 266, doc. 135). O altă sarcină ținea de oferirea mărturiilor probatoare în privința refugiaților, spre exemplu, într-un răvaș adresat președintelui P. Halippa, din 30 noiembrie 1923, i se cerea să intervină la Ministerul de Interne „ca să se admită pentru refugiații moldoveni care nu posedă acte să li se poată elibera de către Comitet <...> legitimații pe bază de mărturie din partea membrilor [acestuia]” (Guzun 2012a: 332, doc. 208). Potrivit lui Nichita Smochină, Comitetul se îngrijea nu doar de moldoveni, ci și de alte naționalități (Guzun 2012a: 815, doc. 662).

La 5 iunie 1927, Comitetul solicita ministrului de Interne aprobarea editării revistei lunare *Tribuna Românilor de peste Nistru*, cu sediul în Chișinău. Revista urma să apară sub direcția și responsabilitatea Comitetului. Fără aprobarea ministrului de Interne, publicația a apărut totuși, grație susținerii unor personalități (Guzun 2012a: 449, doc. 302). Ulterior, la 14 martie 1928, ministrul de Interne era anunțat de președintele Comitetului că revista apare lunar, din 1 octombrie 1927, dar așa cum nu-și putea câștiga întreținerea, îi solicitau acestuia acordarea unui ajutor bănesc necesar pentru menținerea apariției revistei, măbind și tirajul ei, de la 1 000 exemplare în sus, ca să-i poată „satisface pe toți cei cu inima română” (Guzun 2012a: 477, doc. 323).

Alte comitete. Înregistrat la Chișinău la 16 octombrie 1918 (ANA, F. 39, inv. 1, d. 1329, f. 13; F. 724, inv. 2, d. 41, f. 203) pe lângă alte activități programate, *Comitetul Național al Armenilor din Basarabia* era axat și pe ajutorarea refugiaților și asistarea armenilor care veneau sau plecau din Basarabia; susținerea atât materială cât și morală, inclusiv prezentarea intereselor lor în fața autorităților locale (Prisac 2017a: 78). Intervenția Comitetului consta în recunoașterea refugiaților armeni (prin oferirea de adevărinite, certificate sau alte documente de stabilire a identității și/sau a statutului de refugiat), precum și asigurarea

autorităților române de loialitatea și moralitatea acestora (ANA, F. 679, inv. 1, d. 8143, f. 4; F. 680, inv. 1, d. 3318, ff. 14-14v etc.). Cât privește adăpostirea, refugiații armeni erau plasați într-un cămin organizat în preajma Bisericii Armenești aflate pe str. Armenească Veche (ANA, F. 680, inv. 1, d. 5, f. 164).

Astfel, o privire de ansamblu asupra problemei refugiaților generată de schimbările de după Primul Război Mondial probează faptul că în perioada interbelică, atât Basarabia, cât mai ales Chișinăul, au devenit locul de tranzit sau de găzduire a numeroase grupuri de refugiați veniți incipient dinspre Imperiul Rus, ulterior din cadrul URSS. După criteriul etnic, documentele scot la iveală existența în cadrul exodului a refugiaților evrei, ruși, ucraineni, români, armeni. Modul de intrare prin Basarabia a majorității a fost ilicit, unii salvându-se individual sau în grupuri prin trecerea frauduloasă a Nistrului. Până la solidarizarea și mobilizarea Ligii Națiunilor, criza refugiaților în perioada interbelică cu care s-a confruntat statul român a generat coagularea pe principiul etnic, în vederea asistenței și ajutorării refugiaților, în special la Chișinău, a unui șir de organizații și comitete. Percepți în cele mai dese cazuri drept elemente subversive, refugiații au devenit pentru autoritățile române o adevărată povară, împânzind în Chișinău practic toate străzile.

Note

¹ Suprafața teritorială a României s-a extins de la 137 903 km² în 1914, la 295 049 km² în 1919, iar numărul populației a crescut de la 7 771 341 la 14 669 841 de locuitori (Anuarul 1939: 41).

² Moscova a contestat valabilitatea revenirii Basarabiei la România, precum și autoritatea diferitelor acte internaționale. De jure, URSS n-a recunoscut niciodată drepturile României asupra Basarabiei, recunoașterea Nistrului drept frontieră de Est a României fiind o „întrebare deschisă” între România și URSS în problema Basarabiei (Țicu 2004).

³ Emigrației sovietice i-au fost atribuite câteva etape: episodul primar (1919–1923), secundar (1924–1928), rural (1929–1933) și premergător celui de-al Doilea Război Mondial (1934–1939) (Guzun 2013b: 25-28).

⁴ În perioada interbelică România a găzduit cca 30 000 de refugiați armeni, 20 000 de supraviețuitori ai genocidului, intrați prin portul Constanța și între 6 și 10 000 veniți în contextul emigrației ruse (Prisac 2017: 172-188; Prisac, Xenofontov 2017: 103-112; Prisac 2018: 85-99).

⁵ Unii, care nu aveau legături cu Basarabia erau „retrepuți peste Nistru” (ANA, F. 679, inv. 1, d. 5380, f. 30).

⁶ Mită se dădea și pentru eliberarea pașapoartelor sau falsificarea semnăturilor dincolo sau dincoace de Nistru (ANA, F. 680, inv. 1, d. 3185, ff. 112, 113, 115, 156).

⁷ Vezi rezultatele și contestația inspecției Brigăzii Cetatea-Albă în 1922, sau raportul cu referire la situația Brigăzii Soroca din 30 ianuarie 1926 (Moraru 2008: 414-417, 419-425).

⁸ Comisiile Mixte Locale și cea Centrală de la Chișinău au luat ființă la 20 noiembrie 1923 în baza Regulamentului pentru prevenirea, aplanarea și soluționarea conflictelor pe Nistru, semnat la Tiraspol între reprezentanții României și ai URSS. În Comisiile Mixte Locale fiecare delegație era formată din trei membri, numirea cărora s-a făcut prin decizia Ministerului de Interne la 14 februarie 1924. Ulterior, cele șase comisii au fost reduse la patru și au funcționat până în 1930, la Hotin–Kamenet–Podolsk, Otaci–Soroca–Moghilev, Tighina–Tiraspol și Cetatea-Albă–Odessa. Cazurile conflictelor mai frecvente luate în discuția Comisiei Centrale în anii 1926, 1927, 1928 și 1929 au fost: furturi, omoruri, focuri de armă trase de pe ambele maluri, răpiri de santinele și pescari, răpiri de indivizi, bande etc. (Guzun 2012a: 577, doc. 405; 590, doc. 411).

⁹ Comitetul era cunoscut ca și Comitetul Refugiaților Români Transnistreni; Comitetul pentru Ajutorarea Refugiaților Moldoveni Transnistreni; Comitetul pentru Ajutorarea Moldovenilor Transnistreni; Societatea pentru Îngrijirea Moldovenilor Transnistreni (Guzun 2012a).

Referințe bibliografice

AAER. Arhiva Afacerilor Externe a României, F. Problema 56, vol. 50.

Agrigoroaiei I., Palade Gh. Basarabia în cadrul României întregite (1918–1940). Chișinău: Universitas, 1993.

ANA. Agenția Națională a Arhivelor, F. 39, inv. 1, d. 1329; F. 679, inv. 1, d. 5380, d. 5425, d. 6134, d. 6149, d. 8048, d. 8049, d. 8143; inv. 5, d. 51, d. 149, d. 175; inv. 7, d. 8137; F. 680, inv. 1, d. 5, d. 3185, d. 3318, d. 3352, d. 3464; F. 724, inv. 2, d. 41; F. 1404, inv. 1, d. 1467; F. 1772, inv. 53, d. 29.

Anuarul Orașului Chișinău și al județelor din Basarabia și cu Calendarul pe anul 1924 = Адресно-Справочная книга „Весь Кишинев” с уездами Бессарабии и Календарь на 1924 год. Chișinău: Editura „Ș. Șapoșnik” (str. Sinadino, 45), 1924.

Anuarul statistic al României 1937 și 1938. București: Institutul Central de Statistică, 1939.

Bryas M. Les peuples en marche. Les migrations politiques et économiques en Europe depuis la guerre mondiale. Paris: Pedone, 1926.

Cazacu P. Chișinăul. In: Viața Românească (București), an. XIII, nr. 8, august 1921, 264-280.

Guzun V. Acțiunea informativă Nichita Smochină. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2013a.

Guzun V. Chestiunea refugiaților de peste Nistru: documente diplomatice și ale serviciilor române de informații 1919–1936. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2012a.

Guzun V. Indezirabilii, aspecte mediatice, umanitare și de securitate privind emigrația din Uniunea Sovietică în România interbelică. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2013b.

Guzun V. Nikolai Vasilievici Sablin: ancheta, procesul și detenția liderului emigrației ruse din România 1958–1962. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2014.

Guzun V. Refugiul etnicilor evrei din Uniunea Sovietică în România în perioada 1919–1936. In: Caietele

CNSAS. Revistă semestrială editată de Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității, anul III, nr. 2 (6), 2010. București: Editura CNSAS, 2012b, 199-228.

Hausleitner M. Germanii și evreii în Basarabia în secolele XIX și XX. In: Istoria între știință și școală – perioada interbelică în Basarabia. Studii. Materiale, surse și sugestii. St. Ihrig, V. Dumbrava, D. Muler ș.a. Chișinău: Editura Cartdidact, 2008, 191-199.

Memoriu adresat Consiliului Internațional al Femeilor de pe lângă Liga Națiunilor, Geneva. Femeile române din Basarabia protestează împotriva masacrelor de la Nistru. In: Din istoria feminismului românesc: studiu și antologie de texte (1929–1948). Șt. Mihăilescu. Iași: Polirom, 2006.

Mironov Al. Pe Nistru liniștit. Viață și moarte la granița româno-sovietică, 1918–1940. In: Identitate de frontieră în Europa lărgită. Perspective comparate. I. Constantinescu (coord.). Iași: Polirom, 2008, 67-92.

Moraru P. La hotarul românesc al Europei. Din istoria Siguranței Generale în Basarabia (1918–1940). București: Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului al Academiei Române, 2008.

Panaiteanu S. Orașele din interiorul Basarabiei (fragmente). In: Centrele comerciale din Basarabia. București: Editura Cartea Românească S.A., 1923.

Pădureac L. Relațiile româno-sovietice (1917–1934). Chișinău: Editura Prut Internațional, 2003.

Prisac L. Comitetul Național al Armenilor din Basarabia: context, scop, activitate (1918–1925). In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Conferința științifică internațională, ediția a IX-a. Programul și tezele comunicărilor, Chișinău, 30-31 mai 2017. Chișinău: IPC, 2017a, 78.

Prisac L. Exodul armenilor după genocid și sovietizare în România regală (1915/1918–1924). In: The 1st Annual Kurultai of the Endangered Cultural Heritage – AKECH 2018. Constanța, 2018, 85-99.

Prisac L. Problema emigrării armenilor peste Nistru în România interbelică în documentele Arhivei Naționale a Republicii Moldova. In: Istorie, Cultură și Cercetare (Deva: Editura Cetatea de Scaun), vol. II, 2017b, 172-188.

Prisac L., Xenofontov I. V. Genocidul, refugiații armeni și România Mare (1918–1940). In: Akademos, nr. 3 (46), 2017, 103-112.

Simpson J. H. The refugee problem. Report of survey. Oxford: University Press, 1939.

Suveica S. "Russkoe Delo" and the "Bessarabian Cause": The Russian Political Émigrés and the Bessarabians in Paris (1919–1920). In: IOS Mitteilungen (Regensburg:

Institute for East and Southeast European Studies), nr. 64, February 2014. http://www.dokumente.ios-regensburg.de/publikationen/mitteilungen/mitt_64.pdf (vizitat 23.02.2015).

Țicu O. Problema Basarabiei și relațiile sovieto-române în perioada interbelică (1919–1939). Chișinău: Prut Internațional, 2004.

Гарусова О. А. Русская эмиграция в культурной жизни Бессарабии межвоенных лет. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 3, 2008, 214-220. / Garusova O. A. Russkaia emigratsia v kulturnoi jizni Bessarabii mezhvoennykh let. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 3, 2008, 214-220.

Константинов Д. В. «Вторая волна» – воспоминания и раздумья о российской эмиграции. In: В поисках истины. Пути и судьбы второй эмиграции: Сборник статей и документов. Москва: РГГУ, 1997, 56-85. / Konstantinov D. V. „Vtoraia volna” – vospominania i razdumia o rosiiskoi emigratsii. In: V poiskah istiny. Puti i sudiby vtoroi emigratsii: Sbornik statei i dokumentov. Moskva: RGGU, 1997, 56-85.

Лубянка, Сталин и ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД. Архив Сталина. Документы высших органов партийной и государственной власти. Январь 1922–декабрь 1936. Авторы-составители: В. Н. Хаустов, В. П. Наумов, Н. С. Наумов. Москва: Изд.-во Материк, 2003. / Lubeanka, Stalin i VCK-GPU-OGPU-NKVD. Arhiv Stalina. Dokumenty organov partiinoi i gosudarstvennoi vlasti. Ianvari 1922–dekabri 1936. Avtory-sostaviteli: V. N. Haustov, V. P. Naumov, N. S. Naumov. Moskva: Izd.-vo Materik, 2003.

Фельшинский Ю. К истории нашей закрытости: законодательные основы советской иммиграционной и эмиграционной политики. Москва: Издательский центр „Терра”, 1990. / Felishinskii Iu. K istorii nashei zakrytosti: zakonodatel'nye osnovy sovetsskoi imigratsionoi i emigratsionoi politiki. Moskva: Izdatel'skii tsentr „Terra”, 1990.

Lidia Prisac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Biblioteca Științifică (Institut) „A. Lupan”, Universitatea de Stat din Moldova.

Лидия Присак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Научная библиотека (Институт) „А. Лупан”, Государственный университет Молдовы.

Lidia Prisac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Scientific Library (Institute) „A. Lupan”, Moldova State University.

E-mail: lidiaprisac@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-3406-3670

Ivana IVANIĆ, Ema DURIC, Ludmila BRANIȘTE

INTEGRATING CULTUROLOGICAL DIMENSIONS IN ROMANIAN LANGUAGE COURSES IN SERBIA: AN INTERCULTURAL PERSPECTIVE

CZU:008(=135.1)(497.11)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.10>

Rezumat

Integrarea aspectelor culturologice în predarea limbii române în Serbia: o abordare interculturală

Această cercetare analizează integrarea elementelor etnologice și culturologice în predarea limbii române în Serbia dintr-o perspectivă interculturală, evidențiind disjuncția frecventă dintre predarea lingvistică și contextualizarea culturală. Studiul investighează 38 de manuale de limba română utilizate în 12 țări, concentrându-se pe includerea conținutului cultural relevant, având un corpus de 1.160 de elemente culturale identificate. Cercetarea utilizează o abordare mixtă, combinând modelul competenței comunicative interculturale (ICC) al lui Byram cu analiza discursului cultural (CuDA). Elementele sunt analizate prin cele cinci dimensiuni ICC și clasificate în cinci tipuri de discurs: descriptiv, intercultural, neutru, normativ și stereotipic. Rezultatele indică o predominanță a discursurilor descriptive și normative, mai ales în tematici precum gastronomia, geografia și istoria, în timp ce dimensiunile interculturale sunt subreprezentate. Studiul subliniază nevoia unor activități reflexive, centrate pe elev și bazate pe conținut multimedia, pentru a stimula conștiința și implicarea interculturală. Se recomandă o integrare mai echilibrată și intenționată a dimensiunii culturale în predarea limbii române, în special în contexte multilingve și multiculturale, precum cel sârbesc, unde predarea limbilor minoritare joacă un rol educațional și social esențial.

Cuvinte-cheie: limba română, predarea limbilor minoritare, competență interculturală, pedagogie interculturală, analiza discursului.

Резюме

Интеграция культурологических аспектов в преподавание румынского языка в Сербии: интеркультурный подход

В данном исследовании рассматривается включение этнологических и культурологических элементов в преподавание румынского языка в Сербии с интеркультурной точки зрения с учетом существующего разрыва между лингвистическим обучением и культурным контекстом. Проанализированы 38 учебников по румынскому языку, используемых в 12 странах, с акцентом на культурно-релевантном контенте; в корпусе было выявлено 1160 культурных элементов. Авторы статьи применяют смешанный метод, сочетающий модель межкультурной коммуникативной компетенции (ICC) Байрама и Культурный дискурсивный анализ (CuDA). Элементы классифицированы по пяти измерениям ICC и типам дискурса: описатель-

ный, интеркультурный, нейтральный, нормативный и стереотипный. Преобладают описательный и нормативный дискурсы, особенно в темах, связанных с гастрономией, географией и историей, в то время как интеркультурные аспекты представлены слабо. Подчеркивается необходимость более рефлексивных, ориентированных на учащихся и мультимедийных заданий, способствующих развитию межкультурной осведомленности. Авторы выступают за более справедливое и целенаправленное внедрение культурного компонента в обучение румынскому языку, особенно в такой полиязычной и мультикультурной среде, как Сербия, где преподавание языков меньшинств играет важную роль в образовательных и социальных структурах.

Ключевые слова: румынский язык, преподавание языков меньшинств, межкультурная компетенция, интеркультурная педагогика, анализ дискурса.

Summary

Integrating culturological dimensions in Romanian language courses in Serbia: an intercultural perspective

This study explores the integration of ethnological and culturological elements in Romanian language education in Serbia from an intercultural perspective, highlighting the common disjunction between language teaching and cultural contextualization. The research investigates 38 Romanian language textbooks utilized in 12 countries, identifying a corpus of 1160 cultural elements. A mixed-method investigative approach combines Byram's Intercultural Communicative Competence (ICC) framework with Cultural Discourse Analysis (CuDA). Cultural elements are examined across five ICC dimensions and classified into several discourse types: descriptive, intercultural, neutral, normative, and stereotypical. The findings show a strong prevalence of descriptive and normative discourse, especially in topics like gastronomy, geography, and history, whereas intercultural dimensions remain underrepresented. The study underscores the necessity for more reflective, student-centered, and multimedia-based activities to promote intercultural competence and awareness. It calls for a more balanced and purposeful integration of culture in Romanian language teaching, particularly in multilingual and multicultural settings like Serbia, where minority language education plays a vital societal and educational role.

Key words: Romanian language, minority language teaching, intercultural competence, intercultural pedagogy, discourse analysis.

Introduction. All educational tiers in Serbia include foreign language instruction, mandating proficiency in a minimum of one foreign language. Foreign languages are available as elective courses to students in higher education, irrespective of their primary field of study. Regardless of the goals of foreign language instruction contextualization is essential in the acquisition of any language, be it a first, second, or foreign language. Language, as per cultural heritage, constitutes a unique theoretical and practical framework grounded in experiences and knowledge pertinent to a specific culture and its development within particular sociocultural contexts. It also examines the historical continuity of changes within a specific language and society concerning the degree of civilizational achievements.

Culture is a complex and multifaceted phenomenon, serving as a theoretical and practical framework for comprehending language, which can be dissected into distinct components (Durić 2022: 75). Our perspective is influenced by culture via deeply embedded, socially acquired knowledge, much of which remains obscured (Hinkel 2005). Byram (1989, as cited in Jedynak 2011) posits that teaching culture involves introducing students to a novel array of meanings and corresponding symbols. This fundamental comprehension allows foreign language learners to analyze cultural artifacts, values, and behaviors with greater efficacy.

Cultural artifacts and behaviors, as posited by Byram (1989), are important expressions derived from intersubjective meanings and shared social norms. These prevalent meanings constitute the bedrock of culture, articulated and conveyed predominantly through language, which is pivotal in shaping and expressing cultural identity – especially significant in foreign language education. Palmer and Sharifian (2007) contend that language is deeply interconnected with culture, influencing and reflecting discourse practices, metaphors, and cultural knowledge. Utilizing cognitive linguistics and anthropology, they emphasize the interrelation of language and culture termed *languaculture* or *linguaculture* by scholars and advocate for cultural linguistics as a framework to comprehend language as both a cultural artifact and a mechanism for structuring cultural experience.

Romanian Language and Culture – Accessible to a Global Audience. Romanian is one of the languages spoken by national minorities in Vojvodina, predominantly by Romanians in the Serbian Banat region. In Vojvodina, Romanian is taught at all educational tiers as both a foreign language and a native language. (Durić 2024: 24) The Statute of the Autonomous Province of Vojvodina allows the official use

of minority languages in provincial administration, alongside Serbian in both Cyrillic and Latin scripts. Romanian is officially used in several municipalities such as Alibunar, Kovačica and Plandište, including villages within the municipality of Vršac. Vojvodina is home to 37 educational institutions, comprising two high schools that offer instruction in Romanian, along with two higher education establishments. In regions predominantly inhabited by ethnic Romanians, four educational institutions in Grebenac (*Grebenac*), Nikolinci (*Nicolinț*), Kuštilj (*Coștei*), and Lokve (*Sân-Mihai*) provide instruction exclusively in Romanian.

The differentiation between Romanian as a foreign language and Romanian as a native language in Serbia must be underscored for pedagogical, pragmatic and cultural purposes. Romanian is instructed as a native language in primary and secondary education predominantly in Vojvodina, although it can also be studied as a foreign language at the Faculty of Philosophy in Novi Sad and the Faculty of Philology in Belgrade. This paper examines the Romanian language as a foreign language, consistent with the authors' previous works, indicating that our students acquire the language without any prior formal education in Romanian.

After Romania became a member of the European Union in 2007, the nation enacted substantial reforms to its educational system to align with European standards and foster intercultural communication (Grosu-Rădulescu 2018: 3). The instruction of Romanian as a foreign language has been institutionalized across all faculties in Romania, serving as a mandatory component of preparatory courses for international students, together with fulfilling additional purposes such as citizenship and social integration, following the country's increased accessibility to Europe and the global community for study and residency in Romania (Bârlea 2018: 111). Romanian is not a prevalent European language; therefore, it is imperative for the state and society to preserve its cultural and linguistic integrity while adapting to the new societal demands that have, unfortunately, been overlooked for an extended period (Sonea 2018: 100).

There remains potential for enhancement in Romanian language acquisition, especially considering that the culture is often segregated from language education. The existing cultural repertoire for learning Romanian as a foreign language is overlooked and lags behind contemporary cultural achievements, especially in Romanian cinema (Bârlea 2018: 116), which could be effectively integrated into foreign language education, including artistic works, relevant media and innovative technological resources.

The reality of cultural representation in textbooks: Methodology. In 2023, a study was conducted on a corpus of 38 Romanian language learning books, stemming from innovative research aimed at identifying cultural elements in globally utilized materials for learning Romanian as a foreign language. The objective of the study was to ascertain the presence and frequency of cultural elements in Romanian language textbooks; thus, our analysis primarily focused on form. The qualitative and quantitative representation of culture is a primary challenge faced in teaching Romanian as a foreign language. The results of this comprehensive study are significant and unequivocally indicate that there are challenges in this domain, although they are certainly resolvable. The subsequent analysis evaluates 1160 cultural elements identified in 38 textbooks utilized across 12 distinct countries, employing Byram's model of intercultural competence (ICC) alongside Critical Discourse Analysis (CuDA). Discursive representation and intercultural implications delineate five principal thematic categories, according to Byram's model: intercultural attitudes (*savoir être*), knowledge (*savoirs*), interpretative and relational skills (*savoir comprendre*), discovery and interaction skills (*savoir apprendre/faire*) and critical cultural awareness (*savoir s'engager*) (Byram 2000; Griffith et al. 2016, Nguyen 2022). A four-step methodological framework was employed (Ivanić, Durić 2023):

1. A comprehensive initial analysis of the textbook to identify overarching structural and thematic patterns.
2. A thorough thematic analysis of lesson plans to discern both explicit and implicit cultural representations.
3. We meticulously cataloged all recognized cultural elements in an organized database, specifying their location, duration, description, and format (text or image).
4. Every cultural component is categorized based on two primary analytical dimensions: (a) Discourse Type (Descriptive, Intercultural, Neutral, Normative, or Stereotypical) and (b) Content Category (e.g., Geography, History, and Traditions etc.).

Each entry was indexed and classified into one of five primary thematic categories based on Byram's model and one of eight thematic classifications influenced by the CuDA model framework. The allocation was confirmed via intersubjective comparison among coders to guarantee consistency and reliability. Based on our foundational study, we also aimed to examine the cultural discourse types derived from the gathered cultural forms, thus categorizing them according

to four distinct yet complementary analytical modes: descriptive, interpretive, comparative and critical study (Carbaugh & Cerulli 2017). This enabled proportional representation and a more accurate analysis of trends and disparities in cultural coverage, which will be addressed in the subsequent section.

Critical Discourse Analysis (CuDA) Framework. CuDA is a communication approach that examines culturally specific communication practices within their daily contexts, the meanings participants derive from these practices and cross-cultural comparisons of these everyday practices and their significances (Carbaugh, Cerulli 2017). The theory posits that communication entails localized modes of expression, which encapsulate a complex process of meaning-making (Carbaugh, Cerulli 2017). The process is examined through five discursive centers centered on interpretations of identity, action, relationships, emotion and habitation in nature. The research methodology based on the theory encompasses four distinct yet complementary analytical modes: descriptive, interpretive, comparative and critical analysis (Carbaugh 2007; Carbaugh, Cerulli 2017). The CuDA-inspired research utilized our sample through the systematic collection, categorization, and assessment of cultural content integrated into lessons, illustrations, ancillary texts, and reading exercises in textbooks for learning Romanian as a foreign language. Initially, we categorized all cultural elements into eight arbitrary classifications, which were subsequently analyzed using the CuDA model.

This methodology broadened the overall framework to include five dimensions (descriptive, intercultural, neutral, normative, stereotypical) enhancing the understanding of arbitrary categories, now focused on cultural content rather than form. Table 1 delineates the types of cultural discourse across various thematic categories in Romanian language textbooks. The total number of elements is distributed unevenly among the categories, with more precise percentage values presented to two decimal places (Table 1).

Interpretation of Results. The distribution of discourse types among the examined cultural categories indicates subtle trends in the presentation of cultural content in Romanian language textbooks for foreign learners. The previously mentioned dimensions can be regarded as discursive positions or discourse categories utilized to depict or contextualize culture and communication within the scope of CuDA. Brief overview of all five discursive stances will be provided to guide the findings across the suggested categories. *Descriptive discourse* conveys factual or observable information regarding a cultural practice devoid of interpretation, judgment or comparison. *Intercultural*

discourse recognizes and promotes the comparison, contrast or interaction among cultures, frequently prompting reflection and personal involvement, rendering it a highly valuable reflection. *Neutral discourse* conveys information in an ostensibly objective manner, frequently devoid of emotional, evaluative, or interpretive components, while eschewing cultural judgments or involvement. *Normative discourse* delineates cultural behaviors or practices regarding what ought to be done, frequently implicitly positioning one cultural perspective as the benchmark or ideal, thereby implying values, regulations, or etiquette. Ultimately, *stereotypical discourse* offers reductive, generalized or essentialized perspectives on cultural groups, frequently disregarding individual differences, contextual factors, or power relations. In the realm of textbook analysis for intercultural language education, these categories enable the evaluation of cultural representation, the conveyed values or assumptions, and the positioning of learners in their interpretation and interaction with cultural material. The analysis will encompass arbitrary categories of frequency and cultural content elucidated through five discursive dimensions, accompanied by the most prevalent examples for each category.

Descriptive discourse:

- Holiday meals and recipes are often delineated, encompassing traditional dishes such as *mămăligă*, *sarmale*, *cozonac*, *salată de vinete*, and *tocăniță* (Gastronomy);
- Geographical maps, climate charts, and roadways are frequently depicted illustratively (*Delta Dunării*, *Munții Carpați*), incorporating references to orientation within the city (locations, institutions, landmarks) and explanatory texts that furnish learners with descriptive details (e.g., purchasing train tickets or interpreting travel brochures) (Geography and Regions);
- Concise texts (biographies, critiques, reports) and illustrative history (historical figures, *Dacians*, *Romans*), frequently accompanied by explanatory text, constitute the predominant descriptive discourse (History and Symbols);
- Visual depictions of traditional attire and instruments (photo collage of regional *ie* blouses accompanied by descriptive tasks) (Traditional Clothing & Customs);
- Succinct explanatory texts regarding traditional dance and music (profile of a traditional instrument – *cobza* – with a brief description) (Music and Folklore);
- Holidays and customs are frequently depicted through images (celebration of *Crăciun*, *Mărțișor*, *Dragobete*, and *Paște*) accompanied by concise explanatory texts concerning national cuisine and traditions (Christmas or Easter meals, gifts for *Mărțișor*) (Traditional Holidays);
- Dialogues, comics, and realistic texts that depict rural and urban life; services such as post offices, schools, and pharmacies, besides bureaucratic institutions; news articles, blog excerpts, and television guides depicting daily routines, including shopping, food preparation, interpersonal relationships, and public conduct; Textbook authors typically emphasize athletes such as *Nadia Comăneci*, football, the Olympics, and national stadiums (Family Values, Contemporary Culture).

Intercultural discourse:

- Examples of suitable tasks for this discourse included the formulation of a Romanian festive menu for *Crăciun* (Christmas) and a visual comparison of traditional dishes from Romania and Moldova (e.g., *ciorbă* and *cozonac*) (Gastronomy);
- The comparative analysis of various regions in Romania (e.g., interactive maps enabling learners to recall the locations of distinct landmarks) (Geography and Regions);
- Activity on analyzing the Romanian flag and coat of arms through semiotic interpretation (History and Symbols);
- Examples from literature including texts on *Mărțișor* customs accompanied by cultural reflection prompts and an interactive map showcasing various folk costumes throughout Romania (Traditional Clothing & Customs);
- Listening exercise featuring a *doina* performance that encourages discussion on emotion and structure and an illustrated guide to folk dances like *hora*, complete with step-by-step instructions (Music and Folklore);
- Texts on *Mărțișor* customs with accompanying cultural reflection prompts, *Obiceiuri de iarnă* illustrated with cultural annotations, and *Obiceiuri de Crăciun* that include cultural notes and tasks enabling learners to identify parallels with their own traditions (Traditional Holidays);
- Effective starting points in textbooks, such as a newspaper cover addressing youth emigration for classroom discussions and the *Campionii României* campaign, which showcased national sports achievements via posters and articles aimed at foreign language acquisition (Family Values, Contemporary Culture).

Neutral discourse:

- Frequently evident in phrases such as „authentic Romanian cuisine”, „traditional Romanian dishes” and „sarmale are commonly served during Christmas” (Gastronomy);

- Commonly expressed in statements like „the longest road in Romania is the *Transfăgărășan*”, „the highest mountain in Romania is *Vârful Moldoveanu*” or „the most renowned Romanian ruler is *Mihai Viteazul*” (Geography and Regions, History and Symbols);
- Encompasses general information regarding traditional garments of women or men, various forms of traditional dance, or observations about customs, including religious practices, social etiquette, and folk traditions (e.g., „People in Romania usually go to church on Sundays”) (Traditional Clothing & Customs, Music and Folklore);
- Information about Christmas and Easter traditions, together with spring celebrations associated with *Mărțișorul* in early March (Traditional Holidays);
- General information about money and how it is used in Romania, frequently occurring shopping and gift-giving customs, the rights and responsibilities of citizens, and brief, colloquial, humorous forms of speech (Family Values, Contemporary Culture).

Normative discourse:

- Briefly illustrated in examples of how food should be prepared, consumed, and preserved, particularly during holidays (Gastronomy);
- Typically articulated regarding appropriate attire for winter or summer in Romania (such as at the mountain resort of *Poiana Brașov* or *Mamaia* beach), the routes one should follow to reach a tourist destination in Romania, or the perception of specific dates (holidays, celebrations, significant national anniversaries, etc.) (Geography and Regions, History and Symbols);
- Concise universal standards of etiquette in Romania, typically illustrate weddings, christenings, or festive celebrations (e.g., Brief account of wedding customs in the Maramureș region) (Traditional Clothing & Customs, Music and Folklore);
- Learners can observe the appropriate expressions for wishing Merry Christmas or Happy Easter, in addition to the desired etiquette for *Mărțișorul* (Traditional Holidays);
- Appropriate behavior in various situations in Romania: „La oficiul poștal” exemplifies routine administrative interactions, „O zi la piață” demonstrates local grocery shopping practices and „La Gara de Nord” depicts typical train travel activities, including ticket purchasing and luggage management (Family Values, Contemporary Culture).

Stereotypical discourse:

- Stereotypes manifest through picturesque village imagery, wooden implements, and ceramic ves-

sels, set against a conventional ethnic backdrop (tapestries, antiquated stoves, etc.) (Gastronomy);

- Stereotypes emerge by linking geography to personality traits (e.g., „individuals from mountainous regions are robust”) or by correlating character traits with historical contexts (e.g., „Romania is the residence of Dracula”) (Geography and Regions, History and Symbols);
- Images that lack additional cultural context include women in traditional blouses, depictions of instruments (such as the *violin*, *nai* (*pan flute*), *cimbalom*, and *cobza*), or Romani individuals performing with these instruments (Traditional Clothing & Customs, Music and Folklore);
- Certain elements are showcased devoid of adequate context, exemplified by images of holiday gifts lacking further explanation or portrayals of an idealized family unit, inclusive of great-grandparents, celebrating an event in a rural setting (Traditional Holidays);
- Regardless of the setting (city or village) or time (modern-day Romania or Romania decades ago), certain elements are positioned to illustrate the idea of favoring one idea over another, such as football, excessive spending, or cooking home-cooked meals every day (Family Values, Contemporary Culture).

This analysis indicates that Romanian language textbooks for foreign learners prioritize descriptive and normative discourses, especially in areas such as gastronomy, geography and history. Although these provide vital cultural insights, they frequently overlook chances for intercultural interaction. Categories like *Music and Folklore* and *Traditional Clothing & Customs* exhibit a blend of admiration and stereotyping, underscoring the necessity for more analytical and comparative methodologies. The limited representation of family values and contemporary culture indicates a lost opportunity to engage with relevant facets of Romanian life. The discursive framing generally portrays culture as unchanging and folkloric. To improve intercultural competence, textbooks ought to incorporate additional reflective and student-driven activities, such as cultural comparisons, personal narratives, and multimedia content that link cultural elements across traditions. This would assist learners in transcending superficial facts to achieve a more profound and dynamic comprehension of Romanian culture within its context. Moreover, it would underscore the necessity of incorporating additional tasks that promote intercultural awareness and critical cultural comparison, especially in accordance with Byram's model of intercultural communicative competence.

Byram Framework Analysis (ICC). This analysis utilizes Michael Byram's (1997) framework of intercultural communicative competence to examine a corpus of 1160 identified cultural elements present in 38 Romanian language textbooks. The objective is to assess the alignment of these elements with the aforementioned five fundamental dimensions of the framework: intercultural attitudes, knowledge, interpretative and relational skills, discovery and interaction skills and critical cultural awareness, which we will address briefly (as cited in Harper 2023: 228; Byram 1997, 2000; Griffith et al. 2016; Nguyen 2022).

- *Intercultural attitudes (savoir être)* involve a genuine inquisitiveness and receptiveness toward other cultures, along with a readiness to question one's own assumptions and embrace unfamiliar perspectives.
- *Cultural knowledge (savoirs)* is associated with an informed understanding of social groups, their customs and cultural outputs with an awareness of broader social and interpersonal dynamics.
- *Interpretive and comparative abilities (savoir comprendre)* entail the skill to examine and make sense of cultural texts or events from another society and relate them meaningfully to one's own cultural experiences.
- *Skills of exploration and engagement (savoir apprendre/faire)* highlight the ability to seek out and absorb new cultural information and to effectively apply this understanding in interaction with others.
- *Critical cultural awareness (savoir s'engager)* signifies the ability to evaluate cultural viewpoints, practices and artifacts through a well-reasoned, reflective and principled lens.

Harper (2023) asserts that Byram's model functions as a pedagogically inclusive framework suitable for various classroom environments, suggesting that language educators, despite frequently lacking specialized ICC training, can proficiently integrate intercultural objectives into their instruction via organized activities aimed at fostering intercultural attitudes, cultural knowledge and critical interaction skills. Harper emphasizes that critical cultural awareness is essential and attainable through deliberate pedagogical methods, even without physical intercultural exchange, which is frequently pivotal in foreign language learning contexts. Our database analysis indicates that all of the cultural elements that were identified were recognized using Byram's model and that a certain percentage of them even fall under the ultimate category of critical cultural awareness (See: Table 2).

This section will succinctly outline the pertinent categories of cultural elements accompanied by exam-

ples to facilitate a clearer understanding of the more abstract aspects of intercultural competence analysis for Romanian language learners, based on the current resources available for learning Romanian as a foreign language.

- **Cultural knowledge:** Approximately 68% of the 1160 elements are classified within this category. This includes factual information about Romanian geography, history, traditions, cuisine, arts, and public life, as depicted in various images showcasing specific moments, locations, and individuals (images of national dishes: *sarmale*, *mămăligă*, *cozonac*, *tocaniță*; images of national treasures: churches and monasteries such as *Voroneț*, *Biserica Sf. Mihail*, *Biserica Neagră*; images of nature and tourism: *Vama Veche*, *Delta Dunării*, *Poiana Brașov*; images of significant figures: *Vlad Țepeș*, *Mircea Eliade*, *Constantin Brâncuși*; images featuring customs and celebrations: weddings, christenings, decorating a Christmas tree or Easter eggs, singing carols). This dominance affirms the textbooks' function in transmitting cultural knowledge; however, the representation often lacks depth, providing scant context or comparative analysis.

- **Interpretative and comparative abilities:** Approximately 14% of discovered and later analyzed cultural elements prompt learners to juxtapose Romanian cultural practices with their own. These predominantly represent implicit opportunities identified in lessons pertaining to celebrations, cuisine, and familial traditions. Nevertheless, the pedagogical framework frequently fails to include tasks that explicitly encourage such comparisons or reflections, particularly in the analysis of these textbooks; thus, this contribution exceeds expectations, if not surpasses them.

- **Skills of exploration and engagement:** Merely 7% of the elements potentially facilitate active cultural learning or interaction. These are predominantly found in open-ended tasks or visual prompts in select contemporary textbooks, including interactive gradual tasks that encourage students to independently uncover cultural patterns, distinct from grammar yet closely associated with standard language tasks. The pervasive absence of this component indicates that learners are infrequently inspired to critically interact with culture, which constitutes a primary drawback of the examined textbooks.

- **Intercultural attitudes:** Approximately 8% of the content pertains to the dimension of attitude. Although certain texts exhibit receptiveness and admiration for cultural diversity, particularly in urban or modern settings, the majority of materials represent culture from a monocultural and idealized perspective. Consequently, these materials only marginally support learners' emotional engagement.

• **Critical cultural awareness:** The synthesis of all other knowledge, in this case, constitutes the least represented dimension, comprising only 3% of the corpus. These elements comprise discrete examples of critical commentary, such as caricatures, contrasts between rural and urban values, allusions to social norms and political structures, and references to customs in daily life and their practical significance. In this particular case, the lack of explicit critical tasks or discussions constrains learners' ability to contemplate cultural ideologies or societal issues.

In conclusion, although the Romanian language textbooks examined in this study offer a substantial foundation of cultural content, their correspondence with overarching intercultural competence objectives is constrained. Future textbook designs should enhance the frequency and depth of content corresponding to the remaining four dimensions of Byram's model to better foster intercultural competence, particularly in the areas of interaction skills, attitudinal openness, and critical cultural engagement.

Conclusion. This study aimed to investigate the culturological aspects in Romanian language education in Serbia from an intercultural perspective, driven by an increasing recognition that linguistic proficiency alone is inadequate in multilingual and multicultural environments. This research, based on Byram's ICC model and CuDA framework, analyzed 38 Romanian language textbooks from 12 countries, identifying and categorizing 1160 cultural elements by discursive types and intercultural dimensions. The findings indicated a notable prevalence of descriptive and normative discourse, especially in the domains of gastronomy, geography and history. While these content areas do succeed in transmitting cultural information, they often lack opportunities for learners to engage in interpretive thinking, cross-cultural comparison, or critical reflection. Key intercultural aspects, especially the abilities to explore and interact with other cultures and to critically evaluate cultural perspectives, are notably limited or largely absent. Moreover, content pertaining to contemporary culture and familial values is scarce, perpetuating a static and folkloric representation of Romanian culture that could impede the advancement of intercultural sensitivity and dynamic cultural comprehension.

These findings highlight an essential requirement for enhanced student-centered, reflective, and multimodal strategies in textbook development and classroom implementation. Applied frameworks underscore the necessity of incorporating culturally rich narratives, comparative activities, and open-ended reflective tasks to enhance intercultural learning. Incorporating multimedia content, such as Romanian

cinema, music and digital narratives, can enhance the connection between learners and the vibrant culture of Romanian-speaking communities. Future textbooks for learning Romanian as a foreign language, encompassing Romanian culture, should deliberately integrate all five dimensions of Byram's ICC model, with a specific emphasis on cultivating intercultural attitudes, discovery-based learning, and critical engagement with cultural norms and representations. Educators and curriculum developers should be provided with the pedagogical resources essential for fostering intercultural dialogue and critical cultural reflection.

In conclusion, although the existing collection of Romanian language textbooks provides a fundamental basis for linguistic and cultural education, there is an urgent need for a more balanced and progressive intercultural pedagogy. By incorporating integrated cultural content and diverse discourse, Romanian language education in Serbia and beyond can more effectively equip learners to communicate and engage meaningfully across cultures with curiosity, empathy, and critical awareness.

References

- Bârlea R. M. Teaching Romanian as a Foreign Language: Formal and Non-formal Education Perspectives. In: Foreign Language Teaching in Romanian Higher Education: Teaching Methods, Learning Outcomes, 2018, 111-125.
- Byram M. Assessing intercultural competence in language teaching. In: Sprogforum, 2000, no. 18(6), 8-13.
- Byram M. Cultural Studies in Foreign Language Education. Clevedon: Multilingual Matters Ltd, 1989.
- Carbaugh D. Cultural discourse analysis: Communication practices and intercultural encounters. In: Journal of Intercultural Communication Research, 2007, no. 36(3), 167-182.
- Carbaugh D., Cerulli, T. Cultural Discourse Analysis. In: The International Encyclopedia of Intercultural Communication, 2017, 1-9.
- Durić E. Jezik kao kulturno nasleđe: Kako ga razumeti u datom kontekstu? In: InterKult, 2022, no. 8, 75-93.
- Durić E. Stavovi studenata o elementima kulture na časovima rumunskog jezika–Univerzitetski kontekst. In: Orizonturi interdisciplinare: Noi pași în cercetarea științifică actuală, 2024, vol. I, 45-82.
- Griffith R. L. et al. Assessing intercultural competence in higher education: Existing research and future directions. In: Research Report ETS RR, 2016, no. 2, 1-44.
- Grosu-Rădulescu L.-M. Constructing and Construing the Place of Romanian Foreign Language Education in the European Context. In: Foreign Language Teaching in Romanian Higher Education: Teaching Methods, Learning Outcomes. 2018, no. 27, 3-16.
- Harper J. Using Byram's *savoirs* to ensure the incorporation of intercultural communicative competence into language teaching. In: Journal of English Language Teach-

ing and Linguistics, 2023, no. 8(2), 227-236.

Hinkel E. Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.

Ivanić I., Durić E. Elementi rumunske kulture u udžbenicima rumunskog jezika kao stranog jezika. In: Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 2022, no. 47(2), 113-135.

Ivanić I., Durić E. Didaktizacija elemenata kulture u udžbenicima rumunskog jezika kao stranog jezika. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2023.

Jedynak M. The Attitudes of English Teachers Towards Developing Intercultural Communicative Competence. In: Aspects of Culture in Second Language Acquisition and Foreign Language Learning, 2011, 63-73.

Nguyen H. T. Empowering intercultural communication competence for foreign language-majoring students through collaboration-oriented reflection activities. In: European Journal of Contemporary Education, 2022, no. 11(1), 110-122.

Official use of languages and scripts in the Autonomous Province of Vojvodina. https://www.puma.vojvodina.gov.rs/etext.php?ID_mat=207 (visited 27.5.2025).

Official use of the Romanian language in the APV (xls). <https://www.puma.vojvodina.gov.rs/mapa.php> (visited 27.5.2025).

Palmer B. G., Sharifian F. Applied cultural linguistics: An emerging paradigm. In: Applied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communication, 2007, 1-14.

Annex

Table 1

Discourse Distribution Across Cultural Categories

Category	De- scrip- tive	Inter- cultural	Neu- tral	Nor- mative	Stereo- typical	Total	De- scripti- ve (%)	Inter- cultural (%)	Ne- utral (%)	Nor- mative (%)	Stereo- typical (%)
Gastronomy	35	28	23	27	32	201	17.41	13.93	11.44	13.43	15.92
Geography and Regions	25	22	35	29	34	185	13.51	11.89	18.92	15.68	18.38
History and Symbols	22	24	26	36	37	149	14.77	16.11	17.45	24.16	24.83
Music and Folklore	35	27	34	18	31	137	25.55	19.71	24.82	13.14	22.63
Traditional Clothing & Customs	22	19	29	43	32	129	17.05	14.73	22.48	33.33	24.81
Family Values	28	22	26	39	30	117	23.93	18.8	22.22	33.33	25.64
Contemporary Culture	29	25	21	38	32	107	27.1	23.36	19.63	35.51	29.91
Traditional Holidays	34	32	25	34	20	135	25.19	23.7	18.52	25.19	14.81

Table 2

Allocation of cultural components in accordance with Byram's dimensions

Dimension	Number of elements	Contribution (%)
Knowledge (<i>savoirs</i>)	789	67.93
Interpretative and relational skills (<i>savoir comprendre</i>)	162	13.97
Discovery and interaction skills (<i>savoir apprendre/faire</i>)	81	6.98
Intercultural attitudes (<i>savoir être</i>)	93	8.02
Critical cultural awareness (<i>savoir s'engager</i>)	35	3.02

Ivana Ivanić (Novi Sad, Republica Serbia). Doctor în științe filologice, conferențiar universitar, Universitatea din Novi Sad.

Ивана Иванич (Нови-Сад, Республика Сербия). Доктор филологических наук, конференциар, Новосадский университет.

Ivana Ivanić (Novi Sad, Republic of Serbia). PhD in Philological Sciences, Associate Professor, University of Novi Sad.

E-mail: ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

ORCID: 0000-0001-6064-5028

Emma Durici (Novi Sad, Republica Serbia). Doctorand, Universitatea din Novi Sad.

Эма Дурич (Нови-Сад, Республика Сербия). Докторант, Новосадский университет.

Emma Durić (Novi Sad, Republic of Serbia). PhD student, University of Novi Sad.

E-mail: emma.duric@ff.uns.ac.rs

ORCID: 0000-0002-5425-4634

Ludmila Braniște (Iași, România). Doctor în științe filologice, conferențiar universitar, Universitatea Alexandru Ioan Cuza.

Людмила Браниште (Яссы, Румыния). Доктор филологических наук, конференциар, Университет Александру Иоан Куза.

Ludmila Braniste (Iasi, Romania). PhD in Philological Sciences, Associate Professor, Alexandru Ioan Cuza University.

E-mail: branisteludmila@yahoo.com

ORCID: 0009-0006-8883-7543

Inna HOROFIANIUK,
Olga PAVLUSHENKO

TRADITIONAL UKRAINIANS' FUNERAL RITES OF DIFFERENT REGIONS IN THE PLANE OF SEMIOTIC CODES*

CZU:393.1(=161.3)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.11>

Rezumat

Ritualurile funerare tradiționale la ucrainenii din diferite regiuni în termeni de coduri semiotice

Articolul prezintă rezultatele studiului codurilor agentive, acționale și rituale de reală ale semiozei funeraliilor la ucraineni, care, datorită naturii lor tabu și caracterului mistic, păstrează mai pe deplin semantica arhetipală, reproducând astfel componentele profunde ale imaginii conceptuale naționale a lumii. Alegerea regiunilor Lviv, Luhansk, Sumy, Cherkasy și Herson din Ucraina pentru analiză a fost determinată ținând cont de locația lor geografică, precum și zonarea culturală și etnografică stabilită de mult timp – Vest, Est, Centru și Sud ale Ucrainei. În baza analizei reprezentării simbolice a elementelor rituale ale funeraliilor din diferite regiuni ucrainene, a fost depistat gradul de integritate a contextului cultural național și modul de gândire colectivă a ucrainenilor din diferite regiuni. Instrumentele științifice utilizate pentru atingerea scopului cercetării au fost metodele de analiză de conținut, analiză comparativă, sinteză și inducție. S-a dovedit că structura celui mai arhaic rit funeralar din toate regiunile Ucrainei este omogenă din punct de vedere tipologic, integritatea predomină atât în conținut cât în formă – verbalizarea fenomenelor, realităților și persoanelor rituale, ceea ce face imposibilă asumarea unei „diferențe” dintre ucrainenii de est și de vest.

Cuvinte-cheie: ritualuri funerare tradiționale, ucraineni, cod agentiv, cod acțional, cod ritual de reală.

Резюме

Традиционный похоронный обряд украинцев разных регионов в плоскости семиотических кодов

В статье представлены результаты исследования агентивного, акционерного, реалемного кодов семиозиса погребального обряда украинцев, который в силу своей табуированности и мистического характера наиболее полно сохраняет архетипную семантику и воспроизводит глубинные составляющие национальной концептуальной картины мира. Выбор для анализа Львовской, Луганской, Сумской, Черкасской, Херсонской областей Украины детерминирован их географическим расположением, а также установившимся культурно-этнографическим районированием – Западная, Восточная, Центральная, Южная Украина. На основании анализа знаковой репрезентации элементов погребального обряда в разных регионах Украины установлена степень целостности национального культурного контекста и способа коллективного мышления украинцев из разных регионов.

Научным инструментарием достижения цели исследования служили методы контент-анализа, компаративного анализа, синтеза, индукции. Доказано, что структура наиболее архаического погребального обряда во всех регионах Украины типологически однородна, интегральность превалирует как в плане содержания, так и в плане формы – вербализации обрядных явлений, реалий, лиц, что делает невозможными спекуляции в плоскости «различий» восточных и западных украинцев.

Ключевые слова: традиционный погребальный обряд, украинцы, агентивный код, акциональный код, реалемный код.

Summary

Traditional Ukrainians' funeral rites of different regions in the plane of semiotic codes

The article presents the results of research of the agentive, actional, and realemic codes of semiotics within the traditional Ukrainian funeral rites. Due to their taboo nature and mystical character, these rites most fully preserve archetypal semantics, which reflects the deep sources of the associated sector of the national conceptual worldview. The selection of the Lviv, Sumy, Cherkasy, Kherson, Luhansk regions for analysis was determined by their geographical location and established cultural and ethnographic zoning – Eastern, Central, Western, Southern Ukraine. On the basis of the analysis of the semiotic representation of the elements of funeral rites in different regions of Ukraine, the degree of integrity within the national cultural context and the collective thinking style of Ukrainians from different regions was clarified. The methods of content analysis, comparative analysis, synthesis, and induction served as scientific tools for achieving the defined goal. Based on the analysis of empirical material, it was concluded that the structure of the most archaic funeral rite in all regions of Ukraine is typologically homogeneous. Integrity prevails both in content and form – the verbalization of ritual phenomena, realities and persons, which excludes speculation regarding the “differences” between eastern and western Ukrainians.

Key words: traditional funeral rites, Ukrainians, agentive code, action code, realemic code.

1. Introduction

Analysis of ethnocultural contents through the prism of their semiotic coding is a tested and productive way of empirical penetration into the mental space of a mono-sociocultural community, or groups

united by the researcher based on the commonality or opposition of their characteristics. In this case, linguistic signs as carriers of meanings and the culture within which they operate come into semiotics focus.

The foundational ideas of semiotics as a field of scientific research on sign systems were formulated in the XIX century by the American philosopher and logician C. Peirce and the Swiss philologist and anthropologist F. de Saussure. The basic principles of semiotics, including the typology of signs proposed by C. Peirce, were further developed in C. Morris's work *Foundations of the Theory of Signs* (Morris 1938). W. Humboldt, O. Potebnia, and E. Sapir addressed the theory of the sign system in their research. The structural-semiotic method was applied to the analysis of culture and literature by the French researcher R. Barthes. E. Benveniste gave the ideas of linguistic semiotics and structuralism a new anthropological direction for his time and combined them with the comparative-historical method in the study of Indo-European languages in their connection with the spiritual culture of their speakers.

In linguistics of the XIX – the first half of the XX centuries the understanding of language as unique and universal in its possibilities of a sign system, which objectifies an unlimited amount of knowledge in the most diverse planes of socio-culture of both a separate ethnic group and humanity as a whole, crystallized. Culture appears in the system of signs through which society accumulates, preserves, and transmits socially significant information across space and time.

In contemporary linguistics, studies dedicated to understanding the phenomenon of linguistic code and the uniqueness of national linguacultural semiosis are of particular relevance.

The spectrum of research in the field of semiotics is revealed in the works of X. Montoro, B. Moreno – semiotic approach to the study of geo-cultural (collective) identities, M. Chervinskyi – reconsideration of the semiotic theory of culture through the analysis of symbols of historical and cultural memory of the people, P. Torop – interpretation of cultural history in the context of cultural semiotics, P. Lepik – specifics of mythological and magical semiosis, N. Andreichuk – semiotic manifestations of the linguacultural space, O. Yakovliev – semiotics as a methodology for studying the cultural space of Ukraine.

Corpus and methodology

Our research focuses on the semiosis of the traditional funeral culture of Ukrainians. Among the phenomena of traditional folk culture, the funeral rite holds perhaps the greatest value as material for

ethnolinguistic studies. This is primarily due to the conservatism of the rite: death still conceals many mysteries, and the unknown has always frightened people.

The Slavic funeral rite has long attracted the attention of ethnographers. As for written accounts of the Ukrainian funeral rite, most date to the late 19th and early 20th centuries (Конобродська 2007: 17-23; Кузеля 1912). Systematic studies of funeral rites from various ethnographic regions of Ukraine have been provided in Polissia (M. and S. Tolstyie, V. Konobrodskaya, O. Sedakova), Volhynia (L. Lenchevskyi), the Hutsul region (V. Hnatiuk, M. Zelenchuk, M. Bihusiak), Boikivshchyna (Yu. Kmit), Slobozhanshchyna (V. Drobotenko), and Podillia (I. Horofianiuk). However, no comparative studies of the funeral rites of different Ukrainian ethnographic groups have been conducted. This gap underscores the scientific novelty of our research.

Recognizing that the life of society is largely regulated by sign systems, the authors aimed to determine the degree of the national cultural context integrity and the mode of collective thinking within it through the analysis of the sign representation of funeral rites elements in different regions of Ukraine. This exploration is aimed at finding integral characteristics of the Ukrainian socio-cultural discourse in its most sacralized sector, which has most fully preserved the archetypal semantics, which reproduces the conceptual picture of the world.

In the scientific research toolkit, there are the method of content analysis, which made it possible to single out the component of traditionality in the general object; the method of comparative analysis, which was necessary to compare the ritual semiotic codes living in different territories of Ukraine; the synthesis method was applied to form a semiotic code of traditional family rites of Ukrainians from different regions of the country; the method of induction, which made it possible to identify common socio-cultural features in the national dimension based on an understanding of their regional features.

The research material was the records of field reconnaissance from Lviv, Sumy, Cherkasy, Kherson, and Luhansk regions (Fig. 1), represented in the book *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials. Vol. 5. Funeral and memorial customs and rites* (EOCY). The material was collected using the expeditionary method by researchers of the Academy of Sciences of Ukraine over the past decades in all historical and ethnographic regions of Ukraine.

The choice for analysis of these regions of Ukraine is determined by their geographical loca-

tion, as well as established cultural and ethnographic zoning – Eastern, Central, Western, Southern Ukraine. Our research is aimed at convincing a reader that the traditional spiritual culture of Ukrainians of all regions is one, and labels such as “Western Ukrainians” / “Eastern Ukrainians” are rather an attempt by politicians unfriendly to Ukraine to divide the Ukrainian nation.



Fig. 1. Map of Ukraine.
Source: Edited by the authors

The key concept of this research is the “semiotic code”, which embodies the correspondence of the ideal (content) and material (expression) plans of a linguistic sign.

Culturology uses the term “cultural code”, which, according to F. Batsevyč’s definition, correlate with ancient archetypal representations of man and form a coordinate system that contains and reproduces standards of culture (Бацевич 2004: 74).

In the linguistic paradigm, the “code” is considered to be connected to the problem of the relationship between language and thought. As a result of prolonged research, a theory of language emerged as a universal code that ensures the semiotic representation of a person’s ideas about objects in the extralinguistic environment within their thinking.

Building on the understanding that linguistic meaning is a semiotic essence and the language system is a code (Бацевич 2004: 119), we focus on the positions of anthropocultural linguistics, which identifies its primary task as identifying and analyzing linguistic codes that embody the semantic dominants of national cultures. Such analysis involves interpreting linguistic units through the lens of traditional ethnoculture, that is revealing the cultural information encoded within them. The world of cultural meanings unites people into national-cultural communities, and semantic dominants serve as their mental grid of coordinates.

A condition for the successful implementation of social communication is the necessity for an individual to assimilate a certain cultural text in which moral, spiritual, and value traditions are fixed and to transmit it to others.

One of the priorities of modern linguosemiotics is the study of the ethnocultural semantics of linguistic signs. The linguosemiotic system of national culture synthesizes meanings into a linguistic picture of the world, which has emerged as a fusion of the intellectual work of many generations. The integrity of the national linguistic picture of the world is determined by its basic component – verbalization of the traditional worldview. The semiosis of the family ritual text in the traditional culture of Ukrainians can be considered as a complex system of codes.

In the article, we analyze the agentive, actional and realemic codes, which form the semiotic core of the traditional funeral rituals of Ukrainians. The agentive code of a ritual text is a system of nominations for a person in their role-based manifestations. The actional code consists of the names of ritual actions. The realemic code is represented by the nominations of material objects endowed with symbolic functions in ritual actions.

Data analysis

Agentive Code

The burial of the deceased is a drama clearly regulated by folk tradition, involving many individuals, each fulfilling a specific role: *One person never does anything. Here, there are people specifically for that – some prepare, some dress the deceased, some sing, and some read. Almost everyone has their own profession. And it cannot be done without this* (EOCY: 202).

The system of units representing the agentive code in the funeral ritual is quite extensive: the deceased, members of their family, grave diggers, people dressing the deceased, participants in the night vigil, mourners, the funeral procession.

The corpus of names for the deceased person includes derivatives from various roots, formed according to different word-formation models in various phonetic variants, covering all studied Ukrainian regions. The most common are noun, adjective, and participle nominations derived from the verb *покоїтися* ‘to be at rest; to lie quietly and motionlessly on something’: *покійник* – Lv., Ch., Kh.* (EOCY: 215, 273, 330), *покойник* – S., Ch. (EOCY: 279, 371), *покійний* – S., Kh. (EOCY: 280, 330) ‘deceased’. Actively used names are derived from the root *мер-*, which traces back to the Indo-European **mer-* (Конобродська 2007: 83-84): *мрець* – Lv., Ch. (EOCY: 216, 371), *мерлець* – Lv. (EOCY: 215), *мертвець* – Ch. (EOCY: 375), *мертвий* –

Kh. (EOCY: 340), померлий – Kh. (EOCY: 329) ‘dead man’. In Cherkasy and Lviv regions, variants of the nomination небожчик – Lv. (EOCY: 215), небіжчик – Lv., Ch. (EOCY: 216, 372) ‘dead man’ have been preserved, where the Proto-Slavic root **bog* appears in its oldest reconstructed meaning ‘fate’ (Мельничук 1985: 219-220), so небожчик is one who is already deprived of fate.

Family members of the deceased involved in the funeral ritual are referred to by Ukrainians with various terms: рідні – Kh., S. (EOCY: 333, 293), родичі – S., Kh. (EOCY 2020: 279, 332), рідня – S. (EOCY 2020: 280), родина – Lv., (EOCY 2020: 213), рідніші – Lv. (EOCY 2020: 220), найближчі – Kh. (EOCY 2020: 332), близькі – S. (EOCY 2020: 293), ті що в хаті – Lv. (EOCY 2020: 226), свої – S., L., Ch., L. (EOCY 2020: 280, 201, 369, 213). The term свої ‘family members’ represents the binary opposition that dictates the clear division of roles among all participants in the funeral ritual “one’s own” – “alien”: Своїм можна обмивати покійника, но кликали всігдa чужих людей. ‘It is allowed for family members to wash the deceased, but they always called upon strangers’ – Ch. (EOCY: 369); Рідня хліб несла, чужі не несли. ‘The family brought bread, strangers did not’ – S. (EOCY: 280-281); Сусіди обмивали. Родичі не должны ні мить, ні в гроб ложить, не переносити ніде нічого. ‘Neighbors washed the deceased. Family members should not wash, lay in the coffin, or carry anything anywhere’ – S. (EOCY: 293); Свої не прийнято. Покличуть дві жінщини. ‘Family members are not accepted. Two women are called upon’ – L. (EOCY: 201).

In the naive worldview, чужі ‘strangers’ are correlated with the deceased, who is connected with the other world, and therefore своїм ‘family members’ are prohibited from contacting them.

Apart from the opposition between ‘family members’ – ‘strangers’, it is observed that in all studied regions there is a tradition regarding the performers of washing and dressing the deceased based on gender and age: Жінщини обмивають і того, і того. Мужчини ніколи не обмивають. Молоді не ходять обмивати. ‘Women wash both men and women. Men never wash. Young people do not participate in washing’ – S. (EOCY: 279); Потім бабка обмиває, одіває. ‘Then old woman washes and dresses’ – Ch. (EOCY: 372); Спеціальні бабки, що приходять одягають, якщо ви не можете, допустім, одягнуть. ‘Some old women come to dress the deceased if you cannot do it yourself’ – Kh. (EOCY: 331).

Women are the most active participants in the night vigil, reading prayers by the deceased. They

are nominated in the studied regions as певчі – S. (EOCY: 281), півчі – L. (EOCY: 202), спеціальні жінки ‘special women’ – Ch. (EOCY: 372), and та, що читає біля покійника ‘those who read by the deceased’ – Ch. (EOCY: 383).

At the same time, the performance of certain ritual functions, due to physical properties, is entrusted only to men: men make a coffin, dig a grave, and carry a deceased to the grave. Here we also observe a nominative commonality in the studied regions. In particular, men who dig graves are called грабapі – Lv. (EOCY: 214, 226), копачі – S. (EOCY: 293, 332), чоловіки, що копають яму – Ch. (EOCY: 377).

Linguistic lacunarity, due to the tabooing of ritual text, is especially evident in expositive ritual performers’ nomination (жінщина така, то одчитає Псалтирь ‘a woman who reads the Psalter’; ті, що в хаті ‘those in the house’; хто ніс вінки ‘who carried the wreaths’; ями копають хлопці такі спеціально ‘special boys who dig graves’; баби, що миють ‘old women who wash’). Avoidance of direct nomination, replacing it with descriptive constructions, is typical for all regions and demonstrates the desire to euphemize ritual text, which serves as a magical precaution (Конобродська 2007: 130).

Realemic Code

In the realemic code of the semiotic corpus of traditional funeral rites, two lexico-thematic groups can be distinguished: a) names of items used in ritual actions; b) names of dishes and products consumed by participants of the funeral ritual at the memorial meal.

The first subgroup primarily includes the names of items used for preparing the deceased: додільна сорочка – L. (EOCY: 201), для смерті сорочка – L. (EOCY: 207) ‘shirt for death’; for an unmarried girl – велен – L. (EOCY: 219), фара – Ch. (EOCY: 376), хвата – Lv., S. (EOCY: 215, 291) ‘veil’, вінок / віночок ‘wreath’, біле плаття ‘white dress’ – L., Lv., S., Ch. (EOCY: 204, 215, 291, 280, 376). In Cherkasy region, a funeral wreath for an unmarried girl is called кальондра – Ch. (EOCY 2020: 377). A common element in the funeral ritual across all regions of Ukraine is placing a strip of paper with a prayer on the forehead of the deceased, called вінець ‘crown’ – Lv., Ch. (EOCY: 212, 375) or проходна ‘passage’ – Kh. (EOCY: 331, 328), which is considered a pass to the world of the dead.

For the container in which a deceased is placed, the following names are used: гроб – S. (EOCY: 279), труна – S., Ch. (EOCY: 288, 369, 374) – derived from the German Trune, borrowed into Ukrainian via Polish; домовина – Lv. (EOCY: 213) with phonetic variants доломина, дулумина – L., Ch. (EOCY:

201, 371, 372) – a derivative from дім ‘house’ meaning ‘house for a deceased’ (Жайворонок 2006: 195); дубовина – Ch. (ЕОСУ: 382), related to дуб ‘oak’, harking back to ancient beliefs about the realm of the dead, which is crossed by a mythical river, for which the deceased were provided with a boat carved from a wooden (oak) log (Жайворонок 2006: 204). The coffin is usually placed on a лаву ‘bench’ – Ch. (ЕОСУ: 382).

According to the Orthodox canons, which are followed by the majority of the Ukrainian population, the свічка ‘candle’ occupies a significant place in the funeral ritual, accompanying it from beginning to end, and is also used in the context of the funeral ritual after its conclusion (ЕОСУ: 201, 215, 223, 328, 369). The connotative semantics of the свічка in the funeral ritual is clarified by the contextual synonym проводнічок, used by speakers in Cherkasy region: Ну, свічечка горить, стараюца, щоб свічечка горіла. Освіщає дорогу в підземний світ. ‘Well, the candle burns, they try to keep it burning. It illuminates the path to the underworld’ (ЕОСУ: 339); Наминає править, запалює ці проводнічки. ... Тоді батюшка каже: «Гасить проводнічки». ‘They begin to serve, light these guide candles ... Then the priest says: «Extinguish the guide candle»’ (ЕОСУ: 369).

Traditional in the ritual of Ukrainians are платок / платочок ‘handkerchief’, хустинка / хусточка ‘shawl’, рушник ‘towel’ – L., Lv., S., Kh., Ch. (ЕОСУ: 208, 220, 280, 290, 332, 335, 374), which are used to tie the hands of those participants in the funeral procession who carry wreaths, a coffin, or its lid; сіно ‘hay’ – L., S. (ЕОСУ: 204, 279, 288), солома ‘straw’ – Kh. (ЕОСУ: 331), which fill the pillow for a deceased; гроші ‘money’, which are placed in the coffin or thrown into a grave so that a deceased can buy a place in the afterlife (ЕОСУ: 201, 213, 220, 284, 288, 331, 369, 374); полотно ‘cloth’, which lines the inside of the coffin – L. (ЕОСУ: 211); пуга ‘strips of fabric or bandages’, which are used to bind the legs and hands of the deceased and are believed to have magical powers in the practice of black magic – S., Ch. (ЕОСУ: 288, 369); жито ‘rye’ and пшениця ‘wheat’, in which a candle is placed, scattered on the road behind the funeral procession, and also in the grave into which the coffin is lowered – L., S., Ch. (ЕОСУ: 215, 280, 370). The Western region is distinguished by the use of свяченого зілля ‘holy herbs’, which are placed under the head of the deceased – L. (ЕОСУ: 213, 219).

A special place among the items used in funeral rites in all regions of Ukraine is occupied by water. The phenomenon of water in the ethnocultural tradition of Ukrainians against the general Slavic background

has aroused research interest among many ethnographers, ethnolinguists, and folklorists (O. Antoniuk, I. Horofianiuk, L. Horoshko, V. Zhaivoronok, O. Simovych, and others). Most researchers emphasize the magical connotation of water in the naive worldview of Ukrainians, particularly as a channel of communication between the world of the living and the world of the dead: Воду свячену ставлять ..., щоб душа кожний Божий день приходила умиватися додому сорок днів. ‘Holy water is placed ... so that a soul comes home every day for forty days to wash’ (ЕОСУ: 282). In the context of the funeral ritual, water symbolizes the protection of the living from the harmful influence of the dead: Батюшка освящає труну свяченою водичкою. ‘They sprinkle holy water in the house after the deceased’ (ЕОСУ: 283).

After the funeral, all its participants wash their hands with вода ‘water’ in all regions (ЕОСУ: 220, 280, 283, 290, 332, 372, 379). There is a widespread belief in all regions that the water used to wash the deceased is мертва вода ‘dead water’: Кажуть, що, як люди через тую воду перейдуть, то погано буде, людина може вмерти. ‘They say that if people cross that water, it will be bad, the person might die’ (ЕОСУ: 219).

Among the names of dishes and products consumed by visitors to the funeral ritual, мед ‘honey’ and сахар ‘sugar’ – S., Ch. (ЕОСУ: 280, 341) clearly dominate. A sweet dish made from pieces of white bread, boiled wheat or rice, poured with water mixed with honey or sugar, known as канун – L., Kh. (ЕОСУ: 202, 341) or коливо – S., Kh., Ch. (ЕОСУ: 280, 286, 335, 372), is also common: Родичі сперва беруть канун три рази, потім – інші. ‘Relatives first take the ritual sweet dish three times, then others’ – L. (ЕОСУ: 211). L. Artiukh emphasizes the connotation of grain in the funeral ritual of Ukrainians as a symbol of family continuity, so before the start of the memorial meal, each attendee must taste three spoons of коливо (in Right-Bank Ukraine and the north of Left-Bank Ukraine) or канун (in Left-Bank Ukraine) (Артюх 2004: 45).

In all regions of Ukraine, it is customary for those attending a funeral to bring печиво/печеньє/печенья ‘cookies’ and конфети/конфети ‘candies’. The tradition of all regions includes a hot memorial meal, for which пиріжки ‘stuffed buns’, капуста ‘cabbage soup’ or борщ ‘beet soup’ – L., S., Kh., Ch. (ЕОСУ: 202, 206, 280, 285, 335, 340, 373), каша ‘porridge’ – S. (ЕОСУ: 280, 283), and кисіль ‘a fruit jelly’ – S., Ch. (ЕОСУ: 280, 372) are essential. Хліб ‘bread’ is used not only for eating but is also placed on a coffin lid, offered for the requiem, and distributed to the needy people (ЕОСУ: 279, 332, 373).

The realemic code of the traditional funeral rite semiotic unites the mentality of residents of all regions of Ukraine through a naive worldview, created by many generations based on traditions, faith, and beliefs that reach back to ancient common experiences.

Actional Code

The importance of the actional code in the semiotics of the funeral rite is determined by the integral property of linguistic units that fill it, acting as a central component of a sentence. Lexical units denoting ritual actions in the funeral ceremony provide a meaningful connection between the units of agentive and realemic codes.

Verbal signs of the action code show a clear division into affirmative and negative. The former denotes the actions of participants in the funeral ceremony that customary tradition recognizes as normative. The second group consists of taboo actions, which are necessarily used with the negative particle не 'not'.

Empirical material indicates that the funeral items for a deceased were *вперед же готовили* 'prepared in advance' – L. (EOCY: 201). To announce the death of a relative, *відкривають ворота* 'gates are opened', and *відкривають калітку* 'the small gate is opened' – Lv., Kh., Ch. (EOCY: 213, 331, 336, 371, 376), and *зав'язують хустку* 'a scarf is tied' – Kh. (EOCY: 331, 333, 338). In the house where there is a deceased person, *закривають дзеркала* 'mirrors are covered' – Lv., S., Ch. (EOCY: 215, 283, 372), and in the Western regions, *зупиняють годинники* 'clocks are stopped' – L. (EOCY: 215). The hands and feet of the deceased are *зв'язують путами* 'tied with cloth' – Ch. (EOCY: 372). The deceased is *обмивають/миють* 'washed', *наряджають/обряжають* 'dressed' – L., S., Kh., Ch. (EOCY: 201, 280, 335, 376), and in the morning after the first night of the deceased being in the house, they are *вмивають* 'washed again' – Lv. (EOCY: 224). The water used to wash the deceased is *виливають там, де люди не ходять* 'poured out where people do not walk' – Lv., S. (EOCY: 219, 288). The cleansing properties of fire are used in the funeral rite: the clothes in which the person died are *палять* 'burned' – Lv. (EOCY: 219). Relatives *сидять* 'sit' near the deceased – L., S., Ch. (EOCY: 201, 203, 293, 370): *Сидять тільки рідні ... Кажуть, «сидять над душечкою», «сидять над покійником*. 'Only relatives sit... They say, sit over the soul, they sit over the deceased' – S. (EOCY: 293).

In the Western, Central, and Northern regions, specially invited women *читають Псалтир* 'read the Psalter' – Lv., S., Ch. (EOCY: 214, 281, 289, 372), while in the Eastern regions, all those pres-

ent *снівають* 'sing' psalms – L. (EOCY: 204). In the Central and Eastern regions, they *голосять за покійником* 'lament for the deceased' – L., Ch. (EOCY: 204, 375). They *прощають* 'bid farewell' to the deceased – L., S., Ch. (EOCY: 202, 279, 370).

A mystical ritual action that residents of all regions of Ukraine sporadically resort to is *передати* 'passing' a certain item to a deceased relative through the newly deceased – S., Ch. (EOCY: 288, 369, 371): *Вона купила, щоб передати через другого покійного, покляла: «Діду Павле, передасте моєму батькові майку»*. 'She bought something to pass through another deceased person, placed it: 'Grandfather Pavlo, pass this shirt to my father' – Ch. (EOCY: 371).

In the West of Ukraine, when carrying the deceased out of the house, they *вклоняються* 'bow' three times at the threshold: *Виносять з хати, три рази вклоняються в порозі, прощається з хатою, своєю працею*. 'They carry the deceased out of the house, bow three times at the threshold, saying goodbye to the house and their work' – Lv. (EOCY: 215).

The threshold, according to folk beliefs, is the place in the house where the power of ancestral spirits, possibly even the ancestors of the family, is concentrated. This belief explains the numerous superstitions and prohibitions that demand respectful treatment of the threshold. The ritual of touching the coffin to the house thresholds symbolizes the deceased's farewell to their home and household spirits, as ancestors were traditionally buried beneath the threshold in ancient times (Подолук 2009: 41). *Покійника виносять вперед ногами, щоб не повернувся у хату ще один покійник або когось не забрав із собою*. 'The deceased is carried out feet first so that another deceased person does not return to the house or take someone else with them' – Kh. (EOCY: 335). After the deceased is carried out, the doors and gates *закривають* 'are closed' in all regions (EOCY: 214, 217, 279, 283, 332, 370, 375, 385): *Двері закривають скоро і ворота, щоб люди ще лишилися у дворі, щоб ніхто більше не вмирав*. 'The doors and gates are closed quickly so that people remain in the yard and no one else dies' – Ch. (EOCY: 375).

On the way to the cemetery, the procession *зупиняється* 'stops': *Процесія ставать повинна на вузлі, на повороті, на всіх поворотах*. 'The procession must stop at the corner, at the turn, at all turns' – L. (EOCY: 192); *До кладьбища поки дійдеш, треба три рази остановитись на перехрестках*. 'On the way to the cemetery, you have to stop three times at the crossroads' – S. (EOCY: 279).

In Cherkasy region, at all crossroads encountered on the funeral procession's route, *стелять*

рушник *і переходять* через нього. 'A towel is laid down and crossed over it' – Ch. (EOCY: 379). It is generally accepted that before the funeral procession, one should *стань і постій, спинись, пропусти, не йди, треба статъ, перечекать* 'stop and wait' – S., Kh., Ch. (EOCY: 283, 332, 372).

After the funeral, all participants in the funeral procession *роздають* *дари поминальні* 'are given memorial gifts' – Kh. (EOCY: 334), and participants in the ritual *миють* *руки* 'must wash their hands', which is a significant ritual action in all regions of Ukraine (EOCY: 220, 280, 283, 290, 332, 372, 379).

In the subgroup of taboo actions in the action code of the funeral ritual, the following linguistic-mental signs are recorded: people *не здоровуються* 'do not greet each other' when there is a deceased in the house – S. (EOCY: 280, 296); *не можна дивитися на померлого чи на поховальну процесію крізь вікно* 'it is not allowed to look at the deceased or the funeral procession through a window' – S., Ch. (EOCY: 280, 283, 372, 375); *до дев'яти / до сорока днів / нічого не роблять* в домі, де відбувався похорон, *не можна білити, ні прати* 'for up to nine or forty days nothing is done in the house where the funeral took place, such as whitewashing or washing' – Lv., Kh., Ch., S. (EOCY: 214, 216, 337, 377, 282); at the memorial dinner, people *чарками не чокаються / не чаркаються / не здоровкаються* 'do not clink glasses or greet each other' – S. (EOCY: 280); *взувати / убувати не треба покійника* 'the deceased should not be shod' – S. (EOCY: 288); *не треба приходити* на похорон вагітній жінці 'a pregnant woman should not attend the funeral' – S. (EOCY: 289); *дороги не можна переходить/перетинати* 'it is forbidden to cross the road in front of a funeral procession' – Lv. (EOCY: 219); when a person dies, *не можна кричать, не можна тривожить* 'there should be no shouting or disturbing / one shouldn't shout or disturb' – Kh. (EOCY: 330); *не можна лишати померлого самого в хаті* 'the deceased should not be left alone' – Lv. (EOCY: 222); bread for the memorial dinner *не ріжуть, а ламають* 'is broken, not cut' – Ch. (EOCY: 372); *не можна дуже тужити/плакати за померлим* 'excessive mourning or crying for the deceased is not allowed' as it makes it difficult for them – Lv., S., Ch. (EOCY: 223, 280, 378) and it is believed that excessive mourning can *приплакати* 'bring back' the deceased – Ch. (EOCY: 342). Empirical material shows that until recently, Ukrainians believed in unclean deaths (Луценко 2012: 125), which included suicides and drowned persons *не одспівує батюшка* 'not given last rites by a priest' – L., S. (EOCY: 204, 291); *хрести не ставлять* *самогубцям* 'crosses are

not placed for suicides' – Ch. (EOCY: 373), and *їх не поминають* 'they are not commemorated' – L. (EOCY: 209). However, this customary norm is no longer supported in all regions of Ukraine.

In a separate subgroup of the semiosis of the funeral ritual, actional signs associated with the deceased and/or their soul should be considered. These signs are conditioned, on one hand, by the Ukrainians' belief in the fundamental Christian doctrine of the immortality of the soul, and on the other hand, by the belief that the deceased continues life in another dimension in their physical manifestations. Hence the conviction that *покойник приходить довідуєця, чи його поминають* 'the deceased comes to check if they are being remembered' – Ch. (EOCY: 369); *покійник прощається з хатою, своєю працею* 'deceased says goodbye to the house and their work' – Lv. (EOCY: 215); a glass of water is placed so that the soul *попила водички* 'can drink some water' – Ch. (EOCY: 370); the soul *приходить вмиватися* 'comes to wash' – Lv. (EOCY: 223); the soul *літає* 'flies' and *матається* 'wanders' for nine days, and on the fortieth day it *успокоїлась* 'rests' – S. (EOCY: 279); money is placed in the coffin so that the deceased can *викупити* 'buy' themselves a place – S. (EOCY 2020: 281).

The activity coding of the traditional funeral ritual, imbued with mystical connotations, clearly traces two vectors of intention: on the one hand, maintaining communication with the otherworld, and on the other, protecting the living from the harmful influence of the dead. This symbiosis is conditioned by the close intertwining of the Christian faith's tenets and relics of pagan beliefs in the naive worldview of Ukrainians. The signs of these beliefs are mostly found in similar verbal forms and with the same semantics across different regions of contemporary Ukraine.

Discussion and conclusions

The funeral rites of Ukrainians are a semiotic complex that forms an element of traditional folk spiritual culture. Its taboos have ensured the conservativeness of the rite and the preservation of its original foundation. The analysis of traditional funeral rites among Ukrainians from Lviv, Cherkasy, Kherson, Sumy, Luhansk regions through the lens of agentive, actional, and realemic codes has led us to the following conclusions. The structure of the Ukrainian funeral rite is typologically homogeneous, due to its common Slavic base. Variations are observed sporadically at the level of the verbalization of individual objects within the agentive, actional, and realemic codes among Ukrainians from different regions. However, the degree of variability is so low that

there is no nominative unit actively used in one region that is unknown in another. In our opinion, this is an important observation, as it refutes speculations about the “differences” between eastern and western Ukrainians. On the contrary, integrality prevails both in terms of content and in terms of the verbalization of ritual phenomena, realities, and persons.

Note

* For better perception of the localization of empirical material in the text, we use a system of conventional abbreviations for toponyms: Lv. – Lviv, S. – Sumy, Ch. – Cherkasy, Kh. – Kherson, L. – Luhansk regions.

List of abbreviations

ЕОСУ – Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 5. Поховально-поминальні звичаї та обряди / [голов. ред. Г. Скрипник]; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. / *Etnohrafichnyi obraz sучasnoi Ukrainy. Korpus ekspedytsiinykh folklorno-etnohrafichnykh materialiv*. T. 5. Pokhovalno-pomynalni zvychai ta obriady. Skrypnyk, Hanna (Ed.). Kyiv: Vydavnytstvo IMFE, 2020.

References

Morris C. Foundations of the theory of signs. In: Otto Neurath et al. (Eds.). *International encyclopedia of unified science*. Vol. I, no. 2, 1938, 1-59. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

Артюх Л. Українська народна кулінарія. Київ: Наукова думка, 1977. / *Artiukh L. Ukrainka narodna kulinariia*. Kyiv: Naukova dumka, 1977.

Бацевич Ф. Основи комунікативної лінгвістики: підручник. Київ: Видавничий центр “Академія”, 2004. / *Batsevych F. Osnovy komunikatyvnoi linhvistyky*. Kyiv: Vydavnychiy tsentr “Akademiia”, 2004.

Етимологічний словник української мови у 7 т. Т. 2. Мельничук О. С. (Ред.). Київ: Наук. думка, 1985. / *Etymolohichnyi slovnyk ukrainskoi movy: V 7 t*. T. 2. Melnychuk O. (Red.). Kyiv: Nauk. dumka, 1985.

Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. / *Zhaivoronok V. V. Znaky ukrainskoi etnokultury: Slovnyk-dovidnyk*. Kyiv: Dovira, 2006.

Конобродська В. Поліський поховальний і

поминальний обряди. Т. 1. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. / *Konobrodsk V. Poliskyi pokhovalnyi i pomynalni obriady*. T. 1. Etnolinhvistychni studii. Zhytomyr: Polissia, 2007.

Кузеля З. Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі. Огляд студій і бібліографія. In: *Етнографічний збірник*. Т. XXXI–XXXII. Львів, 1912, 133-202. / *Kuzelia Z. Ukrainski pokhoronni zvychai y obriady v etnohrafichnii literaturi. Ohliad studii i bibliohrafiia*. In: *Etnohrafichnyi zbirnyk*. T. XXXI–XXXII. Lviv, 1912, 133-202.

Луценко Р. Світ живих – світ мертвих (взаємозв’язок та контакти). In: *Сіверщина в історії України*. Вип. 5, 2012, 125-128. / *Lutsenko R. Svit zhyvykh – svit mertvykh (vzaïmozv’iazok ta kontakty)*. In: *Sivershchyna v istorii Ukrainy*. Vyp. 5, 2012, 125-128.

Подоліук С. «Невістка – чужа кістка». In: *Фольклористичні зошити*. Вип. 12, 2009, 35-64. / *Podoliuk S. “Nevistka – chuzha kistka”*. In: *Folklorystychni zoshyty*. Vyp. 12, 2009, 35-64.

Inna Gorofianiuc (Vinnița, Ucraina). Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea Pedagogică de Stat „M. Koțiubinsky”.

Інна Горофянук (Винниця, Україна). Кандидат філологічних наук, доцент, Винницький державний педагогічний університет ім. М. Коцюбинського.

Inna Horofianiuk (Vinnytsia, Ukraine). PhD in Philology, Associate Professor, Vinnytsia M. Kotsiubynskyi State Pedagogical University.

E-mail: gorofyanyuk@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9836-8270

Olga Pavlușenko (Vinnița, Ucraina). Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea Pedagogică de Stat „M. Koțiubinsky”.

Ольга Павлушенко (Винниця, Україна). Кандидат філологічних наук, доцент, Винницький державний педагогічний університет ім. М. Коцюбинського.

Olga Pavlushenko (Vinnytsia, Ukraine). PhD in Philology, Associate Professor, Vinnytsia M. Kotsiubynskyi State Pedagogical University.

E-mail: olha.pavlushenko@vspu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-0224-0900

CERCETĂRI DE TEREN

Svetlana PROCOP

EXPERIENȚA CERCETĂRILOR ETNOGRAFICE DE TEREN:
PAȘTELE BLAJINILOR ÎN COMUNITATEA ROMILOR DIN OR. SOROCA*

CZU:393.1(=214.58)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.12>

Rezumat

Experiența cercetărilor etnografice de teren: Paștele Blajinilor în comunitatea romă din or. Soroca

Articolul prezintă rezultatele cercetărilor etnografice de teren desfășurate în or. Soroca, în comunitatea romilor, cu ocazia sărbătorii Paștelor Blajinilor. Autorul subliniază importanța contribuțiilor colegilor etnologi care studiază ritualurile funerare și de comemorare ale etniilor și grupurilor etnice din Republica Moldova (V. Stepanov, D. Nicoglo, I. Miglev, T. Zaicovschi, C. Cotoman etc.). Sunt definite condițiile-cheie ale unei expediții de succes: observarea participativă, interviurile, documentarea foto și video, notele și jurnalul de teren, respectarea codului vestimentar și a etichetei. Articolul conturează cronologia evenimentelor și practicilor comemorative desfășurate în cimitirul „Sf. Teodor Stratilat” de pe Dealul Țiganilor din or. Soroca în ziua Paștelor Blajinilor. Sărbătoarea este structurată convențional în două etape. Prima include pregătirea mâncărilor și a ofrandelor (pomenilor). În ajun se vopsesc ouăle, se coc cozonaci, se prepară sarmalele din carne de curcan, se procură vase, prosoape și alte daruri necesare pentru pomană. A doua etapă are loc la cimitir și presupune, pe lângă ofrande, și alte practici rituale la mormintele rudelor: participarea la slujba religioasă, întinderea meselor lângă pietrele funerare, aprinderea lumânărilor și împărțirea pomenilor. Experiența de teren permite realizarea analizei detaliate a particularităților ritualurilor de comemorare în comunitatea romilor din Republica Moldova și subliniază valoarea tradiției vii.

Cuvinte-cheie: cercetare etnografică, Paștele Blajinilor, romii din Soroca, practici de pomenire, pomană (ofrandă).

Резюме

**Опыт полевых этнографических исследований:
Пасха Блаженных в цыганской общине г. Сороки**

В статье представлены результаты полевых этнографических исследований, проведенных в г. Сорока в цыганском сообществе в день празднования Пасхи Блаженных. Автор отмечает значимость трудов коллег-этнологов, изучающих похоронно-поминальную обрядность этносов и этнических групп Республики Молдова (В. Степанов, Д. Никогло, И. Миглев, Т. Зайковская, К. Котоман и др.). Определены ключевые условия успешной экспедиции: включенное наблюдение, интервью, фото- и видеодокументация, полевые заметки и дневник, соблюдение дресс-кода и этикета. В статье зафиксирована хронология событий и поминальных практик, имевших место на кладбище «Св. Теодор Стратилат» на «Цыганской горе» г. Сороки в день Пасхи Блаженных. Структурно празднование Пасхи Блажен-

ных условно делится на два этапа. Первый включает подготовку блюд и поминальных подношений/даров («поманы»). Накануне красят яйца, пекут куличи, готовят голубцы из индейки, покупают посуду, полотенца и прочие нужные предметы для даров. Второй этап проходит на кладбище и включает как подношения, так и другие ритуальные действия у могил: участие в церковной службе, накрывание столов у надгробий, зажигание свечей, раздача «поманы». Полевой опыт позволяет детально рассмотреть особенности поминальной обрядности в сообществе ромов Республики Молдова и подчеркнуть значимость живой традиции.

Ключевые слова: этнографические исследования, Пасха Блаженных, ромы г. Сороки, поминальные практики, «помана».

Summary

**Field Ethnographic Research Experience:
the Memorial Easter of the Roma Community
from the Town of Soroca**

The article presents the results of field ethnographic research conducted among the Roma community in the town of Soroca on the day of the “Easter of the Blessed” (The Memorial Easter). The author notes the importance of previous studies by fellow ethnologists who have examined the funeral and memorial rites of ethnic groups in the Republic of Moldova (V. Stepanov, D. Nicoglo, I. Miglev, T. Zaicovschi, C. Cotoman et al.). The key conditions for a successful expedition are defined: participant observation, interviews, photo and video documentation, field notes and diaries, and observance of appropriate dress and etiquette. The article outlines the sequence of events and memorial practices that took place at St. Theodore Stratilates Cemetery, located on what is locally known as Gypsy Mountain in Soroca, on the day of the “Easter of the Blessed”. Structurally, the celebration of the “Easter of the Blessed” is conventionally divided into two stages. The first includes the preparation of dishes and offerings (“pomana”). On the eve, people paint eggs, bake Easter cakes, prepare stuffed cabbage rolls with turkey filling, and purchase tableware, towels, and other necessary items for gifts. The second stage takes place at the cemetery and includes both offerings and other ritual acts at the graves: participation in the church service, setting up tables near the tombstones, lighting candles, distributing offerings. The field experience provides insight into the specific features of memorial rituals in the Roma community of the Republic of Moldova and emphasizes the importance of this living tradition.

Key words: ethnographic research, “Easter of the Blessed”, Roma of Soroca, memorial practices, “pomana” (offering).

Din perspectivă istorică, se constată că strămoșii romilor contemporani, părăsindu-și teritoriul de origine – regiunea nordică a Indiei, s-au răspândit treptat în diverse regiuni ale lumii. În prezent, devine evidentă absența unei baze istorice tradiționale solide în cazul romilor: lipsesc artefactele arheologice, așezările istorice, monumentele arhitecturale, manuscrisele – elemente ce constituie, în mod obișnuit, puncte de referință în reconstituirea traiectoriei istorice a unui popor.

Cu toate acestea, majoritatea specialiștilor în romologie susțin că romii constituie un popor distinct, care și-a configurat un parcurs istoric propriu în afara cadrului național clasic, dezvoltând un sistem de norme, tradiții și practici culturale interne, reglementate de legi nescrise, cunoscute și respectate exclusiv în interiorul comunității. Înțelegerea acestei particularități este esențială pentru cercetătorii care întreprind investigații de teren în comunitățile rome, în vederea colectării datelor etnografice.

În efortul de conservare a propriei structuri sociale, filozofei de viață și modului de existență, romii au dezvoltat o atitudine pragmatică față de membrii altor grupuri etnice – cunoscuți sub termenul de *gadje*. Această perspectivă relațională a constituit subiectul uneia dintre cercetările noastre anterioare (Procop 2018: 70-78), în care am urmărit înțelegerea mentalității rome prin prisma relației lor cu cei din afara comunității.

Dacă ar fi să formulăm pe scurt esența mentalității romilor, aceasta se exprimă, în primul rând, prin abilitatea de a desfășura activități economice, atitudinea față de familie și credința în Dumnezeu.

Adesea, prejudecățile și stereotipurile referitoare la romi generează o percepție distorsionată a mentalității lor. Această idee este reflectată într-un mod inedit de remarcabilul savant, scriitor, etnograf și lexicograf rus V. I. Dal în basmele sale, care redau relațiile complexe dintre reprezentanți ai diferitelor etnii din Podolia secolului al XIX-lea (Procop 2014: 94-104).

Cele expuse mai sus vin să reconfirme poziția noastră: înaintea oricărei expediții etnografice, este esențială parcurgerea unei etape de pregătire prealabilă, ce trebuie să includă studierea literaturii de specialitate și elaborarea unei treceri în revistă a istoriografiei temei (Прокон 2024: 33-40).

Trimițând cititorul la articolul nostru privind istoriografia Paștelui Blajinilor în comunitatea romă de pe Dealul Țiganilor din or. Soroca, dorim să adăugăm, într-o notă complementară, mențiunea unor lucrări ale colegilor noștri din cadrul Institutului Patrimoniului Cultural, care au adus contribuții semnificative la studiul obiceiurilor funerare și de

pomenire în rândul etniilor și grupurilor etnice din Republica Moldova.

În acest context, se cuvine menționată lucrarea lui V. Stepanov despre ritualul funerar al locuitorilor satului ucrainean Musait din raionul Taraclia. Pe baza materialului etnografic de teren colectat, autorul analizează practicile funerare tradiționale și contemporane ale ucrainenilor din satul Musait, acordând atenție detaliilor ritualice, trăsăturilor arhaice, organizării cimitirului și semnelor comemorative (Степанов 2013: 170-180).

Un alt studiu semnat de același autor, este consacrat rezultatelor unor expediții de teren desfășurate pe parcursul a cincisprezece ani în rândul populației ruse și de rit vechi (Stepanov 2016: 22-32). Utilizând un chestionar special conceput, V. Stepanov oferă o descriere detaliată a practicilor funerare și de pomenire, acordând o atenție deosebită comunităților starovere din satele Cunicea, Pocrovca, Egorovca, precum și din orașele Tighina și Tiraspol. Autorul formulează concluzia că în pofida interacțiunii culturale cu alte grupuri etnice, staroverii continuă să păstreze viziuni tradiționale și conservatoare asupra lumii de dincolo și asupra ritualurilor asociate. În contrast, populația rusă, în ansamblul său, „a preluat într-o măsură semnificativă tradițiile funerare ale popoarelor cu care a avut o interacțiune mai strânsă” (Степанов 2016: 24).

În anii 2023–2024, Tatiana Zaicovschi publică articole bazate pe date etnografice, legate de tradițiile funerare și de pomenire ale lipovenilor din Republica Moldova. Valoarea acestor articole se datorează unor informații de teren inedite, care sunt obținute de cercetătoare, grație capacității de a cuceri prin sinceritate respondentele de rit vechi din localitățile Pocrovca, Cunicea și Edineț. Se știe că o societate etnico-religioasă de acest tip este destul de conservată și chiar rezervată. Ca rezultat, aflăm un șir de deosebiri și interferențe etnoculturale în ceea ce privește tradițiile de pomenire la creștinii ortodocși „cu preot” și „fără preot”. O atenție majoră este acordată meselor de pomenire, care se deosebesc prin specificului etnic și tradițional (Zaicovschi 2023: 28-37; 2024: 27-34).

Într-o altă lucrare semnată de V. Stepanov, realizată în colaborare cu etnologul specializat în cultura găgăuză D. Nicoglo, sunt prezentate rezultatele unor cercetări de teren axate pe ceremonialul funerar și de pomenire al găgăuzilor. Pe baza materialului etnografic colectat, autorii analizează concepțiile tradiționale despre moarte în cadrul comunităților găgăuze din Republica Moldova. Studiul oferă o expunere detaliată a practicilor legate de pregătirea defunctului pentru înmormântare, precum și a ritualurilor de

tranziție, documentate în satele găgăuze. O atenție aparte este acordată ritualurilor de pomenire și semnificației lor simbolice (Никогло și alții 2010: 81-89).

Cei doi autori ajung la concluzia că, în virtutea unei istorii etnice comune a bulgarilor și găgăuzilor, precum și a similitudinilor în stilul de viață și ocupațiile strămoșilor lor nomazi, se pot identifica anumite paralele între pietrele funerare specifice acestor două etnii și aspectul statuilor cumanice din piatră descoperite în regiunile de stepă ale nordului Mării Negre și din zona Precaucaziană. Aceste constatări, în opinia autorilor, oferă temeiuri solide pentru ipoteza conform căreia la originea monumentelor antropomorfe din cultura ambelor popoare se află o influență de sorginte turcică (Никогло și alții 2010: 89).

În articolul tinerei cercetătoare C. Cotoman, *Pomeni, date de sufletul celor răposați în cadrul ciclului pascal: narațiuni etnografice*, este analizată celebrarea Paștelui Blajinilor în rândul comunității moldovenilor de pe malul stâng al Prutului. În cadrul acestei comunități, Paștele Blajinilor este considerat, de asemenea, una dintre cele mai importante zile de comemorare a celor decedați. După cum subliniază autoarea, în tradiția creștină data acestei sărbători este mobilă, fiind situată în mod tradițional la „a opta zi după Paști”, adică duminica sau luna din săptămâna următoare Învierii.

Potrivit reprezentărilor populare, această zi este percepută ca o întâlnire simbolică între cei vii și cei morți. La cimitire au loc slujbe de pomenire – parastase – în cadrul cărora sunt aduse „colivă, colaci, vin și lumânări”. Preotul citește „Troparul pentru cei adormiți”, urmat de ritualuri precum „ridicarea de trei ori a mesei de pomenire”, iar în unele regiuni se practică „ocolirea cimitirului de trei ori”. Pe morminte sunt depuse „prosoape, colaci cu ou roșu și lumânare”, iar uneori sunt aduse și haine ale celui decedat (Cotoman 2013: 208-211).

Făcând referire la relațiile informatorilor locali, C. Cotoman evidențiază credința conform căreia sufletele celor morți își așteaptă rudele la porțile cimitirului. „Dacă timp de 13 ani nu vine nimeni la mormânt, sufletul părăsește definitiv acel loc”, afirmă sâtenii. O observație similară, privind așteptarea rudelor de către sufletele răposaților, a fost formulată și de etnologul bulgar Ivan Miglev, care a consacrat acestei teme teza sa de doctor, susținută în anul 2011 la Chișinău (Миглев 2010a: 182-192).

Ritualurile funerare și de comemorare la moldoveni includ, de asemenea, „aprinderea focurilor pe morminte”. Acest aspect este menționat și de I. Miglev în descrierea obiceiurilor de comemorare ale bulgarilor (Миглев 2010a: 182-192; 2010b: 116-118; 2010c: 94-96). În unele zone, în jurul focurilor se

așază „scaune pentru cei răposați”, pentru ca aceștia să se poată încălzi și să-și potolească setea cu apă. În cimitire se organizează împărțirea de alimente și obiecte de pomenire (în speranța că sufletele vor găsi liniștea), aceste daruri incluzând „vase de lut sau de sticlă, vin, prosoape, colaci și lumânări”. Conform credinței răspândite în rândul credincioșilor moldoveni, este considerat păcat să fie luată acasă mâncarea rămasă de la cimitir, subliniază C. Cotoman (Cotoman 2013: 208-211).

În anul 2011, V. Stepanov a efectuat o expediție etnografică la cimitirul din orașul Soroca, în ziua celebrării Paștelui Blajinilor. Concluziile principale ale cercetării pot fi sintetizate după cum urmează: cea mai importantă zi de comemorare a celor decedați pentru comunitatea romilor este Paștele Blajinilor, când la cimitire se organizează mese bogate. Potrivit lui Stepanov, romii din Soroca evită discuțiile despre moarte, considerând că acestea pot atrage nenorociri sau chiar moartea celor apropiați. Cu toate acestea, o dată pe an, de Paștele Blajinilor, aceștia își amintesc de cei răposați și respectă tradițiile. Se crede că sufletul decedatului poate reveni sub forma unui fluture, apariția acestuia fiind atent observată în zilele de pomenire.

Ritualurile funerare ale romilor din Soroca prezintă numeroase similitudini cu practicile altor grupuri etnice din Republica Moldova, dar dispun și de trăsături specifice. Astfel, corpul defunctului poate fi păstrat între 10 și 30 de zile, pentru a permite reunirea familiei extinse, construirea unui cavou și organizarea unei înmormântări. În asemenea construcții funerare se lasă, în mod simbolic, băuturi alcoolice pentru bărbați și produse cosmetice pentru femei; uneori sunt introduse și aparate electrocasnice. Pentru conservarea cadavrului se recurge la îmbalsamare sau la refrigerare cu gheață. Ceremoniile funerare ale romilor sunt fastuoase, întrucât familiile urmăresc să nu se lase mai prejos decât vecinii. Se pregătesc mâncăruri tradiționale precum coliva cu stafide și sarmale cu carne de curcan. La mesele de pomenire se servesc băuturi alcoolice scumpe (Stepanov 2012: 72-73).

În cimitirul orașului Soroca, există un mormânt, în mijlocul căruia – o mare fotografie a Lealei Preida, pe brațul ei ușor întins, stă, ca și cum ar fi înghețat în timp – un frumos fluture (Foto 3).

Ne permitem să observăm aici că simbolul fluturului, ca suflet al celui decedat, se întâlnește în diverse culturi și tradiții. De multe ori, fluturile este asociat cu sufletul sau cu trecerea spirituală. În mitologia greacă antică, fluturile, în special reprezentarea sa sub forma Psychei, simbolizează sufletul. În limba greacă, cuvântul „psyche” înseamnă atât „suflet”, cât

și „fluture”, ceea ce este legat de conceptul de renaștere sau de trecerea sufletului în lumea de dincolo. În tradiția creștină, fluturele poate întruchipa învierea și renașterea spirituală, mai ales în contextul vieții de după moarte. Acest lucru este legat de metamorfozele sale naturale – de la omida prin cocon la fluture, simbolizând transformarea sufletului. La unele popoare, cum ar fi în Mexic, fluturele poate fi un simbol al sufletelor strămoșilor care se întorc acasă în Ziua Morților. În „Simboluri și Arhetipuri”, Carl Gustav Jung analizează simbolul fluturelui care zboară de la floare la floare, ca sufletul omului.

Echipându-ne cu carnetul, stiloul, precum și cu dispozitive pentru înregistrări audio și fotografii de calitate, am pornit într-o misiune etnografică la romii din orașul Soroca în ziua Paștelor Blajinilor, 13 mai 2024. Intenționez să fie răspunsurile la întrebările incluse într-un chestionar alcătuit din 32 de întrebări. Totuși, eram pe deplin conștienți că prezența noastră la cimitir în ziua pomenirii nu ne va permite aplicarea integrală a chestionarului fără a stârni suspiciuni în rândul informatorilor. Aceasta cu atât mai mult cu cât românii manifestă adesea reticență și neîncredere față de persoane străine, în special față de cele care utilizează camere sau reportofoane, percepend în fiecare curios un potențial pericol pentru ei și familiile lor. Singura soluție posibilă în situația respectivă a fost apelarea la un așa-numit mediator – o persoană intermediară, capabilă să faciliteze stabilirea unui dialog de încredere între membrii comunității romilor și cercetător (Foto 16).

În dezvoltarea temei privind ritualurile de pomenire la romi, ne-am propus să utilizăm întregul set de metode fundamentale aplicate în cercetarea etnografică. Una dintre abordările esențiale – observația participativă – a fost aplicată cu prioritate, constituind un mijloc eficient de înțelegere aprofundată a contextului cultural al comunității investigate. Pentru a realiza o interacțiune mai directă cu participanții la practicile comemorative, am luat parte activ la celebrarea Paștelui Blajinilor în cimitir, documentând detaliat comportamentele etnografice ale grupului studiat.

O altă sursă importantă pentru colectarea opiniilor subiective, a cunoștințelor și a experiențelor, au fost interviurile. Acestea au fost realizate atât în context formal, cât și sub forma unor conversații spontane, improvizate, purtate în timpul interacțiunilor cotidiene, atât în spațiul cimitirului, cât și într-un cadru informal, în locuințele respondenților.

Pe parcursul interacțiunii cu participanții la ritualuri, atât în cimitir, cât și ulterior în mediul domestic, s-a realizat documentarea foto și video a di-

feritor activități. În total, au fost realizate peste 50 de fotografii și înregistrări video. Ulterioara transcriere și analiză a acestor materiale va permite o interpretare mai profundă a conținutului simbolic și cultural al practicilor de pomenire în cadrul comunității romilor.

Un rol deosebit de important în procesul de cercetare, l-au avut notițele de teren și redactarea jurnalului de teren. Însemnările detaliate, care au inclus observații, impresii și dialoguri consemnate, s-au constituit într-o resursă complementară valoroasă pentru analiza și interpretarea ulterioară a datelor colectate.

Se cuvine subliniat faptul că desfășurarea eficientă a cercetării pe teren nu ar fi fost posibilă fără participarea unui mediator din cadrul comunității rome. În acest caz, rolul de intermediar a fost asumat de Artur Șerban (n. 1960), una dintre personalitățile respectate ale comunității rome din Soroca (Foto 11).

Printre informatorii noștri s-au remarcat, în mod predominant, femeile vârstnice, fapt ce a conferit cercetării un plus de profunzime și autenticitate etnografică. În acest context, merită amintit eseu semnat de etnografa din Turcia H. Demirdirek, în care autoarea evocă prima sa călătorie cu scopul etnografic într-un sat găgăuz din Republica Moldova, la vârsta de 33 de ani. Figura centrală a narațiunii este o femeie în vârstă, care o primește pe autoare ca pe propria fiică și devine principala sursă de cunoaștere a modului de viață tradițional (Demirdirek 2013: 12-15).

Fără a intenționa stabilirea unor paralele directe între comunitățile găgăuze și cele rome în ceea ce privește păstrarea tradițiilor și transmiterea patrimoniului cultural către tânără generație, nu poate fi ignorat rolul central al femeilor în societățile tradiționale – indiferent de apartenența lor etnică. Femeia, în calitate de păstrătoare a vetrei familiale, este adesea principalul vector de conservare și transmitere a valorilor culturale ale comunității.

În cadrul cercetării noastre, din 12 respondenți intervievați, 9 au fost femei, majoritatea fiind de vârstă pensionară. Multe dintre ele aveau un al doilea prenume – o poreclă romă – considerată o parte esențială a identității lor intime. Exemplele includ: Malinka, Gherda (posibil inspirat de personajul din povestea Crăiasa Zăpezii), Păpușa (vrea să zică, frumoasă).

La 13 mai 2024, am întreprins o vizită etnografică în orașul Soroca cu scopul de a mă apropia cât mai mult, în calitate de cercetător, de membrii comunității rome, care, într-o zi cu o profundă încărcătură simbolică – ziua comemorării celor dragi – puteau manifesta o mai mare deschidere față de dialog. Un

prim aspect important l-a constituit respectarea codului vestimentar impus de normele tradiționale ale comunității: în cultura romă, femeia trebuie să poarte îmbrăcăminte sobră – o rochie sau o fustă lungă, iar acoperirea capului cu un batic este de asemenea recomandată. Acest tip de ținută nu provoacă respingere și contribuie la facilitarea comunicării. În schimb, fetele tinere necăsătorite și copilele pot purta pantaloni sau blugi și pot avea capul descoperit.

Totuși, chiar și respectând convențiile exterioare, era necesar să identificăm o modalitate de a trezi interesul potențialilor informatori prezenți la cimitirul „Sf. Teodor Stratilat” de pe Dealul Țiganilor în ziua celebrării Paștelui Blajinilor. Având în vedere importanța valorilor familiale tradiționale în cultura romilor: familia, casa, copiii, părinții, fericirea și bunăstarea, am decis să utilizăm legătura vizuală cu trecutul, ca strategie de construire a încrederii.

Obiectivul nostru a fost de a identifica printre interlocutori rudele celor ale căror chipuri au fost immortalizate în anii 1960 de pictorul evreu din Moscova, Mihail Gorșman (1902–1972). Portretele sale în acuarelă, înfățișând romi din Soroca, au rămas practic necunoscute în rândul comunității locale, deși autorul este apreciat pe scară largă ca ilustrator de opere literare, dar și pentru peisajele sale, portretele etnografice și scenele din viața cotidiană a așezărilor evreiești din fosta Uniune Sovietică.

La începutul anilor 1960, Gorșman a vizitat RSSM, iar în urma acestei călătorii a realizat un ciclu de acuarele dedicate locuitorilor orașului Soroca – în special copiilor și tinerelor femei. Lucrările se remarcă prin accentuarea identității etnice a personajelor, reflectată și în titluri: „Soroca. Țigani” (1961), „Țigancă cu batic roșu” (1962), „Tânăr Țigan” (1962), „Băiat Țigan” (1967), „Țigancă poreclită *Mușka*” (1967), „Câțiva copii romi” (1967) și altele (Procop 2023: 33-40).

Informațiile privind existența acestor acuarele, au fost semnalate pentru prima dată printr-o postare pe rețeaua de socializare Facebook, aparținând renumitei cercetătoare ruse în domeniul studiilor rome, Ilona Mahotina¹. Această descoperire a constituit punctul de plecare pentru demararea unei investigații privind localizarea desenelor și documentarea cu privire la locul în care sunt păstrate. S-a constatat că cea mai mare parte a lucrărilor se află în colecția Galeriei Municipale de Artă din Krasnoarmeisk (Regiunea Moscovei), precum și în Galeria de Stat pentru Artă din Permi.

După ce am imprimat copiile acestor acuarele, le-am utilizat în cadrul discuțiilor cu informatorii locali, invitându-i să examineze cu atenție imaginile și să încerce să-i recunoască printre persoanele în-

fățișate, pe eventualele lor rude. Această strategie de inițiere a dialogului, s-a dovedit a fi neașteptat de eficientă: nu doar că a contribuit la destinderea atmosferei și la câștigarea încrederii interlocutorilor, dar a permis și stabilirea unei conexiuni emoționale, care a facilitat semnificativ procesul de colectare a datelor privind practicile de comemorare.

Artur Șerban a recunoscut în copia acuarelei realizate de pictorul Gorșman în anii 1960 chipul verișoarei sale, Jenea Gruia, fapt ce a reprezentat o punte emoțională esențială în stabilirea unei relații de încredere nu doar cu mediatorul, dar și cu ceilalți membri ai comunității locale (Foto 9, 10).

Este esențial de remarcat că fiecare dintre cei prezenți la cimitir, în ziua Paștelui Blajinilor, a venit cu scopul de a cinsti memoria apropiaților trecuți în veșnicie.

În imaginarul colectiv, orașul Soroca este perceput informal ca fiind „capitala romilor din Republica Moldova” datorită densității ridicate a populației de etnie romă. Orașul este împărțit convențional în două zone: Dealul Țiganilor, situat pe o colină locuită în principal de romi, și partea de jos, populată predominant de moldoveni.

Spre deosebire de mulți dintre frații lor răspândiți prin lume, romii din Soroca trăiesc sedentar de mai mult timp. De sute de ani, aceleași nume de familie – Cerari, Preida, Cebotari, Gruia – spun povestea unor neamuri mari și respectate. De-a lungul timpului, șatrele nomade făceau popasuri la Soroca, loc devenit un adevărat punct de reper pentru întreaga comunitate a romilor.

Conform recensământului populației din Republica Moldova din anul 2014, în orașul Soroca locuiau 1 525 de persoane care s-au identificat ca fiind romi, ceea ce reprezintă aproximativ 5% din totalul populației orașului, însă aproape 80% dintre ei se află mai tot timpul plecați, întorcându-se acasă doar de două ori pe an – de Crăciun și de Paște².

Totodată Ion Duminica denotă: „În prezent, în orașul Soroca sunt atestate 9 867 persoane de origine etnică romă, care reprezintă subgrupurile etnice Cio-cănari (romi-fierari ambulanți), Ciurari (romi-productori de ciururi/site), Curteni (romi-servitori multidirecționali la curțile nobilimii locale), Lăieși (romi-nomazi), Ursari (romi-dresori ambulanți de urși)”³ (Duminica 2017: 96).

Într-un alt articol, același autor se bazează pe o cercetare de teren desfășurată în perioada 14-16 mai 2024 în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca. Autorul analizează meșteșugul fierăritului, practicat cu ciocanul, focul și nicovala, evidențind importanța acestuia în viața comunităților sătești și necesitatea salvagărdării ultimelor expresii

ale acestui meșteșug în spațiul est-carpatic (Dumini-ca 2024: 55-63).

În anul 1988, Ion Dron, în articolul său „К истории этнонимии молдавских цыган” (Despre istoria etnonimiei țiganilor din Moldova), scria despre romii din or. Soroca: „În cadrul cercetărilor de teren pe teritoriul RSS Moldovenești <...>, am identificat grupuri etnico-economice de țigani necunoscute anterior și nedescrise în literatură. Printre acestea se numără grupul de țigani *ciocănarea* (< mold. *ciocănari* < mold. *ciocan* «ciocan» + ari, afixul pluralului), ai căror reprezentanți sunt stabiliți, în principal, în orașul Soroca și în satele din apropiere și care se ocupă, în principal, de fierărie (printre moldoveni *ciocănarea* sunt cunoscuți și sub numele de *ferari* – literalmente «fierari») și revânzarea bunurilor deficitare. Același grup de țigani este cunoscut și sub autoetnonimul *popeșteni/popeșteaea* (< mold. verb. *popeșteni* «al preoților»). Se pare că *popeșteni* provin de la un grup de țigani moldoveni mănăstirești” (Дрон 1988).

Astfel, ni s-a oferit prilejul de a documenta practicile de comemorare a rudelor decedate în rândul romilor din or. Soroca, majoritatea dintre aceștia fiind de confesiune ortodoxă și aparținând, în principal, grupului al „ciocănarilor”, cunoscuți odinioară pentru meșteșugul lor tradițional de fierari – meseriași în prelucrarea fierului.

Se cunoaște bine că creștinii ortodocși consacră mai multe zile din an comemorării celor adormiți, însă Paștele Blajinilor reprezintă una dintre cele mai semnificative. Această zi, cunoscută și sub denumirea de „Paștele Morților”, are loc în prima duminică sau luni după Sfintele Paști. În percepția credincioșilor, este o zi a reîntâlnirii simbolice dintre cei vii și rudele lor trecute în lumea de dincolo.

Romii de confesiune ortodoxă, asemenea majorității locuitorilor din Republica Moldova, percep moartea ca un eveniment dureros și tragic. Cu toate acestea, în ziua Paștelui Blajinilor, ei adoptă o atitudine plină de voie bună, fiind animați de credința că sufletele celor decedați își pot vedea rudele și se bucură alături de ele.

Practicile de comemorare specifice acestei zile se împart, în linii generale, în două etape. Prima etapă este legată de pregătirea ofrandelor – denumite „pomeni”. Produsele alimentare – colaci, plăcinte (verzături), cozonaci, ouă vopsite – sunt pregătite cu o zi înainte, de obicei sâmbăta. Obiectele de uz casnic – prosoape, șervețele, veselă – sunt achiziționate din timp, cu una-două luni înainte de sărbătoare. Ofranda este alcătuită astfel: pe o farfurie adâncă sau într-un bol plin cu dulciuri (biscuiți, bomboane) se așază un colac sau un cozonac, ou vopsit, se adaugă o lumânare, o cutie de chibrituri și un prosop mic.

Întregul set este înfășurat într-un șervețel mare de hârtie sau așezat într-o pungă.

A doua etapă are loc direct în cimitir și include nu doar oferirea pomenilor, dar și o serie de acțiuni ritualice realizate la morminte.

În dimineața zilei de luni, 13 mai 2024, cu ocazia Paștelui Blajinilor, am plecat din Chișinău spre orașul Soroca pentru a colecta materiale etnografice. În jurul orei 10:00, ajunși în apropierea cimitirului, am observat un număr mare de autoturisme parcate de-a lungul zidurilor acestuia. Fluxul de oameni continua, participanții sosind cu binecunoscutele „genți țigănești”, voluminoase și grele, îndreptându-se într-un șir neîntrerupt spre cimitir.

Încă de la primele ore ale dimineții, clopotele bisericii „Sf. Teodor Stratilat” au început să bată la intervale regulate de 10-15 minute, chemând credincioșii la slujba principală, cunoscută de romi sub denumirea „Prohodul”. Oamenii intrau și ieșeau neconținut, iar în cimitir domnea o atmosferă de agitație și intensă activitate. Următoarea etapă era aranjarea meselor lângă mormintele rudelor. Fiecare familie venise cu ofrande (pomeni). În cazul romilor înstăriți, se pot observa monumente funerare impunătoare din granit negru, înconjurate de suprafețe betonate și placate cu faianță, uneori ca imitație de marmură (Foto 3 și 4). Pe aceste spații sunt amplasate mese bogat aranjate și decorate în mod fastuos.

Ne-a atras atenția o altă platformă de acest fel, pavată cu plăci în formă de covor, de culoare deschisă, al cărui ornament include nu doar motive geometrice, printre care semnul infinitului din tradiția greacă antică, ci și motive naturale ce înfățișează flori, frunze și ramuri ale plantelor cățărătoare (Foto 4).

Se știe că, în tradiția populară a romilor, covorul nu este doar un obiect de uz casnic, ci un simbol cu multiple straturi, în care se împletesc idei despre frumusețe, protecție, statut și spațiu sacru. În casele romilor înstăriți, covoarele sunt întinse peste tot, deoarece un covor frumos este un indicator al statutului familiei. Covoarele cu ornamente erau adesea considerate o protecție magică împotriva spiritelor rele, deochiului și bolilor. Covorul este folosit în ritualurile de trecere: nunți, nașteri, înmormântări. Pentru romi, covorul este adesea asociat cu un spațiu sacru. De cele mai multe ori, în cadrul acestui spațiu sunt aranjate mesele bogat împodobite.

În ziua Paștelui Blajinilor, romii din Soroca organizează în cimitir mese lungi, fastuos decorate, încărcate cu ofrande și bunătăți. Printre acestea se regăsesc torturi (precum „smetannik” sau „căsuța” din clătite), cutii cu bomboane (Griliaj, Pergale), plăcinte cu brânză, colivă cu stafide, fructe (căpșuni, struguri, ananas, portocale, banane, kiwi, pere, pepene verde,

pepene galben), legume (roșii, castraveți, ardei grași) și desigur, ouă vopsite. Acestea sunt vopsite într-o gamă largă de culori: roșii, roz, verzi, albastre, liliachii, galbene, portocalii, aurii, gri cu aspect de granit, albe perlate. Se vopsesc atât ouă de găină, cât și de găscă și prepeliță, în cantități ce variază între 50 și 100 de bucăți (conform inf. Liudmillei Preida).

La întrebarea privind semnificația colorării ouălor în multiple nuanțe, informatorii au explicat că roșul simbolizează sângele lui Hristos vărsat pentru oameni, iar verdele reflectă culoarea naturii renăscute, simbol al reînvierii. În practică însă, ouăle sunt vopsite în toate culorile curcubeului.

În trecut, coloranții alimentari erau utilizați pe scară largă, deși erau greu de găsit. Generațiile mai în vârstă își amintesc că în perioada sovietică acești coloranți se găseau doar în Chișinău, la Piața Centrală, pe alea principală, unde femeile rome strigau: „Hai, boia!”

În prezent, în contextul promovării unui stil de viață sănătos și ecologic, multe gospodine preferă pigmenții naturali: sfecla oferă nuanțe de roz și roșu; varza roșie – albastru sau violet, în funcție de durata fierberii și cu adăugarea oțetului – o nuanță roșiatică; coaja de ceapă conferă tonuri de chihlimbar sau brun-aurii; turmericul – galben intens; pătrunjelul și urzica – verde; iar cafeaua – maro.

Totuși, pe mesele comemorative ale romilor din Soroca cu ocazia Paștelui Blajinilor, au fost observate ouă vopsite în nuanțe deosebite: aurii, gri, negre, violet, cu reflexii sidefate. Întrebând respondenții despre metodele prin care se obțin aceste nuanțe, am aflat următoarele: ouăle „aurii” sunt colorate prin aplicarea pe suprafața lor, după fierbere, a unui pigment alimentar special – candelură aurie (Foto 5). Nuanța marmorat negru-violet se obține prin fierberea ouălor în infuzie de ceai hibiscus (40 g de ceai la un litru de apă). Nuanțele intense de vișiniu, vin-violet sau albastru-gri se realizează prin fierbere în vin roșu, iar rezultatul variază în funcție de soiul vinului, timpul de contact și prezența oțetului, care intensifică culoarea (inf. Liudmila Raducanu/Forfacari) (Foto 6).

Pe mesele comemorative, asemenea unor păsări exotice adunate în stol, se regăsesc sticle cu o varietate de băuturi. Sunt prezente ape carbogazoase și plate, sucuri de portocale și struguri, bere la sticlă și dozată, băuturi răcoritoare (Coca-Cola, Sprite), brandy „Călărași”, vin de casă în sticle de plastic, vodcă și șampanie. Separat, pe șervețele, sunt pregătiți pentru distribuire colaci și lumânări. Multe mese sunt decorate cu buchete de flori naturale – în mod special trandafiri și bujori, care în luna mai deja încep să înflorească.

Vesela utilizată pentru servirea torturilor, plăcintelor, fructelor, legumelor, ouălor colorate și a

preparatelor culinare specifice (sarmale din carne de curcan, piftie (răcitur) de pește, pește roșu la cuptor, clătite dulci, plăcinte, colivă cu stafide și fără, este de o mare diversitate (inf. Anna Țurcanu). Deseori, cu scopul de a sublinia statutul social al familiei, romii completează servirea cu delicatese: alături de simplele batoane de surimi (bețișoare de crab), sunt oferite și creveți fierți „regali” sau „tigrui”.

Bucătăria romilor este bogată și variată, reflectând atât tradițiile culturale, cât și resursele alimentare disponibile în regiunile în care aceștia trăiesc. Carnea de găscă și cea de rață mușcata (denumită popular „rață mută”) – grasă și aromată – este deosebit de apreciată în Europa de Est și în zona Balcanilor, unde este frecvent utilizată în preparatele tradiționale.

Răspunsurile informatorilor au exprimat o nostalgie față de trecut: „Înainte mesele se făceau mai bogate!” (inf. Angela Stoian). „Înainte bucatele se puneau pe pământ – ca ofrandă pentru strămoși” (inf. Maria Stoian) (Foto 13).

Carnea de găscă amestecată cu cea de rață (uneori cu os – cu „șolan”) este coaptă pe un strat de varză murată și cartofi sau, în alte cazuri, rața este umplută cu varză. Printre preparatele festive se numără și picioarele de porc coapte la cuptor, rulourile din carne cu brânză și prune. Toate aceste bucate sunt în mod obișnuit pregătite în ajun și aduse la cimitir în ziua comemorării.

Pentru sarmale, romii folosesc adesea un amestec de carne tocată din trei tipuri: curcan, porc și pui. Preparatul este condimentat generos, cu piper negru măcinat și ardei roșu iute (inf. Svetlana Cerari) (Foto 14).

În trecut, conform informatorului Artur Șerban, carnea de pasăre era adesea înlocuită cu carne de scoici de apă dulce, pescuite din lacuri, râuri și heleştee din apropiere – o practică transmisă de bunica sa.

Ciupercile sunt, de asemenea, apreciate în bucătăria romilor, fiind utilizate în diverse forme; de exemplu, pălăriile de ciuperci sunt umplute cu carne (inf. Maria și Angela Stoian).

Estetica servirii reflectă un amestec de tradiție și rafinament. Se folosesc vase din sticlă grea, cu picior, de proveniență sovietică, fructiere etajate pe trei niveluri, pahare fine din sticlă subțire și păhărele pentru vodcă, cu margine din alamă.

Pe toate mesele de pomenire sunt prezente bomboane, aranjate în formă de piramidă în vase din alamă filigranată, cu picior sau fără. Aceste vase au adesea un aspect ce amintește de bronzul antic. Preparatele sunt servite pe farfurii mari, largi, decorate cu margine aurită. În mod special sunt populare farfuriile cu ornamente în formă de simbol al infinitului, inspirate din designul brandului „Versace” (așa-numitul motiv elenistic circular *Eps*).

Mesele de pomenire sunt decorate cu pască de mari dimensiuni – cozonaci pascali – care, în ultimii ani, sunt cumpărați tot mai des din magazine, și nu sunt preparați în condiții de casă. De regulă, aceștia sunt expuși pe masă în ambalajul original din celofan.

La intrarea în cimitirul de pe Dealul Țiganilor, în partea stângă, se remarcă prin dimensiune și ornamentație unul dintre puținele cavouri. Pe fațadă se vede inscripția: Preida Sofia Fiodorovna (1920–1990). Rudele defunctei au întins o masă mare, bogat aranjată cu bucate și pomeni – ofrande în memoria celei decedate.

Nepotul Sofiei F. Preida ne-a mărturisit că cavoul familial este un motiv de mândrie pentru întreaga familie, care, în glumă, îl numește „Taj Mahal” – în onoarea faimosului mausoleu-moschee din Agra, India, simbol al memoriei și al iubirii eterne (Foto 1).

Împreună cu colegii, am coborât în interiorul criptei. Pe peretele opus intrării era amenajat un fel de iconostas: trei icoane dispuse de la stânga la dreapta, formând centrul spiritual al locului de veci. Prima icoană îl înfățișează pe Sfântul Arhanghel Mihail, recognoscibil prin aripile îngerești, sabia și scutul său. Pe scut se află un triunghi cu un ochi în interior – simbolul Ochiului Atotvăzător al lui Dumnezeu. Mantia roșie și armura subliniază rolul său de conducător al oștirilor cerești. În centru se află Maica Domnului cu Pruncul Iisus, reprezentare clasică a Odighitriei – Născătoarea de Dumnezeu care arată cu mâna spre Hristos, indicându-l drept Calea spre Mântuire. Hristos apare binecuvântând cu o mână, ținând în cealaltă un sul. În dreapta este icoana lui Dumnezeu Tatăl, reprezentat conform iconografiei bizantine ca un bătrân cu păr și barbă albă. Într-o mână ține globul cu cruce și un sceptru, cealaltă mână binecuvântează. Sub aceste icoane se află o reprezentare a Cinei celei de Taină, în care Hristos este înconjurat de cei doisprezece apostoli. Alături se regăsesc fotografii ale rudelor înhumate în această criptă.

Pe peretele din dreapta al criptei este pictată scena Învierii lui Iisus Hristos – una dintre temele centrale ale creștinismului. În centru se află Hristos înviat, cu nimb și mână ridicată în semn de binecuvântare, ținând în cealaltă mână o cruce cu steag alb și cruce roșie – simbol al biruinței asupra morții. În fundal se află un mormânt deschis, la baza căruia zac soldați romani învinși. În apropiere, un înger arată spre mormântul gol.

Pe peretele stâng este reprezentat Sfântul Nicolae Făcătorul de Minuni, cunoscut și ca Sfântul Nicolae din Mira Lichiei. Este înfățișat în veșminte episcopale, cu omofor, mitră și Evanghelia în mâini. Pe coapta Evangheliei este reprezentat chipul lui Hristos

– element specific icoanelor Sfântului Nicolae. Acesta este venerat ca ocrotitor al călătorilor, marinarilor, copiilor, dar și al celor aflați în suferință. Este un sfânt de mare cinstire atât în tradiția ortodoxă, cât și în cea catolică (Foto 2).

Potrivit relatărilor Nataliei Preida, din această familie provine și Galina Preida, cea care a fost imortalizată în acuarelă de pictorul M. Gorșman, cu titlul *Fetița romă cu porecla „Mușka”* (1967) (Foto 7 și 8).

Romii din Europa de Est sunt, în general, profund religioși și rareori manifestă o atitudine formală față de credință. Chiar și în cazurile în care participarea la slujbele religioase nu este regulată, sunt păstrate numeroase obiceiuri religioase în viața cotidiană: botezul copiilor, oficierea înmormântărilor, respectarea ritualurilor de pomenire. Ei cred în viața de apoi și în posibilitatea revenirii sufletului în lumea celor vii.

În general, romii venerează aceleași icoane ca și populația majoritară a țării în care trăiesc, însă se remarcă unele particularități în preferințele iconografice, în special în ceea ce privește icoanele spre care se îndreaptă rugăciunile lor cu deosebită intensitate. Aceste icoane sunt asociate cu protecția, vindecarea, destinul, familia și călătoriile. La cimitir și în locuințele informatorilor din orașul Soroca s-a observat că una dintre cele mai respectate icoane este cea a Maicii Domnului, percepută drept protectoare a familiei și a copiilor. De asemenea, o icoană frecvent întâlnită în familiile de romi, este cea a lui Iisus Hristos Mântuitorul sau „Icoana nefăcută de mână omenească”, considerată simbol al credinței și al protecției divine. Sfântul Nicolae este venerat ca protector al călătorilor, al familiei și ajutor în situații de dificultate materială; lui i se adresează rugăciuni în special înaintea unor călătorii îndelungate. Icoana Arhanghelului Mihail este, de asemenea, frecvent prezentă în casele romilor din Soroca, fiind invocată pentru protecție împotriva răului, bolilor, dușmanilor și forțelor malefice.

În ziua Paștelui Blajinilor, în vechiul cimitir „Sf. Teodor Stratilat”, în mijlocul vegetației abundente, s-a remarcat o atmosferă aparte. Parcurgând aleile dintre morminte, printre monumente funerare din piatră și cruci vechi, a fost observat un cort decorat neobișnuit (Foto 6). Acoperișul acestuia avea nu doar un rol funcțional, ci și simbolic: semăna cu o boltă cerească, decorată cu imaginea Maicii Domnului cu Pruncul, înconjurați de îngeri și flori de crin. Chipul Fecioarei, aplecat asupra Pruncului Iisus, exprima o blândețe tristă și o afecțiune maternă profundă – percepută ca simbol al mângâierii pentru cei în viață și al odihnei pentru cei decedați. Ansamblul vizual – fotografii, flori și lumânări aprinse așezate pe pietre funerare –

sugera o continuitate a memoriei celor plecați, nu ca un element strict al trecutului, ci ca o prezență vie în cotidian. O cruce roșie din garoafe proaspete, amplasată la baza unui monument, părea să simbolizeze legătura afectivă și doliul păstrat de familie. În cort se adunau persoane, preponderent îmbrăcate în negru, care, deși foarte rezervate, discutau despre viață, comemorându-i pe cei dispăruți. Atmosfera era una de reflecție și purificare, în care dimensiunea spirituală părea să se intersecteze cu cea materială: deasupra o boltă textilă decorată religios, iar dedesubt, pământul care i-a primit pe cei comemorați. Această scenă sugera atât o despărțire, cât și continuitatea unei legături ce transcende moartea.

După încheierea liturghiei de pomenire în biserică, preotul străbate parcelele cimitirului, oficiind parastase pentru rudele decedate, încheind fiecare rugăciune cu formula: „Veșnică pomenire”. După binecuvântarea mesei de către preot, credincioșii trec la etapa finală a ritualului – împărțirea pomenilor pentru odihna sufletului și pomenirea numelor celor adormiți (Foto 15).

Tradițiile de pomenire asociate sărbătorii Paștele Blajinilor în comunitatea romilor prezintă o convergență semnificativă cu practicile moldovenești. Cu toate acestea, obiceiurile romilor credincioși din orașul Soroca – majoritatea aparținând Bisericii Ortodoxe – se remarcă printr-o serie de particularități care le disting de ritualurile altor grupuri etnice din regiune.

Printre aceste trăsături distincte se numără:

- Masa abundentă, alcătuită din bucate pregătite în gospodărie și aduse la cimitir. La baza acestei tradiții se află dorința de a evidenția statutul și prosperitatea familiei prin preparate rafinate (mâncăruri pe bază de creveți, fructe de mare, sarmale tradiționale din carne de curcan ș.a.), servite în vase de calitate superioară.

- Invitarea trecătorilor întâmplători la masa de pomenire – expresie a ospitalității adânc înrădăcinată în cultura romă.

- Distribuirea pomanei tuturor participanților, indiferent de statutul social sau de gradul de rudenie cu defunctul – un gest ce reflectă deschiderea și bunăvoința caracteristică acestei comunități.

- Ținuta festivă ca element obligatoriu al ritualului de pomenire, ilustrând preferința pentru culori vii, modele ornamentale și motive orientale în vestimentație.

Cea de-a doua deplasare pe Dealul Țiganilor din Soroca a avut loc în perioada 20-23 august 2024, având drept obiectiv completarea și aprofundarea datelor colectate în cadrul etapei preliminare a cercetării de teren desfășurate cu ocazia Paștelui Blajinilor.

Interviurile cu informatorii s-au desfășurat pe baza unui chestionar compus din 32 de întrebări. Informațiile obținute au constituit fundamentul interpretărilor analitice, formulate în cadrul acestei cercetări etnografice. Toate observațiile și impresiile subiective relevante au fost integrate în contextul etnologic și cultural local.

Cercetarea de teren realizată în cimitirul din Soroca, în perioada sărbătorii Paștele Blajinilor, a permis documentarea unor trăsături unice ale culturii de pomenire practicate de romii ortodocși. Deosebit de semnificative sunt estetica și simbolismul meselor de pomenire, diversitatea bucatelor și a obiectelor ritualice, care reflectă atât tradiții arhaice, cât și elemente moderne ale culturii de consum. Memoria celor adormiți este evocată nu doar prin mesele de pomenire, dar și prin prezența imaginilor religioase – icoane amplasate în casele de locuit, la cimitir în criptele familiale și pe morminte, ce transmit coduri vizuale ale credinței ortodoxe.

Particularitățile celebrării – de la vestimentația festivă până la invitarea străinilor la masă – evidențiază o combinație specifică de deschidere socială și închidere etnoculturală. Femeile joacă un rol esențial în conservarea tradițiilor și în transmiterea intergenerațională a memoriei. Această realitate este susținută atât de datele cantitative (preponderența femeilor în rândul respondenților), cât și de observațiile calitative, rezultate din interacțiunile directe. În ciuda unei aparente rezerve față de cei din exterior, comunitatea este deschisă dialogului în prezența unui mediator de încredere. Astfel, sărbătoarea Paștele Blajinilor din Soroca nu reprezintă doar un ritual de comemorare, ci și o formă de afirmare simbolică, de manifestare a identității și de reconfirmare a continuității familiale în contextul lumii contemporane.

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.

¹ Ilona Mahotina's Post: Цыгане г. Сороки (Молдова) в рисунках Михаила (Менделя) Ефимовича (Хаимовича) Горшмана (1902–1972), 1960-е гг. <https://www.facebook.com/ilona.makhotina/posts/pfbid0i2oBy7xPQ-KNSTDZM5pPfTxpSC6XVt6B1GsUBB6mnaxmmAoR-jXQnZt465RAuYkR1U1> (Vizitat 14.03.2025).

² <https://statistica.gov.md/ru/perepis-naseleniya-i-zilishh-2014-122.html> (Vizitat 23.03.2025).

³ După o informație statistică elaborată la solicitarea Uniunii Internaționale a Romilor (filiala din Republica Moldova) în perioada 2 aprilie-30 mai 2014 de către Organizația Obștească „Bare-Rom” din orașul Soroca, în parte-

neriat cu Fundația Internațională de Binefacere a Romilor pentru Dezvoltarea Culturii și Renașterea Națiunii „Baron Mircea Cerari” (Nr. 02/1-14/793 din 16.09.2014 – Primăria orașului Soroca).

Informatori

- Alexandr Țurcanu (n. 1944), locuitor în Soroca;
- Ana Țurcanu (n. 1948), locuitoare din Soroca;
- Angela Stoian (n. 1968), locuitoare din Soroca;
- Artur Șerban (n. 1962), locuitor în Soroca;
- Liudmila Preida (n. 1966), locuitoare din Soroca;
- Liudmila Raducan (Forfacari) (n. 1960), locuitoare din Soroca;
- Maria Cebotari (Malinka) (n. 1953), locuitoare din Soroca;
- Maria Stoian (Gherda) (n. 1958), locuitoare din Soroca;
- Robert Cerari (n. 1965), locuitor în Soroca;
- Roza Gruia (n. 1940), locuitoare din Soroca;
- Svetlana Cerari (Feraru) (n. 1988), locuitoare din Soroca;
- Valentin lui Tudor (n. 1961), locuitor în Soroca.

Referințe bibliografice / References

- Cotoman C. Pomeni, date de sufletul celor răposați în cadrul ciclului pascal: narațiuni etnografice. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIII-XIV, 2013, 208-211.
- Demirdirek H. An ethnographer's key informant: an old, wise woman in a village. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIII-XIV, 2013, 12-15.
- Dron I. Antroponimia Țiganilor Moldovei (prezentare propedeutică). In: *Știința*, nr. 10-11, 1993, 17-18.
- Dron I. Romii în Republica Moldova. In: *Tineretul Moldovei*, nr.10, 1994, iunie.
- Dumunica I. Explorarea istorico-etnografică a fierăritului practicat de Țigani (romi) în spațiul est-carpatic. Cercetarea etnografică de teren în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca (14-16 mai 2024). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXVI, 2024, 55-63.
- Dumunica I. Primele mențiuni referitoare la prezența strămoșilor romilor/Țiganilor moldoveni în spațiul Carpa-to-Nistean conservate în legendele locale și consemnate în publicații. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIII-XXII, 2017, 91-106.
- Procop S. Imaginile inexplorate ale romilor din orașul Soroca (anii 60 ai sec. XX) relevante în desenele picturului Mihail Gorșman (1902-1972): între umilință și demnitate. In: *Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului*. Conferința științifică națională, dedicată Zilei universale a iei și Zilei naționale a portului popular. Ediția a III-a. Chișinău, 22 iunie 2023. Programul și rezumatele comunicărilor. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2023, 33.
- Procop S. Heinrich von Wlislöcki in the memories of his contemporaries. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXII, 2017, 60-67.
- Procop S. Paștele Blajinilor la romii din Republica Moldova: istoriografia problemei. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXV, 2024, 33-40.
- Procop S. Towards the gypsies' mentality: a lesson of the perception of gadje (strangers). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXIV, 2018, 70-78.
- Stepanov V. Ritul funerar și pomenirea morților la Țiganii din Soroca. In: *Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiul artelor*. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a IV-a. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2012, 72-73.
- Zaicovschi T. Alimentația tradițională în ritualurile familiale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova: variabilitate și inovații (pe baza materialilor de teren). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXVI, 2024: 27-34.
- Zaicovschi T. Tradițiile funerare și de pomenire ale lipovenilor din Republica Moldova ca ritualuri din etapa finală a ciclului vieții omului. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXIV, 2023: 28-37.
- Дрон И. К истории этнонимии молдавских цыган. In: *Ономастика. Типология. Стратиграфия*. М., 1988, 199-209 / Dron I. K istorii etnonimii moldavskikh tsygan. In: *Onomastika. Tipologiya. Stratigrafiya*. М., 1988, 199-209.
- Миглев И. Софинден в календарната обредност на българите и гагаузите от Буджак (юг на Молдова и Одеска област на Украина) / Miglev I. Sofinden v kalendarnata obrednost na bulgarite i gagauzite ot Budzhak (yug na Moldova i Odeska oblast na Ukraina). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. VI, 2010b, 116-118.
- Миглев И. Софинденъ как кульминация весенней поминальной обрядности / Miglev I. Sofinden' kak kul'minatsiya vesenney pominal'noy obryadnosti. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. VII, 2010c, 94-96.
- Миглев И. В. Търсене на Софинден – Великден на мъртвите / Miglev I. V. Tursene na Sofinden – Velikden na murtvite. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. V, 2010a, 182-192.
- Никогло Д., Степанов В. Похоронно-поминальная обрядность гагаузов (из опыта полевых изысканий) / Nikoglo D., Stepanov V. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost' gagauzov (iz opyta polevykh izyskaniy). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. VIII, 2010, 81-89.
- Прокоп С. Цыганский и еврейский колорит в произведениях В. Даля / Prokop S. Tsyganskiy i yevreyskiy kolorit v proizvedeniyakh V. Dalya. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XVI, 2014, 94-104.
- Степанов В. Очерки похоронно-поминальных практик русского населения Республики Молдовы / Stepanov V. Ocherki pokhoronno-pominal'nykh praktik russkogo naseleniya Respubliki Moldovy. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIX, 2016, 22-32.
- Степанов В. Похоронная обрядность жителей украинского села Мусаит Тараклийского района (материалы полевого исследования) / Stepanov V. Pokhoronnaya obryadnost' zhitel'ey ukrainskogo sela Musait Tarakliyskogo rayona (materialy polevogo issledovaniya). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XIII-XIV, 2013, 170-180.



Foto 1. Cavoul familiei Preida. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 2. Cripa din cavoul familiei Preida. Vedere din interior. Fotografie de Svetlana Procop

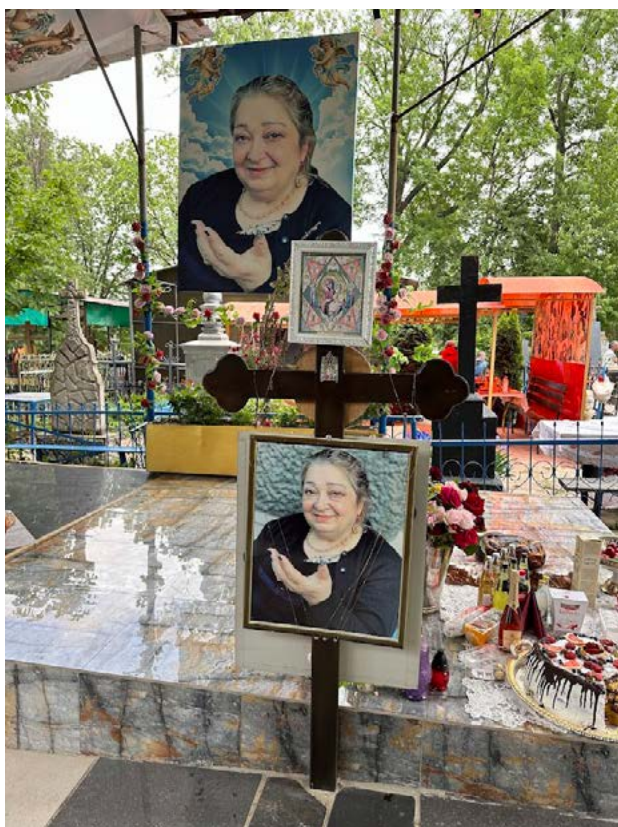


Foto 3. Masa de pomenire la mormântul Lealei Preida. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 4. Faianță în formă de covor pe unul dintre morminte. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 5. Copertină cu chipul Maicii Domnului deasupra unui mormânt. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 6. Masa de pomenire a informatoarei Liudmila Raducan (Forfacari), (n. 1960). Fotografie de Svetlana Procop



Foto 7. M. Gorșman. Țigancă supranumită „Mușca”, orașul Soroca (1967). Hârtie. Acuarelă, 64x49. Galeria Municipală de Artă, Krasnoarmeisk, Regiunea Moscova



Foto 8. Mormântul Galinei Preida (1947-1995). Fotografie oferită de nepoata Natalia Preida.
<https://vm.tiktok.com/ZMMvRTHd9/> (vizitat 14.03.2025)



Foto 9. Una dintre fetele pictate de M. Gorșman



Foto 10. Mormântul Jenei Gruia, dintr-o acuarelă de M. Gorșman. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 11. Artur Șerban (n. 1960) – mediator, informator.
Fotografie de Svetlana Procop



Foto 12. Valentin lui Tudor (n. 1961) – informator, locuitor
din Soroca. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 13. Informatoarele Maria (Gherda) (n. 1958) și Angela (n. 1968), Stoian, împreună cu mama lor în curtea casei. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 14. Svetlana Cerari (Feraru) (n. 1988) – informatoarea. Fotografie de Svetlana Procop



Foto 15. Slujbă de pomenire la mormântul lui Ferari Ivan Romică (1955–2016). Fotografie de Svetlana Procop



Foto 16. În toiul colectării materialelor de teren în jurul informatorilor. 13 mai 2024. Cimitirul „Sf. Teodor Stratilat” din or. Soroca. Din stânga: Artur Șerban, Valentin lui Tudor, Svetlana Procop. Fotografie de Ion Duminica.

* Fotografiile 1-6, 8, 10-12, 14-15, prezentate în Anexă, sunt realizate la cimitirul „Sf. Teodor Stratilat” din or. Soroca, în zilele sărbătoririi Paștelor Blajinilor, 13 mai 2024

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

Ирина ИЖБОЛДИНА

ОСОБЕННОСТИ ЖИЛИЩНО-ХОЗЯЙСТВЕННОГО КОМПЛЕКСА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ СЕЛА КУНИЧА (НА БАЗЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)*

CZU:398.34(=161.1)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.13>**Rezumat****Particularitățile complexului rezidențial
și gospodăresc al lipovenilor din satul Cunicea
(pe baza cercetărilor de teren)**

Studiul complexului rezidențial-gospodăresc al satului Cunicea a evidențiat că aspectul arhitectural al satului, spațiul său exterior, deși poartă trăsături evidente de integrare a culturii populare moldovenești, se caracterizează prin elementele sale constructive originale (pivnițe boltite cu piatră sub casă, *podtashek*, *ganki* etc.). Spațiul interior are, de asemenea, caracteristici proprii care reflectă specificul etnic rusesc, în care se remarcă importanța unor centre de atracție simbolice precum cuptoarele – *grubka* și icoanele (*iconostasul casei*), care sunt întruchiparea „expresivității etnice” a lipovenilor din satul Cunicea. Materialele perisabile utilizate (tehnica adobei) pentru construcții în Cunicea nu a permis păstrarea intactă a părții principale a locuințelor cu vechimea de peste o sută de ani; clădirile rezidențiale rămase au fost supuse unei restaurări minuțioase, care au nivelat atributele tradiționale originale. În același timp, cercetarea a arătat că, în pofida influenței agresive a proceselor de urbanizare, la etapa actuală, lipovenii din Republica Moldova din Cunicea continuă să utilizeze principiile construcției tradiționale, reconstituind originalitatea fostei gospodării lipovenești.

Cuvinte cheie: lipovenii din Republica Moldova, complexul rezidențial-gospodăresc al satului Cunicea, pivnițe boltite din piatră, *podtashek*, *ganki*, *grubka*, *iconostasul casei*.

Резюме**Особенности жилищно-хозяйственного комплекса
русских старообрядцев села Куница
(на базе полевых исследований)**

В процессе исследования жилищно-хозяйственного комплекса села Куница выявлено, что архитектурный облик села, его внешнего пространства, хотя и носит заметные черты интеграции молдавской народной культуры, характеризуется своими оригинальными конструктивными элементами (каменно-сводчатые погреба под домом, подташек, ганки и др.). Внутреннее пространство также несет свои характеристики, отражающие русскую этническую специфику, где особенно выделяется значимость таких символических центров притяжения, как печи-грубки и иконы (домашний иконостас), являющиеся воплощением «этнической выразительности» русских старообрядцев села Куница. Недолговечность материалов (саманная техника), из которых строили в Кунице, не позволила сохранить в целостности основную часть жилых домов старше ста лет, оставшиеся жилыми

строения подверглись основательной реставрации, нивелирующей оригинальные традиционные атрибуты. Вместе с тем исследования показали, что, несмотря на агрессивное влияние процессов урбанизации, русские старообрядцы Республики Молдова в Кунице на современном этапе продолжают использовать принципы традиционной застройки, реконструируя оригинальность прежней старообрядческой усадьбы.

Ключевые слова: русские старообрядцы Республики Молдова, жилищно-хозяйственный комплекс села Куница, каменно-сводчатые погреба, подташек, ганки, грубка, домашний иконостас.

Summary**Some specific features of the household and residential
complex of lipovans of Cunicea village
(based on field research)**

The study of the household and residential complex of the village of Cunicea revealed that the architectural appearance of the village, its external space, although it bears noticeable features of integration of Moldovan folk culture, is characterized by its original constructive elements (stone vaulted cellars under the house, *podtashek*, *ganki*, etc.). The interior space also bears its own characteristics reflecting the Russian ethnic specificity, where the importance of such symbolic centres of attraction as ovens *grubka* and icons (*home iconostasis*), which are the embodiment of the ‘ethnic expressiveness’ of the lipovans of the village of Cunicea, stands out. The fragility of materials (adobe technology) of the materials (adobe technique) used for construction in Cunicea did not allow to keep intact the main part of dwelling houses older than a hundred years, the remaining residential buildings were subjected to thorough restoration, which reduced the original traditional attributes. At the same time, the research has shown that despite the aggressive influence of urbanization processes, the lipovans of the Republic of Moldova in Cunicea at the present day continue to use the principles of traditional construction, reconstructing the originality of the former lipovan manor house.

Key words: Lipovans of the Republic of Moldova, household and residential complex of the village of Cunicea, stone-vaulted cellars, *podtashek*, *ganki*, *grubka*, home iconostasis.

Рассматривая вопрос изучения жилищно-го комплекса старообрядцев Молдовы, сегодня мы сталкиваемся не только с проблемами утраты материальных памятников (скорого разрушения старых традиционных домовладений и

современной нивелировкой архитектурно-исторической среды), а также с проблемой потери нематериальной части данного культурного наследия: теряются устные описания особенностей традиционного жилища. Уходя из жизни, старожилы-респонденты уносят с собой самобытные детали этнографического прошлого своего села, в том числе памятные описания жилого пространства и связанные с ним элементы обрядности. Этот процесс, к сожалению, затрагивает все сельские постройки Молдовы.

Исследователи отмечают, что недолговечность материалов, из которых строили в Молдове, не позволила сохранить жилые дома старше 200 лет (Архитектура). Лишь некоторые строения народной архитектуры Молдовы XVIII–XIX вв. мы можем сегодня увидеть благодаря тому, что они получили статус исторических памятников (Дом-музей А. С. Пушкина в Кишиневе, Дом-музей Д. Матковски в с. Вадул-Рашков, Дом-усадаба в с. Донич, где жил А. Донич и др.). В этой связи особую ценность приобретают научные работы, основанные на документальном фундаменте и подкрепленные релевантным этнографическим материалом, на которые можно опираться в разработке тематики жилища русских старообрядцев Молдовы (Болученкова 2010; Душакова 2011; Пригарин 2016; Абакумова-Забунова 2020).

Исторические особенности поселения Куничи. Русские старообрядцы (липоване) стали массово переселяться на территорию Пруто-Днестровского междуречья, в границах современной Республики Молдова, в начале XVIII века¹. Одним из первых старообрядческих поселений на этой территории было село Кунича (Зеленчук 1969). Исследователи отмечают: «В Молдове Кунича – самое древнее, самое известное, самое еще в недалеком прошлом крупное и зажиточное старообрядческое село. Но это и самое нетипичное для молдавских старообрядцев сельское поселение – по выбору места, по составу его первых поселенцев, особенностям социальной структуры ее жителей и собственно развития самого села» (Абакумова-Забунова 2020: 4).

На месте современного села Кунича еще в IV в. до н.э. было поселение древних земледельцев, затем здесь разместились восточные славяне, а в 885 г. поселение вошло в состав Киевского княжества. «Первое документальное упоминание местечка Кунича зафиксировано в грамоте 1437 года, в которой говорится о разделе земли между внуками Александру чел Бун <...>. С 1723 года здесь поселились старообрядцы – выходцы

из Московского царства <...>, когда сюда прибыли шесть семей старообрядцев – Загородновы, Подлесновы, Придорожновы, Приваловы, Макаровы. Они обосновались в глубокой балке, рядом с турецким кладбищем. Этот краешек земли обрел топоним – пустынка» (Болученкова 2010: 61).

Ко времени, когда вышел «Указ о старообрядцах» (1767 г.), позволявший им возвращаться из Турции (Подунавье), в Куничу прибыла вторая волна единоверцев: Донцовы, Орловы, Кауновы, Лепиловы и др. Именно с их прибытием (около 1781 г.) исследователи связывают первое упоминание о храме Св. Флора и Лавра, крытом шанделью (дранка) (Болученкова 2010). Примечательно, что в современном селе, 300 лет спустя, представители этих семей по-прежнему здесь проживают и активно участвуют в приходской и общинной жизни².

В монографии Н. Абакумовой-Забуновой отмечается исторический путь поселения, где «опыт сопротивления репрессивному государственному аппарату, свободолюбивый дух, изолированное расселение веками вырабатывали у жителей Куничи традиции самоорганизации и самоуправления, а минимизация контактов с окружающим населением вела к консервации их традиционной материальной и духовной культуры, к формированию особых черт семейного и бытового уклада и даже – особого куничского характера». Автор, ссылаясь на открытия молдавских археологов (в т. ч. урочище Пришанская гора)³, пишет: «Кунича обитаема с древнейших времен. В 2007 г. в окрестностях села были обнаружены могильники и поселения, относящиеся к VI–III тысячелетиям до н.э. – периоду позднего энеолита <...>, археологический памятник позднего Триполья на окраине Куничи чудесным образом созвучен одной из самых заманчивых легенд, которая издревле пересказывалась сельчанами» (Абакумова-Забунова 2020: 4).

Легенда повествует о том, что здесь в течение трех сотен лет жили турки, а на месте урочища Пришанская гора стояла мечеть. «Уходя из этих мест, турки засыпали мечеть землей, так возникла гора, а в курганах возле села они спрятали сокровища» (Абакумова-Забунова 2020: 7). Далее, опираясь на документы и археологические находки, автор заключает, что в VI–XII вв. территория современного села Кунича находилась в «пределах расселения восточнославянских племен». Надо отметить, что эта легенда описана известным старообрядческим писателем (бытописателем Куничи) С. В. Придорожновым в

рассказе о вырытом местным кладоискателем карьере, до сих пор используемом куничанами для добычи глины (Придорожнов 2007: 175-180). К этому периоду Н. Абакумова-Забунова относит появление топонима Кунича, подчеркивая его с восточнославянским или древнерусским происхождением, и связывая его с ключевым словом кунница (Абакумова-Забунова 2020: 7)⁴.

Начиная с XVIII – до 1990-х гг. XX в. население старообрядческой Куничи (формировавшееся различными миграционными потоками, из выходцев центральных и южных губерний России) постепенно росло. «Устойчивый и более быстрый, нежели в целом в Бессарабии, рост населения Куничи отмечается с момента присоединения Бессарабии к России вплоть до 1920-х гг.: в это время потомков казаков потеснили в селе переселенцы из западнорусских губерний и Среднего Поволжья, оказав существенное влияние на фольклорную культуру села» (Смилянская и др. 2007: 73) и уже «по румынским данным 1923 г., в Куниче вокруг липованской церкви в 770 дворах жило уже 4147 человек. Эта численность населения с незначительными колебаниями сохранилась до начала 1970-х гг.» (Смилянская и др. 2007: 73). К 1920 году село настолько разрослось, что румынские власти для переселенцев из Куничи выделили земли на новом месте, установив большие квоты по земельным участкам. Так, выходцами из Куничи были основаны поселения Валя-Рэдоаеи и Сакаровка (Архивные).

Старообрядческое село Кунича издавна, с начала поселения на этом месте, жило согласно «древлеправославной» вере в крепком общинном согласии, где высоко почиталось трудолюбие, благодаря чему село процветало столетиями⁵. Такой уклад формировал традиции жилищно-хозяйственного комплекса села Кунича.

Структура жилищно-хозяйственного комплекса. Усадьба в Куниче изначально формировалась в черте крестьянской оседлости в пределах вотчины полевого надела.

Усадьба, или, как издавна говорили в Куниче, двор, состояла из жилого дома (называемого хатой) и хозяйственного двора – места, где располагались хозяйственные постройки, баня (в Куниче – обязательно – банька по-черному). За хозяйственным двором раньше находился ток, который со временем становился огородом. Отметим, что в русских хозяйствах место за домом, где складывали скирды, проводили веяния и обмолот зерна и другие работы, называлось гумно, а старорусское название «токъ», бытовавшее в Куниче, осталось как наследие исторической па-

мяти. Помимо этого, «Каждое подворье владело десятиной кацапского⁶ леса, что было несомненным подспорьем в хозяйстве. Очень дорожили куничане своим лесом, берегли его от пожара, не допускали хаотичной массовой вырубki. Рубили на дрова и на хозяйственные нужды только усохшие, поврежденные или больные деревья» (Абакумова-Забунова 2020: 64).

Строительство домов: деревянные срубы – хворостяные дома – дома из лампачей – каменные дома. Первоначальные хаты Куничи, по старой русской традиции, были построены из дерева, что являлось общей практикой старообрядцев-переселенцев. Однако исследователи, ссылаясь на документальные материалы, утверждают, что прежде в Куниче ставили деревянные срубы, бревна и лесоматериалы для которых, предположительно, привозили с собой. На старания переселенцев сохранять традицию деревянного зодчества, характерную для их исторической родины, указывала в конце 1960-х г. Л. Н. Чижикова. Ссылаясь на документы, она установила, что в селе Кунича около 200 лет назад строили рубленые дома из дубовых бревен (Чижикова 1973: 28-42). Наглядным свидетельством этому факту служит знаменитый своей многовековой историей храм Св. Флора и Лавра – деревянная церковь, построенная в Куниче в первой половине XVIII в. на высоком холме между двух рек. Первоначально был сооружен небольшой деревянный сруб из еловых бревен (которых не могло быть в этих местах) со встроенной звонницей. «Куничский храм, – свидетельствует Н. Абакумова-Забунова, – первоначально строился по планам православных церквей, – с алтарем, куполами и колокольной звонницей. По своему внешнему и внутреннему устройству он копировал дониконовскую церковь, что было свойственно в то время всем старообрядческим храмам и молебням <...>. Изначально церковь стояла на лагах (бревнах), позднее по ней был заложен каменный фундамент» (Абакумова-Забунова 2020: 113). Почти двести лет спустя, в 1910–1912 гг. храм был существенно перестроен и приобрел современный величественный вид. «Площадь внутреннего помещения храма вместе с алтарем была значительно (более чем в три раза) увеличена, пристроен притвор. Для строительных работ использовался только лесовой материал, в основном дуб. Общая площадь церкви вместе с алтарем и притвором составила теперь 200 кв. м. и вмещала около восьмиста человек. Были установлены новые колокола, число которых составило 7 (голов)» (Абакумова-Забунова

2020: 140). Отметим, что храм Св. Флора и Лавра и на сегодняшний день продолжает служить духовным центром общины села, охранителем его традиционных ценностей (Фото 1).

Деревянные срубы, поставленные в Куниче в XVIII в., вскоре сменили мазанки, так называемые здесь хворостяные дома, и затем уже – каркасные дома из лампачей, обмазанные глиной изнутри и снаружи. Согласно полевым исследованиям, проведенным Н. Душакowej, практически во всех старообрядческих селах от строительства деревянных домов перешли к каркасной конструкции жилища: «Однако, сохраняя первое время традиции деревянного зодчества исторической родины, старообрядцы со временем были вынуждены приспосабливаться к условиям региона, что выражалось, в первую очередь, в заимствовании местного строительного материала. Поэтому, с точки зрения строительной техники, самым распространенным типом жилищ среди старообрядческого населения нашего региона были, как и у молдавского населения, глинобитные дома» (Душакowa 2012: 214).

Устройство хворостяного дома было каркасно-глиняным: устанавливался каркас из дубовых бревен, в Куниче – вертикальные столбы – поренчи, а стены плели из хвороста и обмазывали глиной. Несмотря на простоту и скромный вид, эти строения были практичными и крепкими, они хорошо держали температуру, а также оказались долговечными и в настоящее время они все еще сохранились в селе. В этих домах сих пор живут старожилы, поддерживая их в хорошем состоянии (например, дом Бирюковой Веры Даниловны 1937 г.р. (Фото 2). Надо констатировать, что на сегодняшний день большая часть жилого фонда старой традиционной застройки – это заброшенные дома, которые постепенно разрушаются. В то время как есть старые дома, которые перестроены так («осовременены» новыми материалами), что почти утратили внешние отличительные характеристики (Фото 3).

Глинобитные дома (деревянный каркас заполнялся кладкой из лампачей) вытеснили в строительной практике села хворостяные постройки. Лампачи (рус. саман, рум. *lampaci* – строительный материал в форме кирпича, изготовленный из смеси глины, соломы и торфа, высушенной на солнце). Таких домов в Куниче, которые были построены в XIX и в XX вв., всегда было много. Они сохранились еще и в современной застройке села. Учитывая новые тенденции повышенного тяготения к экологически чистым материалам и возрождения производства лампа-

чей в Молдове (рум. *chirpici*), возможно, что такие дома продолжают строить и в XXI веке.

В Куниче были также и каменные дома, но таких изначально было немного. Один из «домов-старожилов», сохранившихся к настоящему времени, это дом 1874 года, построенный Севастианом Сергеевичем Донцовым, который сегодня с гордостью показывает его правнучка, Марфа Семеновна Михайлова (Каунова, 1949 г.р.). Сама она, проработавшая до пенсии библиотекарем в своем селе, теперь является хранительницей традиционного старообрядческого дома (Фото 4).

Внешнее устройство дома, как правило, отличалось наличием небольшой галерейки у дома, со ступенями, которую в Куниче до сих пор называют ганки. Издавна перед домом делался каменный порог, который именовали ганки. Затем, все чаще стали строить ганки, как ступеньки с площадкой. Строили на молдавский манер так, что ганки стали походить на приспу. Приспа (рум. *prispa*) – традиционный архитектурный элемент молдавского дома: она может иметь планировку на основной стороне дома, может окружать дом со всех сторон и зачастую используется в сочетании с деревянными балками (Фото 5). Ганки домов старообрядцев Куничи в целом походили на небольшие приспы, только без опорных балок. По фасаду этих домов, в центре которых были ганки и вход в дом, с краю располагались: погреб – с одной стороны – и подташек – с другой (Фото 6).

Крыши, потолки. Крыши домов Куничи всегда имели стропильную конструкцию: четырехскатные, двускатные, изначально кровля состояла из дранки⁷, которую в дальнейшем сверху перекрывали шифером или железом. Стропильная система устраивалась так: кроквы (так называли наслонные стропила в Куниче) закреплялись под углом 45%. Потолок состоял из поперечных балок, называемых мартаками. Матицы (продольные балки) ставились по длине дома. Мартаки – на расстоянии примерно 1м 20 см. соединялись каталками, которые обмазывались глиной.

Заборами село Кунича издавна отличалось от соседних сел. Каменные заборы (камень для которых добывался в близлежащем карьере) отделяли усадьбы от улицы и соседних владений. Со стороны улицы забор был повыше – около полутора метров, между соседями – по пояс. Во дворах в прежние времена обязательно строили плетеные заборчики, иногда из стеблей подсолнуха, но чаще из проса. В Куниче его всегда было много (это село славилось тем, что там вязали венники, а также выращивали чеснок, сушили фрук-

ты и били масло). В настоящее время в селе таких заборчиков не строят. Сегодня ворота и калитки в Куниче – металлические, а прежде были деревянные (Фото 7). В архитектурном пейзаже улиц села до сих пор заметно выделяются остроконечными пиками калитки ворот, называемые фортками (Фото 8).

Погреб Куничи. Важным составляющим элементом дома в Куниче неизменно был подвал (до сих пор его называют погреб). В Куниче, по традиции, его всегда строили под домом, в отличие от молдавских сел, где подвалы – это отдельный элемент усадьбы (их старались строить рядом с домом). Каменно-сводчатый погреб, как правило, строили состоятельные селяне. Вход в погреб предусматривала небольшая пристройка – башка. Войдя через башку, спускались по каменным ступеням и через погребницу (двери-вход) снова по ступеням в сам погреб (Фото 9, 10).

Колодцы – *криницы* (русс. диал. криница, бел. крыніца, укр. криниця) в Куниче традиционно сооружались на улице. Первоначальные колодезные срубы к XIX в. заменили каменные колодцы, оборудованные на каждой улице (по одному или несколько). Поверхность такого колодца была сделана в виде прямоугольной плиты, скошенной к улице и нависшей над его основанием в виде карниза (Фото 13).

С колодцами в Куниче связан важный для жизнедеятельности обычай подаяния «тайной милостыни», обусловленный особенностями экономической и производственной деятельности общины села. Этот обычай был широко распространен также среди раскольников Сибири, которые применяли его по отношению к арестантам, каторжникам, т.н. беглым. В Куниче подавали милостыню бедным, сиротам, престарелым и одиноким односельчанам, оставляя подаяния (особенно в праздники) на прямоугольных плитах колодцев (Пепелев 2002: 82-83).

Устройство хозяйственной части подворья

Задняя часть подворья содержала хозяйственные постройки, которые составляли многочисленные *пуньки* – сарайчики (так называли в Куниче маленькие помещения для хранения дров, сена, сельхозинвентаря), построенные из деревянных досок, иногда обмазанных глиной. Здесь же, как правило, располагалась *банька* – небольшое строение, мазанка, без печной трубы. Старообрядцы Куничи предпочитали «бани по-черному». Банька в селе была почти у всех. Париться в бане – одна из самых устойчивых традиций старообрядцев. Как рассказывала Евдокия Давыдовна Донцова (1934 г.р.), в Куниче

была традиция: каждую неделю париться в бане, а после бани обязательно умыться чистой водой (потому что вода в бане «грязная») и после бани неизменно попить чаю.

Внутреннее устройство дома. Для застройки старой Куничи типичной всегда была трехкамерная саманная хата, обычно делившаяся на две равные половины. «Фасадную стену с окнами и входной дверью стремились ориентировать на юг, для чего и пристраивалась галерейка, защищавшая летом от знойного солнца, а осенью и зимой от дождя и снега» (Абакумова-Забунова 2020: 67). Сегодня в Куниче много таких домов, с окнами на юг, где даже потолок сделан скошенным вверх к югу.

В описаниях традиционного молдавского жилища исследователи отмечают, что в XVIII в. молдавское жилище состояло из двух помещений – *тиндэ* (рум. tindă) – сени и *кэмарэ* (рум. cămară) – жилая комната. Позже к такому дому стали пристраивать еще одну комнату. В XIX в. возникает молдавское трехкамерное жилище, состоящее из тиндэ, кэмарэ и *каса маре* (рум. casa mare) (Душаклова 2011). В культуре молдавской семьи *casa mare* (гостиная) – ярко и красиво обставленная комната в доме – приобрела со временем символически обрядовое значение (Langa и др. 2010). В домах старообрядцев Куничи, напротив, *прибрáнная хата* (гостиная) – просто скромная нежилая комната для гостей и особых мероприятий. В целом, внутреннее устройство хаты старообрядцев, также, как и у молдаван, издавна разделялось на три части. По старому русскому обычаю оно представляло трехкамерную планировку жилого помещения. Как правило, сенцы (рус. сени – помещение между жилой частью дома и крыльцом), которые выполняли хозяйственно-бытовую функцию, устраивались в середине внутреннего пространства дома, а слева и справа от них располагались жилая хата (хозяйская половина дома) и прибрáнная хата (у русских – горница; у молдаван – *casa mare*) (Фото 11, 12). Как рассказывала Марфа Семеновна Михайлова (Каунова): «Если человек был беднее, то жилая хата была большой, чтобы поместилась вся семья, а прибрáнная хата делалась поменьше». Жилая хата, где располагалась семья, представляла собой хозяйскую, т. е. непосредственно жилую часть дома. Там стояли *грубка* (отопительная печь с лежанкой), стол, лавки, кровать. В восточном углу – красный угол. Там, где в других старообрядческих селах традиционно располагали икону, в хатах Куничи сооружали домашний иконостас. Прибрáнную хату также называ-

ли холодной хатой, поскольку в ней не жили, она не отапливалась и служила комнатой для гостей. Здесь стояли кровать, гардероб, стол, софка (лавка-сундук), в красном углу – икона. Прибрáнная хата, как следует из названия, – светлая, нарядная комната. В этом прослеживается очевидная параллель с молдавской *casa mare*.

Сенцы строились с люком в потолке, через который по приставной лестнице можно было попасть на *горище*, большое чердачное подсобное помещение для хранения вещей и сушки белья (Фото 14). Существовало представление о том, что «исподнее нательное белье, ни мужское, ни женское, не вывешивалось во дворе, только на горище, под крышей» (Абакумова-Забунова 2020: 67). Прасковья Ивановна Каунова (1910 г.р.) так описывала горище: «В сенцах обычно не делали потолков. Чаше из дерева складывались три поперечных крепления – мартак. Дым из печи или грубки выходил в сенцы, поднимался под крышу и дальше улетал в слуховые или световые окна-отверстия».

Украшение дома. Старообрядческую хату Куничи издавна отличала чистота, простота и скромность. Глинобитные дома к каждому празднику обмазывались глиной снаружи и изнутри: пол, потолок; печь и грубка белились. При этом, если старообрядцы традиционно оставляли свое жилище побеленным, то молдаване предпочитали украшать свои дома, в том числе и стены, яркой росписью, важную роль в декоративном убранстве жилого дома молдаван играло художественно обработанное дерево. В Куниче резьбой украшались в основном только деревянные *прищелины* фронтонов крыш и конек крыши. На фронтонах под карнизом помещали резные подзорные доски или подзоры, чаще выделанные в манере простой пропильной резьбы. На них узор располагался у нижнего края подзорной доски, называемой *подшивка* (Фото 15).

Внутреннее пространство жилища села Кунича. В отличие от техники строительства дома и устройства внешнего пространства домов, схожих с молдавскими традиционными канонами, внутреннее пространство жилища старообрядцев Куничи в гораздо большей степени отражает русскую этническую специфику (при этом наиболее значимые отличительные особенности лежат в сфере духовных представлений, восприятия жилища самими носителями культур (Душакова 2011).

В оформлении внутреннего пространства молдавского жилища важнейшую роль играют ковры, ковровые дорожки, традиционные домотканые молдавские полотенца (рум. *prosoape*) (Șofranksy 2002). Интерьер традиционных старо-

обрядческих домов Куничи в целом отличает обилие кружевных домотканых занавесок (*подзоры*) и молдавских полосатых ковровых дорожек, называемых старообрядцами *коцки*, а также наличие характерных сундуков: *скрыни* и *софки* (Фото 15). Кроме этого, отличительной особенностью старообрядческого быта являлся обычай обозначения в доме так называемой *поганой посуды* (посуды для хозяйственных нужд; для использования в бане, для домашних животных и др.).

Внутреннее пространство жилища русских старообрядцев Молдовы отличается наличием существенных жизненных компонентов, знаковых центров притяжения, являющихся воплощением «этнической выразительности»: иконы и печи-грубки. Наличие их в доме всегда было обязательным, а характерные особенности заметно отличали жилое пространство домов Куничи от других молдавских сел (молдавских, украинских, болгарских и др.).

Иконы в духовной жизни старообрядцев всегда имели первостепенное значение. Они являлись неперменным атрибутом каждого старообрядческого дома. Однако там, где в других селах помещалась икона, в Куниче, как правило, располагался *домашний иконостас* (Фото 16). Он размещался в «красном углу» восточной части дома между двух окон. Домашний иконостас – главный и обязательный элемент убранства дома, важный интерьерный объект, несущий духовную, художественную и материальную ценность семьи. Убранство домашнего иконостаса, обустроенное согласно русским традиционным (православным) канонам, составляли:

- *божница* – полка с иконами (ряд или несколько рядов икон);
- *киоты* (деревянные шкафчики, представляющие собой специализированные контейнеры, созданные отдельно для каждой иконы, иногда со стеклянной дверцей);
- *кружевной подзор* над божницей и под ней, который служит обязательным украшением домашнего иконостаса (полотенца, рушники и другие вышитые изделия, украшенные кружевом);
- *лампадки* в современных домах села используют самые разнообразные, они сохранились с прошлого века в пустующих домах (в пустынках).

Помимо домашнего иконостаса старообрядцы (в меру своих материальных возможностей) стараются устроить его небольшое подобие в каждой комнате или устанавливают икону в красном углу. Кунича издавна была знаменита тем,

что иконы там писали по старинным канонам. И сегодня в селе при храме Св. Флора и Лавра работает мастерская по реставрации икон.

Печи, в целом, как объясняет Н. Душакова, играют знаковую роль во внутреннем пространстве жилища, совмещая в себе функции границы и центра пространства (Душакова 2012: 89). Первостепенную роль такого элемента как печь подтверждают лингвокультурологические исследования, трактующие прямую ассоциативную связь значений таких слов для сознания русских старообрядцев как «дом» – «уют», «очаг», «тепло» (Зайковская 2010: 101).

Печи в Куниче представлены в большом многообразии. В хатах, как правило, было два вида печей. Во-первых, в каждом доме строили русскую печь, которая служила для приготовления еды, в молдавских селах аналогичную печь называли *куптор* (рум. *cuptor*): «Обязательными были русские печи. Обычно в домах, где жили большие семьи, сооружались полати – от печи до боковой стены укрепляли под потолком деревянный настил, они сохранялись в домах куничан до 50-х годов XX века» (Абакумова-Забунова 2020: 68). Другой вид печи представляла грубка (укр. *груба*) – отопительная система, представляющая собой высокую до потолка печь-перегородку, с лежанками по бокам, которая служила для обогрева одного (если была расположена посередине комнаты) или двух помещений (если располагалась ближе к стене). Грубки, обмазанные глиной и аккуратно беленые к каждому празднику, широко представлены в хатах Куничи (Фото 17). При входе в хату они сразу привлекают внимание своей монументальной архитектурой, доминирующей геометрией линий. Любопытные подробности использования такой печи мы находим в рассказе Ирины Ивановны Кауновой (1922 г. р.): «Грубку закрывали так: в поддувало сovali пробку из тряпок, а вместо металлической дверцы использовали плоский камень, который по краям обмазывался глиной, заранее растворенной и хранящейся в какой-либо посуде» (Абакумова-Забунова 2020: 68). Примечательно, что даже сегодня старообрядцы Куничи предпочитают строить грубки в новопостроенных домах.

Примерно со второй половины XIX в., как пишут исследователи, во дворах у старообрядцев стали появляться отдельные печи с плитой, что объясняется влиянием соседних поселений (Душакова 2012: 71). Летние печи во дворах в Куниче называли *гарнушки* (рус. обл. горнушка – углубление на левой стороне шестка русской печи). Была еще одна печь во дворе – печь для сушки черно-

лива – *лозница*. В Куниче до недавнего времени сохранялись классические лозницы, расположенные в метровых земляных ямах. Еще десять лет назад такие печи встречались в отдельных старых дворах, но сегодня они полностью исчезли.

Таким образом, рассматривая особенности жилищно-хозяйственного комплекса русских старообрядцев села Кунича на современном этапе, мы можем отметить следующие базовые принципы:

- Облик строений села Кунича, его внешнего пространства, носит на себе заметные черты влияния молдавской народной архитектурной культуры. Вместе с тем, обладая в целом общими стилевыми составляющими с другими селами липован Республики Молдова, устройство традиционной старообрядческой усадьбы (двора) в Куниче, имеет свои неповторимые атрибуты в архитектурном и культурных аспектах.
- Недолговечность строительных материалов (саманная техника) не позволила сохранить жилыми большую часть домов старше ста лет. Оставшиеся целыми строения подверглись основательной реставрации, нивелирующей оригинальные архитектурные элементы. Однако, несмотря на агрессивное влияние процессов урбанизации, в Куниче на современном этапе продолжают использовать принципы традиционной застройки, сохраняя особенности прежней старообрядческой усадьбы.
- Внутренне пространство традиционного жилища с. Кунича, как и в других селах старообрядцев Республики Молдова, в гораздо большей степени отражает русскую этническую специфику. При этом здесь заметно выделяется значимость таких символических центров притяжения как иконы в домашнем иконостасе и печи-грубки, являющиеся воплощением этнической выразительности русских старообрядцев села Кунича в Республике Молдова.

Примечания

*Данная статья была выполнена в рамках проекта: „Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene” / 170101.

¹За старообрядцами Румынии (включая Бессарабию и Буковину межвоенного периода), а также Республики Молдова закрепился термин «липоване».

² Как, например, иерей Виссарион Макаров – с 2021 г. настоятель храма «Флора и Лавра» в с. Кунича или Семен Придорожнов (1951–2024) – известный старообрядческий писатель с. Кунича.

³ Имеется в виду статья Д. А. Топал, С. В. Церна. Позднетрипольский могильник и поселения у с. Кунича (Флорештский р-н, Республика Молдова). In: *Stratum plus*, № 2, 2010, 291-298.

⁴ Ойконим Кунича имеет типично восточнославянскую и древнерусскую этимологию от ключевого слова – «куница».

⁵ Подробные описания жизненного уклада Куничи содержат также художественно-документальные источники: рассказы и очерки Семена Придорожного (Придорожных 2007).

⁶ Жители Куничи с гордостью называют себя кацапами, а украинцев, потомков казаков, из Пояны (украинской части села), уважительно – хохлами. Н. Душакова: «В настоящее время на территории Республики Молдовы слово кацап используется как: а) этноконфессиональным для обозначения старообрядцев разных толков представителями иноэтнического окружения, б) эндоэтноконфессиональным среди старообрядцев поповского и беспоповского направления, в) экзо- и эндоэтнонимом для обозначения русского старообрядческого населения приднестровских сел» (Душакова 2016: 89).

⁷ Дранка – кровельный материал в виде пластин из древесины, «деревянная черепица».

Респонденты села Кунича

Бирюкова Вера Даниловна, 1937 г. р., с. Кунича, Флорештский р-н.

Донцова Евдокия Давыдовна, 1934 г. р., с. Кунича, Флорештский р-н.

Макаров Виссарион Афанасьевич, 1958 г. р., с. Кунича, Флорештский р-н.

Михайлова (Каунова) Марфа Семеновна, 1949 г. р., с. Кунича, Флорештский р-н.

Литература / References

Абакумова-Забунова Н. В. Кунича древлеправославная. Кишинев: Б. и., 2020. / Abakumova-Zabunova N. V. Kunicha drevpravoslavnaia. Kishinov: B. i., 2020.

Абакумова-Забунова Н. В. Кунича: к вопросу о возникновении старообрядческого поселка. In: Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Вып. 9. Одесса: Б. и., 2012, 163-166. / Abakumova-Zabunova N. V. Kunicha: k voprosu o vozniknovenii starobryadcheskogo poselka. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh-starobryadcev. Vyp. 9. Odessa: B. i., 2012, 163-166.

Архивные материалы о старообрядцах, находящиеся в Национальном архиве Республики Молдова. In: Старообрядчество в Бессарабии. www.bessarabia.ru/old_s4.htm (дата обращения 12.09.2024). / Arhivnye materialy o starobryadcah, nahodyashchiesya v Nacional'nom arhive Respubliki Moldova. In: Starobryadchestvo v Bessarabii. www.bessarabia.ru/old_s4.htm (data obrashcheniya 12.09.2024).

Архитектура народного жилища. In: moldovenii.md/ru/section/378 (дата обращения 31.07.2018). / Arhitektura narodnogo zhilishcha. In: moldovenii.md/ru/section/378 (data obrashcheniya 31.07.2018).

Болученкова А. А. Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы. In: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 7. Кишинев-Одесса: Б. и., 2010, 61-66. / Boluchenkova A. A. Vozniknovenie i razvitiie starobryadcheskikh poselenij na territorii gosudarstva Moldovy. In: Lipovane: istoriia i kultura russkikh starobryadcev. Vyp. 7. Kishinev-Odessa: B. i., 2010, 61-66.

Душакова Н. С. Кто такие «настоящие кацапы»: о названии, идентичности и границах групп. In: Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство Сборник научных статей и документов. Москва: «Археодоксия» НКТ, 2016, 79-91. / Dushakova N. S. Kto takie «nastoyashchie kacapy»: o nazvanii, identichnosti i granicah grupp. In: Sovremennoe starobryadchestvo Moldavii: knizhnost', tradicii, hozyajstvo Sbornik nauchnyh statej i dokumentov. Moskva: «Arheodoksiya» NKT, 2016, 79-91.

Душакова Н. С. Организация внутреннего пространства липованского жилища (на примере села Новая Некрасовка). In: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 7. Одесса: Б. и. 2010, 235-237. / Dushakova N. S. Organizatsiya vnutrennego prostranstva lipovanskogo zhilishcha (na primere sela Novaya Nekrasovka). In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. VII. Odessa, 2010, 235-237.

Душакова Н. С. Традиционная старообрядческая усадьба в Молдове и южной Украине. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII, 2010, 36-39. / Dushakova N. S. Traditsionnaya starobryadcheskaya usad'ba v Moldove i yuzhnoy Ukraine. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII, 2010, 36-39.

Душакова Н. С. Традиционное жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX-X, 2011, 243-246. / Dushakova N. S. Traditsionnoe zhilishche starobryadtsev i moldavan: obshchee i osobennoe. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX-X, 2011, 243-246.

Душакова Н. С. Традиционное старообрядческое жилище Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX – нач. XXI в.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2012. / Dushakova N. S. Traditsionnoe starobryadcheskoe zhilishche Pruto-Dnestrovskogo mezhdurech'ya i Levoberezhnogo Podnestrov'ya (XIX – nach. XXI v.). Avtoref. diss. ... dokt. istorii. Kishinev, 2012.

Зайковская Т. В. Исследования проблем лингвокультурологии и межкультурной коммуникации в Республике Молдова. In: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинев-Комрат: Б.и., 2010, 101. / Zajkovskaya T. V. Issledovaniya problem lingvokul'turologii i mezhkul'turnoj kommunikacii v Respublike Moldova. In: Etnosociologicheskie i etnopsihologicheskie praktiki: metodologicheskie podhody i kommentarii (uchebno-metodicheskoe posobie dlya vysshej shkoly). Kishinev-Komrat: B.i., 2010, 101.

Зеленчук В. С. Расселение и численность русского населения в Бессарабии XVIII – XIX вв. In: Проблемы географии Молдавии. Вып. 4. Кишинев: Штиинца, 1969, 115-127. / Zelenchuk V. S. Rasselenie i chislennost' russkogo naseleniya v Bessarabii XVIII – XIX vv. In: Problemy geografii Moldavii. Vyp. 4. Kishinev: Shtiintsa, 1969, 115-127.

Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры. [https:// cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury](https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury) (дата обращения 25.07.2018). / Koz'yakova M. I. Etiket kak fenomen kul'tury. In: Kul'tura kul'tury. [https:// cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury](https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury) (data obrashcheniya 25.07.2018).

Пепелев В. Тайная милостыня. In: Древность вечная (сб. материалов о старообрядчестве. Молдовы). Сост. А. Коркина, П. Донцов. Кишинев, 2002, 82-93. / Pepelev V. Tajnaya milostynya. In: Drevnost' vechnozhivaya (sb. materialov o staroobryadchestve. Moldovy). Sost. A. Korkina, P. Doncov. Kishinev, 2002, 82-93.

Пригарин А. Актуальная историография старообрядчества в Республике Молдова. In: Revista de Et-

nologie și Culturologie. Vol. XIX, 2016, 108-113. / Prigarin A. Aktual'naya istoriografiya staroobryadchestva v Respublike Moldova. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIX, 2016, 108-113.

Придорожных С. Кунича. До востребования. Кишинев, 2007. / Pridorozhnyov S. Kunicha. Do vostrebovaniya. Kishinev, 2007.

Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М.: Индрик, 2007. / Smilyanskaya E. B., Denisov N. G. Staroobryadchestvo Bessarabii: knizhnost' i pevcheskaya kul'tura. M.: Indrik, 2007.

Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии. In: Советская этнография, № 3, 1973, 28-43. / Chizhikova L. N. Etnograficheskie osobennosti russkogo naseleniya Moldavii. In: Sovetskaya etnografiya, № 3, 1973, 28-43.

Langa A., Șofrinsky Z. Mileștii Mari. O istorie rescrisă. Chișinău: Tipografia Centrală, 2010, 28-43.

Șofrinsky Z. Ștergarul tradițional moldovenesc. București-Chișinău: Vavila Edinf, 2002.

Приложение

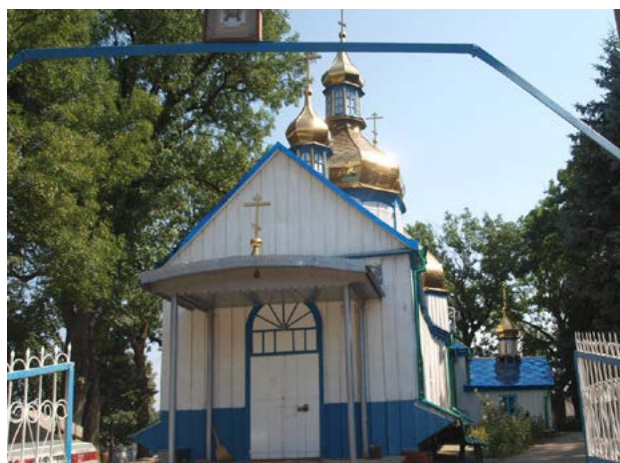


Фото 1. Церковь Св. Флора и Лавра в с. Кунича.
Фото автора



Фото 2. Хворостяной дом нач. XX в. в с. Кунича. Двор Бирюковой Веры Даниловны (1937 г. р.). Фото автора



Фото 3. Пустующий дом, отгороженный от улицы традиционным для Куничи каменным забором.
Фото автора



Фото 4. Дом Марфы Семеновны Михайловой (Кауновой) с. Кунича 1874 г. Фото автора



Фото 5. Традиционный молдавский дом с *приспой* и резными колоннами. Шолданештский р-н.
Фото Ю. Швец



Фото 6. Современный дом причта при храме Св. Флора и Лавра в с. Кунича (по фасаду: крыльцо, *ганки*, справа вход в подташек с окном). Фото автора



Фото 7. Традиционная деревянная *фортка* в с. Кунича. Фото автора



Фото 8. Современная калитка в с. Кунича с остроконечными пиками. Фото автора



Фото 9. Большой каменно-сводчатый погреб, устроенный под домом с. Кунича. Вход в погреб – башка. Фото автора



Фото 10. Войдя через башку – в погребницу (дверивход) – снова по ступеням – непосредственно – погреб. Фото автора



Фото 11. Традиционное оформление входа в дом в с. Кунича. Слева от входа жилая хата в два окна, справа – прибранная хата в два окна. Фото автора

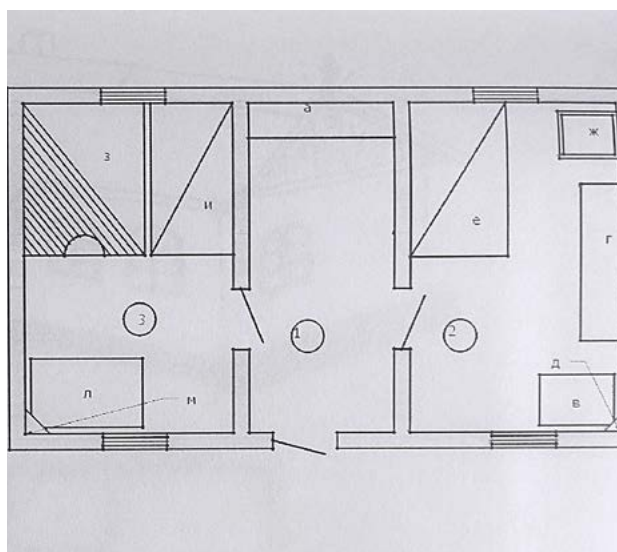


Фото 12. Трехкамерное жилище старообрядцев. Слева от входа жилая хата на одно окно (1), справа – прибранная хата на одно окно (2). Между ними сенцы (1). Рис. Н. Душаковой.



Фото 13. Традиционное оформление колодца в с. Кунича. Фото автора



Фото 14. Традиционное устройство внутреннего пространства в с. Кунича. *Сенцы* и лестница на *горище*. Фото автора



Фото 15. Украшение дома. Резной орнамент подшивки кровельных подзоров и роспись углов дома в с. Кунича. Фото автора



Фото 16. Сундук-софка в интерьере дома с. Кунича. Фото автора



Фото 17. Домашний иконостас в с. Кунича.
Фото автора



Фото 18. Печь-грубка в с. Кунича. Фото автора

Irina Ijboldina (Chișinău, Republica Moldova).
Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Ижболдина (Кишинев, Республика Молдова).
Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Irina Ijboldina (Chisinau, Republic of Moldova).
Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ijboldinairina@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1136-0082

COMUNICĂRI

Vitalie MALCOCI

PLASTICA CONSTRUCTIV-DECORATIVĂ A PORȚILOR DE INTRARE
ÎN GOSPODĂRIA ȚĂRĂNEASCĂ*

CZU:398.344:72

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.14>

Rezumat

**Plastica constructiv-decorativă a porților
de intrare în gospodăria țărănească**

Creația artistică tradițională este una dintre cele mai impresionante forme materiale din trecutul neamului nostru. Evoluând în timp, ea a format unele tradiții, obiceiuri și practici inclusiv și în domeniul construcțiilor țărănești. Cele mai impresionante forme în plastica arhitecturii vernaculare moldovenești sunt porțile. Aceste piese materiale, în procesul dezvoltării, au favorizat crearea unei tipologii ale porților și elementelor constructiv-decorative. Problema abordată se axează asupra descrierii formelor mici de la intrarea în ograda țărănească. Organizarea structurală a porților mari și mici, detaliile ce le compun și elementele de înfrumusețare au determinat atât plastica acestor mostre, cât și simbolistica lor. Gardul întregeste ambianța socio-familială a locatarilor, poarta marcând locul de trecere din spațiul de afară spre cel din interior. Acest element arhitectonic indică pragul delimitării spațiului comunitar sătesc de cel casnic. Forma, decorul și ornamentica porților înglobează o semantică destul de vastă și complexă ce determină semnificația simbolică a acestor intrări. În final putem constata faptul că acest sistem constructiv, ce face parte din patrimoniul cultural românesc, prezintă una dintre cele mai desăvârșite forme ale creației populare din cadrul arhitecturii gospodăriei țărănești.

Cuvinte-cheie: arhitectura populară, poarta, pilon, forma, decor.

Резюме

**Конструктивно-декоративная пластическая
выразительность ворот
в крестьянском хозяйстве**

Традиционное художественное творчество – одна из наиболее ярких материальных форм прошлого нашего народа. Развиваясь с течением времени, оно сформировало определенные традиции, обычаи и практику, в том числе и в области крестьянского строительства. Наиболее впечатляющими формами молдавской народной архитектуры являются *ворота*. Исходя из процесса развития этих элементов материальной культуры, была создана типология ворот и их конструктивно-декоративных деталей. При рассмотрении данной проблемы внимание автора направлено на описание малых форм при входе в крестьянскую усадьбу. Структурное возведение больших и малых ворот, составляющие их детали и элементы украшения определили как пластическую выразительность этих образцов, так и их символику. Забор обрамляет социально-семейную среду обитателей дома, ворота

обозначают проход извне вовнутрь. Этот архитектурный элемент указывает на порог, обозначающий границу между пространством всей деревенской общины и домашним пространством. Форма, декор и орнамент ворот воплощают довольно обширную и сложную семантику, определяющую символическое значение этих входов. В итоге можно сделать вывод, что данная конструкция, являющаяся частью румынского культурного наследия, представляет собой одну из наиболее совершенных форм народного творчества в архитектуре крестьянского дома.

Ключевые слова: народная архитектура, ворота, столб, форма, декор.

Summary

**Constructive-decorative plasticity
of the entrance gates in the rustic household**

Traditional artistic creation is one of the most impressive material forms from the past of our nation. Evolving over time, it has formed some traditions, customs and practices, including in the field of rustic constructions. The most impressive forms in the plasticity of Moldovan vernacular architecture are the *gates*. These material pieces, in the process of its development, have favored the creation of gates typology and their constructive-decorative elements. The problem addressed is focused on the description of the small forms at the entrance to the rustic yard. The structural organization of large and small gates, the details that compose them and the elements of embellishment, have determined both the plasticity of these samples and their symbolism. The fence completes the socio-familial ambiance of the residents, the gate marking the place of passage from the outside space to the inside. This architectural element indicates the threshold of delimitation of the village community space from the domestic one. The shape, decoration and ornamentation of the gates encompass a fairly vast and complex semantics that determines the symbolic significance of these entrances. Finally, we can state that this constructive system, which is part of the Romanian cultural heritage, presents one of the most perfect forms of popular creation within the architecture of the rustic household.

Key words: popular architecture, gate, pillar, form, decoration.

Creația artistică tradițională este una dintre cele mai impresionante forme materiale din trecutul neamului nostru. Evoluând în timp, ea a format unele tradiții, obiceiuri și practici, inclusiv și în domeniul

construcțiilor arhitecturale țărănești. Cele mai impresionante forme în plastica arhitecturii vernaculare moldovenești sunt *porțile*. Aceste piese materiale, în procesul dezvoltării, au favorizat crearea unei tipologii ale porților și elementelor constructiv-decorative.

Arhitectura formelor mici deține un rol foarte important în organizarea structurii gospodăriei țărănești. Plastica acestor componente asigură atât o amenajare ordonată a spațiului ambiental, cât și o rezolvare bine structurată compozițional al ogrăzii. Acest aranjament arhitectural al gospodăriei rurale îmbină într-un tot întreg construcțiile separate din interiorul ogrăzii (casă, beci, șură și alte construcții auxiliare).

Poarta întregeste ambianța socio-familială a locatarilor, marcând locul de trecere din spațiul de afară spre cel din interior. Acest element arhitectonic indică pragul delimitării spațiului comunitar sătesc de cel casnic. Potrivit lui A. Dima, „porțile reprezintă fața socială a gospodăriilor, cel dintâi element care solicită atenția vecinului, sătenilor mai de departe, dar și străinilor care străbat uneori satul” (Dima 1945: 18) Forma, decorul și ornamentica porților înglobează o semantică destul de vastă și complexă ce determină semnificația simbolică a acestor intrări.

Porțile pot fi clasificate în baza unor particularități structural-compoziționale. În dependență de numărul de stâlpi, porțile pot fi clasificate în două grupe principale: poartă construită din doi stâlpi de bază și poartă alcătuită din trei stâlpi. În primul caz, poarta mare este separată de porțiță (Fig. 1) sau ultima poate fi încadrată în una din aripile porții mari (Fig. 2). În cazul doi, porțița este alăturată la unul dintre cei doi stâlpi de bază (Fig. 3-4). Aici observăm un aranjament compozițional asimetric, format din două deschideri. O deschidere mare pentru accesul transportului și alta mică pentru intrarea oamenilor. Observăm că deschiderile sunt delimitate în total de trei piloni. Aceștia fie că sunt de aceeași înălțime, fie că stâlpul ce delimitează porțița este de înălțime redusă.

Foarte rar sunt întâlnite porți prevăzute cu patru piloni (primărie, spital, muzeu etc.). În acest caz poarta mare este flancată de ambele părți cu câte o porțiță. Astfel, structura compozițională devine simetrică, iar construcția prezintă o deschidere mare centrală, alcătuită din două tăblii și câte o deschidere mică de ambele părți ale porții mari.

Porțile cu piloni de piatră se înscriu în aceeași clasificare cu porțile stâlpilor din lemn. Deosebirea constă în prelucrarea formelor, dictată de materialul folosit pentru construcție și aplicarea decorului. Pilonii porților din piatră sunt mai masivi, cu termina-

ții volumetrice în partea superioară și bogat împodobiți cu elemente de ornament. Forma terminațiilor volumetrice este asociată uneori cu imaginea florii de trandafir (Suvac 2024: 231), lotos (Bâzgu 2009: 25) sau mugure (Malcoci 2000: 37) Pilonii porților din lemn sunt modest fasonați, decorul și ornamentația fiind repartizate pe toată suprafața disponibilă a tăbliilor.

Pilonii porților de asemenea pot fi clasificați după înălțime. Astfel distingem: piloni înalți; piloni de dimensiune medie și piloni de dimensiuni mici. Tăbliile porților de regulă respectă înălțimea pilonilor.

Pilonii porții înalte ating înălțimea de 3-4 m. (Fig. 6). Monumentalitatea porților înalte rezidă atât în înălțimea stâlpilor, cât și a coronamentului său realizat în formă de acoperiș în două ape. Decorul și ornamentația sunt plasate pe cele două registre, partea de jos și cea de sus a tăbliilor. Registrul inferior cuprinde de regulă două treimi din înălțime și formează un câmp închis. Registrul superior de regulă formează câmpul unui grilaj ajurat. Astfel, câmpul de sus este mai ușor, mai zvelt și armonizează reușit cu masivitatea câmpului închis din partea inferioară.

Porțița mică repetă de obicei decorul de pe tăbliile porții mari, fapt ce permite de a menține atât aspectul estetic, cât și compoziția integră. Înălțimea porțiței coincide cu înălțimea porții mari, sau în anumite cazuri poate fi de mărimi reduse. Porți de acest tip se întâlnesc de regulă în zona de centru a Republicii Moldova.

Pilonii de dimensiune medie mențin în principiu aceeași înălțime și monumentalitate, însă tăbliile sunt de dimensiuni mai reduse. Înălțimea lor variază în dependență de compoziția structurală a porții. Tăbliile sunt împărțite în două registre, însă în cazul dat câmpul inferior coincide ca mărime cu cel superior. În cazuri foarte rare acest principiu nu se respectă. Observăm uneori tratări diferite în ce privește terminațiile tăbliilor. De la forma sa tradițională pe orizontală, ele apar fie cu terminațiile în formă de triunghi, fie cu linia în formă sinuoasă, creând astfel diverse compoziții. Decorul tăbliilor menține aceeași ornamentație, însă porțița este mai joasă ca înălțimea porții mari și are uneori acoperiș propriu. Acest tip de porți se întâlnesc în mare parte în regiunea din zona codrilor.

Pilonii de dimensiuni mici sunt cel mai des întâlniți. Înălțimea lor variază între 1,50-2 m. și nu sunt prevăzuți cu acoperiș. Terminațiile tăbliilor au forme diverse, de la cele mai simple, la exemplele în triunghi sau de forme semiovale finisând cu sinuoase complicate. Destul de divers este și decorul tăbliilor,

de la compoziții complexe la exemple foarte simple. Acest tip de porți se întâlnește în toate cele trei zone teritoriale, dar are o aplicare mai largă în zona de nord a Republicii Moldova. La hotarul secolelor XX–XXI stâlpii din lemn au început să fie înlocuiți cu stâlpi din beton sau metal, iar tăbliile porților au fost înlocuite cu cele din tablă. Acest lucru a dus la pierderea frumuseței și farmecului porților din gospodăria țărănească.

Analizând mai multe exemple de porți, constatăm că cele mai răspândite sunt porțile cu trei stâlpi, formate din poarta mare și cea mică. Porțile cu acoperiș au un înveliș în două ape, acoperit cu șindrilă, țigla sau tablă.

Coama acoperișului, din partea superioară a porților, imaginează uneori un rând de șită profilat în scop decorativ, cu denumirea populară *ciocârlani*. Capetele coamei acoperișului sunt împodobite cu câte un bold, alteori partea superioară a acestuia capătă siluete de flori, plante sau arbori, asociate cu figuri de păsări sau capete de cai. Centrul coamei este împodobit cu elemente de decor care încorporează acoperișul, oferind acestuia eleganță și grațiozitate. Pentru asigurarea rigidității sistemului de elemente orizontale și verticale ale acoperișului, deseori sunt aplicate contrafișele. Pe lângă asigurarea stabilității sistemului de construcție, contrafișele joacă și un rol decorativ cu expresii de forme estetice.

Portița este asamblată compozițional, pe linia fațadei principale a porților mari. În partea superioară uneori are un buiandrug, care leagă stâlpii și care este dispus la o înălțime de regulă mai joasă decât statura omenească (Fig. 5, 7-10). Sistemul constructiv în cazul are explicația sa, dacă ne referim la semnificația simbolică a porții. Este cunoscut faptul că în trecut, pentru a trece prin poarta unui sanctuar, templu sau o altă construcție destinată ceremoniilor cultural-religioase, profanul trebuia să se aplece. Obiceiul se efectua nu în semn de umilință, „ci pentru a marca dificila trecere de la lumea profană la planul inițiativ” (Chevalier 1995: 117). Astfel, aplecându-se pentru a trece prin poartă, omul își manifesta recunoștința față de gospodarii casei, dar mai ales respectul față de spațiul lumii „microcosmice” create de locatari. Aici, pragul de trecere indica hotarul între exterior și interior, între lumea profană și sacră.

Un element foarte important din sistemul constructiv al porților și porțițelor îl constituie terminația coronamentului pilonilor. Aici întâlnim un repertoriu vast de forme volumetrice, care pot fi clasificate în două categorii de bază: terminații cu forme simple și terminații cu forme compuse.

Terminațiile cu forme simple sunt cele mai vechi mostre de acest tip. Dintre ele cele mai recent întâl-

nite sunt: terminații de formă rotunjită, care în unele cazuri tind să capete forme mai evoluate, sub chip antropomorf; terminații sub formă de piramidă în patru, mai rar în două pante. Cea mai mare întrebare o au formele alungite, ținute a terminațiilor, care provoacă senzația unor căciuli țărănești și terminații sub formă de bulbi.

Terminațiile stâlpilor de formă compusă pot fi grupate în: terminații sub formă de acoperiș în mai multe ape cu opt versante (cele patru perechi de versante formează configurația a patru frontoane mici); terminații sub formă de acoperiș în patru ape, cu câte un turnuleț la fiecare dintre cele patru colțuri (acestea fac trimitere spre forma căciulei hogașurilor din piatră; terminații bulbiforme în trepte și terminații sub formă de mugure. Trecerea de la corpul pilonului spre „căciulă” se petrece treptat prin intermediul unor brăde de profil configurat.

În urma analizei și descrierii constructiv-decorative a porților gospodăriei țărănești, putem concluziona că fiecare element din structura acestor creații populare este strict determinat sub aspect arhitectonic, cu o formă plastică desăvârșită și ornamentație dozată estetic. Totalitatea tuturor elementelor constructive a determinat elaborarea celor mai excepționale forme ale arhitecturii vernaculare. „Aceste elemente, în combinație cu verdețea din jur, asigură gospodăriei atât o amenajare ordonată, cât și o rezolvare structurală și compozițională definitivă” (Malcoci 2006: 42).

Ansamblul compozițional al porții de intrare în gospodăria țărănească întregeste ambianța socio-familială, simbolizând locul de trecere dintre spațiul comunitar din afară spre cel casnic. Prin plastica și ornamentica sa, porțile înglobează o semantică extrem de complexă. Decorul porților reprezintă concentrări de energie sacră. Ele aveau capacitatea să alunge duhurile malefice și să oprească nefastul, iar cel ce intra prin poartă imediat se purifica și se curăța de toate relele. Arta populară își are originile ei mai ales în această mentalitate magică a omului arhaic. Mostrele, elaborate de creatorul popular, întruchipau funcții miraculoase, urmate de datini, tradiții și obiceiuri. În acest mod meșterul s-a străduit să elaboreze forme estetice corespunzătoare, să le orneze într-un mod măiestrit și să le ofere caracteristici proprii. Porțile înscriu în acest context forme estetice sublimе, de factură mito-folclorică și coloratură simbolică.

Notă

* Articolul a fost elaborat în cadrul proiectului 170101 *Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene.*

Referințe bibliografice

Bâzgu E., Ursu M. Arhitectura vernaculară în piatră. Chișinău: Î.E.P. Știința, 2009.

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere. Vol. 1-3. București: Artemis, 1994–1995.

Dima A. Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale, arta plastică: împodobirea porților, interioarelor caselor, opinii despre frumos. București: Institutul Social Român, 1945.

Malcoci V. Decorul arhitectural din piatră din arta populară moldovenească (sfârșitul sec. al XIX-lea – sec. XX). Chișinău: Știința, 2000.

Malcoci V. Decorul în lemn din arhitectura populară moldovenească. Chișinău: Cartea Moldovei, 2006.

Suvac S. Aspecte conceptuale al termenilor de specialitate privind poarta și îngrăditurile tradiționale. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXXVI, 2024, 128-131.

Anexa

Fig. 1. Poartă, s. Jeloboc (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 2000



Fig. 2. Poartă, s. Brănești (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 1999



Fig. 3. Poartă, s. Brănești (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 1999



Fig. 4. Poartă, s. Vălcineț (r-l Călăraș). Foto V. Malcoci, 2022



Fig. 5. Poartă, s. Butuceni (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 1998



Fig. 6. s. Lozova (r-l Strășeni). Foto V. Malcoci, 2000



Fig. 7. Portiță, s. Lozova (r-l Strășeni). Foto V. Malcoci, 2000



Fig. 8. Portiță, s. Brănești (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 2000

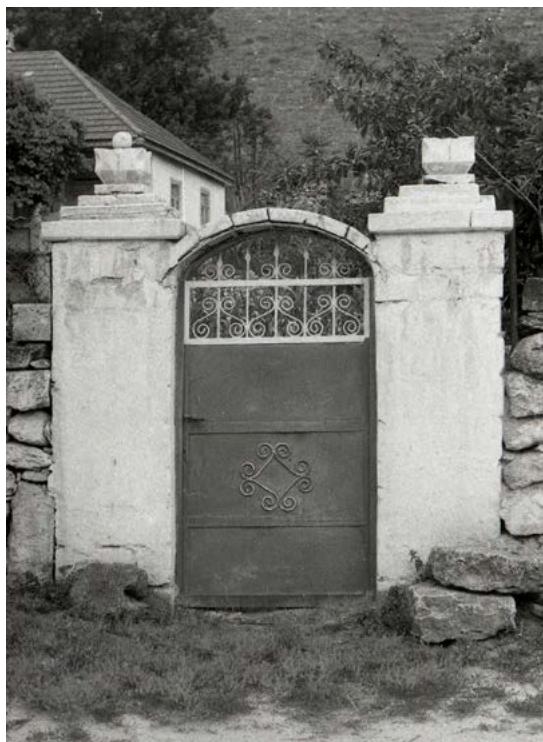


Fig. 9. Portiță, s. Morovaia (r-l Orhei). Foto V. Malcoci, 2000



Fig. 10. Portiță, s. Lozova (r-l Strășeni). Foto V. Malcoci, 2000

Vitalie Malcoci (Chișinău, Republica Moldova).
Doctor în studiul artelor, conferențiar universitar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Виталий Малкоц (Кишинев, Республика Молдова). Доктор искусствоведения, доцент, Институт культурного наследия.

Vitalie Malcoci (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD in Arts, Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: vitaliemalcoci@gmail.com

ORCID: 0001-5528-4723

Sergiu SUVAC

ASPECTE ETNOLOGICE ȘI ARHITECTURALE ALE PORȚILOR ȘI ÎNGRĂDITURILOR TRADIȚIONALE DIN ZONA CODRILOR ORHEIULUI*

CZU:398.34

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.15>

Rezumat

Aspecte etnologice și arhitecturale ale porților și îngrăditurilor tradiționale din zona Codrilor Orheiului

Articolul dat clarifică unele aspecte etnologice și arhitecturale ale porților și îngrăditurilor tradiționale din zona Codrilor Orheiului. În această zonă se pot observa mai multe elemente de decor la casele și curțile țărănești nemaîntâlnite în alte zone ale Moldovei. Stabilim că florile de piatră, stâlpii și coloanele caselor, stâlpii masivi ai porților porțile și gardurile, incrustațiile în piatră se evidențiază prin cromatică vie, aplicată pe alb sau siniliu, pridvoarele din piatră ornamentate frumos, hornurile cu flori. În aceste localități porțile și îngrăditurile tradiționale au devenit simbol al patrimoniului cultural local, regional și chiar național. Porțile reprezintă primul semn de pătrundere într-o gospodărie, simbolizând prima trecere în spațiul sacru al familiei din spatele curții. Împreună cu împrejmuirea casei, poarta creează o adevărată centură de apărare și încă de la începutul apariției acesteia trebuie să fi avut rol întreit: utilitar, estetic și magico-simbolic. Cu semnificații și motive arhaice, zoomorfe, antropomorfe, cotidiene, culturale, artistice, naturale și cosmice, aceste structuri erau și sunt confecționate de persoane specializate, constructori sau meșteri populari, fiind reliefate în cadrul aspectului lor cu semnificații arhitectonice care să intre într-un ansamblu cu casa și întreaga gospodărie formând o arhitectură populară rustică bogată.

Cuvinte-cheie: poartă, gard, arhitectură, Orhei, stâlp de poartă.

Резюме

Этнологические и архитектурные аспекты традиционных ворот и оград в районе Кодр Орхей

Данная статья проясняет некоторые этнологические и архитектурные особенности традиционных ворот и ограждений в районе Кодр Орхей. В этом регионе прослеживаются множественные декоративные элементы в крестьянских домах и дворах, которые не встречаются в других частях Молдовы. Установлено, что каменные цветы, столбы и колонны домов, массивные столбы ворот и заборов, каменные инкрустации выделяются яркой цветовой гаммой, нанесенной на белый или голубоватый фон, каменные веранды красиво орнаментированы, дымоходы украшены цветочными мотивами. В этих населенных пунктах традиционные ворота и ограждения стали символом местного, регионального и даже национального культурного наследия. Ворота представляют собой первичный знак входа в хозяйство, символизируя первое прохождение в священное пространство се-

мы, находящееся за двором. Вместе с ограждением дома ворота создают настоящий защитный пояс, и с самого начала своего появления они должны были выполнять тройную функцию: утилитарную, эстетическую и магически-символическую. Имея древние значения и мотивы (зооморфные, антропоморфные, бытовые, культурные, художественные, природные и космические), эти сооружения создавались и создаются специализирующимися в их изготовлении людьми – строителями или народными мастерами. Своим обликом они рельефно соотносятся с другими составляющими общей архитектоники, образуя гармоничное целое с домом и всем хозяйством, что способствует формированию богатой сельской народной архитектуры.

Ключевые слова: ворота, забор, архитектура, Орхей, воротный столб.

Summary

Ethnological and architectural aspects of traditional gates and fences in the Codru Orhei region

This article sheds light on some ethnological and architectural features of traditional gates and fences in the Codru Orhei region. In this region, there are numerous decorative elements in peasant houses and courtyards that are not found in other parts of Moldova. We note that stone flowers, house pillars and columns, massive gate and fence pillars, stone inlays stand out with their bright colors applied to a white or bluish background, beautifully decorated stone verandas, chimneys with floral motifs. In these settlements, traditional gates and fences have become a symbol of local, regional and even national cultural heritage. The gate represents the primary sign of entry into the farm, symbolizing the first passage into the sacred space of the family, located behind the courtyard. Together with the house fence, the gates create a real protective belt, and from the very beginning of their appearance they had to perform a triple functionality: utilitarian, aesthetic and magical-symbolic. Having ancient meanings and motives (zoomorphic, anthropomorphic, everyday, cultural, artistic, natural, and cosmic), these structures were and are created by specialized builders or folk craftsmen, emphasizing in their image with architectural motives their single component, with the house and the entire farm, thereby forming a multifaceted folk rural architecture.

Key words: gate, fence, architecture, Orhei, gate post.

Argument. Așezările perindate în timp pe spațiul zonei etnografice a Codrilor Orheiului au creat și perpetuat elementele culturale care le putem obser-

va până astăzi. Teritoriul zonei Codrilor Orheiului este relativ mare, cu zeci de sate în care cultura are motive comune dar totuși caracteristici diferite. Comunitățile de aici au creat, neîntrerupt, elemente de construcție arhitecturale care astăzi sunt definitorii pentru cercetarea gospodăriei tradiționale. Meșterii, având modele de arhitectură, au generat, au adaptat, au sintetizat și au promovat esențe artistice pe care le-au considerat valoroase și au creat arhitectura vernaculară caracteristică zonei Orheiului Vechi. Trăind în imediata apropiere a stâncilor de piatră, acceptându-le ca pe o realitate geografică necesară, integrându-le creator modulului de viață, localnicii din satele zonei, au folosit piatră, dezvoltând, mai mult decât în alte centre, tehnicile și instrumentele pentru prelucrarea ei, variind construcțiile, spațiile, suprafețele și decorul din piatră (Bâzgu 2009: 111). Actualmente, satele care se află în zona Codrilor Orheiului fac parte și din câteva structuri instituționale care au în statutul lor scopul de a proteja patrimoniul natural și cultural. Rezervația cultural-naturală „Orheiul Vechi” cuprinde arealul comunei Trebujeni (satele Trebujeni, Butuceni și Morovaia) și parțial teritorii adiacente din comunele/satele învecinate: Ivancea (satele Furceni și Brănești), Susleni, Mașcăuți și Molovata. Parcul Național Orhei, aflat în hotarele administrativ-teritoriale ale raioanelor Orhei, Strășeni, Călărași și Criuleni (incluzând în total sau parțial 18 localități), devine cea mai importantă structură silvică din țară. Aici prelucrarea pietrei este o îndelungă activitate seculară, mai ales că sunt prezente recife calcaroase, așa cum este bazinul Nistrului și Răutului. De asemenea, se pot observa mai multe elemente de decor la casele și curțile țărănești nemaîntâlnite în alte zone ale Moldovei. Florile de piatră, stâlpii și coloanele caselor, stâlpii masivi ai porților și gardurile, incrustațiile în piatră se evidențiază prin cromatica lor vie, aplicată pe alb sau siniliu, pridvoarele din piatră ornamentate frumos, hornurile cu flori și păsările de piatră (Miron 2013: 10-11).

Semnificații simbolice. Porțile reprezintă primul semn de pătrundere într-o gospodărie, simbolizând prima trecere în spațiul sacru al familiei din spatele curții. Împreună cu împrejurimea casei, poarta creează o adevărată centură de apărare și încă de la începutul apariției acesteia trebuie să fi avut un rol întreg: utilitar, estetic și magico-simbolic. Tradiția a impus aici calități maxime porții, prin prescripții și interdicții de ordin magic. Cunoscând vulnerabilitatea prin care puteau trece spiritele malefice în gospodărie, oamenii, inclusiv din zona Codrilor Orheiului, puneau în poartă diverse ramuri verzi cu puteri apotropaice în zile de mare sărbătoare, așa cum sunt Floriile, Duminica Mare, Sfântul Gheorghe (Malcoci

2021: 28). Poarta semnifică imaginea, puterea, dibăcia și măreția proprietarului, caracteristici care pot fi atribuite unui spectru cultural mai larg, așa cum au fost și sunt porțile din zona Codrilor Orheiului (Suvac 2024a: 129; Suvac 2024b: 52; Suvac 2024c: 65). În aceste localități, porțile și îngrăditurile tradiționale au devenit simbol al patrimoniului cultural local, regional și chiar național. Localnicii au îmbinat lemnul și piatră, construind după posibilități elemente de gospodărie, care să le protejeze familia. Întâlnim porți și stâlpi din lemn, porți din lemn și stâlpi copleșiți în piatră, porți din metal și stâlpi de asemenea din metal sau piatră. Aspectul stâlpilor de poartă reprezintă o simbioză dintre sculptură și culoare, ce deseori se află în armonie cu casa și alte acareturi din ogradă. Făcând o incursiune în analizele unor zone etnografice din spațiul românesc, și anume zona Iașului, am depistat unele analogii ale decorului tradițional al stâlpilor de porți cu cei din zona etnografică a Codrilor Orheiului. În urma cercetărilor pe care le-a întreprins la Șcheia din Județul Iași, etnograful Ion Chelcea considera că stâlpii de porți reprezintă o transpunere a modelelor preexistente din lemn în piatră. Motivul care ar fi determinat, potrivit lui Ion Chelcea, înlocuirea stâlpilor de lemn cu stâlpi de piatră a constatat în „durabilitatea mult mai mare a acestui din urmă material și a corespuns nevoii de a crea forme ce se pot transmite și generațiilor viitoare” (Prohin 2021: 22-23). Totodată, se creează impresia unor motive și simboluri etnografice comune, din mai multe zone, fie acestea românești, occidentale sau orientale.

Componente arhitecturale. Printre gospodăriile în care se păstrează elemente tradiționale din satul Butuceni se remarcă cea a familiei Cerepida. Pe lângă casă, beci, gospodăria surprinde prin stâlpii de la poartă. Aceștia au fost instalați în anii 1935–1936 al secolului XX și reprezintă doi pilastri masivi, simetric amplasați unul față de altul, cu bază de 0.7 x 0.65 m și înălțimea de 2.7 m. La stradă, pe orizontală, stâlpii sunt incrustați și înfrumusețați cu brăie, iar mai sus cu cornișe și flori din piatră, prelucrate minuțios. În calitate de material este folosită piatra de calcar, extrasă din carierele aflate în apropiere. Pe parcursul a mai mulți ani, calcarul și-a pierdut aspectul, fiind îmbătrânit periodic cu var sinilit; datorită acestei îngrijiri, stâlpii se află în stare bună. Poarta metalică, care este instalată în anii '70 ai secolului XX, este în disonanță compozițională cu stâlpii din piatră (Imag. 1). Pentru o autenticitate deplină, ar fi potrivit să se instaleze porți din lemn după modelul celor utilizate în anii '30 ai secolului trecut (FDROV, d. 263/35, f. 5).

O poartă tradițională se găsește în complexul gospodăriei Axeniei Potorocă din s. Butuceni, r-l

Orhei (Imag. 2). Pilonii de piatră ai porților, care asigură accesul pe teritoriul gospodăriei dinspre drumul principal al localității, au fost construiți în anii '50 ai secolului XX (FDROV, d. 310/82, f. 5). Aceștia sunt încununați, în tradiția zonei respective, de originalele „flori” piramidale de piatră, rozeta sau „floarea de Orhei”. Aceștia nu au pe fațadă anumite ornamente decât pe partea superioară. Poarta este simplă, fără decorațiuni, instalată în aceeași perioadă cu pilonii, încadrându-se în peisajul rustic al localității.

Gospodăria lui Vladimir Iațcu din s. Butuceni, r-l Orhei, posedă componente autentice și tradiționale din punct de vedere patrimonial. Unele dintre aceste elemente sunt: poarta cu stâlpii ciopliți în piatră și gardul de piatră (Imag. 3). Stâlpii de piatră ai porților au forme tradiționale pentru zonă, fiind încununați de o originală construcție piramidală, tratată în literatură drept „flori de piatră” (FDROV, d. 311/83, f. 5). Gardul face parte din același complex cu poarta și stâlpii de poartă. Este compus din trei secțiuni: baza din piatră de-a lungul gardului, stâlpi mai mici aproape identici după formă cu cei de la poartă doar în miniatură și secțiuni între stâlpi din metal. Încadrarea în ansamblul rustic al localității este asigurată și de motivele ornamentate pe fiecare dintre stâlpi de la poartă și gard. O altă gospodărie tradițională din s. Butuceni, r-l Orhei, este a lui Șeptelici Gheorghe (FDROV, d. 315/87, f. 5). Aceasta reprezintă un obiectiv de arhitectură tradițională, specifică satelor din zona Codrilor Orheiului, tipică perioadei sfârșitului secolului al XVIII-lea, începutului secolului al XIX-lea. Poarta de lemn a gospodăriei (Imag. 4) este păstrată bine alături de casă și reprezintă un element autentic al epocii. Necesitatea efectuării unor lucrări de restaurare, amenajare, conform perioadei pe care o reprezintă, ar completa cadrul patrimonial al localității.

În obiectivul de patrimoniu al gospodăriei lui Valentin Babenco din s. Butuceni, r-l Orhei, întâlnim câteva elemente tradiționale zonei Orheiului. Pe lângă casa și beciul care reprezintă structuri tipice, este și poarta cu ansamblul stâlpilor de piatră, element autentic al sfârșitului epocii moderne, începutul epocii contemporane (Imag. 5). Floarea de piatră, amplasată pe partea superioară a stâlpilor, reprezintă elementul cheie al sistemului construit, dar și cea mai complexă figură arhitecturală a stâlpilor (FDROV, d. 321/93, f. 5). Aceasta este o imagine stilizată tridimensională a trandafirului (rozetei), fiind îmbogățită cu elemente cioplite.

Gospodăria lui Valeriu Buzălă din s. Morovaia, r-l Orhei, a fost inițiată de către bunei proprietarului în anii 1935–1940, ulterior părinții acestuia au continuat seria de construcții anexe, inclusiv a porții și a stâlpilor

de poartă. Stâlpii de la poartă sunt instalați la sfârșitul anilor '40 ai secolului XX și reprezintă doi pilaștri masivi, simetric amplasați unul față de altul, cu bază de 0.6 x 0.6 m și înălțimea de 2.4 m. La stradă, pe orizontală, stâlpii sunt înfrumusețați cu brâie, iar mai sus cu cornișe și flori din piatră, prelucrate minuțios (Imag. 6). În cazul dat, porțița joacă un rol auxiliar și este amplasată sub unghi de 90° față de poarta principală. Astfel, apare un al treilea stâlp, care nu este ornamentat. În calitate de material este folosită piatra de calcar din carierele apropiate. Pe parcursul a mai multor ani, calcarul și-a pierdut aspectul, fiind împrăștiat periodic cu var sinilit, astfel, datorită acestei îngrijiri, se află în stare bună. Poarta metalică, care a fost instalată în anii '70 ai secolului XX, înlocuind-o pe cea de lemn, este în disonanță cu stâlpii din piatră. Pentru autenticitate deplină ar fi potrivit să se instaleze porți din lemn, după modelul porților vechi (FDROV, d. 230/2, f. 5).

Gospodăria Eudochiei Iacov din s. Morovaia, r-l Orhei, reprezintă un obiectiv de arhitectură tradițională din zona Codrilor Orheiului, cu specificație a zonei Orheiului Vechi, localitate cu ieșiri calcaroase. Ansamblul arhitectural al gospodăriei prezintă elemente autentice precum casa, anexele și poarta. Stâlpii de la poartă sunt instalați la sfârșitul anilor '40 ai secolului trecut și reprezintă doi pilaștri masivi, simetric amplasați unul față de altul, cu bază de 0.65 x 0.65 m și înălțimea de 2.2 m (Imag. 7). Stâlpii sunt înfrumusețați cu încrustători, iar mai sus cu cornișe și flori din piatră, prelucrate minuțios. În cazul dat, porțița este încadrată în poarta mare, specificație întrebuințată pentru a nu mai construi al treilea pilon de poartă. În calitate de material pentru stâlpi, este folosită piatra de calcar din carierele apropiate. Pe parcursul a mai mulți ani, calcarul și-a pierdut aspectul, fiind împrăștiat periodic cu var sinilit, datorită acestei îngrijiri stâlpii sunt păstrați relativ bine. Poarta metalică o înlocuiește pe cea de lemn, fiind instalată în anii '70 ai secolului XX. Pentru autenticitate deplină ar fi potrivit să se instaleze porți din lemn, după modelul celor utilizate cândva în zonă (FDROV, d. 233/5, f. 5).

În gospodăria lui Pavel Mândru din satul Morovaia, raionul Orhei, am constatat că doar beciul și îngrăditura reprezintă elementele definitorii ale arhitecturii vernaculare specifice zonei Codrilor Orheiului. Gardul este construit din piatră, iar partea superioară – din metal, din trei elemente componente: baza gardului reprezentând un zid de piatră cu înălțimea de 1 m, având stâlpi de dimensiunile 0.4 x 0.4 m și înălțimea de 1.3 m, iar între stâlpi sunt fixate complexe metalice de protecție și legătură. Gardul a fost construit în anul 1970, fiind utilizat și metalul, care s-a înscris perfect în peisajul rustic din localitate (Imag. 8). În pofida

faptului că gardul este construit cu jumătate de secol în urmă, în general, reprezintă un obiect de patrimoniu construit destul de original. Stâlpii sunt înfrumusețați cu cornișe și flori de piatră, prelucrate stilizat, sunt văruiți cu var sinilit (FDROV, d. 234/6, f. 5).

În postura sa de obiect de patrimoniu construit, gospodăria lui Alexandru Iațcu din s. Morovaia, r-l Orhei, reprezintă în sine un complex tradițional, format din casă cu prispă și coloane de piatră, cu stâlpi de piatră la porțile de acces. Stâlpii de piatră ai porților au forme tradiționale, autentice pentru zonă, fiind încununați de o construcție originală piramidală, tratată în literatura de specialitate drept „flori de piatră” (Imag. 9). Casa în formele ei actuale a fost construită în anii 1917–1918 de către proprietarul de atunci, Vasile Savin. Actualmente, în rezultatul oficerii actului de căsătorie, gospodăria este în proprietatea familiei Iațcu. Stâlpii au fost lucrați în aceeași ani cu prispa casei de către un meșter cu numele de familie Cojocar (FDROV, d. 253/25, f. 5). Aceștia sunt ornamentați cu motive geometrice și solare. Porțile, chiar dacă sunt metalice, de asemenea prezintă originalitate compozițională, implicit prin motivele reprezentate pe acestea.

Concluzii. Porțile și îngrăditurile în localitățile, aflate în zona etnografică a Codrilor Orheiului, reprezintă un element definitoriu pentru cultura și patrimoniul cultural al Republicii Moldova. Obiectele, confecționate din materiale precum lemnul, metalul sau piatra și împodobite cu ornamente, exprimă motive arhaice, zoomorfe, antropomorfe, precum și semnificații culturale, artistice, naturale sau cosmogonice. Aceste structuri erau și sunt realizate de persoane specializate, precum constructorii sau meșterii populari. Aceste materiale, integrate armonios în structura arhitecturală, capătă semnificații simbolice și estetice, contribuind la unitatea compozițională a casei și gospodăriei, definind astfel o arhitectură populară expresivă.

Notă

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

Lista abrevierilor

FDROV – Fondul de documente al Rezervației cultural-naturale „Orheiul Vechi”

Referințe bibliografice

Băzgu E., Ursu M. Arhitectura vernaculară în piatră din Republica Moldova – o redescoperire a fenomenului. In: *Akademios*, nr. 4 (15), decembrie 2009, 118-113.

FDROV, dosar nr. 263/35 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Valentin Cerepida, s. Butuceni, r-l Orhei, întocmit de Constantin

Andrușceac la 20.12.2006, fila 5, 13.

FDROV, dosar nr. 310/82 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria Axeniei Poto-roacă, s. Butuceni, r-l Orhei, întocmit de Sergius Ciocanu la 20.12.2006, fila 5, 9.

FDROV, dosar nr. 311/83 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Vladimir Iațcu, s. Butuceni, r-l Orhei, întocmit de Sergius Ciocanu la 20.12.2006, fila 5, 7.

FDROV, dosar nr. 315/87 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Gheorghe Șeptelici, s. Butuceni, r-l Orhei, întocmit de Ludmila Codreanu la 16.12.2006, fila 5, 15.

FDROV, dosar nr. Dosar Nr. 321/93 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Valentin Babenco, s. Butuceni, r-l Orhei, întocmit de Ludmila Codreanu la 23.12.2006, fila 5, 15.

FDROV, Dosar nr. 230/2 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Valeriu Buzăla, s. Murovaia/Morovaia, r-l Orhei, întocmit de Constantin Andrușceac la 20.12.2006, fila 5, 12.

FDROV, dosar nr. 233/5 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria Eudochiei Iacov, s. Murovaia/Morovaia, r-l Orhei, întocmit de Constantin Andrușceac la 20.12.2006, fila 5, 15.

FDROV, dosar nr. 234/6 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Pavel Mândru, s. Murovaia/Morovaia, r-l Orhei, întocmit de Constantin Andrușceac la 20. 12. 2006, fila 5, 12.

FDROV, dosar nr. 253/25 de patrimoniu istorico-cultural. Arhitectură vernaculară. Gospodăria lui Alexandru Iațcu, s. Murovaia/Morovaia, r-l Orhei, întocmit de Sergius Ciocanu la 20.12.2006, fila 5, 10.

Malcoci V. Structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova, Chișinău: Editura Epigraf, 2021.

Miron M. Catalogul meșteșugurilor practicate în arealul Parcului Național Orhei. Chișinău: UNDP Moldova, 2013.

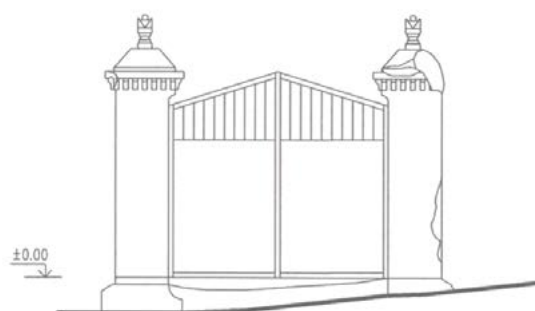
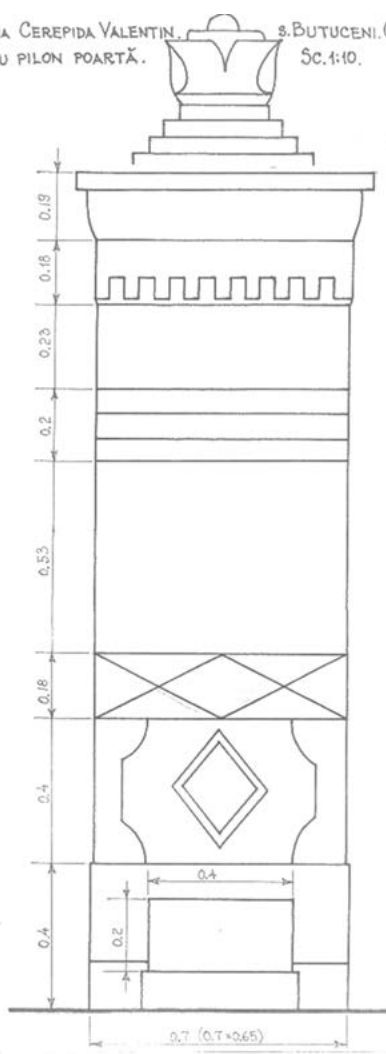
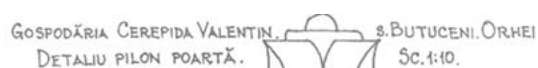
Prohin A. Etnograful Ion Chelcea și românii de la est de Prut. In: *Istorie, etnografie și spiritualitate în viziunea personalităților basarabene din a doua jum. a sec. al XIX-lea – prima jum. a sec. XX*. In memoriam Acad. Iustin Frățiman. Ediția a II-a, 10-12 septembrie 2020. Chișinău: Print-Caro SRL, 2021, 22-23.

Suvac S. Aspecte conceptuale ai termenilor de specialitate privind poarta și îngrăditurile tradiționale. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXVI, 2024a, 128-131.

Suvac S. Etimologia termenilor de specialitate privind poarta și îngrăditurile tradiționale. In: *Simpozionul internațional de etnologie dedicat Zilei Universale a Iei și Zilei Naționale a Portului Popular*. Programul și rezumatele comunicărilor, Chișinău, 2024b, 52.

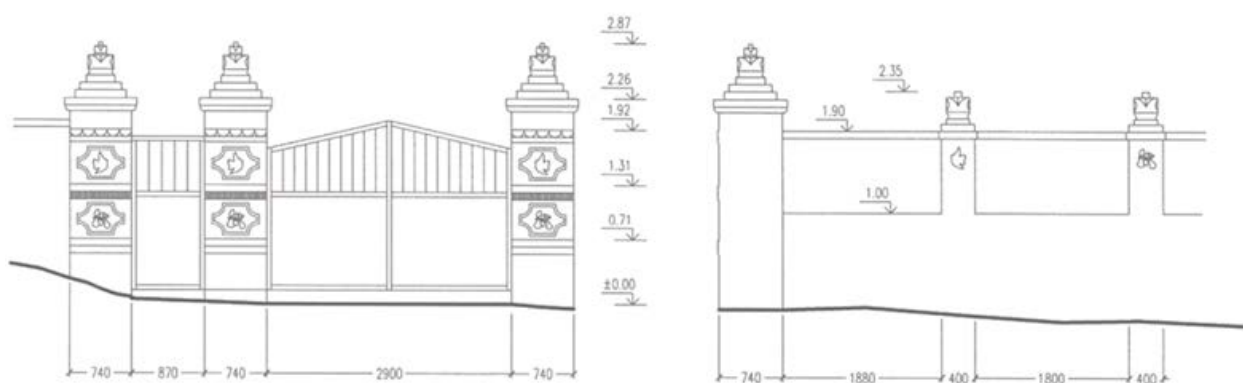
Suvac S. Poarta și îngrăditurile tradiționale din cadrul Rezervației cultural-naturale „Orheiul Vechi”. In: *Materialle Conferinței Științifice Internaționale „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”*. Ediția a XVI-a dedicată Zilelor Europene ale Patrimoniului, 26-27 septembrie 2024. Chișinău, 2024c, 65.

Anexă

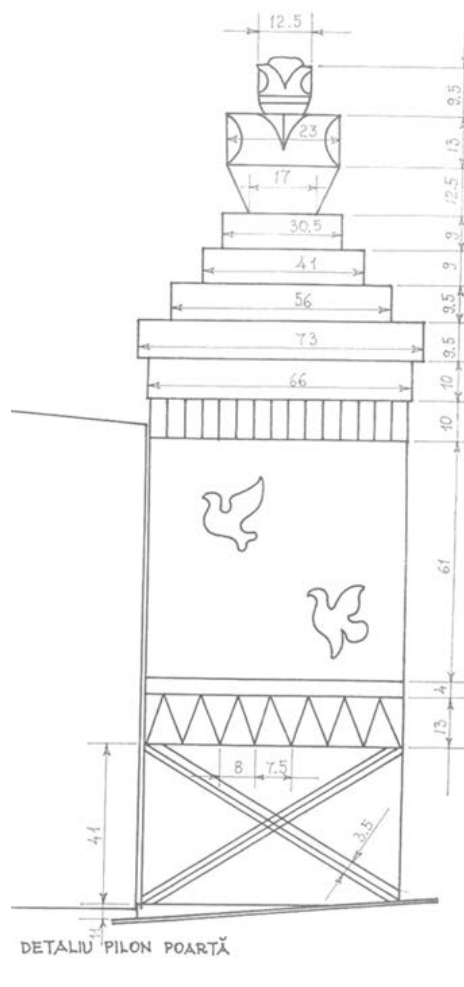


Imag. 1. Detaliu: pilonul porții gospodăriei lui Valentin Cerepida, s. Butuceni, r-l Orhei (FDROV, d. 263/35, f. 13)

Imag. 2. Fațada porții gospodăriei Axeniei Potoroacă, s. Butuceni, r-l Orhei (FDROV, d. 310/82, f. 9)

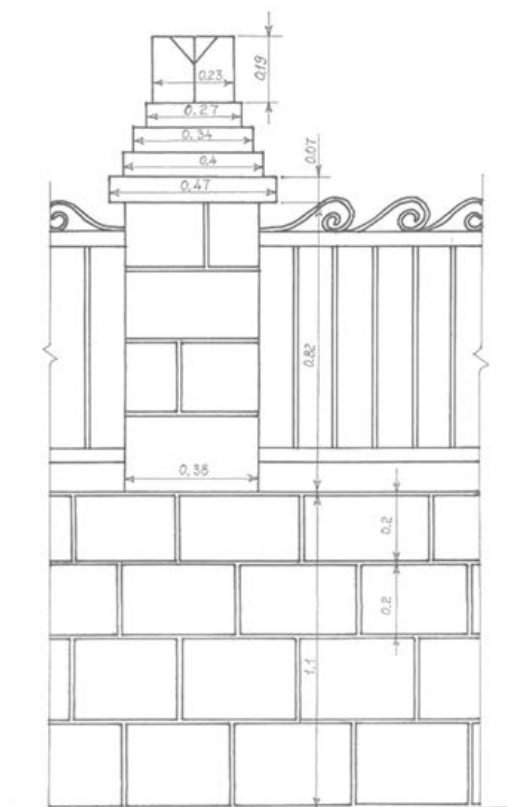


Imag. 3. Poarta și gardul a gospodăriei lui Vladimir Iațcu, s. Butuceni, r-l Orhei (FDROV, d. 311/83, f. 7)

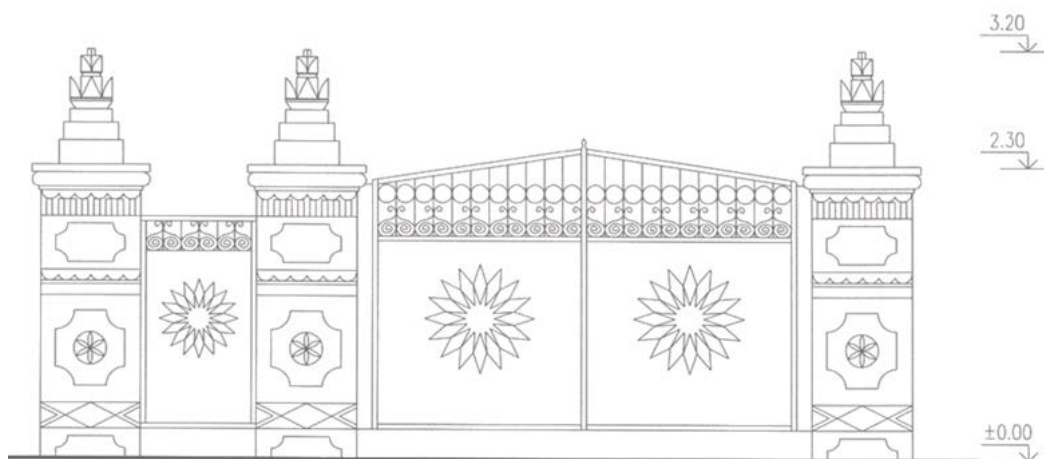


Imag. 7. Detaliu: pilon de poartă a gospodăriei Eudochiei Iacov, s. Morovaia, r-l Orhei (FDROV, d. 233/5, f. 15)

GOSPODĂRIA PAVEL MÂNDRU, s. MUROVAIA, ORHEI. DETALIU GARD.
Sc. 1:10



Imag. 8. Detaliu: gard al gospodăriei lui Pavel Mândru, s. Morovaia, r-l Orhei (FDROV, d. 234/6, f. 12)



Imag. 9. Poarta gospodăriei lui Alexandru Iațcu, s. Morovaia, r-l Orhei (FDROV, d. 253/25, f. 10)

Sergiu Suvac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Серджиу Сувак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Sergiu Suvac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: suvacsvac6@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8662-7450

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

George PASCAL

RITUALUL AGRAR CALOIANUL ÎN ȚINUTUL COVURLUI:
DIMENSIUNI IDENTITARE ȘI SEMNIFICAȚII CULTURALE LOCALE

CZU:398.332

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.16>

Rezumat

Ritualul agrar Caloianul în ținutul Covurlui: dimensiuni identitare și semnificații culturale locale

Articolul investighează ritualul agrar Caloianul practicat în ținutul Covurlui (corespondent actual al județului Galați, România), sub aspectul funcției sale identitare în cadrul culturii tradiționale locale. Bazându-se pe cercetări de teren, surse etnografice și analize comparative, studiul urmărește conturarea particularităților simbolice și sociale ale acestui obicei cu rădăcini arhaice, care are drept scop invocarea ploii și fertilitatea pământului. Ritualul constă în modelarea unei figurine antropomorfe din lut – Caloianul – care este îngropată ritualic și „bocită” de către femeile comunității, într-un scenariu complex ce combină mituri precreștine cu elemente creștine. Lucrarea evidențiază caracterul sincretic al acestui obicei și rolul său în consolidarea coeziunii comunitare, în transmiterea valorilor culturale și în conservarea memoriei colective. Autorul subliniază faptul că Caloianul, în varianta specifică ținutului Covurlui, reflectă o formă de relaționare sacră cu natura și o percepție arhaică a ciclicității vieții. În același timp, sunt analizate procesul de marginalizare a obiceiului în contextul modernizării rurale și implicațiile sale asupra identității culturale locale. Studiul contribuie la o mai bună înțelegere a dinamicii patrimoniului imaterial și a valorificării acestuia în discursul identitar românesc contemporan.

Cuvinte cheie: ritual agrar, Caloianul, identitate culturală, simbolism popular, ținutul Covurlui.

Резюме

Аграрный ритуал Калоян в уезде Ковурлуй: аспекты идентичности и локальные культурные значения

В статье исследуется аграрный ритуал Калоян, практиковавшийся в уезде Ковурлуй (современный уезд Галац, Румыния), с акцентом на его идентификационную функцию в рамках местной традиционной культуры. Основываясь на полевых исследованиях, этнографических источниках и сравнительном анализе, Автор стремится выявить символические и социальные особенности этого древнего обряда, целью которого является вызывание дождя и обеспечение плодородия земли. Ритуал включает изготовление антропоморфной фигурки из глины – Калояна, которую затем ритуально захоранивают и оплакивают женщины общины в сложной обрядовой сцене, сочетающей дохристианские мифы и христианские элементы. Автором подчеркивается синкретический характер обряда, его роль в укреплении общинной сплочен-

ности, передаче культурных ценностей и сохранении коллективной памяти. Вариант обряда, характерный для уезда Ковурлуй, отражает сакральное отношение к природе и архаичное восприятие цикличности жизни. Также анализируется процесс вытеснения этого обряда в условиях модернизации сельской среды и его последствия для локальной культурной идентичности. Исследование призвано способствовать более глубокому пониманию динамики нематериального наследия и его значимости в формировании современного румынского идентификационного дискурса.

Ключевые слова: аграрный ритуал, Калоян, культурная идентичность, народная символика, уезд Ковурлуй.

Summary

The Agrarian Ritual of Caloianul in Covurlui Land: Identity Dimensions and Local Cultural Meanings

This article explores the agrarian ritual known as Caloian, practiced in the Covurlui region (corresponding to present-day Galați County, Romania), focusing on its identity-forming function within the framework of local traditional culture. Based on field research, ethnographic sources, and comparative analysis, the study outlines the symbolic and social particularities of this archaic custom, which aims to invoke rain and ensure soil fertility. The ritual involves shaping an anthropomorphic clay figurine, Caloian, which is ritually buried and mourned by the women of the community in a complex ritual framework that blends pre-Christian myths with Christian elements. The paper highlights the syncretic character of the ritual and its role in strengthening communal cohesion, transmitting cultural values, and preserving collective memory. The Caloian, in the form specific to the Covurlui region, reflects a sacred relationship with nature and an archaic perception of the cyclical nature of life. Additionally, the article analyzes the marginalization of this tradition in the context of rural modernization and its implications for local cultural identity. The study contributes to a deeper understanding of the dynamics of intangible heritage and its relevance in shaping contemporary Romanian identity discourse.

Key words: agrarian ritual, Caloian, cultural identity, folk symbolism, Covurlui land.

Caloianul

Caloianul cunoscut și sub denumirea de *Scaloian*, *Ienele*, *Tatăl Soarelui*, *Scaloiana*, *Călian*, *Sul* și doar izolat *Uduloi* (Ghinoiu 2002: 310; Miculi-Pop 2006: 43). În prezent obiceiul este considerat dispă-

rut, dar a fost intens practicat până acum aproximativ patru-cinci decenii, pe tot teritoriul în sudul și estul României dar și în Republica Moldova, bineînțeles cu particularități de la o zonă etnografică la alta și în diferite stadii de evoluție. În ținutul Covurlui, mare parte a județului Galați de astăzi, comunitatea locală rurală, în colaborare cu instituțiile culturale, încearcă revitalizarea acestui obicei de o mare importanță etnografică.

Etnologul Ion Ghinoiu, în volumul *Sărbători și obiceiuri românești* (2002) notează: <...> o efigie a Marii zeițe neolitice a cărei atribuții au fost preluate de zeii specializați să aducă ploaia (Moașa Ploii, Mama Căluiana, Maica Călătoare, Maica Domnului, Zâna Scăloiana), să oprească ploile (Seceta, Mama Secetei, Sfântul Soare, Sântilie) sau de soli trimiși la divinitatea adorată să dezlege sau să lege ploile (Caloianul, Scaloianul). Moartea și renașterea anuală a naturii, aducerea sau oprirea ploilor se face conform modelului universal prin diferite rituri funerare preistorice <...> (Ghinoiu 2002: 349).

Inițial era practicat la o dată fixă, în a treia săptămână după Paște, dar cu trecerea timpului s-a transformat într-o practică sporadică, realizată mai ales primăvara ori vara, atunci când era cazul invocării ploilor sau a secetei. Aria în care se practica era mai ales Oltenia, Muntenia, Dobrogea și sudul Moldovei. Faptul că el se practică într-o anumită zi, sugerează faptul că el a avut în trecut o mai mare răspândire în sistemul general de rituri agrare de peste an și că a dispărut treptat, păstrându-se doar acolo unde avea în viața comunității un rost justificat pe planul concepțiilor superstițioase, de atitudine pe care credințele tradiționale o sugerau față de realitate.

Scenariul obiceiului avea la bază etapele ritualice ale ceremonialului de înmormântare, și se desfășura astfel: în primă fază se constituia o ceată de copii, fete nemăritate (rareori femei măritate, însărcinate în special, în Moldova apăreau și cetele mixte), care confecționau o păpușă cu dimensiunea maximă de 50 cm. Caloianul era așezat apoi pe scândură sau într-o cutie din lemn, ce servea drept sicriu, unul dintre copii juca rolul preotului, altul era dascălul, fetele jucau mai ales rolul bocitoarelor. Înmormântarea avea loc într-un loc ascuns de regulă pe malurile apelor, la marginea pădurii, la o răspântie, în lanul de porumb sau de grâu, lângă o fântână.

Pe timpul îngropării acesta era bocit, textul acestor bocete fiind încadrat de către etnologi în categoria poeziei de incantație. În alte locuri păpușa era împodobită cu flori, îi erau aprinse lumânări, era și lăsată să plutească pe un pârau sau un râu, în zonele în care nu exista o apă curgătoare sau stătătoare, acesta dus la o fântână, udat și îngropat lângă. Într-un final se realiza ospățul post-funerar, sau pomana, care se în-

cheia în unele gospodării cu hora Caloianului, la care participau și adulții de data aceasta.

La fel ca și Paparuda, obiceiul era realizat de către copii, considerându-se conform mentalității cu reminiscențe mitologice că prin naivitatea și puritatea acestora se putea garanta obținerea rezultatului mult dorit, îndeplinirea dorinței comunității.

Specialiștii afirmă că obiceiul milenar este probabil o rămășiță a unui cult adresat unui zeu vegetal, destinat morții și renașterii. Caloianul își are originea în culturile zeilor greci, Adonis, Attis și a celui egiptean Osiris. Obiceiuri similare se întâlnesc la slavii de sud, astfel în Bulgaria se practica sub numele de *Gherman*. De adăugat că acesta apare chiar și în Boemia sub numele de *Smet* sau *Marena*, cuvinte ce semnifică moarte în limba locală (Ghinoiu 2002: 350).

Caloianul în ținutul Covurlui

În ținuturile Covurlui și Tecuci, pe teritoriul actualului județ Galați (Foto 1), obiceiul se practica în toate satele acestuia, deci cuprinzând toate cele trei subzone etnografice: Covurlui-Sud, Covurlui-Nord, Tecuci-Zeletin (Stanciu 2023: 7-9).

Satele unde ritualul agrar s-a practicat intens sunt: Brăhășești, Braniștea, Corod, Gohor, Grivița, Ghidigeni, Foltești, Fărțănești, Frumușița, Fundeni, Nicorești, Pechea, Scânteiești, Tulucești, Tudor Vladimirescu, Vânători (Foto 2). A fost bine reprezentat în satele aflate în luncile râurilor Prut, Siret, Bârlad, dar și în satele din văile Suhurlui, Gerului, Călmățuiului, Horincei, Chinei (Brezeanu 2000: 128).

În satul Tulucești (Chirilă 2000: 103), doar la o distanță de cincisprezece kilometri nord de Galați, obiceiul s-a practicat până la jumătatea secolului trecut (Pascal 2024: 37), consemnez pentru această lucrare mărturia bătrânei satului, Chirilă Ileana, în vârstă de 91 de ani: *Di pi Paști, era o zî anumi, pi care nu o mai știu, în care fășeam Căluianul, cu copchii din mahala fășeam Căluianul, nu făcia tot satu', doar unia așa. Ieram mărișori când îl fășeam, cam di vreo paișpi ani, băieții erau flăcăiani. Îl fășeam din lut, în formă di om, îl împodoghiam cu flori, și-l țineam pi un pat făcut din scânduri. Trii zile și trii nopți' îl priveghiam și-l bociam ca pi un mort, îi cântam Zorili. Un băiet era preotul și după priveghi, îl duciam la Brateș, noi ziceam că plouă dacă îl dăm pi apă. După adunam di la toți' copchii câți șeva di mâncari și fășeam pomana. Era înmormântari ca di om. Era frumos cu Căluianu'!* (Inf. Chirilă Ileana).

În satul Odaia Manolache, comuna Vânători, consemnez pentru acest obicei agrar spusele doamnei Ecaterina Hulea: *Caloianul este un obicei străvechi, care se ținea după Paști, la trei săptămâni, se făcea o păpușă din lut, o ornam cu niște coji de ouă roșii, pe care le păstram de la Paști, să se usuce bine.*

Așezam păpușa pe un suport de lemn, într-un sicriu micuț făcut de noi, din niște șipci, îl ornam cu flori și privegheam ca pe un mort <...>. Acest obicei se ținea după Paști pentru invocarea ploilor, era momentul când aveam nevoie ca pământul să rodească și ca să avem roade bogate, era nevoie de ploi multe. <...> Îl bociam două seri, a treia zi luam Caloianul și plecam cu el, și îi dădeam drumul pe pârâu' din mijlocul satului, dar l-am mai dus de-a lungul copilăriei mele, până în adolescență am jucat Caloianu', în lanul cu grâu, îi făceam o groapă acolo, îl înmormântam și apoi ne întorceam de regulă la casa mea, și aici făceam un scrob numeam noi, omleta de azi, mâncam scrob în semn de pomană a Caloianului. La acest obicei participau mai mult fetele, mai puțini băieții. Culmea era că nu dura mult, cerul se înnoia și cădea ploaia ... și eram fericite: Iată a venit ploaia pentru că noi am făcut Caloianul! (Inf. Hulea Ecaterina) (Foto 3, 4, 5, 6).

În comuna Tudor Vladimirescu, înmormântarea Caloianului respecta și mai mult rânduiala tradițională a ceremonialului funerar. Se făcea mărul împodobit ca la înmormântare. I se pune pe piept o icoană, iar pe crucea de lumânare de ceară din mână, un leu. Caloianul era apoi dus la biserică unde-l prohoddea preotul, apoi era îngropat într-o groapă, lângă biserică. La terminarea înmormântării se împărțea colivă și se dădea de pomană, la fel ca în cazul ritualului de trecere real al oamenilor. La întoarcerea spre casă, se aruncau în fântână icoana sau bani. Deci, credința în eficacitatea ritului și, prin urmare, în respectarea strictă a ceremonialului era atât de puternică, încât ficțiunea se confunda în totalitate cu realitatea.

Tot în satul Tudor Vladimirescu, Ion Brezeanu în lucrarea sa *Valori ale culturii populare din zona de Sud a Moldovei* (2000) notează o altă ceremonie specifică acestui ritual: *În timp de secetă, copii și fetele mari modelau din lut un chip de om pe care îl așezau pe o scândură. Apoi îl duceau într-o cameră și îndeplineau ritualul de înmormântare, se aprindeau lumânări și Caloianul împodobit cu flori era privegheat o noapte. A două zi după prânz se pregătea o năsalie sau un car cu boi, se ridica deasupra capului un umbrar de stejar și în bocetul fetelor îl duceau la Siret sau la matca Gerului și îl aruncau în apă. Uneori aruncau Caloianul într-o apă părăsită. Odată cu Caloianul aruncau și un făcăleț sau o oală de lut furată de la vecini. Se întorceau apoi acasă și făceau pomana Caloianului cu bucate aduse de acasă de fetele care participau la Caloian* (Brezeanu 2000: 128).

În aceeași lucrare de specialitate etnologul culege mărturii ale practicii obiceiului și în Lunca Prutului, unde se sărbătorea imediat după sărbătorile Pascale, la Scânteiești practica era următoarea: *În trecut fetele mici, de nouă-zece ani, făceau o păpușă*

din clisă, despre care spuneau că e moartă. Păpușa era plânsă de fete și apoi îngropată în câmp. Îi făceau mormânt, îi puneau cruce. Acasă fetele făceau pomana mortului, care consta în prăjituri numite turnate, go-goși în graiul local făcute din ou, grăsimi, făină <...> (Brezeanu 2000:129).

Bocetul Caloianului

Etnologii au alcătuit pe baza informațiilor culese din teren și a bibliografiei o tipologie, în care au inclus diferitele forme de manifestare a obiceiului în patru mari categorii, ținutul Covurlui este inclus în categoria tipul I, a Moldovei. Din punct de vedere muzical, obiceiul este adaptat în mare parte melodiiilor de bocet și de jale din zona de sud a Moldovei, cu interferențe din zonele vecine, Țara Vrancei, Dobrogea și Muntenia, unde bocetului îi este specifică proza cântată. O semnificație aparte par a avea variantele care încep cu motivul mamei care își caută băiatul, ca în unele colinde (Colinda leului, colinda cerbului, colinda delfinului de mare) sau în balada *Miorița* ori a *Miorului*, variantă în care personajul principal este o ciobăniță. Informația trebuie corelată cu faptul că ținutul Covurluiului este încă o zonă unde colindele sunt intens practicate, mai ales în satele situate pe văile principalelor râuri, asemeni zonei de maximă practicare a obiceiului studiat, dar și cu variante particulare ale Mioriței.

Bocet din satul Hanu Conachi, comuna Fundeni, variantă extrasă din cartea „Valori ale culturii populare din zona de Sud a Moldovei” de Ion Brezeanu:

„Căluene Ene,
Cu șapte dughene,
Trup de viorele
Și de toporași
Tare mi-ai fost
Drăgălaș
Căluene, Ene
Mama, te-a făcut
Și te-a prăpădit,
Prin pădurea deasă
Cu inima arsă,
Prin pădurea rară
Cu inima friptă, amară
Căluene, Ene
Mergi în cer și cere
Să-ți dea ție cheițele
Să deschizi porțile
Să curgă ploile
Că de când n-a mai plouat
Tot pământul s-a uscat
Lumea tare s-a-ntristat,
Căluene, Ene”
(Brezeanu 1969: 70).

Bocet din satul Pechea, comuna Pechea, apare motivul mamei care își caută feciorul. Variantă extrasă din cartea „Ghid practic pentru culegătorii de folclor. Folclor din Moldova de Sud” de Steriana Frigoiu:

„Căluieni, Eni,
Mă-ta te-a cătată,
Și mi te-a jălită
Pi undi-ai umblatu',
Pi un' ti-ai culcatu.
Prin păduri, duri
Printru rugă di muri
Mă-ta te-a găsatu
Întins pi pământu'
Cu fața la noru',
Cu fața la Domnu'
Căluieni, Eni,
Cu fața la steli.

Ieni, Ieni, caluieni,
Deschidi porțițali
Și curgî pâraili
Ca și udi grânili.
La apă te-on duci
Cu colac și cruci
Pi pod di nuieli
Și di floricele
Tot pi apă lină
Ca și ai hodină
Ne-om ruga la Domnu'
Și-ți alini somnu'

Domnu' s-o-ndura
Și mi ti-o uda
Și ti-o cuvânta
Ca și ai hodină
Tot pi apă lină

(Frigoiu 2011: 107-108).

Variantă de bocet culeasă de la Chirilă Ileana, 91 de ani, sat Tuluțești, comuna Tuluțești 2025. Culegător Pascal George:

„Caloieni, Eni,
Cu șapte dughieni,
Deschidi porțițali,
Și vină ploțțali...

Caloieni, Eni,
Duti-n șier și șeri,
Cheili, cheițali,
Și vină fetițali,
Și deschidă porțițali,

Și sloboadi ploili,
Și curgî șuroiaili,

Și-mpli pârailili,
Și-mpli fântânili,
Și ni crească grânili.

Grânili și iarba,
Și li pască vaca,
Și se facă poamili,
Și mânâncă oamenii”

(Inf. Chirilă Ileana).

Variantă de bocet culeasă de la Hulea Ecaterina, 71 de ani, sat Odaia Manolache, comuna Vânători, 2025. Culegător Pascal George:

„Ieni, Ieni, Căluieni,
Du-ti acum în Cer și cerni
Și vină ploțțali,
Ca și crească grânili,
Ieni, Ieni, Căluieni,
Du-ti acum în Cer și cerni
Și vină ploțțali,
Și curgă șiroaili,
Pi toati ulițali”

(Inf. Hulea Ecaterina).

Concluzii: Ritualul agrar Caloianul, practicat în ținutul Covurlui, reprezintă o manifestare sincretică complexă în care se împletesc credințe precreștine cu structuri și simboluri ale imaginarului funerar popular românesc. Cercetarea de față relevă că acest obicei este mai mult decât o simplă invocare a ploii – el este o formă de reactivare comunitară a unui arhetip vegetal, în care moartea și renașterea se reflectă simbolic în viața naturii și a societății.

În satele din sudul Moldovei și implicit ținutul Covurluiului (subzonele etnografice Covurlui-Sud, Covurlui-Nord, Tecuci-Zeletin), Caloianul este conservat în memorie și în practicile locale ca un ritual cu valențe apotropaice și regenerative. El demonstrează o fidelitate a comunităților rurale față de obiceiurile tradiționale ale ceremonialului funerar, adaptate unei nevoi agronomice, spirituale și încercarea în actualitate de a putea aduce la viață acest obicei, prin repunerea în practică în rândul generațiilor tinere.

Printr-o metodologie etnografică riguroasă, incluzând observație directă, interviuri de teren și analiza surselor etnografice secundare, se poate concluziona că ținutul Covurlui se încadrează tipologic în categoria I (zona Moldovei), conform clasificării specialiștilor. Particularitățile muzicale, precum și formele de bocet utilizate în acest ritual, indică o coerență culturală cu specificul zonei, dar și influențe externe (Dobrogea, Muntenia, Țara Vrancei, Basarabia), ceea ce confirmă un caracter interregional al obiceiului, dar cu particularități în Covurlui.

Astfel, Caloianul nu doar evocă structura arhaică a unui timp mitic reiterat anual, ci conservă și transmite, peste generații, un patrimoniu imaterial de o deosebită valoare antropologică și etnografică, care merită inclus în strategiile de protejare și revitalizare a culturii tradiționale.

Prin reluarea și reinterpretarea Caloianului în context contemporan (festivaluri locale, inițiative educaționale), se poate asigura continuitatea unui nucleu identitar esențial în conștiința comunităților din sudul Moldovei. Articolul propune, astfel, nu doar o lectură antropologică a obiceiului, ci și o pleoarie pentru valorificarea lui în cadrul patrimoniului cultural imaterial național.

Informatori

Ecaterina Hulea, 71 de ani, absolventă a Liceului Pedagogic, fostă educatoare, coordonatoare grupului folcloric „Glasul Odăieșilor”, satul Odaia Manolache, comuna Vânători, jud. Galați.

Ileana Chirilă, 91 de ani, absolventă a patru clase primare, fostă lucrătoare în cadrul CAP, satul Tuluțești, comuna Tuluțești, jud. Galați.

Referințe bibliografice

Brezeanu I. La izvoarele cântecului. Culegere de folclor din Județul Galați. Galați: Editura Fundației Universitare Dunărea de Jos, 1969.

Brezeanu I. Valori ale culturii populare din zona de Sud a Moldovei. Credințe, datini și ritualuri. Galați: Editura Fundației Universitare Dunărea de Jos, 2000.

Chirilă A. Mărturii de la Brateș. Galați: Editura pentru literatură și artă, 2000.

Frigioiu S. Ghid practic pentru culegătorii de folclor. Folclor din Moldova de sud. Galați: Editura Centrului Cultural Dunărea de Jos, 2011.

Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. București: Editura Elion, 2002.

Miculi-Pop O. Universul ritualurilor românești. Studiu de etnologie și folclor muzical. București: Editura Arvin Press, 2006.

Pascal G. Legături transgeneraționale în educație. Didactica Geografiei în Școala Gimnazială Tuluțești. București: Editura Estfalia, 2024.

Pop M. Obiceiuri tradiționale românești. București: Editura Univers, 1999.

Stanciu M. Etnologul Eugen Holban. Arhitectura satului și a sufletului românesc din Moldova de sud. Galați: Editura Axis Libris, 2023.

Anexă

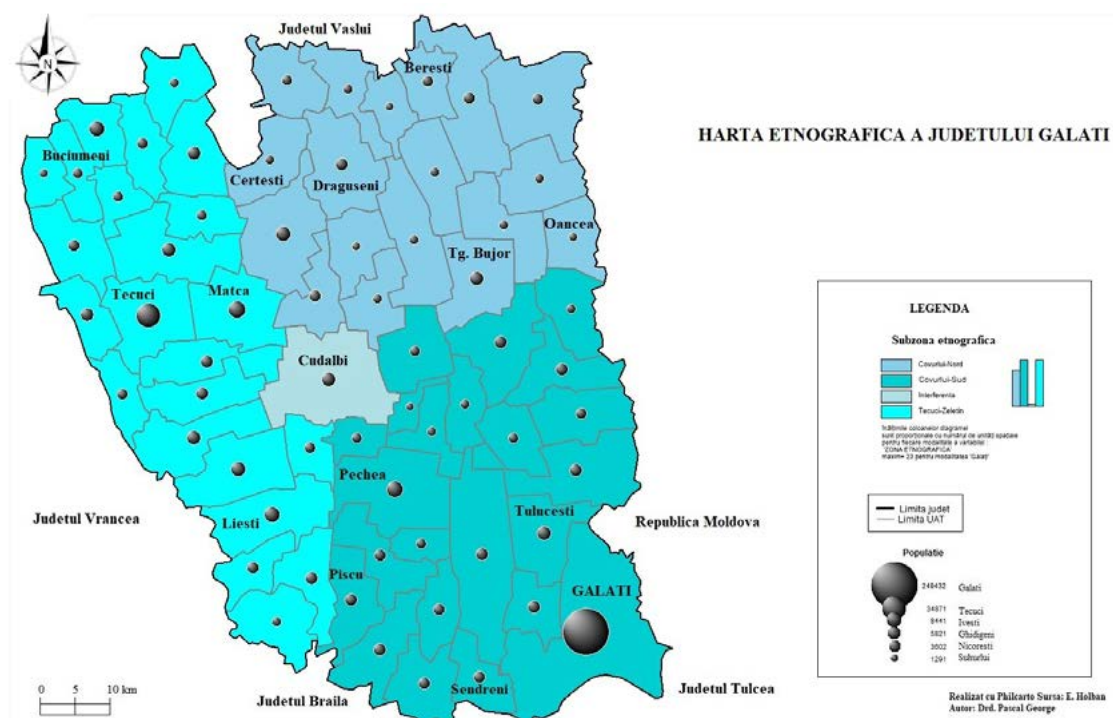


Foto 1. Harta etnografică a județului Galați. Sursa: Eugen Holban. Autor: Pascal George

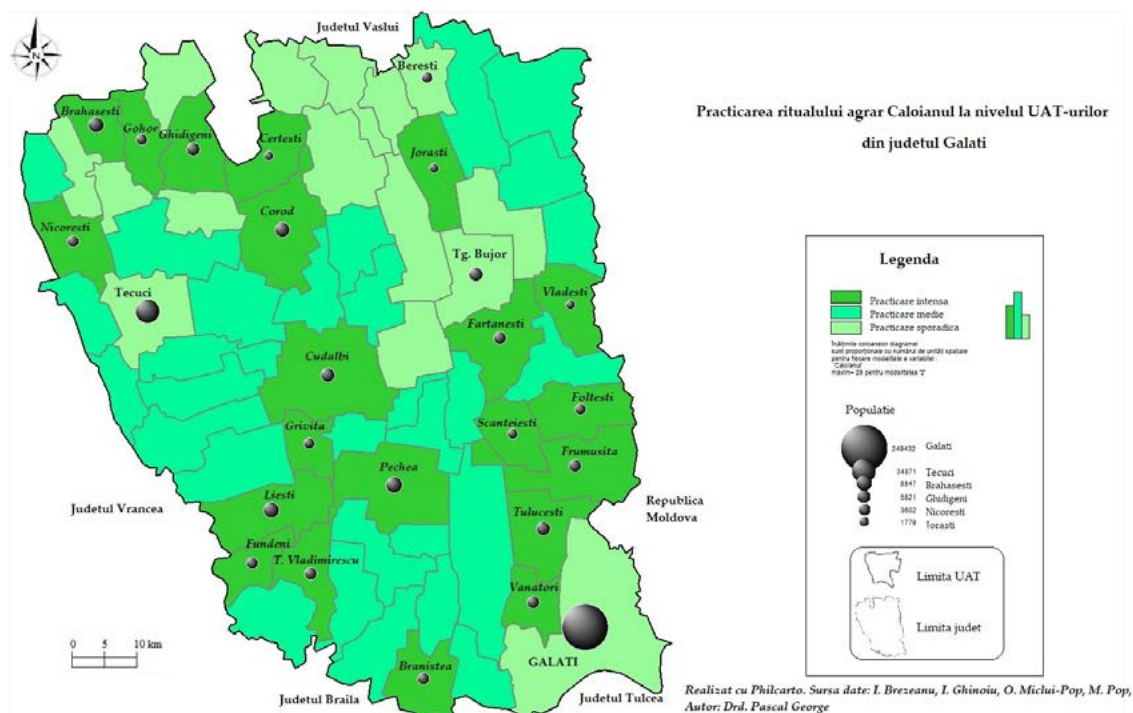


Foto 2. Practicarea Caloianului la nivelul UAT-urilor din jud. Galați. Sursa: I. Brezeanu, I. Ghinoiu, M. Pop, O. Miculi-Pop. Autor: Pascal George



Foto 3. Caloianul realizat în satul Odaia Manolache, 2025, coordonator: Ecaterina Hulea. Arhivă personală



Foto 4. Bocirea Caloianului în satul Odaia Manolache, 2025, coordonator: Ecaterina Hulea. Arhivă personală



Foto 5. Drumul Caloianului către fântână, satul Odaia Manolache, 2025, coordonator: Ecaterina Hulea. Arhivă personală



Foto 6. Drumul Caloianului către fântână, sat Odaia Manolache, 2025, coordonator: Ecaterina Hulea. Arhivă personală

Pascal George (Galați, România) Doctorand, Școala Doctorală de Geoștiințe, Facultatea de Geografie și Geologie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.

Паскаль Джордж (Галаць, Румыния) Аспирант, Докторантура геолого-геофизических наук, факультет географии и геологии, Университет «Александру Иоан Куза», Яссы.

Pascal George (Galati, Romania) PhD student, Doctoral School of Geosciences, Faculty of Geography and Geology, Alexandru Ioan Cuza University, Iași.

E-mail: pascal.george@student.uaic.ro

ORCID: 0009-0005-4611-5828

Ruslan GRECU

ABUZURI ASUPRA DOMENIULUI SCHITULUI RĂCIULA, ANII 1798–1959

CZU:94(478):27-523"1798-1959"

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.17>

Rezumat

Abuzuri asupra domeniului schitului Răciula, anii 1798–1959

Mănăstirea Răciula constituie o comunitate monahală din Călărași, fiind așezată geografic în Codrii Orheiului și situată în valea râului Ichel. La întemeiere acest așezământ monahal a fost organizat ca și schit de bărbați, ca în anul 1810 din cauza numărului redus de monahi să se transforme în schit pentru femei. Chiar de la începutul activității sale, această așezare monahală este împroprietărită de către deținătorii moșiei Nișcani cu o parte din pământul acesteia. Au fost donate schitului Răciula o parte însemnată de pădure, pământ arabil și livadă. Mai mult ca atât, tot cei ce au donat pământul devin și ctitorii bisericii schitului care la început a fost construită din bârne și acoperit cu șindrilă. De-a lungul timpului acest schit a primit și alte donații datorită cărora obștea monahă a putut să se întrețină pe sine și să se dezvolte economic. Cu toate acestea, deși schitul a avut de prosperat datorită domeniului deținut, în același timp s-a confruntat cu o serie de probleme din cauza faptului că i se încălca dreptul de proprietate a propriilor pământuri. În anumite situații vecinii sau alți rău intenționați intrau în hotarele schitului însușindu-și pe nedrept bunurile materiale sau pământul agricol. Cunoaștem faptul că stareții de la schit au gestionat rațional averea deținută înmulțindu-o, dar se cunosc și devieri de la acesta regulă. Aceste aspecte dar și impactul negativ pe care l-au avut asupra obștii monahale ne propunem să-l abordăm în acest studiu.

Cuvinte-cheie: Răciula, fondare, donație, schit, stareț, abuz.

Резюме

Злоупотребления во владениях скита Рэчула, 1798–1959 гг.

Обитель Рэчула – это монашеская община в Кэлэрашском районе, расположенная в Орхейских кодрах, в долине реки Икель. При основании это монашеское поселение было организовано как мужской скит, но в 1810 г. из-за малочисленности монахов было преобразовано в женский. Собственники имения Нишкань с самого начала деятельности этого монастырского поселения наделили его землей из своих владений. Значительная часть леса, пашни и сада была передана в дар Рэчульскому монастырю. Более того, все пожертвовавшие землю также становятся основателями (ктиторами) церкви скита, которая изначально была построена из бруса и покрыта гонтом. Со временем монастырь получил и другие пожертвования, благодаря которым монашеская община смогла содержать себя и экономически развиваться. Однако, хотя скит и процветал благодаря принадлежавшему ему поме-

стью, в то же время он столкнулся с рядом проблем, связанных с нарушением прав его собственности на свои земли. В определенных ситуациях соседи или другие злоумышленники проникали в пределы скита, неправомерно присваивая материальные блага или пахотные земли. Мы знаем, что настоятели монастыря разумно распоряжались своим богатством, приумножая его, но известны и отклонения от правил. Эти аспекты, а также то негативное влияние, которое они оказали на монашескую общину, автор рассматривает в данной статье.

Ключевые слова: Рэчула, основание, дарение, скит, настоятель, злоупотребление.

Summary

The abuse on the domain of the Raciula skete, 1798–1959

The Raciula Monastery is a monastic community in Calarasi, geographically located in Codrii Orheiului, and situated in the valley of the Ichel river. When founded, this monastic institution was at a time and a skete for men, therefore in 1810, because of the reduced number of monachs, it was transformed in a skete for women. At the beginning of its activity, this monastic institution was owned by the titulars of the Niscani estate with a part of the land. It was donated to the Raciula skete a significant part of the forest, arable land and an orchard. More than that, those who donated the land, became and founders of the church heritage, which at first was built from beams and shingle. Along of time, this heritage received and other donations thanks to it the church could provide for the monks and develop economically further. But even if the heritage prospered thanks to the obtained field, at the same time it has encountered many challenges due to the fact that their owner rights of the land has been violated. At times, the neighbors or other badly intended people, were sneaking into the heritage and took a lot of goods or even arable land. We are aware that the elders of the monastery rationally managed the wealth, multiplying it, but there are and some of deviations from the rule. These aspects and the negative impact that it had upon the monachal community, we are presenting in this study.

Key words: Răciula, founding, donation, skete, prior, abuse.

Cunoaștem că așezămintele monahale din Basarabia au fost împroprietărite cu moșii ceea ce a contribuit la o dezvoltare economică favorabilă.

Istoricul Igor Sava, inspirat de donațiile ctitorilor mănăstirești susține că domeniul mănăstiresc

compus din pământ, poieni, ape, păduri, vii și livezi, exploatat direct de către țărani dependenți sau călugări forma o unitate economică relativă și posedarea acestor bunuri de către mănăstiri crea condiții favorabile de dezvoltare (Sava 2012: 226). De aceeași părere este și cercetătorul Ion Moșneguțu care menționează că fondul funciar al mănăstirilor din Basarabia s-a format din daniile ctitorilor, inclusiv și din achizițiile obștilor monahale (Moșneguțu 2022: 181).

Cu toate acestea, de-a lungul timpului se cunoaște faptul că așezămintelor monahale li s-au adus daune fiindu-le încălcat dreptul de folosință și dobândire a resurselor financiare din exploatarea propriilor domenii. Cercetătorul Marin Șalari susține că cele mai frecvente probleme cu care se confruntau mănăstirile erau litigiile cu privire la proprietățile funciare (Șalari 2021: 99). În această ordine de idei izvoarele ne permit să constatăm anumite conflicte pe care le-au avut viețuitorii schitului Răciula cu vecinii megieși dar și cu alți proprietari ce au dorit să-și însușească pe nedrept bunurile acestuia.

De pildă, istoricul Daria Donțu susține faptul că Schitul din primii ani de existență s-a confruntat cu mari greutăți. Boierii din vecinătate mereu acaparau câte ceva din averea Schitului, se răpea din pământuri, pădure, pășune (Donțu 2023: 68).

Primul conflict menționat în izvoare face referire la anul 1804, când 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 aceasta cauză, starețul așezământului monahal s-a adresat mitropolitului Veniamin (Costache), care la rândul său, la 25 februarie 1804, a emis o carte de blestem în care atenționează pe toți care în viitor vor voi să facă nedreptate schitului (Mihailovici 1937: 144-145). Textul blestemului este unul cât se poate de înspăimântător, urmărind scopul ca nimeni 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 și cu judecata lui Dumnezeu amenința pe rău intenționați iar pe cei ce vor respecta îi încununa cu binecuvântare. Credem că avea mare autoritate această carte de blestem fiindcă era consfințită și emisă de cea mai înaltă entitate bisericească, de însuși mitropolitul țării. În așa fel, schitul Răciula a fost protejat prin carte de blestem (ANA. F. 733, inv. 1, d. 331, f. 3).

Neînțelegerile cu moșierii din Păulești continuă și în anul 1813, când monahia Anisia¹, starețul schitului, se adresează exarhului Gavriil Bănulescu Bodoni

cu o plângere. Aceasta anunța pe mitropolit că Dinu Rusu, își însușise pe nedrept o bucată de pământ ce aparține de fapt schitului Răciula (Leașco 2012: 214). Mai mult ca atât, în urma studierii documentului ce conține în sine nemulțumirea stareței observăm că relația dintre maicile de la Răciula și proprietarul de la Păulești nu era una din cele mai bune întrucât, Anisia spune că a fost amenințată de Rusu precum că „și schitul va strică”, subliniind gravitatea conflictului (Donțu 2023: 68).

După ce primise această plângere, exarhul Gavriil a dat indicații subalternilor săi ca în temeiul actelor de proprietate pe care le deține schitul să întocmească un aviz către guvernatorul Basarabiei. În avizul respectiv, acesta se adresa guvernatorului Garting I. M. cu rugămintea de a curma abuzul moșierului Dinu Rusu care, a luat averea schitul deținută legal potrivit hrisovului lui Constantin Alexandru Ipsilanti (ANA. F. 205, inv. 1, d. 99, f. 1). Din acest aviz mai aflăm că monahiile înainte de a se adresa exarhului au depus o plângere la departamentul administrației regionale locale însă nu au primit nici un răspuns fapt care a determinat pe maici să se adreseze exarhului (ANA. F.2, inv. 1, d. 124, f. 1).

Astfel, la 2 octombrie 1813, după avizul exarhului, sârdăria² Orhei face un demers către Dicasteria Exarhicească în cadrul căruia recomandă ca să înștiințeze pe maicile schitului ca să pregătească actele de proprietate pe care le dețineau și să meargă la judecată. În baza acestei recomandări, la 11 octombrie Dicasteria Exarhicească informează pe starețul schitului despre necesitatea de a merge îndată ce va primi această înștiințare la judecată cu Dinu Rusu. Totodată, observăm că în scrisoarea de la Dicasterie maica Anisia este preîntâmpinată despre posibilitatea faptului de a fi adusă cu forța la judecată în cazul când din anumite pricini nu se va prezenta (ANA. F.205, inv. 1, d. 99, f. 4-5). Deducem că atenționarea stareței se făcu-se din dorința organelor competente de a lua o hotărâre pe cazul dat ca să fie încheiată problema respectivă, ceea ce ne face să înțelegem că cazul cu Dinu Rusu ajunsese în vizorul societății. În ciuda faptului că a fost inițiată procedura de judecată totuși, aceasta se amâna, această târăgănare de timp cauza pagube materiale schitului.

Un caz destul de curios se petrece la 22 octombrie, când două monahii, cu numele Melania și Paulenia adresează o cerere către guvernatorul Basarabiei unde cer acestuia ca să oblige instanța de judecată să emită hotărârea. Aceste măicuțe au observat totodată un act de corupție în ceea ce privește procesul de judecată, fapt pentru care îl înștiințează pe guvernator despre faptul că judecătorii sunt de partea lui Dinu Rusu. Căutând la aceste împrejurări, măicuțele

cer ca să fie numit judecător Domnul Milu, sfetnic de Curte și Serdar iar din partea Dicasteriei să fie numit ca supraveghetor arhimandritul Chiril (ANA. F. 2, inv. 1, d. 124, f. 5).

Analizând documentul care cuprindea cererea măicuțelor Paulenia și Melania, din 22 octombrie 1813, observăm faptul că în asemenea caz era firesc să se adreseze maica stareță sau conducătoarea așezământului monahal dar nu careva din viețuitoarele schitului. Sursele bibliografice nu ne permit să constatăm faptul că autoarele cererii ar fi deținut funcții de secretar sau alte funcții administrative în cadrul schitului ceea ce ar fi justificat acțiunea lor. Din această pricină nu putem explica inițiativa celor două măicuțe.

Peste două zile, guvernatorul emitea o dispoziție prin care obliga instituția responsabilă să emită o hotărâre pe marginea dosarului de judecată. Mai mult ca atât, acesta ordonă ca dosarul să fie examinat de către consilierii ruși, *potrivit voinței petiționarilor* (ANA. F. 2, inv. 1, d. 124, f. 5).

În contextul încheierii acestui proces dintre Schitul Răciula și Dinu Rusu, Judecătoria Departamentului I, la 29 octombrie, a expediat o adresare către Dicasterie anunțând că în acea zi se va desfășura procesul de judecată (ANA. F. 205, inv. 1, d. 99, f. 6).

Trebuie să menționăm că încheierea acestui proces de judecată nu o cunoaștem, însă putem constata faptul că acel conflict a adus pagube materiale schitului Răciula și a perturbat pacea din cadrul obștii monahale. Ulterior, la 19 iunie 1816, în legătură cu acest caz Guvernatorul Basarabiei cerea mitropolitului ca să-i transmită o listă cu toți boierii și cei ce au comis oprimări asupra proprietăților mănăstirești pentru ca să fie trași la răspundere (ANA. F. 205, inv. 1, d. 945, f. 9v).

Doar peste doi ani, în 1815, identificăm un nou litigiu în care a fost implicată obștea monahală a Schitului Răciula. De această dată Schitul intră în conflict cu doi locuitori ai orașului Bender, Eustafie Rotari și Ivan Fedoseev. Aceștia, la 23 aprilie se adresau mitropolitului Gavriil Bănulescu Bodoni cu o plângere asupra stareței Anisia acuzându-o de faptul că deși au încheiat cu aceasta un contract de chirie, stareța a revizuit acel contract înainte de termen. Este vorba de o cârciumă a mănăstirii pe care stareța se învoise să o dea în chirie celor doi ca mai apoi să facă contract de chirie cu un evreu pe nume Mendel ce urma să achite schitului o sumă mai mare pentru chirie. Pentru a îmbuna pe mitropolit, semnatarii plângerii promiteau că în caz că o să rămână tot ei ca chiriași ai cârciumii v-or dona schitului o parte din venitul câștigat (ANA. F. 205, inv. 1, d. 947, ff. 1-1v).

Potrivit ordonanței mitropolitului Gavriil Bănulescu Bodoni, această plângere urma să fie examinată

în cadrul Dicasteriei, fapt care sa și întâmplat la data de 28 aprilie. Astfel, Dicasteria luând act de contractul încheiat de stareța Anisia și primii chiriași ai cârciumii a hotărât ca evreul să fie refuzat a încheia un nou contract de chirie (ANA. F. 205, inv. 1, d. 947, ff. 1v, 2, 2v, 4, 4v).

Cercetătoarea Daria Donțu vine cu precizări în ceea ce privește măsurile luate de către autorități în vederea încetării abuzurilor asupra mănăstirilor și schiturilor basarabene. Fiindcă multe din așezămintele monahale din Basarabia erau nedreptățite, fie de vecini sau de proprietarii moșiilor învecinate, Țarul Rusiei Alexandru I (1801–1825) emite un ucaz, la 17 noiembrie 1810, ce urmărea ca scop stăvilirea acestui factor (Donțu 2023: 76-77). Astfel, în contextul acelui ucaz, la 8 octombrie 1815, Sinodul Rus vine cu unele recomandări către mitropolitul Gavriil Bănulescu Bodoni. Prima din recomandările amintite sugerează exarhului ca să delege un funcționar special, menirea lui fiind controlul actelor deținute de mănăstiri și schituri ce atesta deținerea anumitor proprietăți și stabilirea hotarelor. În același timp, atunci când va fi vizat patrimoniul mănăstiresc să se propună unui deputat din cadrul Guvernului Regiunii Basarabiei ca să participe la efectuarea cercetării, în așa măsură încât să se evite tergiversările în procedura de judecată. Pentru că puterea laică exploata clerul și se implica în chestiunile bisericești, Sfântul Sinod mai preciza cu strictețe ca „Guvernul nici într-un caz să nu intervină în chestiunile duhovnicești” (ANA. F. 205, inv. 1, d. 945, ff. 4, 4v, 5).

Credem că aceste recomandări urmau să facă ordine în ce privește violarea proprietăților mănăstirești și în același timp să facă regulă în actele deținute asupra proprietăților, iar colaborarea dintre puterea laică și cea bisericească urmărea ca scop consolidarea proprietăților existente.

În pofida ucazului din 1810, sursele documentare ne înfățișează un alt caz de conflict la schitul Răciula, de astă dată a fost acuzată stareța Anisia. La 6 octombrie 1817, Serdăria Orhei a făcut un demers către Dicasterie învinuind-o de nesupunere față de organele statului. Din cercetarea istoricului Daria Donțu observăm că era vorba de o exploatare a personalului mănăstiresc, acțiune de care maica stareță era acuzată (Donțu 2023: 80).

Din izvoare aflăm că situația măicuței starețe devenea precară din moment ce între muncitorii schitului și vornicul serdăriei sa iscat și un conflict soldat cu o bătaie fapt pentru care urma să fie trasă la răspundere anume ea. Ca urmare a acestui demers, Dicasteria la 11 octombrie, începe o anchetă internă în care urmărea ca scop elucidarea infracțiunii imputate măicuței starețe. Blagocinul Vasile a fost îm-

puternicit ca să cerceteze acest caz și să întocmească un raport pentru a fi prezentat la Dicasterie (ANA. F. 205, inv. 1, d. 1488, f. 1-3).

Peste unsprezece zile blagocinul prezentase acest raport la Dicasteriei. Din el aflăm că dânsul mergând la Răciula, acolo unde s-ar fi întâmplat incidentul a interogat pe Moisei Holban și Toader Brașovanul, presupusele victime, și aceștia au mărturisit că nu au fost bătuti de nimeni. O altă presupusă victimă, vornicul Dănilă, a mărturisit că nu a fost bătut de nimeni. Mai mult ca atât, din raport desprindem și faptul că maica stareță Anisia nu ar fi fost implicată în această neînțelegere și că nu ar fi dat indicații ca argații schitului să bată pe cineva. Astfel, blagocinul încheie acel raport subliniind faptul că nici stareța, nici muncitorii schitului nu au săvârșit nimic din ceea ce li se incrimina ci doar a fost o neînțelegere între aceștia și oamenii trimiși de serdărie ca să ia care de la schit (ANA. F. 205, inv. 1, d. 1488, f. 4v, 5, 5v).

Documentele de arhivă ne permit să vedem atitudinea Dicasteriei față de maica stareță Anisia după ce luase cunoștință cu raportul blagocinului Vasile. În acest sens, la 29 noiembrie 1817, Dicasteria face cunoștință cu rezultatul investigației și a recunoscut nevinovăția măicuței Anisia și dispunea ca cei ce au făcut denunțul fals să fie amendați, adică să restituie banii cheltuiți pentru drum stareței. Șeful Dicasteriei Chișinău, protoiereul Petru Cunițchii, a fost imputernicit ca să pregătească un demers către Serdăria Orhei prin care să înștiințeze că dosarul respectiv va „fi exclus” (ANA. F. 205, inv. 1, d. 1488, f. 6, 6v, 7).

Serdăria Orhei, la 27 noiembrie, a venit cu un răspuns către Dicasterie. Astfel, s-a comunicat despre faptul că recunoaște că Ioan Făluță a adus acuzații false fapt pentru care s-a hotărât ca „să-l țină trei zile închis dându-i doar pâine și apă” (ANA. F. 205, inv. 1, d. 1488, f. 8).

Trebuie să menționăm că, deși în pofida existenței ucuzului Țarului din 1810, totuși moșierii locali nu încetau de a acapara domeniile mănăstirești. În această situație, la 9 ianuarie 1818, exarhul Gavriil se vede nevoit să comunice noului conducător al Basarabiei – A. N. Bafmetev – ca în acord cu ucuzul sus menționat să întreprindă acțiuni concrete pentru a pune capăt „litigiilor dintre Mănăstiri și Boieri”. Documentul dat ne face cunoscuți cu faptul că deși exista-se un ucuz, autoritățile locale au format o comisie și un plan de lucru ce urmărea eliminarea abuzurilor, totuși se simțea nevoia ca A. N. Bafmetev să „revină cu o prescripție către autoritățile locale” ca acestea să pună în aplicare ucuzul care era încălcat de către moșieri. Vedem că, o dată cu schimbarea conducătorului regiunii Basarabia, au plecat și anumiți Consilierii departamentali fapt pentru care exarhul Gavriil

îi propune lui Bafmetev anumite candidaturi pentru formarea unei noi comisii (un inginer al Coroanei, doi deputați din partea duhovnicească și doi din partea societății civile), pentru a soluționa toate litigiile și conflictele (ANA. F. 205, inv. 1, d. 945, f. 22, 22v, 23).

Intenția mitropolitului de a crea o nouă comisie a fost apreciată pozitiv de către A. N. Bafmetev care a accentuat în răspunsul trimis mitropolitului, la 26 ianuarie, că unul din obiectivele comisiei ar fi „demarcarea hotarelor Mănăstirilor”. După părerea imputernicitului acest obiectiv fiind realizat va aduce două beneficii: va fi posibil de întocmit un registru la nivel de regiune care va conține domeniul mănăstiresc încadrat în anumite hotare concrete iar pretențiile boierilor de însușire a unor proprietăți aflate sub nici o evidență va fi descurajat. Acesta mai scria exarhului că dorește ca fundușii³ lăsați moștenire Mănăstirilor și Bisericii să rămână inviolabili. Pentru cauzele de violare a domeniului mănăstiresc săvârșite deja, acesta spunea mitropolitului că v-or fi acționați în judecată cei vinovați, în felul acesta fiind reparate prejudiciile. Într-un final, acesta dă asigurări că va da indicații „ca organele publice locale să se conducă de ucuz” (ANA. F. 205, inv. 1, d. 945, f. 24, 24v, 25, 25v).

Din anul 1818 și până în anul 1847 în istoriografie nu găsim referiri asupra faptului că obștea monahală a Schitului Răciula a fost implicată în anumite litigii sau i s-ar fi încălcat domeniul. Se pare că 29 de ani acest schit a avut posibilitatea să se dezvolte mai bine datorită faptului că venitul din averea deținută revenea totalmente proprietarului de drept.

Menționăm că, la 14 aprilie 1847, sa înregistrat un nou caz de abuz. Stareța schitului, monahia Efrosinia Berbârova⁴ denunță un litigiu în care se afla schitul cu unii țărani așezați pe pământul obștii monahale cu învoirea stareței Nicandra⁵ în 1837. Ea trimite o înștiințare arhiepiscopului Irinarh Popov prin care își manifesta dorința „cu privire la mutarea acelor țărani pe alte ocine”, invocând faptul că ei nu-și îndeplinesc promisiunile asumate în înțelegerea din anul 1837. Din demersul dat aflăm că zece ani țărani menționați s-au folosit de pământul schitului însă, nu au adus nici un folos, aceasta a constituit pricina pentru care maica Efrosinia cerea lui Irinarh Popov să contribuie la strămutarea lor. Tot de aici aflăm că schitul deținea și pădure de care se foloseau aceiași țărani și „alte bunuri ale gospodăriei mănăstirii” (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 1, 1v, 2).

Monahia Efrosinia, expediază în același timp arhiepiscopului și înțelegerea dintre Schit și țărani unde se menționa că sa întocmit pentru o perioadă de 20 de ani. Respectiv, la inițierea procedurii de scoatere a țăranilor din pământul schitului trecuse abia jumă-

tate din termenul prescris în înțelegere. Mai mult ca atât, înțelegerea conținea șapte condiții din care desprindem obligațiile la care se angaja-se țăranii să le realizeze în folosul schitului pentru a se putea folosi de pământul acestuia. În primele trei condiții aceștia se angajau să ajute la lucrurile gospodărești ale schitului însă analizând pe celelalte atunci vedem că pentru serviciile lor țăranii, impuneau condiții prin care să li se ofere pământ spre folosință însă fără a da schitului nimic din venitul survenit din prelucrarea acestuia (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 3, 3v, 4, 4v).

Menționăm că Consistoriul Duhovnesc din Chișinău, la 6 mai 1847, ia act de demersul stareței Efrosinia și examinează plângerea sa. Consistoriul la rândul său comunică Administrației regionale a Basarabiei demersul stareței și cere ca în urma analizei situației respective să i se comunice „în cel mai apropiat timp” (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 5-6).

Astfel, Administrația regiunii Basarabiei, la 5 iunie, vine cu o recomandare către Consistoriu prin care se propunea ca să aducă la cunoștință țăranilor așezați cu traiul acolo ca să plece. Iar dacă aceștia ar refuza, atunci să se procedeze în conformitate cu prevederile paragrafului 2 al Regulamentului aprobat de Țar privind obligațiunile reciproce ale țăranilor și proprietarilor de pământ. Astfel, Administrația regională conchide exprimându-și hotărârea că cererea stareței cu privire la expulzarea țăranilor nu poate fi satisfăcută (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 7, 7v, 8).

La 1 august, blagocinul mănăstirilor egumenul Casian este împuternicit de către Consistoriu ca să aducă la cunoștință maicii starețe hotărârea luată de Administrația regională și a „trimite la timpul cuvenit în arhivă pentru păstrare” materialele acestui dosar (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 10v).

Constatăm că demersul maicii Efrosinia prin care refuza să împrumutească țăranii așezați pe pământul schitului a fost respins (ANA. F. 208, inv. 3, d. 264, f. 10). În această situație schitul Răciula rămânea cu pământul folosit fără a avea un venit din aceasta.

Fiind nemulțumită de hotărârea luată, măicuța stareță, la 7 februarie 1850, înainta o nouă plângere către Guvernatorul Militar al Basarabiei în care spune că 18 familii de țăranii s-au așezat pe domeniul schitului. Aceștia, contrat indicațiilor stareței nu își îndeplineau obligațiile stipulate în contractul de arendă și mai mult ca atât, în acest an intră în alt conflict cu schitul. Spre nemulțumirea obștii monahale ei ară mai multe ogoare însămânțate deja, stricând semănătura. Din aceste informații deducem faptul că administrația schitului a dorit să preia controlul asupra pământului dat în gestiune încă în 1837, prelucrându-l și însămânțându-l. Gestul țăranilor expri-

mă gravitatea conflictului dintre cele două părți. În urma pagubelor produse, măicuța se adresează cu o plângere către Șeful Zemstfei Orhei. De astă dată ea propune două soluții, fie ei să fie strămutați de pe pământul schitului, fie să încheie o nouă înțelegere după care țăranii să se folosească de pământ (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5529, f. 1-1v).

Trebuie să menționăm faptul că la 18 februarie, guvernatorul înștiințat de stareță prin demers emitea o dispoziție adresată șefului zemstfei Orhei. Guvernatorul ordona ca în mod urgent să fie examinată plângerea stareței iar țăranii să fie impuși să onoreze obligațiile lor contractuale. Mai mult ca atât, acesta cerea ca săi fie comunicat personal rezultatul investigațiilor. Peste patru luni, la 20 iunie, șeful zemstfei Orhei informa că a cercetat cazul de litigiu în care se afla schitul Răciula și cu țăranii așezați pe pământurile sale. Aflăm din explicațiile acestuia că în total, pe moșia schitului, locuiau 18 țăranii care s-au învoit să muncească 16 zile pe an în folosul schitului, în modul acesta onorându-și o parte din obligații. În același timp ei solicitau ca schitul să le ofere mai mult pământ spre folosință dar maica stareță a refuzat și stăruia „cu multă insistență asupra expulzării lor definitiv de pe pământul mănăstirii” (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5529, f. 2, 3, 4, 4v).

În luna octombrie este înștiințat și arhiepiscopul Irinarh (Popov) despre faptul că Guvernatorul transmisesse Guvernului Basarabiei o sesizare prin care ruga să se urgenteze examinarea cazului de litigiu a schitului Răciula. Se cerea adoptarea unei hotărâri potrivit cu legea, „potrivit cu cererea cu multă perseverență a stareței” (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5528, f. 1, 1v, 2).

La 24 februarie 1851, Administrația regiunii Basarabia prezenta o referință Guvernatorului prin care a făcut o analiză asupra acestui conflict. Se lua în calcul demersul arhiepiscopului Chișinăului Irinarh (Popov) prin care solicita mutarea coloniștilor potrivit cu constatarea pe acest caz a Consistoriului Duhovnesc. La fel, se constata că coloniștii acaparasă deja cea mai mare parte din pământul mănăstirii ceea ce împiedica obștea monahală să-l prelucereze de sine stătător. Constatăm că potrivit cu recomandările adresate maicii Efrosinia de a acorda pământ coloniștilor aceasta a refuzat, pentru că Schitul nu îl avea în de ajuns (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5528, f. 3, 3v, 4, 4v, 5, 5v).

La dispoziția Guvernatorului, Judecătoria de Zemstfă Orhei, la 14 martie, se autosesizează luând sub observație coloniștii „pentru ca ei fără eschivare să exercite acele angajamente stipulate în contract pentru folosirea pământului”. În același timp, Guvernatorul confirma Judecătoriei să urgenteze execu-

rea ordinului Administrației regiunii (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5528, f. 6, 6v). În aceeași zi este informat și arhiepiscopul că Judecătoria Orhei își va asuma obligația de a supraveghea executarea prestațiilor coloniștilor pentru folosirea pământului schitului conform prevederilor stipulate în contract (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5528, f. 7).

La 18 martie, șeful Judecătoriei comunica Guvernatorului că acest conflict a fost luat în cercetare și sa propus urgentarea soluționării lui (ANA. F. 2, inv. 1, d. 5528, f. 10, 10v).

Documentul cu titlul „Cazul excluderii pădurilor de pe terenurile monahale din moșia Răciula 1870” descoperă ilegalitatea administrației regiunii Orhei prin care voia să scoată la vânzare pădurea deținută de așezământ. Astfel, din acesta aflăm că la 20 ianuarie, obștea monahală adresează un demers administrației regiunii Orhei prin care cerea să fie anulată această inițiativă. Relatăm că informația referitor la acest litigiu nu a mai fost inclusă în circuitul științific și constituie o noutate acestei cercetări (ANA. F. 8, inv. 1, d. 140, f. 8-9).

Consemnăm faptul că în anul 1873, sa hotărât ca toate terenurile agricole și pădurile ce aparțineau mănăstirilor închinat la locurile sfinte să treacă în administrarea Ministerului Rus al Domeniilor, tot atunci s-a înființat „Direcția averilor mănăstirești din Basarabia” luându-se măsuri ca veniturile din aceste domenii să fie repartizate instituțiilor cultural bisericești (Păcurariu 1993: 87). Considerăm că folosirea resurselor financiare provenite din exploatarea domeniilor mănăstirești nemijlocit pentru susținerea bisericii din Basarabia este demn de apreciat.

Cercetătoarea Daria Donțu, inspirată de izvoarele arhivistice a ajuns la concluzia că până în anul 1902, Schitul Răciula a deținut 216 desetine de pământ însă în acest an i-au fost confiscate din domeniul schitului 90 desetine de pământ pentru împrumutarea coloniștilor așezați pe teritoriul așezământului monahal și cu care o perioadă mai îndelungată s-au judecat (Donțu 2023: 152).

Din dorința de a evita conflictele apărute din cauza domeniului mănăstiresc, stareța Evghenia Ciumașu⁶ adresează la 2 decembrie 1908 un demers către Consistoriul Duhovnesc. Aceasta, comunica că toate litigiile legate de pământul mănăstiresc s-au iscat din cauza că actele deținute și-au pierdut valabilitatea. Măicuța cerea prin acel demers ca Departamentul de desen tehnic al Guberniei să confecționeze două copii cu planurile pământului din suburbia s. Nișcani ce aparținea schitului și lotul de împrumutarea de uz gospodăresc cu numele Răciula. Stareța voia ca copiile confecționate să le anexeze la un dosar către Inginerul cadastral pentru a fi reînnoite hota-

rele și a fi delimitate de ale coloniștilor (ANA F. 208, inv. 4, d. 3319, f. 1).

Începând cu anul 1940 autoritățile bolșevice au întreprins o serie de acțiuni care au adus prejudicii însemnate schitului Răciula (în continuare Mănăstirea Oltea Doamna⁷). Așa de exemplu așezământul a fost deposedat de pământ, pădure, au fost aplicate impozite mari, sechestrarea clădirilor bisericilor, edificii, chiliile⁸ măicuțelor. În sensul acesta amintim de adresarea egumenei Raisa Guzunov⁹ către episcopul Efrem (Enăchescu) prin care cerea ca obștea monahală să fie ajutată căci se afla într-o situație economică rea. Măicuța Raisa explica că sa ajuns la acesta situație pentru că mănăstirii i-au fost luate 2 perechi de boi, 5 cai, 4 vaci de lapte, 4 vite tinere, 150 de oi și câțiva porci (ANA F. 1135, inv. 2, d. 439, f. 1, 8).

Scriitorul și publicistul Vladimir Beșleagă analizând izvoare cu privire la mănăstirile din spațiul Pruto-Nistrean, în perioada anilor 1941–1946, menționează că în mare parte acestea au fost deposedate de averi. Așa de pildă, Mănăstirea Răciula era una din cele 3 mănăstiri basarabene care dețineau anumite porțiuni de pădure (Răciula 32 ha, Suruceni 35 ha, Cușelăuca 25 ha) și care a fost luată de către regimul sovietic (Beșleagă 2006: 54-55). Pomenindu-se în asemenea situație, la 22 aprilie 1946, stareța așezământului adresa un demers către Comitetul pentru afacerile Bisericii Ortodoxe pe lângă Sovietul miniștrilor a R. S. S. Moldovenești cu rugămintea ca să fie înapoiată pădurea pe motiv că mănăstirea nu va fi în stare să-și satisfacă cele mai elementare necesități pentru încălzire și construcție. Rezoluția Împuternicului pe lângă Sovietului de miniștri a fost negativă astfel că Mănăstirea Răciula a rămas fără pădure (ANA F. 3046, inv. 2, d. 356, f. 34).

În același an, în speranța de a primi ajutor măcar la semănatul semințelor, obștea monahală cerea ajutor de la Împuternicului pe lângă Sovietului de miniștri ca să intervină pe lângă sovietul de Comisari ca în lista țăranilor săraci să fie înscrisă și comunitatea monahală de la Răciula. La 10 mai 1947 însă Împuternicului scria maicii starețe că „s-a explicat că nu este posibil a ajuta cu împrumut pentru semințe” (ANA F. 3046, inv. 356, f. 36).

În studiul *Situația Bisericii din Basarabia la sfârșitul anilor 30 ai sec. al XX-lea și în primul an de ocupație sovietică din 1940–1941* preotul Eugen Onicov, susține că mănăstirile de maici cu viață idioritmică, așa cum e cazul Răciulei, i-au pus în încurcătură pe sovietici căci culaci nu-i puteau numi. Așadar, s-au mărginit a le impune impozite destul de mari (Onicov 2023: 352-353). În aceeași ordine de idei aflăm din reclamația egumenei Tamara Harea (1949–1954) ce

datează din 1953, că regimul sovietic a impus un impozit pe venit (39680 rub.) exagerat mănăstirii încât afecta negativ obștea monahală. Din cauză că maica stareță s-a eschivat a achita impozitul, la 15 aprilie, secția finanțe a raionului Călărași a întocmit un opis pentru a lipsi mănăstirea de o parte din bunuri și anume: o pereche de boi cu car, o pereche de cai cu căruță, 9 oi și 5 vaci. Izvoarele ne comunică că după ce a achitat impozitul integral, mănăstirii Răciula i-a fost înapoiată toată averea sechestrată (ANA. F. 3046, inv. 2s, d. 12, f. 70).

În anul 1955, mănăstirea Răciula intra în conflict cu agentul Ministerului de Colectări care fiind împuternicit pe raionul Călărași, în mod arbitrar a sustras pentru folosință personală și fără a achita un car de fân și stuf pentru acoperirea unei case. Astfel, în urma plângerii depuse de către maica Tamara la Ministerul de colectări al R. S. S. M. vinovatului i s-a aplicat o pedeapsă administrativă și a fost impus să achite despăgubiri potrivit cu prețul celor sustrate (ANA. F. 3046, inv. 2, d. 14, f. 46).

Doar peste doi ani, colhozul din localitatea Răciula a ocupat abuziv 2 ha. din pășunea mănăstirii. Așezământul monahal a depus o plângere către Executivul raional Călărași în urma căruia Executivul a emis, la 28 mai 1958, o prescripție către președintele colhozului „Frunze” prin care ordona ca în două zile să retrocedeze pășunea însușită ilegal (ANA. F. 3046, inv. 2s, d. 19, f. 10; inv. 1, d. 85, f. 98).

Istoricul Valeriu Pasat, în urma analizei documentelor ce conțin hotărârile autorităților sovietice, scoate în evidență faptul că urmărind să sisteze activitatea mănăstirilor basarabene regimul comunist mai întâi a hotărât să ia pământul aflat în folosința sfintelor așezăminte. Astfel că în 1958 se propunea ca să rămână spre folosință doar 0,25 ha pentru fiecare monah și să se interzică să antreneze forțe de muncă din afară (Pasat 2019:336). Menționăm că în această situație sa pomenit și mănăstirea de maici Răciula.

Concluzii: Din cele expuse, ajungem la următoarele concluzii: 1. Cei ce aduceau Schitului prejudicii, folosindu-se ilegal de moșiile acestuia, nu au întors despăgubiri nici într-un caz. 2. Procesele de judecată durau foarte mult, timp în care cei ce abuzau proprietățile schitului nu încetau a le folosi pe durata proceselor. 3. Durata proceselor de judecată și lipsa unei hotărâri urgente în toate cazurile a dus la pierderi materiale suferite de către obștea monahală a schitului Răciula. 4. Toți ierarhii care au păstorit în perioada aceasta s-au implica nemijlocit în soluționarea litigiilor formând comisii de supraveghere, adresându-se conducerii din Basarabia și înaintând propuneri în vederea curmării abuzurilor suferite

de schit. 5. Acțiunile starețelor aveau o importanță enormă întrucât acestea puteau prejudicia obștea monahală pe o perioadă mare de timp, cazul maicii Nicandra din 1837 este clasic în acest sens.

Abrevieri

ANA – Agenția Națională a Arhivelor.

Note

¹ Prima stareță a schitului a fost *Ana Buișencova*, aceasta a deținut această funcție timp de 11 ani, din 1809–1820. Faptul că maica Ana a fost investită în funcție în anul 1809 este amintit într-o statistică alcătuită în 1811 în care era trecută în revistă numărul maicilor.

² Serdărie – termen cu care era numită până în 1818 isprăvnicia ținutului Orhei (Tomuleț 2014: 564).

³ Funduc – monedă turcească de aur în greutate de 2, 43 g. emisă la 1748. În Basarabia funducul a circulat în primii ani după anexarea acestui teritoriu la Imperiul Rus (Tomuleț 2014: 322-323).

⁴ Efrosinia Berbârova (1846–1851), se trăgea din neam de bulgari și pentru meritele sale deosebite a fost ridicată la rang de egumenă de către Preasfințitul Irinarh (Brihuneț 2013: 516).

⁵ Monahia Nicandra (1832–1838), era fiică de nobili, naționalitatea ucraineană și a fost numită de Consistoriu stareță la 3 august. În anul 1835, ea primește o muștrare aspră de la arhiepiscopul de Chișinău și Hotin Dimitrie, pe motiv că supraveghează prost gospodăria schitului. Prin stăruința Nicandrei, așezământul își recapătă drepturile asupra propriilor domenii. În anul 1837 permite ca pe pământurile schitului să se așeze câteva familii de țărani cu care face un contract. Din cauza vârstei înaintate (72 de ani) și a bolilor de care suferea, Nicandra înainta la 1 mai 1838 o cerere prin care solicita arhiepiscopului Dimitrie să fie eliberată din funcția de stareță (ANRM F. 208, inv. 2, d. 2698, f. 1, 1v; d. 3272, f. 45-45v; d. 1364, f. 1).

⁶ Evghenia Ciumașu (1906–1925) – a stărețit în perioada anilor 1906–1925 iar la intrarea în această funcție avea 68 de ani, provenea din familie de coloniști și era de origine etnică ucraineană. În anul 1864 este primită la ascultare în schit iar în 1884 tunsă în monahism. Până a fi desemnată ca stareță aceasta a îndeplinit funcția de casieră a schitului. În timpul acesteia, la Răciula este inițiat procesul de construcție a bisericii de vară Nașterea Maicii Domnului (2, inv. 2, d. 3368, f. 255v-256).

⁷ Oltea Doamna – în anul 1938, la 3 august Schitul Răciula și-a schimbat denumirea în Oltea Doamna, denumire pe care și-a păstrat-o până în anul 1944 când a fost numită Mănăstirea Răciula.

⁸ Chilie – Odaie mică într-o mănăstire, în care locuiește un călugăr sau o călugăriță (DEXI 2007:345).

⁹ Raisa Guzunov (1941–1949) – până la călugărie se numea Maria, era fecioară și fiică de țărani, iar originea etnică bulgară. În 1931, la 9 noiembrie a fost tunsă în monahism în Mănăstirea Răciula (ANA F. 1135, inv. 3, d. 212, f. 262v-263).

Referințe bibliografice

- Agencia Națională a Arhivelor (în continuare ANA). F. 2, inv. 1, d. 124, 5528, 5529.
- ANA F. 8, inv. 1, d. 140.
- ANA F. 205, inv. 1, d. 99, 945, 947, 1488.
- ANA F. 208, inv. 3, d. 264.
- ANA F. 733, inv. 1, d. 331.
- Beșleagă V. Cruci răsturnate de regim. Mănăstirea Răciula 1959. Chișinău: Prut Internațional, 2006.
- Brihuneț M. Mănăstirea Răciula. În: Mănăstiri și schituri din Republica Moldova, Chișinău: Institutul de studii enciclopedice, 2013, 510-526.
- Dicționar explicativ al limbii române (DEXI). Chișinău: ARC & GUNIVAS, 2007.
- Donțu D. Mănăstirea Nașterea Maicii Domnului Răciula. Chișinău: Tipografia Centrală, 2023.
- Leașco I. Păulești. In: Localitățile Republicii Moldova. Vol. X, 2012, 212-220.
- Mihailovici P. Satul Nișcani după documente și tradiții. In: Buletinul Institutului Social Român din Basarabia. T. I, 1937, 125-158.
- Moșneguțu I. Rolul Mănăstirii Hârbovăț în viața monahală din spațiul Pruto-Nistorean anii 1730–1960. Chișinău: Lexon, 2022.
- Onicov E. Situația Bisericii din Basarabia la sfârșitul anilor 30 ai sec. al XX-lea și în primul an de ocupație sovietică din 1940–1941. In: Simpozionul Științific Internațional Viața ecleziastică și implicații laice din spațiul Pruto-Nistorean în secolele XIX–XXI, Chișinău: CEP USM, 2023, 332-353.
- Pasat V. Biserica Ortodoxă și puterea sovietică în RSS Moldovenească (1940–1991). Chișinău: Cartier, 2019.
- Păcurariu M. Basarabia, aspecte din istoria bisericii și a neamului românesc. Iași: Trinitas, 1993.
- Sava I. Domeniul Mănăstiresc în Țara Moldovei în a doua jumătate a secolului al XIV-lea – secolul al XVI-lea. Chișinău: Pontos, 2012.
- Șalari M. Mănăstirile și viața monahală din Basarabia (1813–1918). Chișinău: Tipografia Centrală, 2022.
- Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918) (Instituții, regulamente, termeni). Ed. a 2-a, rev. și ad. Chișinău: Lexon, 2014.
- Grecu Ruslan** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand, Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.
- Греку Руслан** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Докторантура в области гуманитарных наук и образования, Государственный Университет Молдовы
- Grecu Ruslan** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Doctoral School of Humanities and Education Sciences, State University of Moldova.
- E-mail:** grecu.rustic88@gmail.com
- ORCID:** 0009-0003-3573-571X

К ВОПРОСУ ОБ УСЛОВИЯХ ЖИЗНИ И АДАПТАЦИИ БОЛГАР И ГАГАУЗОВ МОЛДАВСКОЙ ССР В СИБИРИ: ИСТОРИКО-ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

CZU:39(=163.2+=512.165(478)(091)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.18>

Rezumat

Cu privire la condițiile de viață și problemele adaptării bulgarilor și găgăuzilor din RSS Moldovenească în Siberia: aspecte istorice și etnologice

Articolul propus examinează problemele adaptării socioculturale ale bulgarilor și găgăuzilor din RSS Moldovenească, care au ajuns în Siberia în urma deportării în masă organizate de autoritățile sovietice în iulie 1949. Bazându-se pe acte normative și surse narative, autoarea analizează condițiile de trai ale deportaților în noul mediu, activitățile lor gospodărești, condițiile de muncă. O atenție deosebită este acordată influenței regimului de supraveghere specială asupra procesului de socializare, stării de spirit a migraților forțați, precum și mecanismelor și căilor de conservare a identității etnice în condițiile unui mediu alogen și alolingvi. Studiul a demonstrat că condițiile deportării, situația materială precară la noul loc de trai și climatul aspru, neobișnuit pentru locuitorii Bugeacului, au avut un impact negativ asupra vieții acestora. Situația social-economică dificilă a bulgarilor și găgăuzilor în locurile de relocare a fost însoțită de aplicarea unor măsuri discriminatorii din partea autorităților, manifestate prin restrângerea libertății de mișcare. Strategiile de supraviețuire ale acestora s-au bazat în principal pe sânguință, dar și pe solidaritatea etnică. Natura forțată a relocării și condițiile regimului de colonie specială au generat sentimente de inferioritate în rândul migraților forțați, ceea ce reprezintă un fenomen traumatic al deportării.

Cuvinte-cheie: bulgari, găgăuzi, deportare, reprimări, Siberia.

Резюме

К вопросу об условиях жизни и адаптации болгар и гагаузов Молдавской ССР в Сибири: историко-этнологические аспекты

В предлагаемой статье рассматриваются проблемы социокультурной адаптации болгар и гагаузов Молдавской ССР, оказавшихся в Сибири в результате массовой депортации, проведенной советскими властями в июле 1949 г. Опираясь на нормативные акты и нарративные источники, автор исследует жилищно-бытовые условия переселенцев на новом месте, их хозяйственную, трудовую деятельность. Особое внимание уделяется влиянию режима спецкомендатуры на характер социализации, настроениям вынужденных мигрантов, а также механизмам и путям сохранения этнической самобытности в условиях иноэтничного и иноязычного окружения. Основные выводы заключаются в том, что обстоятельства переезда, неудовлетворительные материальные условия на новом

месте жительства, непривычный суровый климат негативно отразились на жизни южан. Тяжелое социально-экономическое положение болгар и гагаузов в местах поселения сопровождалось применением властями по отношению к ним дискриминационных мер, выражавшихся в ограничении свободы передвижения. Формирование стратегии выживания болгар и гагаузов основывалось, прежде всего, на их усердии в труде, а также на их этнической консолидации в местах поселения. Исследование показало, что принудительный характер переселения и нахождение в условиях режима спецпоселений привели к появлению у вынужденных мигрантов чувства неполноценности, что в свою очередь, позволяет говорить о феномене «депортационной травмы».

Ключевые слова: болгары, гагаузы, депортация, репрессии, Сибирь.

Summary

On the living conditions and adaptation of Bulgarians and Gagauz from the Moldavian SSR in Siberia: historical and ethnological aspects

The article examines the problems of socio-cultural adaptation of Bulgarians and Gagauz from the Moldavian SSR, who were deported to Siberia as a result of the mass deportation carried out by the Soviet authorities in July 1949. Based on regulatory acts and narrative sources, the author examines the housing and living conditions of the migrants at their new place of settlement, as well as their economic activities. Particular attention is paid to the influence of the special commandant regime on socialization processes, the psychological state of the deportees, and the mechanisms of preserving ethnic identity in the conditions of a foreign ethnic and foreign language environment. The main conclusions are that the hardships of relocation, poor material conditions in the new place of residence, and the unusually harsh climate negatively affected the lives of the southerners. The difficult socio-economic situation of Bulgarians and Gagauz in their new settlements was exacerbated by discriminatory measures imposed by the authorities, including restrictions on freedom of movement. The survival strategy of Bulgarians and Gagauz was based primarily on their strong work ethic and ethnic solidarity within their settlements. The study showed that the forced nature of the resettlement and living under the special settlement regime led to feelings of marginalization and inferiority among the deportees, which, in turn, points to the phenomenon of "deportation trauma".

Key words: Bulgarians, Gagauz, deportation, repression, Siberia.

Исследование процессов адаптации различных национальных и социальных групп, оказавшихся вдали от своей исторической родины в результате массовых принудительных переселений, проведенных советским руководством в 1940–1950-х гг., является важным направлением в исторической науке. Особый интерес представляет изучение условий жизни и механизмов выживания этнических сообществ, оказавшихся в новой климатической среде, в окружении иных этнокультурных и языковых традиций. В данном контексте особое внимание заслуживает судьба болгар и гагаузов, депортированных из Молдавской ССР в Сибирь, чья адаптация сопровождалась как сохранением традиционной культуры, так и поиском новых форм социальной и экономической интеграции.

Следует отметить, что за последние 30 лет исследователями Республики Молдова был внесен существенный вклад в изучение тематики сталинских депортаций (Пасат 1994, Сафу 2014, Olaru-Cemîrtan 2020 и др.). Вместе с тем, в настоящее время совершенно очевидна слабая разработанность вопросов хозяйственной, культурной и языковой адаптации болгар и гагаузов Молдавской ССР, оказавшихся в Сибири в результате массовой депортации 1949 г. Рассмотрение феномена затруднено многоаспектностью его проявления и многогранностью последствий. Не в последнюю очередь разработка обозначенной тематики затруднена тем, что, несмотря на большой массив рассекреченных документов, обстоятельства адаптации, быта и культуры болгар и гагаузов, в архивных материалах почти не представлены. Основным источником в изучении проблематики, связанной с вопросами социализации, повседневной жизни репрессированных на новом месте жительства, служат их личные истории, благодаря которым мы узнаем об их судьбах, чувствах, хозяйственной деятельности, о трудовых и личных взаимоотношениях, о буднях и праздниках на новом месте жительства.

В предлагаемой статье, опираясь на нормативные акты и нарративные источники, предпринята попытка рассмотреть некоторые аспекты социокультурной адаптации болгар и гагаузов Молдавской ССР, депортированных в Сибирь, а также механизмы и пути сохранения этнической самобытности в условиях иноэтнического окружения.

Отложившиеся в архивах материалы помогли определить географию расселения в Сибири болгар и гагаузов МССР. В ходе их изучения удалось выявить, что основными регионами рас-

селения представителей этих этнических групп стали Алтайский край, Курганская и Тюменская области, а также Бурят-Монгольская АССР (см. подробнее: НАА. Ф. R-3397, оп. 4, д. 97, 98, 192, 196, 197).

Путь на новые места жительства достаточно ярко отражен в воспоминаниях депортированных. Так вспоминает дорогу в Сибирь Любовь Орманжи, уроженка с. Баурчи: «Дорога была долгой и утомительной. <...> В вагоне разместились более двенадцати семей, со своими детьми и стариками. <...> Всем было очень тяжело, жара, теснота, никаких удобств. <...> Тяжелый запах от невымытых неделями людей, крыша при дожде сильно текла, еду выдавали только на станциях, согласно количеству душ» (Курдогло 2009: 304). Из воспоминаний Ульяны Торлак, уроженки того же села, становятся очевидными настроения «раскулаченных»: «...времени в дороге было предостаточно, чтобы познакомиться друг с другом, задуматься о происходивших событиях, но оценить действия властей вслух мы не имели права и боялись» (Курдогло 2009: 366).

Информация, которую удалось выявить в отчетных документах лиц, ответственных за прием депортированных демонстрирует, что прием новоприбывших, в основном, прошел организованно. На уполномоченных областных/краевых структур МВД было возложена задача по оказанию помощи в организации разгрузки, приему и расселению приезжих (Пасат 1994: 511, 525, 526). Планы расселения согласовывались с областными исполкомами и обкомами ВКП(б). Из докладной записки УМВД о приеме и расселении в Алтайском крае выселенцев из Молдавской ССР следует, что при распределении переселенцев для трудового устройства, в первую очередь, обеспечивались колхозы, испытывающие «острый недостаток рабочей силы». Отдельные семьи, «годные к тяжелому физическому труду», были трудоустроены на золотых рудниках треста «Горноалтайзолото» (Пасат 1994: 524). По свидетельствам переселенцев, депортированных в Курганскую область, они были распределены по совхозам и колхозам (Курдогло 2016: 262). Выселенцы, депортированные в Тюменскую область, были направлены в хозяйственные организации Министерства лесной и бумажной промышленности, Ишимского треста совхозов, Тукиженского лесопункта Министерства легкой промышленности, судоремонтного завода Министерства речного флота, «Тюменьстрой» Министерства гражданского строительства и другие хозяйственные организации. В

распоряжение руководства треста «Бурмонгол-леса» были направлены выселенцы, прибывшие в Бурят-Монгольскую АССР (Пасат 1994: 513, 529). Таким образом, можно констатировать дисперсность расселения прибывших, а также заключить, что союзные и местные руководители были заинтересованы в скорейшем трудоустройстве «раскулаченных», от чего зависело выполнение производственных заданий. Однако, особых усилий по созданию благоприятных адаптационных условий для прибывших власти не предпринимали. Несмотря на то, что вопрос о жилье спецпереселенцев рассматривался союзными властями еще на этапе организации акции по выселению (Пасат 1994: 385), как свидетельствуют официальные документы и жизнеописания очевидцев, местные власти в большинстве случаев не были готовы к приему прибывших. Депортированных расселяли в непригодных помещениях: клубах, школах, вагонах, гаражах, фермах (Пасат 1994: 508-526; Курдогло 2009: 283). В ряде случаев прибывших подсаживали к жителям деревень либо на несколько семей выделяли неблагоустроенные бараки (отдельные, не разгороженные комнаты). Согласно официальным данным, норма жилья в отдельных случаях составляла 1,1 м² (Пасат 1994: 522). Безусловно, неудовлетворительные жилищные условия, а также скученность при расселении приводили к возникновению и распространению инфекционных заболеваний среди выселенцев.

Бытовая неустроенность усугублялась особым режимом содержания. Депортированные не могли самостоятельно выбрать себе место жительства, занятие, соседей. Адаптация начиналась в условиях, предложенных властью - «раскулаченные» были ограничены в передвижении и не имели права покинуть «спецпоселение». Согласно приказу МВД ССР № 00564 от 11 июня 1949 г., у депортированных изымались паспорта для передачи их органам МВД в местах расселения. Отобранные документы приобщались в отдельном пакете к личным делам выселенцев для хранения их до особого разрешения (Приказ 2004: 532). Правовой статус депортированных определялся указом Президиума Верховного Совета СССР от 26 ноября 1948 г. (Указ 1993: 124; Пасат 1994: 385). Как видно, приспособление спецпереселенцев к новой обстановке зависело в большей степени от внешних факторов – политики органов власти и от отношения местного сообщества, нежели от личных качеств депортированных.

Местное население отнеслось к репрессированным, в целом, неоднозначно. Так, например, те, кто сам пережил репрессии, помогали новым жителям продуктами питания, одеждой, принимали их к себе на квартиры. Заметим, большинство прибывших оказались на новом месте жительства без денег, продуктов, теплой одежды, предметов домашнего обихода (Пасат 1994: 515). Сочувственное отношение местных жителей помогло южанам перенести первую, самую тяжелую зиму (Папукчи 2024; Курдогло 2016: 369). В то же время, некоторые респонденты отметили, что были среди местного населения и такие, кто отнесся к приезжим как к «врагам народа», сторонились новоприбывших. Так, Таисия Папукчи (в девичестве – Грекова), уроженка с. Кайраклия рассказала: «Местным жителям сказали, что мы чеченцы, чтоб боялись нас» (Папукчи 2024). О недоброжелательном отношении местного населения к новоприбывшим рассказал и Иван Славиогло, уроженец с. Бешгиоз, который подчеркнул: «понадобились годы, чтобы расположить к себе их уважение» (Славиогло 2024). Полагаем, искаженная информация о репрессированных распространялась агентурой преднамеренно с целью социальной изоляции прибывших.

На новом месте жительства, болгары и гагаузы вынуждены были проходить климатическую, трудовую и инокультурную адаптацию. Опираясь на свидетельства депортированных, констатируем, что бытовая и климатическая адаптация южан проходила особенно тяжело. Показательно воспоминание Елены Карапунарлы (в девичестве – Капсамун), уроженки с. Гайдары: «Зимы здесь оказались морозными, не как в Молдавии. <...> Мы часто мерзли, чтобы согреться, вынуждены были спать одетыми, а на одеяле, которым укрывались, к утру застывал тонкий слой льда» (Курдогло 2009: 319). Описание жизни в местах ссылки Георгия Юровского, уроженца пос. Тараклия, ограничивается несколькими предложениями, однако этих сведений достаточно, чтобы увидеть не только неготовность властей к приему «раскулаченных», сложности их обустройства на новом месте, но и отсутствие опыта проживания в таком климате. Депортированный с семьей на Алтай, Георгий Юровский рассказал, что изначально они были поселены в клубе, зал которого разделили на 34 человека. Перегородки в помещении отсутствовали, вместо «стен» использовали одеяла. По словам респондента спустя некоторое время ссыльные построили себе дома по традиции мест выселения из «чамура», однако по причине того, что жилье было построено

наспех «когда ударили морозы под – 40°C – 45°C, среди ночи послышался громкий треск [поясняет] – стена лопнула. В дальнейшем эти трещины забивали тряпками» (Юровский 2018).

Заметим, депортация в Сибирь была сопряжена не только рядом жилищно-бытовых трудностей. Как было отмечено выше, выходцы из южных районов Молдавской ССР оказались на севере без соответствующей одежды и обуви. Ссылный Константин Курдогло, уроженец с. Баурчи, вспоминал: «...зимней одежды теплой и хорошей не было, заштопанные штаны, лохмотья рваные, а на ногах постолы из свиной кожи» (Курдогло 2009: 465).

Анализ интервью со свидетелями депортаций позволил выявить и некоторые детали продовольственной обеспеченности «раскулаченных» в местах расселения. Судя по жизнеописаниям депортированных, их питание первое время также не отвечало элементарным нормам жизни. Зинаида Курдогло (в девичестве – Коврик), уроженка с. Бешалма вспоминала, что колхозникам выдавали по 400 граммов хлеба на одного работающего. При этом, респондентка подчеркивала, что особенно тяжело приходилось семьям, имеющим иждивенцев (Курдогло 2009: 330). Заметим, что поначалу согласно отчетным данным должностных лиц УМВД по Алтайскому краю (15 августа 1949 г.), трудоустроенным в колхозы и совхозы были выделены индивидуальные участки, на которых до приезда выселенцев была произведена посадка картофеля и овощных культур (Пасат 1994: 526). Однако Н. У., депортированная на Алтай из пос. Тараклия, вспоминала: «Первый год было очень сложно. Там было много картошки, местные нуждались в рабочей силе, мы с мамой помогали ее выкапывать, за наш труд с нами рассчитывались картофелем. В общем, запаслись картошкой, но ничего кроме нее у нас не было абсолютно» (Н.У. 2024).

Следует отметить и другие важные аспекты, маркирующие условия проживания бессарабских болгар и гагаузов в Сибири. Так, например, значительная часть жизнеописаний насыщена сюжетами и подробностями о дополнительных трудностях, которое создавало незнание русского языка (Курдогло 2009: 391, 392). Красноречивым примером может послужить биография Савелия Экономова, уроженца с. Этулии, учительствовавшего до июля 1949 г. в Вулканештском районе. Депортированный на Алтай, Савелий Экономов, обладая необходимыми умениями и навыками, не смог реализовать свои способности в местах расселения из-за незнания языка, а это в свою

очередь являлось причиной того, что в первые пять лет пребывания в ссылке он работал на различных трудовых участках (Дерменжи 2014). Из воспоминаний переселенцев следует, что в ссылке изучение русского языка стало условием выживания и установления отношений с местными жителями. В то же время, отметим, что родной язык депортированных, благодаря старшему поколению, все еще сохранялся в домашнем общении (Николаева 2024; Н. У. 2024). Заметим, наличие языкового барьера, в свою очередь, являлось причиной того, что привлечение болгар и гагаузов на ответственные должности: бригадиры, заведующие фермой, было скорее исключительным явлением (Курдогло 2016: 244, 515).

Полученные нами сведения позволили сделать в определенной мере представления о сфере занятости болгар и гагаузов в местах ссылки. Так, по свидетельствам депортированных, часть переселенцев, направленная в Алтайский край и Курганскую область, была задействована в работах, связанных с сельским хозяйством, такие как прополка, сенокос. В то же время, болгарам и гагаузам, как мужчинам, так и женщинам пришлось осваивать новые специальности, связанные с механизацией сельского хозяйства, как например, трактористы, прицепщики, шоферы, комбайнеры. Семьи переселенцев, попавшие в Бурят-Монгольскую АССР и Тюменскую область, были заняты преимущественно на лесозаготовках. В целом, анализ биографий свидетелей позволяет заключить, что «раскулаченные» получили профессии, не требующие длительного обучения, и выполняли работу, связанную с тяжелым физическим трудом. По их рассказам к труду привлекались и дети (Курдогло 2016: 446, 457, 541, 551). Уроженка пос. Чадыр-Лунга Мария Кулева (в девичестве – Константинова), подчеркнула, что трудовую книжку ей открыли в 12 лет (Курдогло 2016: 419).

Немного адаптировавшись в местах ссылки (по воспоминаниям депортированных самыми трудными были первые два года), «раскулаченным» хоть и считавшим депортацию ошибочной и временной, приходилось строить жилье, либо обустраивать организованные для их проживания бараки (Курдогло 2009: 356). Нарратив респондентов дает обширный и интересный материал для анализа, так как в ходе интервью были получены сведения об особенностях жилищного строительства болгар и гагаузов в Сибири. Вместе с тем, жизнеописания информаторов показательны тем, что помогают выявить поведенческие модели представителей этих этногрупп на новом месте. Так, в биографических рассказах

зафиксировано строительство полуземлянок, которые, как правило, выкапывались переселенцами на начальном этапе их пребывания в Сибири (Сариогло 1996). Однако, появление сырости в землянках приводило к простудным заболеваниям, вот почему в дальнейшем репрессированные строили дома, которые по их жизнеописаниям, отличались от построек местных жителей. Выжившие информаторы отмечали, что в отличие от домов сибиряков, возводивших свои дома в традициях лесной полосы, южане строили «саманные» дома из сырцовых кирпичей либо «вальковые» из круто замешанной глины с соломой (Курдогло 2009: 304, 349) (Фото 1). Любопытные детали хозяйственно-бытового обустройства, а также утверждения в местном сообществе рассказала Ульяна Попаз (в девичестве – Арнаут), уроженка с. Баурчи. Свидетель отметила, что к зиме 1950 г. они перешли в свой небольшой домик, построенный не из дерна, как было принято у местных жителей, а по гагаузским обычаям из «лампачей». Крышу обшивали досками, которые затем обмазывали (Курдогло 2009: 420). Этот же информатор подчеркнула, что, несмотря на то, что обычная и традиционная для гагаузов обмазка стен глиной для местных жителей показалась диковинкой, техника строительства домов южан в дальнейшем получила развитие. Так, например, вечерами, после рабочего дня мать Ульяны подрабатывала у местных жителей тем, что мазала стены. Респондент заметила, что хозяйева были очень признательны ее матери за труд, а вскоре такой метод утеплять стены прижился в совхозе и многие жители стали строить дома-мазанки (Курдогло 2009: 421, 422). По свидетельству депортированных, в качестве утеплителя они традиционно применяли коровий и конский навоз, чем удивляли сибиряков, а чтобы постройка выглядела привлекательной, внутренние стены жилища после мазки белили (Курдогло 2016: 285).

Обратим внимание, что одним из немногих положительных результатов пребывания болгар и гагаузов в местах депортации стала активизация их этнической сплоченности, которая происходила в процессе выработки стратегии и тактики выживания в условиях сибирских реалий. Информаторы отмечали, что, если в населенном пункте оказывались расселенными несколько семей – депортированных из Молдавской ССР, они как правило, помогали друг другу, строили дома сообща, чем вызывали восхищение местных жителей (Н. У. 2024; Курдогло 2009: 392, 419).

Трудовые условия и суровые климатические реалии привели к тому, что традиционная оде-

жда и обувь бессарабских болгар и гагаузов пертерпели значительные изменения. Сведения об одежде депортированных отражены в воспоминаниях Зинаиды Курдогло (в девичестве – Коврик), уроженки с. Бешалма, которая рассказала, что девушкам и женщинам, записавшимся на курсы прицепщиц, местное руководство выдало спецодежду: зимние шапки, теплые фуфайки, брюки и резиновые сапоги. Респондент подчеркнула, что девушки из гагаузских семей в этой одежде чувствовали себя неуютно, тем не менее «приходилось привыкать и подчиняться» (Курдогло 2009: 329).

По мере преодоления тягот первых лет депортации вынужденные мигранты стали восстанавливать родственные связи с теми, кто остался на родине. Несмотря на то, что в письмах к родственникам, южане просили отправить им вещи (Курдогло 2009: 320), со временем, по сибирской традиции, переселенцы перешли на ношение ватных «тулупов» и штанов, валенок. Сохранившиеся фотоматериалы фиксируют интенсивный процесс «осибиричивания» выселенцев из МССР (Фото 2, 3).

Ассимиляция болгар и гагаузов путем исключения прежних элементов культуры повседневности этих этнических групп засвидетельствована и в рассказе Константина Курдогло, уроженца с. Баурчи, отметившего, что на родине постолы были гордостью гагаузов, однако в ссылке стали поводом насмешек среди сверстников. Однажды ученики, подтрунивая над ним, обрезали веревки, благодаря которым держались постолы. Этот случай настолько ранил Константина, что он их больше не обувал (Курдогло 2009: 465). Подобный случай был зафиксирован и в рассказе Ивана Славиогло, уроженца с. Бешгиоз, который подчеркнул, что «чарыки» стали причиной того, что он на какое-то время перестал ходить в школу (Курдогло 2009: 494; Славиогло 2024). В воспоминаниях очевидцы отмечали, что летом многие, особенно дети, ходили босиком, зимой переходили на ношение сибирской валяной обуви «валенков» (Курдогло 2009: 420, 431). В зимний период не исключением было ношение резиновой обуви, что в свою очередь, свидетельствует о материальных трудностях, с которыми сталкивались выселенцы на новом месте жительства. Биография Екатерины Пукал (в девичестве – Бишир), уроженки пос. Тараклия, отражает насколько сложными были жизненные пути депортированных. Так, например, из ее рассказа узнаем следующее: «В первый класс я пошла на Алтае. Отчетливо помню, что в школу ходила в

резиновых сапогах. Когда выпадал снег, домой приходила с сапогами полными снега. Мама не могла меня разуть, портянки примерзали к ногам» (Пукал 2024).

По истечению острой проблемы физического выживания и традиции питания болгар и гагаузов на новом месте жительства испытали влияние иной природно-хозяйственной среды. Важной составной частью их стола стал картофель, ржаной хлеб. Респондентка Н. У., уроженка пос. Тараклия, в рассказе о проведенной жизни на Алтае отметила, что в их семье часто готовился картофель, который варили, запекали и тушили – в Сибири он стал «вторым хлебом» (Н. У. 2024). Определенное место в питании переселенцев заняли продукты, полученные в результате охотничьего промысла, а наличие в Сибири обширной сети рек способствовало широкому распространению в их рационе рыбных блюд (Курдогло 2009: 403). Информаторы вспоминали, что практически повсеместно употреблялись такие ягоды как смородина, ежевика, малина, земляника, калина, костяника, брусника, черника, клюква, морошка и др. Листья некоторых из них и плоды шиповника использовали для заварки чая. В лесу собирали кедровые орехи, грибы (Курдогло 2009: 321, 383, 383; Курдогло 2018: 254; Н. У. 2024).

Несомненно, на традиции питания южан оказали влияние и проживавшие с ними представители других этнических групп. В рационе буджакских болгар и гагаузов прослеживается заметное влияние русской кухни. Так, например, опрошенные нами респонденты отметили заимствование болгарами и гагаузами излюбленного блюда сибиряков пельменей. В своих воспоминаниях Николай Гургуров, уроженец с. Буланиха, Алтайского края, отмечал, что зимой в их семье было принято лепить пельмени (Гургуров 2024). Из интервью Стефаниды Драган (в девичестве – Татарогло), уроженки с. Копчак, узнаем, что в Сибири она впервые познакомилась с традицией пить чай с молоком. Впоследствии горячий напиток стал ее любимым (Драган 2024).

Порой случалось и так, что еда становилась точкой предрасположенности к определенной этнической группе. В качестве иллюстративного примера приведем рассказ Анны Черниогло, уроженки с. Баурчи. Информатор призналась в воспоминаниях, что неблагосклонность к калмыкам у нее возникла, когда она стала свидетелем того, как калмыки «аппетитно ели лошадиное мясо», отмечая, что от увиденного ей стало плохо, так как ничего подобного у себя на родине она не ви-

дела (Курдогло 2009: 353). В то же время, по словам этого же респондента, предпочтения немцев, проживавших по соседству, были гагаузам понятны и близки (Курдогло 2009: 351).

По материалам интервью, у местных жителей, имевших опыт взаимодействия с буджакскими переселенцами, их национальные традиционные блюда ассоциировались с «кывырмой» (Курдогло 2018: 255).

Как было отмечено выше, в попытке восстановить разобщенные депортацией родственные связи, переселенцы писали на родину письма, в которых не только искали родных, но и просили родственников передать им широко распространенные у болгар и гагаузов Бессарабии сушеные и измельченные травы, сушеный красный перец, а также фрукты и семена овощей. Впоследствии на приусадебных участках переселенцы стали выращивать зелень, репу, капусту, морковь, свеклу, тыкву, огурцы, арбузы и даже томаты, последние по рассказам переселенцев созревали на печи в валенках. В биографических рассказах, депортированные отмечали, что местные жители смотрели на это как на чудо (Н.У. 2024; Саригло 1996).

Любопытные сведения об особенностях хозяйственной деятельности «раскулаченных» в Сибири содержит рассказ Валерии Саригло (в девичестве – Касапова), уроженки с. Кайраклия. Описывая жизнь своей семьи до депортации, Валерия Саригло подчеркнула, что ее дед Андрей Касапов, житель с. Кайраклия, обладал широкими познаниями и навыками в сельском хозяйстве, а его любимым занятием было садоводство и виноградарство: «помню [в Кайраклии] наш двор украшала яблоня с шестью сортами поочередно созревавших яблок» (Саригло 1996). Оказавшись в Алтайском крае, немного освоившись на новом месте, дед Валерии Саригло с воодушевлением продолжил заниматься своим увлечением, благодаря отправленным родственниками семенам и саженцам. Информатор вспомнила, что рассаженные дедом плодовые деревья давали урожай. Вместе с тем, подчеркнула Валерия Саригло, несмотря на особое усердие и старание деда, его мечте – вырастить в Сибири виноградник, не суждено было сбыться. Показательно, внучки Андрея Касапова – Ольга Гринажук (в девичестве – Касапова) и Зина Касапова, посетившие Алтай в 1996 г. отметили, что местные жители даже тогда помнили о «дереве болгарина» – яблоне.

По воспоминаниям переселенцев, со временем, в местах принудительного выселения болгар

ры и гагаузы продолжили традицию по разведению в подсобном хозяйстве птицы (кур, гусей), крупного и мелкого рогатого скота (коз, коров) (Курдогло 2009: 308, 321, 356, 382, 442; Курдогло 2018: 252).

Биографические рассказы болгар и гагаузов, расселенных в Сибирском регионе, демонстрируют, что в условиях ссылки и традиции южан подверглись серьезным испытаниям и претерпели определенные изменения. По сообщению Василисы Николаевой (в девичестве – Бузаджи), на новом месте жительства они стали отмечать советские официальные праздники, такие как, День международной солидарности трудящихся 1 мая, Годовщину Великой Октябрьской социалистической революции 7 и 8 ноября и др. (Николаева 2024). Константин Курдогло, уроженец с. Баурчи вспоминал, что в местах переселения южане стали отмечать сельскохозяйственные праздники, не характерные буджакским болгарам и гагаузам, например, весенний праздник «Борозда» (Курдогло 2009: 467). Празднование советских официальных праздников и сельскохозяйственных обрядов, как правило, сводилось к выходу на парады, застольям, хозяйственные работы в эти дни отменялись.

Наряду с советскими календарными праздниками среди болгар и гагаузов, в особенности, если в семье были представители старшего поколения, по-прежнему продолжали поддерживаться прежние традиции, обычаи и обряды, в той степени насколько позволяли внешние обстоятельства (Курдогло 2009: 318). В личных историях информаторы подчеркивали, что религиозные праздники советской властью не приветствовались, праздничные службы в храмах буджакские переселенцы не посещали, что объяснялось «такими законами» (Курдогло 2009: 318). Религиозные праздники по мере возможностей отмечали в узком семейном кругу (Курдогло 2009: 368; Юровский 2018). Типичный случай «усвоения новых правил жизни» вспомнил Сергей Торлак, уроженец с. Новопокровка, Алтайского края, отметивший, что по рассказам родителей, в ссылке он тайно был крещен по православной традиции в церкви г. Бийска (Курдогло 2009: 287). Заметим, что случай, рассказанный респондентом, примечателен тем, что крестниками Сергея Торлак стали местные русские жители, а это в свою очередь характеризует взаимоотношения, сложившиеся между репрессированными и местным населением.

Помимо отказа от наиболее ярких маркеров этничности: родного языка, религиозности и на-

родных праздников, нередко депортированные были вынуждены отказываться и от своих личных имен. Уместно отметить, что в семьях болгар и гагаузов к тому времени наблюдалась распространенная традиция именования детей в честь бабушек и дедушек. Так, например Иванна Жежу (в девичестве – Барган), уроженка с. Сваловка, Алтайского края, в своем рассказе отметила, что ее называли в честь бабушки, однако, она и ее родственницы не возмущались, когда на Алтае «из Иванн нас превратили в Ань» (Жежу 2024). Этот же свидетель подчеркнула, что в школе среди сверстников, она и ее двоюродные сестры стеснялись говорить на гагаузском языке, тем более петь или танцевать. В биографическом рассказе Иванна Жежу отметила, что в детстве и подростковом возрасте ей казалось, что они [гагаузы] являются представителями маленькой нации с ограниченными способностями, подчеркивая, что «всё русское нам казалось лучше, чем гагаузское» (Жежу 2024). Наглядным примером отказа от личных имен является и случай, рассказанный Василисой Николаевой (в девичестве – Бузаджи), уроженки с. Чок-Майдан, отметившей, что в Сибири ее переименовали в Асю, а позже в Валентину (Николаева 2024). Полагаем, формирование представлений о «неполноценной» этнической идентичности депортированных является следствием целенаправленной государственной политики. В сознании большинства депортированных болгар и гагаузов статус «спецпереселенцев» считался унижительным и ассоциировался с ограничением прав. В то же время замена традиционно болгарских и гагаузских имен на русские была вынужденной. Она вполне отвечала адаптивному поведению переселенцев, проживавших в иноязычном (преимущественно русском) окружении, и была обусловлена необходимостью утвердиться в местном сообществе.

По свидетельствам репрессированных по мере межэтнического взаимодействия с местными жителями происходило их сближение – отношения между южанами и сибиряками в целом складывались довольно мирные. Все же, несмотря на совместное проживание из анализа биографий «раскулаченных» следует, что при заключении браков болгары и гагаузы, как правило, отдавали предпочтение землякам-выходцам из буджакских сел. По воспоминаниям вынужденных переселенцев свадьбы отмечали скромно. Вместе с тем, смешанные браки между болгарами и гагаузами и местными жителями не являлись исключением (Курдогло 2009: 469; Курдогло 2016: 266; Курдогло 2018: 307, 362). Однако, ин-

форматоры фиксировали, что вступление в брак с лицами другой национальности, как правило, старшим поколением не приветствовались. Так, например, это косвенно следует из рассказа Марии Ворошниной (в девичестве – Братан), уроженки с. Томай, в котором она отмечает, что выходить замуж за местных жителей, можно было с разрешения родных (Курдогло 2016: 266).

Несмотря на все сложности приспособления к новому социуму, опираясь на материалы интервью можно сказать, что со временем депортированные достигли определенного благосостояния в местах расселения благодаря своему трудолюбию и усердию. Местные жители подчеркивали присущие южанам организованность и дисциплину. Показателями отмеченного трудолюбия могут выступать признание трудовых заслуг (Курдогло 2018: 257). Любопытный случай, за которым просматривается не только неоспоримое трудолюбие «раскулаченных», но и их отношение к действиям советских властей рассказал Федор Кожекар, уроженец с. Зерносовхоз, Курганской области, подчеркнувший, что его отца Михаила Кожекара, уроженца пос. Чадыр-Лунга, за усердный труд представили к награде. Документы о награждении местное руководство хотело отправить в Москву, однако он отказался от награды, подчеркнув, что «вы [вероятно, подразумевая советскую власть] поломали мне жизнь и [мне] от вас никакой награды не надо» (Курдогло 2018: 333).

Подводя итог вышеизложенному, отметим, что, оказавшись в 1949 г. в сибирском регионе, болгары и гагаузы были поставлены перед проблемами как физического выживания, так и сохранения целостности и культурной самобытности. Возможность обретения удовлетворительных материальных условий на новом месте жительства была связана с адаптацией к новому климату, быту и условиям труда. Действия советских властей по созданию приемлемых для жизни условий и интеграции прибывших оказались недостаточными, о чем свидетельствуют жизнеописания депортированных из МССР. Вхождение в новую социальную среду проходило постепенно и зависело от стратегии выживания самих болгар и гагаузов. Адаптация предполагала, прежде всего, принятие внешних условий жизни в новом обществе, а также усердие и трудолюбие. По воспоминаниям вынужденных переселенцев начальный этап интеграции в социальную среду занимал, как правило, 2–3 года. Безусловно, дисперсное проживание болгар и гагаузов в Сибири, условия особого режима содержания, иная

зычное окружение неблагоприятно отразились на сохранении культуры и быта представителей этих этнических групп, так как способствовало нивелировке традиций южан, а также восприятию элементов чуждых их культуре. Однако, при всем этом, депортированные болгары и гагаузы не потеряли своей идентичности. На наш взгляд, ее поддержанию во многом способствовало старшее поколение, а также мировоззрение болгар и гагаузов, выражавшееся в послушании старших.

Список информаторов

Гургуров Николай. Информант, 1952 г. р., населенный пункт: с. Кортен, 24 июля 2024. Личный архив автора.

Драган (в девичестве – Татарогло) Стефанида. Информант, 1941 г. р., населенный пункт: с. Копчак, Чадыр-Лунгского района, <https://www.youtube.com/watch?v=U5uHEBLJBdI>. Записано Алексеем Тулбуре. (дата обращения: 04.01.2025).

Жежу (в девичестве – Барган) Иванна. Информант, 1953 г. р., населенный пункт: мун. Комрат, 21 июля 2024. Личный архив автора.

Николаева (в девичестве – Бузаджи) Василиса. Информант, 1943 г. р., населенный пункт: мун. Комрат, 17 августа 2024. Личный архив автора.

Н. У. Информант, 1941 г. р., населенный пункт: с. Александерфелд, 26 августа 2024. Н. У. согласилась на интервью при условии, что будет сохранена ее анонимность. Личный архив автора.

Папукчи (в девичестве – Грекова) Анастасия. Информант, 1938 г. р., населенный пункт: с. Кайраклия, Тараклийского района, <https://www.facebook.com/100051407512813/videos/757383266569551/?mibextid=P5sS7T> Записано Галином Георгиевым. (дата обращения: 30.12.2024).

Пукал (в девичестве – Бишир) Екатерина. Информант, 1943 г. р., населенный пункт: г. Тараклия, 23 ноября 2024. Личный архив автора.

Сариогло (в девичестве – Касапова) Валерия. Информант, 1943 г. р., населенный пункт: с. Кайраклия, Тараклийского района, <https://www.youtube.com/watch?v=J2Zwex3t7LQ> (дата обращения: 16.02.2025).

Славиогло Иван. Информант, 1936 г. р., населенный пункт: с. Бешгиоз, 30 ноября 2024. Личный архив автора.

Юровский Георгий. Информант, 1942 г. р., населенный пункт: г. Тараклия, <https://www.youtube.com/watch?v=64qY8AwOXvs> (дата обращения: 25.01.2025).

Литература

Дерменжи М. Учитель, писатель, режиссер. In: Вести Гагаузии. Комрат, 2005, 14 июня. / Dermenzhi M. Uchitel', pisatel', rezhisser. V: Vesti Gagauzii. Komrat, 2005, 14 iyunya.

Курдогло К. Люди. События. Документы. Кишинев: Tipografia centrală, 2016. / Kurdoglo K. Lyudi. Sobytiya. Dokumenty. Kishinev: Tipografia centrală, 2016.

Курдогло К. Репрессии и массовые депортации жителей с. Баурчи Чадыр-Лунгского района Республики Молдова в 1940–1951 гг. Кишинев: Tipografia centrală, 2009. / Kurdoglo K. Repressii i massovye deportatii zhitelej s. Baurchi Chadyr-Lungskogo rajona Respubliki Moldova v 1940–1951 gg. Kishinev: Tipografia centrală, 2009.

Курдогло К. Репрессии и депортации гагаузов 1940–1941 гг., 1944–1952 гг. Кишинев: Tipografia centrală, 2018. / Kurdoglo K. Repressii i deportatii gagauzov 1940–1941 gg., 1944–1952 gg. Kishinev: Tipografia centrală, 2018.

Национальное Архивное Агентство. Ф. R-3397 (Коллекция документов лиц выселенных с территории МАССР и МССР в 30-х гг. и в период 1941–1951 гг.), оп. 4, д. 97, 98, 192, 196, 197. / Nacional'noe Arhivnoe Agentstvo. F. R-3397 (Kollekciya dokumentov lic vyselennyh s territorii MASSR i MSSR v 30-h gg. i v period 1941–1951 gg.), op. 4, d. 97, 98, 192, 196, 197.

Пасат В. Трудные страницы истории Молдовы. 1940–1950 гг. Москва: Терра. 1994. / Pasat V. Trudnye stranicy istorii Moldovy. 1940–1950 gg. Moskva: Terra. 1994.

Приказ МВД СССР № 00564 «О приеме, перевозке, расселении и трудоустройстве выселяемых из Молдавской ССР». 11 июня 1949 г. In: История сталинского Гулага. Конец 1920-х – первая половина

1950-х годов: Собрание документов в 7-ми томах. Т. 1. массовые репрессии в СССР. Москва: РОСППЭН, 2004, 530–532. / Prikaz MVD SSSR № 00564 «O prieme, perezovozke, rasselenii i trudoustrojstve vyselyaemyh iz Moldavskoj SSR». 11 iyunya 1949 g. In: Istoriya stalinskogo Gulaga. Konec 1920-h – pervaya polovina 1950-h godov: Sobranie dokumentov v 7-mi tomah. T. 1. massovye repressii v SSSR. Moskva: ROSPPEN, 2004, 530–532.

Указ Президиума Верховного Совета СССР от 26 ноября 1948 года «О применении уголовной ответственности к тем, кто совершает побег с мест обязательного поселения». In: Сборник законодательных и нормативных актов о репрессиях и реабилитации жертв политических репрессий. Москва, 1993, 124. / Ukaz Prezidiuma Verhovnogo Soveta SSSR ot 26 noyabrya 1948 goda «O primenenii ugodovnoy otvetstvennosti k tem, kto sovershaet pobegi s mest obyazatel'nogo poseleniya». In: Sbornik zakonodatel'nyh i normativnyh aktov o repressiyah i reabilitacii zhertv politicheskikh repressij. Moskva, 1993, 124.

Cașu I. Dușmanul de clasă. Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956. Chișinău: Cartier, 2014.

Olaru-Cemîrtan V. Teroarea stalinistă în RSSM, 1940–1941, 1944–1956: deportările, exilările în Gulag, foametea. Chișinău: Lexon-Prim, 2020.

Приложение



Фото 1. Дом, построенный родителями Н.У., уроженцами пос. Тараклия, в пос. Усть-Калманке Алтайского края, 1957 г. Из личного архива автора



Фото 2. Семья Барган Ильи и Матрены, уроженцев с. Конгаз, 1953 г., с. Сваловка Чарышского района Алтайского края. Из личного архива автора



Фото 3. Семья Н.У. уроженки пос. Тараклия, 1954 г., пос. Усть-Калманка, Алтайский край. Из личного архива автора

Olga Terzi (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.

Ольга Терзи (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Докторантура в области гуманитарных наук и образования, Молдавский государственный университет.

Olga Terzi (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Doctoral School of Humanities and Education Sciences, Moldova State University.

E-mail: olgaterzi2010@gmail.com

ORCID: 0009-0003-0178-2307

CICLUL VIEȚII ÎN BASARABIA (ANII 1930): ÎNTRE TRADIȚIE ȘI MODERNIZARE

CZU:94(478):39"1930"

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.19>

Rezumat

Ciclul vieții în Basarabia (anii 1930): între tradiție și modernizare

Articolul de față își propune să analizeze transformările profunde prin care au trecut basarabenii în perioada interbelică, în contextul modernizării accelerate a statului român. Studiul explorează modul în care ciclul vieții – nașterea, căsătoria și moartea – a fost marcat atât de tradițiile locale, cât și de noile reglementări impuse de statul modern, oferind o perspectivă diacronică asupra evoluției riturilor de trecere în această provincie. Pornind de la reflecțiile sociologice ale lui Petre Andrei privind solidaritatea familială și de la cercetările folcloristului basarabean Gheorghe Madan, articolul analizează cum se intersectează cutumele ancestrale cu noile norme civile, religioase și medicale. Totodată, este abordată relația tensionată dintre autoritatea religioasă și cea civilă în gestionarea momentelor-cheie ale vieții individului, reliefând modul în care modernizarea a provocat o re poziționare a rolurilor sociale în comunitatea tradițională. Prin analiza comparativă a documentelor oficiale, a surselor folclorice și a datelor statistice, articolul scoate în evidență nu doar schimbările instituționale, ci și adaptările cotidiene ale oamenilor, captând dinamica unui timp aflat între tradiție și modernitate.

Cuvinte-cheie: căsătorie, ceremonie, ciclul vieții, familia, naștere, tradiție, Basarabia, anii 1930.

Резюме

Цикл жизни в Бессарабии (1930-е гг.): между традицией и модернизацией

Настоящая статья направлена на анализ глубоких изменений, через которые прошли бессарабцы в межвоенный период, в контексте ускоренной модернизации Румынии. Исследование показывает, что жизненный цикл человека – рождение, брак и смерть – был отмечен как местными традициями, так и новыми нормативными актами, введенными современным государством, предоставляющим диахроническую перспективу на развитие обрядов перехода в Бессарабии. Основываясь на социологических размышлениях Петре Андрея о семейной солидарности и на исследованиях молдавского фольклориста Георге Мадана, автор статьи анализирует, как пересекаются древние обычаи с новыми гражданскими, религиозными и медицинскими нормами. Также рассматриваются напряженные отношения между религиозной и гражданской властью в управлении ключевыми моментами жизни индивида, подчеркивается, как модернизация привела к перераспределению социальных ролей в традиционном сообществе. Сравни-

тельный анализ официальных документов, фольклорных источников и статистических данных позволяет выявить не только институциональные изменения, но и повседневную адаптацию людей, запечатлевая динамику традиций и инноваций.

Ключевые слова: брак, церемония, цикл жизни, семья, рождение, традиция, Бессарабия, 1930-е гг.

Summary

The Cycle of Life in Bessarabia (1930s): Between Tradition and Modernization

This article aims to analyze the profound changes that Bessarabians went through during the interwar period, in the context of Romania's accelerated modernization. It examines how the life cycle – birth, marriage and death – was marked by both local traditions and new regulations introduced by the modern state, offering a diachronic perspective on the development of rites of passage in this province. Drawing on Petre Andrei's sociological reflections on family solidarity and on the research of Moldovan folklorist Gheorghe Madan, the article analyses how ancient customs intersected with new civil, religious and health norms. It also examines the tensions between religious and civil authorities in the governance of key moments in an individual's life, highlighting how modernization led to a redistribution of social roles within a traditional community. A comparative analysis of official documents, folklore sources and statistical data reveals not only institutional changes but also people's everyday adaptations, capturing the dynamics of time between tradition and modernity.

Key words: marriage, ceremony, cycle of life, family, birth, tradition, Bessarabia, 1930s.

La sfârșitul anilor 1930, prof. Petre Andrei, ministrul educației naționale a României, într-o epocă de coagulare a societății, inclusiv din perspectivă politică, vorbea și despre o *solidaritate familială* constituită „pe legăturile de sânge dintre oameni, din care se nasc apoi legăturile sufletești, unitatea în bucurie ca și în suferințe. Amintirile comune ale celor care s-au născut din aceiași părinți, casa, ceremoniile și sărbătorile care adună laolaltă pe toți membri familiei” (Petre 1939: 737).

O perspectivă de cercetare a familiei din Basarabia poate fi extrasă prin prisma conceptului de *sorginte antropologică* al *ciclului vieții*, abordare reflectată, în mod special, în cercetările folcloristului basarabean Gheorghe Madan. Această interpretare

include inerentul proces evolutiv al factorului biologic, coagulând prezentarea unei metode diacronice: *nașterea–botezul–căsătoria–decesul*. În deceniul patru, acest ciclul al vieții pendula între trecut (tradiție) și amplul proces de modernizare pe care îl traversa statul român întregit, implicit provincia Basarabia.

Conform legii civile, începând cu 1 ianuarie 1930, pregătirea tuturor actelor referitoare la naștere, căsătorie și deces, fără diferență de credință religioasă, țineau de autoritățile publice locale (primării), unde era instituit un birou special denumit oficiul stării civile. Documentele trebuiau preavizate de ofițerul stării civile. Pentru ca populația să fie informată cu aceste acțiuni, Mitropolitul Basarabiei Gurie a dat indicații slujitorilor bisericii ca să lămurească creștinii de pe amvonul bisericesc (Noua 1930: 1).

Pe parcursul perioadei interbelice, media *natalității* în Basarabia, practic, a fost superioară celorlalte provincii românești, inclusiv mediei din întreaga Românie (39,4 % între 1920 și 1932, media pe țară fiind 36,0 %). În total, numărul celor născuți vii în Basarabia în anii 1919–1939 a fost de 2 163 063 de copii, reprezentând o medie anuală de 103 003 născuți vii (Enciu 2018: 170).

La *naștere* se apela la moașă. Aceasta era femeia cu o pregătire specială care asista și îngrija femeile la naștere, având ca preocupare să pregătească focul și să pună oale de apă la fiert. Acest lucru era făcut cu scopul ca să pregătească femeia în cazul unei nașteri dificile să aibă apă caldă, „ca să i se înmoaie măduarele trupului” (Madan 1932: 1). După nașterea pruncului, moașa avea grijă să îngroape placenta în pământ, într-un loc cât mai adânc, dosit de vietăți.

În această perioadă se constată o majorare a numărului de nașteri, în mod special în mediul rural, atenționând-se, totodată, și asupra deceselor infantile. „La țară copii se nasc mulți ca iepurii, dar și pier cu nemiluita, încât chinurile unei femei cu sarcină, nașterea și îngrijirea unui prunc, n-aduc niciun folos neamurilor” (Popescu-Lupu 1935:1).

O perioadă intermediară până la botez o constituia *rodina*, eveniment organizat la o săptămână după naștere. Erau invitate rudele, cumetrele, prietenii, însă doar de parte feminină. Era un chef organizat cu multă băutură și feluri de mâncare, acompaniat de cântece și veselie, deoarece se deschidea calea pruncului „spre o viață din belșug” (Madan 1932: 1).

Botezul copilului era la 15-20 de zile de la naștere, având loc după Vecernie sau după *Sf. Liturghie*. Numărul nașilor de botez se cifra la trei-cinci persoane. La botez, părinții spirituali aveau lumânări, cruciulițe, prosop, o broboadă (*casâncă* sau *șalincă*) și un buchet de flori vara sau o stebă de busuioc în timp de iarnă, toate legate cu o *cordică*. Nașii, la fel, dispuneau

și de *crijmă*, pânză sau stambă, ce se punea sub copil atunci când acesta era scos de slujitorul bisericii din cristelniță și acasă, atunci când pruncul era predat în brațele mamei, cu următoarele cuvinte de urare: „de la noi prunc, de la Dumnezeu creștin!”. Mama săruta mâna nașilor, lua copilul în brațe, îl săruta pe frunte și-l așează la piept. Nașii puneau pe fruntea copilului câte 10-20 de lei. Ritual creștin de acceptare printre credincioșii Bisericii, însoțit de atribuirea unui prenume, era însoțit de masa de cumetrie, numită *Masa Mare*, la fel ca cea de la nuntă. Era o masă organizată cu multe feluri de bucate și cu băutură și dura de seară până dimineață. La unele cumătrii ale gospodarilor mai înstăriți, participau și lăutarii, care formau o atmosferă plină de beatitudine. Înainte de a servi din bucate se spunea *Tatăl Nostru* de cel mai de seamă cumătru sau de altcineva. Pentru a amplifica valoarea evenimentului și pentru a crea o stare de recreare mai mare, la masă, femeile interpretau cântece, fiind susținute cu fredonări și de meseni.

Nașterea copiilor în familie era dublată și de supravegherea serviciilor sanitare ale statului. În municipiul Chișinău, spre exemplu, funcționau trei dispensare de puericultură (ANR. Guvernământul Basarabiei, 1/1939, 3). Moașa de circumscripție medicală din dispensarele de puericultură urma să îndeplinească serviciile de infirmieră vizitatoare.

Căsătoria reprezenta oficierea legăturilor dintre bărbat și femeie. În perioada interbelică în Basarabia au avut loc anual cca 20 000 de căsătorii, ajungându-se în ani 1932, 1934, 1937 chiar la cca 30 000 de căsătorii în mediul rural și cel urban (Enciu 2013: 196). Tradițional, însoțirile de nuntă (*logodna*) se realiza în trei moduri: *fuga* fetei pe cuptor la flăcău, ce urma să-i fie soț; *furatul* fetei de către flăcăul ce dorea să o ia de soție și *stărostirea*. Fuga se realiza în cazul în care tinerii se simpatizau însă rudele ei și zestrea erau mai prejos de cât ale flăcăului. Cu alte cuvinte, cu învoirea tânărului se punea presiuni pe părinții acestuia ca să accepte căsătoria. Erau și situații în care fetele rămâneau însărcinate de aceea dădeau „busna” singure pe cuptor, autoinvitându-se să fie luată în căsătorie. Răpirea miresei avea loc în cazul simpatizării tinerilor însă opunerii survenite din partea părinților fetei, care fiind mai înstăriți nu erau dispuși să o ofere „de bună voie după flăcău”. Viitorul mire era însoțit de un alai de tineri ce urmau să chiuie și să cânte dacă fata se împotriva și căuta să se facă auzită. În prezența starostilor, în casa fetei, se făcea *logodna*. Se serveau mai multe feluri de mâncare și băutură. Se stabilea zestrea și se făceau schimburi de inele și zăloage.

Nunta începea la mireasă în timpul mesei, în ajunul zilei cununiei, apoi se finaliza la mire. După

ce mireasa era gătită, era trecută în casa cea mare, în capul mesei, pentru a întâmpina mesenii. La nuntă se venea cu câte o garafă de vin, găini. Tinerii veneau la petrecerea organizată cu prilejul căsătoriei fără daruri. Toți dădeau mâna cu mireasa și puneau câte doi-trei lei pe tavă. Pe la chindii, în cântecul lăutarilor, se apropiau și musafirii mirelui. Aceștia veneau chiuind și aduceau pocloane miresei din partea mirelui. Cadourile de pe tava includeau: pâine de grâu (*jimblă*), o pereche de papuci și de șosete, un șal mare și o șalinică. În papuci și în șosete erau puse stafide, alune, zaharicale pentru mireasă, toate aceste bunătăți fiind consumate, prin menținerea bunei dispoziții de chef de către vornicea în drum spre casa miresei (Madan 1932: 1).

La sfârșitul mesei, lăutarii interpretau dansul *busuioac* și mesenii se ridicau de la masă, însă se rețineau la locurile lor. Mirii îngenuncheau în fața părinților mireselor spre a li se cere iertare și a-și lua rămas bun de la ei. Unul din nuntași spunea *Iertăciunea*. În cazul în care nu se spunea orăție se zicea *Tatăl nostru* sau *Crezul* (Madan 1932: 1).

Din perspectiva stării civile, unul din soți trebuia să anunțe autoritățile referitor la căsătorie. Proiectul de căsătorie era afișat pe ușa primăriei pe parcursul a opt zile (libere) și dacă în acel timp nu se făceau reclamații la actul căsătoriei, puteau să depună documentele necesare la autoritățile locale. O problemă sensibilă pentru creștini o reprezenta situația în care ofițerii stării civile erau de altă confesiune religioasă. La 21 august 1930, Arhiepiscopia Chișinăului din cadrul Mitropoliei Basarabiei îi scria, confidențial, directorului ministerial al Basarabiei: „sunt oficii ce incumbă sarcinii de primar și de ofițer al stării civile, care executate de evrei, înjosesc amoriul propriu al Românului și-i tulbură limpezimea credințelor lor creștine, oricât de simpliste ar fi <...>. Sau cum să privim pe ofițerii de stare civilă evrei, în sate cu populație majoritatea români, sau și la Chișinău, care nu numai că înregistrează declarația tinerilor ortodocși că doresc să se cunune, ci îi și felicită” (ANA, F. 1581, d. 1, inv. 28, f. 1). La 21 octombrie 1930, Ministerul de Interne a venit cu următorul răspuns: „a depune jurământul în fața unei persoane de altă confesiune, nu este nicio înjosire sau atingere a confesiunii, celor care prestează jurământul, în acest caz fiind vorba de o formalitate civilă. După cum evreii depun în fața creștinilor, tot așa și creștinii trebuie să depună în fața evreilor... nu este o ceremonie cu caracter religios” (ANA, F. 1581, d. 1, inv. 28, f. 1).

După realizarea căsătoriei și înscrierea actului, se elibera buletinul de căsătorie pentru a fi prezentat preotului, pastorului, rabinului ș.a. pentru săvârșirea ceremoniei religioase a cununiei. În cazul divorțului,

după hotărârea definitivă a hotărârii de divorț, emisă de instanțele judecătorești, erau obligate să le prezinte oficiului stării civile pe parcursul a două luni în scopul înregistrării acestuia într-un registru special (Noua 1930: 1).

În privința divorțialității populației din Basarabia, constatăm o majorare constantă a acestora pe parcursul perioadei dintre cele două războaie mondiale. Numărul divorțurilor a crescut de la 235 în 1919 la 435 în 1927, depășind cifra 1000 în 1936 și atingând numărul maxim de 1 411 de divorțuri în 1938 în ambele medii de locuire (Enciu 2013: 196). În 1932, în Basarabia s-au înregistrat 458 de divorțuri. Pentru comparație, în total în România au fost înregistrate 7 370 de divorțuri, inclusiv în Moldova – 1 372; Muntenia – 2 448; Oltenia – 734; Dobrogea – 301; Bucovina – 119; Transilvania – 1 938. Proporția divorțurilor înregistrate la 1 000 de căsătorii relevă că între provinciile românești, în Basarabia, s-a constatat cea mai mică cifră de 14,0, fiind de trei ori mai mică decât media pe țară. Astfel, pentru alte provincii acest indicator se prezenta în felul următor: Moldova – 57,0; Muntenia – 57,0; Oltenia – 48,0; Dobrogea – 36,0; Bucovina – 16,0; Transilvania – 45,0 (Banu 1935: 77).

Moartea, plecarea în postexistență, includea, la rândul ei, o serie de obiceiuri și rânduiri. Bolnavului slăbit, care prezenta semne clare că se stinge din viață, i se aprindeau lumânări, ținute de cineva din rude la cap. I se aduceau cămașa și hainele cele mai bune, care se puneau pe masă în fața celui bolnav. Oamenii în vârstă dispuneau de așa numitele *haine de moarte*, pe care le păstrau pentru deces. În timpul vieții, aceste haine erau purtate doar de Paști sau de Crăciun. Înainte de moarte, soția putea cere sfatul soțului cu referire la avere și copii după moarte. Gheorghe V. Madan specifica faptul că „țărani mai toți întâlnesc cu liniște moartea și tot cu liniște dau soțiilor lor poavețe, cum să trăiască și să gospodărească averea după moartea sa” (Madan 1932: 1). În casa decedatului femeile începeau să bocească, atmosfera fiind una presantă. În semn de doliu, rudele umblau cu capul gol. Mortului i se lua măsura în lung cu o ață pentru a i se face un toiag de ceară (o lumânare în formă rotundă) de așa lungime, care se pune într-o farfurie și se aprindea din când în când. După ce mortul era spălat (apa se vărsa la loc dosit de oameni și de animale), era îmbrăcat cu haine curate și așezat pe pat sau pe masă. În mână i se pune un ban și o cruce de ceară. Dacă decedatul a fost însurat i se citea *stâlpul* de către dascăl sau de cineva cărturar. Noaptea stăteau de strajă prieteni de-a răposatului și rude. *Stâlpul* nu era citit în cazul copiilor și celor neînsurați. Noaptea în cazul flăcăilor și fetelor mari decedate se făcea

străstuitul. Tineri și rudele petreceau la sezătoare toată noaptea lângă mort. Tinerii erau înmormântați cu *conocari* călări și cu vornice (Madan 1932: 1).

Din perspectiva stării civile, declarația morții urma să fie făcută pe parcursul a 24 de ore de la încetarea din viață de următoarele persoane: membrii familiei, cei care au fost de față la încetarea din viață și vecinii (Noua 1930: 1). Pe parcursul deceniului patru, datele statistice relevă faptul că mortalitatea populației Basarabiei a trecut prin meandre: 1931 – 65 227; 1932 – 71 798; 1933 – 56 981; 1934 – 72 839; 1935 – 80 425; 1936 – 69 559; 1937 – 67 924; 1938 – 66 075 (Enciu 2018: 177).

În concluzie, ciclul vieții în Basarabia din anii '40 ai sec. XX a evoluat prin menținerea unor tradiții înstituite pe parcursul mai multor veacuri, acestea fiind profund ancorate în dimensiunile religiei, autoritate supremă în acest sens. Unele ritualuri însă ieșeau de sub etichetă confesională, încadrându-se mai degrabă în rândul practicilor și ritualurilor influențate de protocreștinism sau venite din alte spații culturale și de civilizație. Totodată, constatăm și elemente de modernizare care se întrevăd în sistemul legislativ, or autoritățile laice se impun tot mai mult în structurile tradiționale venite și întreținute pe dimensiune de filiație. O componentă inovativă o apreciem ca fiind cea survenită pe dimensiune medicală. Statul acordă asistență medicală familiei, în acest fel estimând o ruptură și mai mare de practicile populare, care se bazau pe doctorii tradiționali, multe din care puneau în pericol sănătatea și viața populației.

Referințe bibliografice

ANA. Agenția Națională a Arhivelor, F. 1581, inv. 1, d. 28.

ANR. Arhivele Naționale ale României, F. Guvernământul Basarabiei, inv. 1, d. 1939.

Banu G. Sănătatea poporului român. București: Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1935.

Enciu N. În componența României întregite. Basarabia și basarabenii de la Marea Unire la notele ultimative sovietice. București–Brăila: Academiei Române; Muzeul Brăilei „Carol I”, Istros, 2018.

Enciu N. Tradiționalism și modernitate în Basarabia anilor 1918–1940. Populația Basarabiei interbelice. Aspecte demografice. Chișinău: Lexon-Prim, 2013.

Madan Gh. Obiceiurile la naștere, rodina și botezul în partea codrilor din Basarabia. In: Cuvânt moldovenesc, an. VII, nr. 36, 4 septembrie 1932, 1-2.

Madan Gh. Obiceiurile și rânduieli de nuntă în părțile codrilor din Basarabia. In: Cuvânt moldovenesc, an. VII, nr. 38, 18 septembrie 1932, 1.

Madan Gh. Obiceiurile și rânduieli la nuntă în părțile codrilor din Basarabia. In: Cuvânt moldovenesc, an. VII, nr. 39, 25 septembrie 1932, 1.

Noua orânduire a actelor stării civile (naștere, însoțitoare și moarte). In: Cuvânt moldovenesc, vol. V, an. 3, 12 ianuarie 1930, 1.

Petre A. Solidaritatea socială și solidaritatea națională prin străjerie. In: Anuarul Școlii Normale de Învățători „Vasile Lupu” din Iași pe anul școlar 1938–1939, vol. XIV. Iași: Albina Românească, 1939, XIII–XXI.

Popescu-Lupu S. Doctorii și babele. In: Cuvânt moldovenesc, an. XXII, nr. 19, 5 mai 1935, 1.

Aurel Fondos (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand. Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.

Аурел Фондос (Кишинев, Республика Молдова). Докторант. Докторантура в области гуманитарных наук и образования, Молдавский государственный университет.

Aurel Fondos (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Student, Doctoral School of Humanities and Education, State University of Moldova,

E-mail: Aurelfondos1965@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8405-2745

Мария СМЕРНОВА

ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БОЛГАРСКИХ КОЛОНИЯХ БЕССАРАБИИ В 40-Х ГГ. XIX В.: НОРМАТИВНО-ПРАВОВАЯ БАЗА

CZU:94(478):37(=163.2)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.20>

Rezumat

Învățământul școlar în coloniile bulgare din Basarabia în anii '40 ai secolului al XIX-lea:

baza normativ-juridică

Articolul analizează baza normativ-juridică a învățământului școlar în coloniile bulgare din Basarabia în anii '40. Pe baza „Instrucțiunilor privind regulile principale pentru școlile rurale din colonii” din anul 1842, sunt examinate particularitățile organizării procesului educațional, rolul comunităților locale în administrarea școlilor și aplicarea metodei de învățare reciprocă Lankaster. Deschiderea școlilor a fost inițiată de autoritățile imperiale, dar funcționarea lor depindea în mare măsură de implicarea administrației locale. Învățătorii erau selectați de către comunitate, iar autoritatea lor morală și competențele pedagogice erau esențiale. Prin metodele aplicate se urmărea formarea unei elite locale bine instruite, capabile să contribuie la dezvoltarea administrativă și economică a coloniilor. Educația era gratuită, accesibilă tuturor copiilor și îmbina alfabetizarea cu formarea moral-religioasă. Se remarcă implicarea Bisericii Ortodoxe și utilizarea limbilor locale pentru atragerea părinților. Se concluzionează că acest model educațional a contribuit la integrarea coloniștilor străini în imperiu, păstrând totodată specificul local. În pofida progreselor, persistau și anumite limitări, cum ar fi lipsa accesului la învățământul gimnazial și superior, și prevalarea limbii ruse.

Cuvinte-cheie: Basarabia, colonii bulgare, legislație școlară, metoda Lankaster, educație în secolul XIX.

Резюме

Школьное образование в болгарских колониях

Бессарабии в 40-х гг. XIX в.:

нормативно-правовая база

В статье анализируется нормативно-правовая база школьного образования в болгарских колониях Бессарабии в 40-х гг. XIX в. На основе «Наставлений о главных правилах для сельских школ в колониях» (1842) рассматриваются особенности организации образовательного процесса, роль местных сообществ в управлении школами и применение метода Ланкастера (метода взаимного обучения). Открытие школ было инициировано имперскими властями, однако их функционирование в значительной степени зависело от участия местной администрации. Учителей выбирали сами колонисты, и их нравственные качества и педагогическая компетентность были крайне важны. Применяемые методы преследовали цель сформировать образованную местную элиту, способную внести вклад в административное и хозяйственное развитие колоний. Образование было бесплатным, доступным

всем детям и сочетало обучение грамоте с религиозно-нравственным воспитанием. Отмечается участие Православной церкви и использование местных языков для привлечения родителей. Делается вывод, что такая модель образования способствовала как интеграции иностранных колонистов в империю, так и сохранению локальной самобытности. Несмотря на достижения, сохранялись ограничения, включая отсутствие доступа к гимназиям и вузам, а также доминирование русского языка.

Ключевые слова: Бессарабия, болгарские колонии, школьное законодательство, метод Ланкастера, образование в XIX в.

Summary

School Education in the Bulgarian Colonies of Bessarabia in the 1840s: Regulatory and Legal Framework

The article analyzes the regulatory and legal basis of school education in the Bulgarian colonies of Bessarabia during the 1840s. Based on the “Instructions on the Main Rules for Rural Schools in Colonies” issued in 1842, it examines the specific organization of the educational process, the role of local communities in school administration, and the use of the mutual instruction method (Lancaster method). Although schools were established by imperial authorities, their operation largely depended on the involvement of the colonial administration. Teachers were selected by the community, and their moral authority and pedagogical skills were essential. The applied methods aimed to form a locally educated elite capable of contributing to the administrative and economic development of the colonies. Education was free, accessible to all children, and combined literacy with moral and religious formation. The involvement of the Orthodox Church and the use of local languages to attract parents are also emphasized. The article concludes that this educational model contributed to the integration of foreign colonists into the empire while preserving local identity. However, limitations remained, such as lack of access to secondary and higher education and the dominance of the Russian language.

Key words: Bessarabia, Bulgarian colonies, school legislation, Lancaster method, 19th-century education.

Вначале следует отметить особую специфику распространения нормативно-правовой базы школьного образования в учебных заведениях, расположенных в колониях болгарского водворения Бессарабии. С момента их открытия в 1840

г. и до второй половины 1870-х гг. данные школы находились в ведении Попечительного комитета об иностранных колонистах южного края России, который, в свою очередь, подчинялся Министерству государственных имуществ (Duminița 2017: 211). Такое административное подчинение определяло их развитие в рамках особой системы управления, отличной от общеимперской модели, регулируемой Министерством народного просвещения. Вследствие этого, реформы, инициированные последним, лишь частично затрагивали школы в болгарских колониях, что существенно влияло как на содержание образовательного процесса, так и на темпы внедрения педагогических и организационных новшеств.

«Наставления о главных правилах для сельских школ в колониях», 1842 г.

Официально первые школы в болгарских колониях начали открываться в течение 1840 г. Тогда, согласно решению министра государственных имуществ, графа Павла Киселёва, в колониях был инициирован процесс учреждения школ. Учебные заведения имели приходской характер, поскольку открывались при церквях. Этот процесс приобрел массовый характер в течение 1841 и 1842 гг., что потребовало от местной администрации выработки нормативных положений, определяющих особенности функционирования данных учреждений. Эти особенности были обусловлены, прежде всего, особым административно-территориальным статусом колонистов в южной части Бессарабии. В результате, в 1842 г. были составлены «Наставления о главных правилах для сельских школ в колониях», ставшие первым регламентирующим документом, регулирующим деятельность учебных заведений в болгарских поселениях (Грек 1993: 22).

Автор данного документа остается неизвестным, однако, по всей видимости, он был связан с Управлением задунайскими переселенцами при Попечительном комитете об иностранных переселенцах южного края России. «Наставления...» были представлены в Попечительный комитет, который одобрил их и направил в местные приказы болгарских колоний. Данным нормативным актом необходимо было руководствоваться при открытии и организации школ в колониях (Грек 1993: 24).

Стоит отметить, что «Наставления» были составлены, по всей видимости, на основе «Устава гимназий и училищ уездных и приходских, состоящих в ведомстве университетов С.-Петербургского, Московского, Казанского и Харьков-

ского от 1828 года» (Устав 1830: 1097-1127). Этот документ определял структуру и принципы организации начального и среднего образования в Российской империи и, несмотря на особый статус колоний, послужил образцом для адаптации школьного устройства к условиям задунайских переселенцев в Бессарабии.

Так как «Наставления...» действовали в школах болгарских поселенцев несколько десятилетий, то они, по нашему убеждению, требуют тщательного научного анализа.

Правила, которые известны, как «Наставления...», включают 29 статей, каждая из которых имеет название, отражающее ее основную идею. В первую очередь, документ подчеркивал целесообразность открытия школ в сельских поселениях и определял ответственность сельских обществ за их финансовое и материально-техническое обеспечение.

«Наставления...» четко определяют главную цель школы, которая в тот период носила двойкий характер: с одной стороны, она обучала детей грамоте (об этом говорится в первой статье), а с другой – прививала им религиозные ценности, преданность престолу и безусловную верность государю, что зафиксировано в шестой статье.

Статья «О необходимости и пользе учения» подчеркивала, что каждый колонист был обязан обучать своих детей грамоте, поскольку «это приносит им пользу» (Грек 1993: 94).

Стоит подчеркнуть, что обучение объявлялось бесплатным, за исключением расходов на азбуку и прописи, а зарплата учителей выплачивалась из сельского бюджета. Важным было то, что в школу принимались дети обоего пола, независимо от их социального статуса и с разрешения сельского приказа. Согласно четвертой статье, чем больше детей обучалось, тем больше уважения и одобрения со стороны властей получали родители и старейшины. Это фактически стало первым шагом на пути к всеобщему обучению, начавшемуся на добровольной основе.

В данном контексте отметим, что сельские общества и приказы обладали широкими полномочиями в управлении школами. Они отвечали за выбор учителя, заключение с ним договора и выплату жалования из общих средств (в соответствии со второй статьей). До строительства отдельного школьного здания, согласно двадцать четвертой статье, сельские приказы должны были обеспечить помещение для школы: временно это мог быть просторный и сухой дом обывателя.

Так, статья двадцать пятая устанавливала обязанность обеспечить школы всем необходимым. В первую очередь предусматривалось наличие образа Спасителя, что свидетельствовало о религиозной направленности образования. Кроме того, школы должны были быть оснащены мебелью, посудой, досками на ножках и другими необходимыми предметами. Рекомендовалось, по мере возможности, приобретать портрет государя императора, настенные часы с маятником, греческую губку, аспидные доски с грифельами, учебные книги и прочее (статья 26).

Эти данные отражают как наличие минимальных условий для открытия школ, так и стремление местных властей укрепить их материально-техническую базу. Учитель имел право пользоваться всеми предметами и нес ответственность за их сохранность.

Представители общины и прихода могли присутствовать на публичных и частных экзаменах в школе (статья 11), принимать решения об исключении неисправимых учеников (статья 20), контролировать применение физических наказаний (статья 18), а также следить за поведением учителя и регулярностью проведения занятий (статьи 21, 22). Колонисты полностью содержали школу, контролируя весь учебный процесс и деятельность работников школы.

В рассматриваемом нормативном документе несколько статей посвящены роли учителя в обучении и воспитании детей «задунайских переселенцев». Так, сельское общество могло выбирать на должность учителя только тех, кто обладал «установленными письменными видами и достаточными способностями» для преподавания школьных предметов, а также «добрыми и нравственными качествами», такими как трезвое, честное и благонравное поведение, подавая тем самым пример ученикам (Грек 1993: 94). Учитель был обязан преподавать все предметы: чтение и чистописание по гражданской печати, Закон Божий, первые четыре правила арифметики с использованием счетов для сложения и вычитания (статья 6). На эту должность мог быть избран и человек духовного звания, но на общих основаниях.

Учитель должен был перед началом учебного года записывать всех тех, кто будет посещать школу (статья 5), вести школьную документацию о посещаемости и успеваемости учащихся (статьи 12 и 28), следить за их чистотой и опрятностью (статья 13), выявлять способных учеников и содействовать их дальнейшему развитию своими советами и наставлениями.

Документ также устанавливает рабочее время для учителей: обучение проводилось 4 часа до обеда и 3 часа после обеда, за исключением воскресных, праздничных и торжественных дней. Учебный день начинался и заканчивался молитвами (статья 9), во время которых учащиеся стояли и смотрели на образ Спасителя.

В документе представлена последовательность преподавания предметов: после обучения азбуке учащиеся приступали к изучению священной истории, катехизиса и других учебных книг (статья 10). Представленную информацию ученики должны были выучить наизусть, однако учитель требовал от них пересказать ее своими словами. Если ученик не понимал смысла урока, учитель объяснял его также своими словами. Это правило обязывало учителя постоянно объяснять учебный материал учащимся, не владеющим языком обучения.

В статьях «Наставлений...», посвященных учащимся, возраст и срок обучения не указываются. Обучение каждого школьника продолжалось до тех пор, пока он на экзаменах не продемонстрировал, что «пишет хорошо и чисто, читает свободно гражданские и славянские книги, понимает их и хорошо знает арифметику» (статья 11) (Грек 1993: 97).

Статья шестнадцатая обращает внимание сельских обществ и местных властей на выпускников, показавших «отличные успехи в благонравии, чистописании и арифметике». С согласия родителей они могли быть избраны «кандидаты для определения по времени к должности сельских писарей и учителей». Первые из них, прежде чем занять должность в сельском приказе, должны были проходить обучение делопроизводству в канцеляриях окружных приказов с назначением им жалованья. Те же, кто «имеют охоту быть со временем учителем», получали «особое распоряжение Попечительного комитета». Из выпускников-отличников предполагалось готовить «под руководством землемера мерщиков или землемеров», а также «сельских практических архитекторов под руководством особого учителя, знающего науку архитектуры» сельской местности.

В «Наставлениях...» рассматриваются также вопросы, касающиеся выпускников с более низким уровнем знаний. По окончании школы они должны были вернуться в семьи и заниматься в хозяйстве родителя полезной деятельностью, «в коей отцы их упражняются» (Грек 1993: 28).

Документ осуждает родителей, которые преждевременно забирали своих детей из шко-

лы до экзаменов, а также тех, кто нанимал сыновей-выпускников «в сидельцы по корчам и лавкам». «Наставления...» оговаривают, что в последнем случае бывшие ученики «невольнo и сами приучаются пороку, а еще более к обманам пьяниц фальшивою мерою, расчетами и другими действиями» (статья 17). Таким образом, получение образования детьми «задунайских переселенцев» не связывалось с капиталистическим укладом, проникавшим в поселения через торговлю.

В «Наставлениях...» для задунайских переселенцев присутствуют и некоторые недостатки. Один из них заключается в том, что способные ученики не были ориентированы на продолжение обучения в гимназиях или высших учебных заведениях страны, что ограничивало их образовательные перспективы. Кроме того, слабо учитывался национальный состав учащихся в поселениях задунайских переселенцев, требовавший знания учителями языков местного населения (болгарского, гагаузского). Основной упор делался на быстрое освоение поселенцами, особенно молодежью, русского языка, аргументируя это тем, что этот язык позволяет учащимся читать и славянские книги.

Тем не менее в «Уставе 1828 года» предусматривалось, что в регионах, где местный язык не является русским, назначается учитель для преподавания правил этого языка, и обучающиеся с разрешения директора могут его изучать (Устав 1830: 1111). Однако на практике, когда данное положение не соблюдалось и обучение велось преимущественно на русском языке, дети, им не владевшие, с трудом включались в образовательный процесс.

В первую очередь «Наставления...» были направлены на подготовку управленческих, хозяйственных и учительских кадров среди переселенцев. В полной мере начальные школы не могли решить эту задачу, из-за ограниченности образовательных возможностей.

Ланкастерский метод обучения

Следует отметить, что в открывавшихся в колониях болгарского водворения школах применялся метод взаимного обучения. Школы, где вводился этот метод, назывались Ланкастерскими (от имени английского педагога и новатора народного образования Джозефа Ланкастера). Основные принципы этого метода были изложены в «Руководстве к взаимному обучению» от 1819 г. (Греч 1819). Суть метода заключалась в том, что учитель сначала обучал группу наиболее способных учеников, а затем они передавали знания остальным. Авторами «Руководства...»

приведены преимущества данного метода – «к времени, к издержкам: для заведения подобной школы не нужно и пятой доли суммы; в отношении к здоровью: ученики не утомляются от сидения на одном месте, в отношениях умственном и нравственном» (Греч 1819: 3).

В этом документе детально описан данный метод и его преимущества, представлены таблицы с размещением учащихся в школе. В «Руководстве» содержатся таблицы с полными расчетами пространства и количеством учеников (§5), указано правильное расположение учительского стола (§6), приводятся даже такие детали, как принадлежности, которые должны быть на учительском столе, количество грифелей (по два на одного учащегося) (Греч 1819: 12).

Стоит отметить, что учителю отводилась роль «Главного надзирателя», который должен был следить за учениками, «наставлять их и поправлять их ошибки» (§ 104) (Греч 1819: 89).

В распространении Ланкастерского метода обучения в Бессарабии, в том числе в колониях задунайских переселенцев, важную роль сыграл призыв Архиепископа Кишиневского и Хотинского Димитрия (Сулимы), адресованный родителям. В своем обращении он подчеркивал значимость и пользу обучения детей в подобных учебных заведениях: «Родители! Какую радость испытаете вы, когда услышите, что из уст младенцев ваших совершается хвала Богу; какую радость испытаете вы, когда увидите, что дети ваши сами в состоянии вести записки и производить необходимые исчисления для вашего хозяйства; когда убедитесь, что это учение наставит их на совершение молитв, молений, прошений...» (Цит. по: Силин 1868, № 20: 459).

Одним из способов привлечения родителей к участию в образовательном процессе стала бесплатная раздача книг Нового Завета. По заранее составленным спискам малоимущих родителей некоторым из них вручали Библии, другим – экземпляры Нового Завета на румынском, болгарском или славяно-русском языках, «смотря по надобности» (Силин 1868, № 21: 497). Такая практика свидетельствует об осознанной попытке вовлечь в систему образования представителей всех этнических групп, включая болгарских колонистов. Метод взаимного обучения сохранился в колониях задунайских переселенцев вплоть до 60-х гг. XIX в. (Грек 1993: 25).

Основные выводы

Таким образом, нормативно-правовая база школьного образования в болгарских колониях

Бессарабии в 40-х гг. XIX в. отражает особую модель образовательной политики, адаптированной к условиям жизни задунайских переселенцев. Принятые «Наставления о главных правилах для сельских школ в колониях» (1842) заложили основы системы, в которой образование сочетало светские знания с религиозно-нравственным воспитанием и носило ярко выраженный практический характер.

Школы действовали в условиях широкой автономии со стороны сельских общин, которые отвечали за финансирование, выбор учителей и контроль за учебным процессом. Введение метода взаимного обучения (Ланкастерского метода) позволило при ограниченных ресурсах обеспечить охват образованием широких слоев детского населения.

Несмотря на наличие положительных элементов, таких как бесплатное образование и ориентация на социальную мобильность лучших учеников, система имела и ряд ограничений: отсутствие механизмов продолжения обучения в средних и высших учебных заведениях, подготовка кадров, направленная преимущественно на нужды самой общины.

Анализ рассматриваемого периода позволяет сделать вывод о том, что нормативно оформленное школьное образование в болгарских колониях Бессарабии стало важным элементом культурной и административной интеграции переселенцев в Российскую империю, сохранив при этом элементы локальной специфики.

Литература / References

Грек И. Школа в болгарских и гагаузских поселениях юга Российской империи в первой половине XIX

века. Кишинев: Штиинца, 1993. / Grek I. Shkola v bolgarskih i gagauzskih poseleniyah yuga Rossijskoj imperii v pervoj polovine XIX veka. Kishinev: Shtiinca, 1993.

Греч Н. Руководство к взаимному обучению. СПб.: В типографии издателя, 1819. / Grech N. Rukovodstvo k vzaimnomu obucheniyu. SPb.: V tipografii izdatelya, 1819.

Силин А. Димитрий, Архиепископ Кишиневский и Хотинский. In: Кишиневские епархиальные ведомости, № 20, 1868, 452-460; № 21, 495-501. / Silin A. Dimitrij, Arhiepiskop Kishinevskij i Hotinskij. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti, № 20, 1868, 452-460; № 21, 495-501.

Устав гимназий и училищ уездных и приходских, состоящих в ведомстве университетов С.-Петербургского, Московского, Казанского и Харьковского. 1828 г. In: Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2. Т. 3, № 2502. СПб., 1830, 1097-1127. / Ustav gimnazij i uchilishch uездных i prihodskih, sostoyashchih v vedomstve universitetov S.-Peterburgskogo, Moskovskogo, Kazanskogo i Har'kovskogo. 1828 g. In: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sобрание 2. Т. 3, № 2502. SPb., 1830, 1097-1127.

Duminica I. Coloniile bulgarilor în Basarabia (1774–1856). Chișinău: Lexon-Prim, 2017.

Maria Smirnova (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.

Мария Смирнова (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Докторантура в области гуманитарных наук и образования, Государственный университет Молдовы.

Maria Smirnova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Doctoral School of Humanities and Education Sciences, Moldova State University.

E-mail: smirnova.maria@taraclia.edu.md

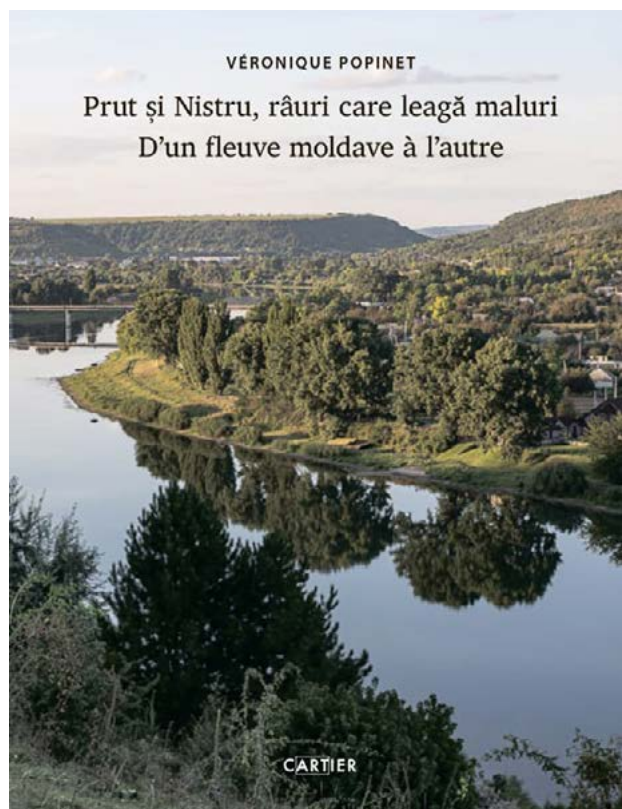
ORCID: 0000-0001-9095-9140

RECENZII

THE RIVERAIN DIPTYCH AS A GEOPHOTOGRAPHIC HORIZON OF MOLDOVA

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.21>

Véronique Popinet's photographic approach as well as Christian Daudel's textual approach (Véronique Popinet. *Prut și Nistru, râuri care leagă maluri. D'un fleuve moldave à l'autre*. Chisinau, Cartier, 2024, p. 170, french translation Ion Guțu) reveal to us the vision of the Other upon the horizon of the present and past of the two rivers and embankments of Prut and Dniester outlining a country – Republic of Moldova.



This project resonates with the previous projects of the artist-photographer Véronique Popinet, who has already explored the osmosis of the human activities with the riverain environment. While the river Loire symbolizes the project about a unifying cultural axis of France, the artist's project about Prut and Dniester goes beyond the connotations of a natural and cultural heritage. We are in the sensitive geostrategic area, which in the case of Prut, is unifying, while in the previous historical colonization periods used to disunify Bassarabia, and subsequently the Republic of Moldova from its country of origin – Romania; while in the case of Dniester – the

Dniestrian conflict which holts the perspective of RM unity.

This book offers the opportunity to inform through the cohesion between the textual code (containing the key milestones amply documented of the riverain itinerary that the professor Christian Daudel, Honorary Counselor of the Republic of Moldova for the Auvergne Rhône Alpes region in France, he knows them so well) but also the visual code of a great expressive force. The legends are retelling the story of the geo-historical events and of the complex geo-political context of a country which is little known in the West with a declared, affirmed European vocation. The conversion of the text into image and vice versa contributes to the development of a portrait-chronicle of a riverain eco-system of an imaginary world beyond the surface of things an exploration which is constructing/deconstructing/redefining in its own way. The pendulum between image and text provides offers a discreet and structured dynamism to the entire approach. As the story progresses the photography intervenes to reaffirm symbolically the mental images of the continuity of water flow, carrying nostalgia, hope and openness.

Beyond the history of events and the day-to-day captured story captured by Christian Daudel (assisted by Arcadie Dănilă and Jana Musat Chisălița) in relevant points, as well as behind the camera there is an eager awareness of getting to know new places and people. Viewed altogether, the photographs reveal a relationship between people and their geographical and historical reality. The abstraction of the world through words is materialized through the defining photographic images of the destiny of a couple, a family, a group, a community, a generation, a country, unique in their own way. Different ages, professions, activities and profiles show that the universe of the two river banks is one, that of the universality of the human condition. They all embody the kind of naturally acquired *riverainer identity*, a certain personalized nonchalance and the dignity of people seen and valued. Véronique Popinet is captivated by fishermen, peasants, shepherds, their everyday life and festivities, capturing exactly what defines them: sincerity, hospitality, passion, openness. The artist discovers characters with particular stories:

families proud of their children, a couple in love who exhibit the joy of living their feelings, a melancholic teenager with an artistic bouquet of wild plants, a woman who resembles a statue dominating the village, a female silhouette following a serpentine path that resembles her destiny. This articulation of image and commentary produces not only imagery but also deeper meaning.

Timeless landscapes are built on a changing dynamic of vegetal/aquatic/living creatures' rhythm. The silvery surface of the river captured in an impressionistic way, the trees with silhouettes repeated in the inflexible mirror of the water, the striking zigzags of the terrestrial vertical leading to the horizontal of the flowing stream link the cleverly arranged palimpsest-plans. The mesmerizing stillness conveys the desire to live in peaceful places: picturesque rural settlements, the medieval circular fortress of Soroca, the rock monasteries along the Dniester, the discreet or restrictive spaces of the border. Over time, industrial mechanisms have transfigured the landscape:

the lacework of the Eiffel bridge in Ungheni reproduces an important page of collaboration with the illustrious French engineer, the Giurgiulesti port and the Costești-Stânca dam evoke the modernity of megastructures. In the context of regional convergence and the country's European integration, the Republic of Moldova becomes, according to the authors, „a remarkable area of cross-border cooperation”.

Thus, the realization of this unique project presents a panoramic show of the unique riverine universe of the Republic of Moldova which, through the Prut and Dniester river axes, integrates into the flow of Time.

Elena PRUS,
corresponding member of Academy
of Sciences of Moldova,
Vice-Rector for Scientific Research
and Doctoral Studies,
Free International University of Moldova
ORCID: 0000-0001-9419-5459

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaproscor@ich.md

Никогло Д. *Заместитель главного редактора.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

Магола А. *Ответственный секретарь.* Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). romanathos@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). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Браниште Л. Доктор филологии, конференциар (Яссы, Румыния). branisteludmila@yahoo.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillenot@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). gorofyanyuk@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

Иванич И. Доктор филологии, конференциар (Нови-Сад, Республика Сербия). ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

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

Коротаяев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Коч А. Доктор филологии, профессор (Ескишехир, Турция). ademkos@ogu.edu.tr

Кушнир В. Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Марушиакова Е. Доктор истории (Братислава, Республика Словакия). emr9@st-andrews.ac.uk

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Попов В. Доктор истории (Братислава, Республика Словакия). vp43@st-andrews.ac.uk

Присак Л. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). lidiaprisac@yahoo.com

Прус Е. Член-корреспондент, доктор хабилитат филологии, профессор (Кишинев, Республика Молдова). elena_prus_ro@yahoo.fr

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Доктор культурологии (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

Станчев М. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (София, Болгария). stanchev.m@gmail.com

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). vstepanovpochta@gmail.com

Сырбу Т. Доктор истории (Лувен-ла-Нев, Бельгия). taniaisirbu@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

Magola A. *Secretary in charge.* Scientific researcher (Chisinau, Republic of Moldova). romanathos@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

Branishte L. PhD in Philology, Associate Professor (Iasi, Romania). branisteludmila@yahoo.com

Dolghi A. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johny-sunday@yahoo.com

Duminica Ivan. Doctor of History (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

Georgiev G. PhD in Ethnology (Sofia, Republic of Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD in Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gorofyanjuk I. PhD in Philology (Vinnitsa, Ukraine). gorofyanyuk@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

Ivanić I. PhD in Philological Sciences, Associate Professor (Novi Sad, Republic of Serbia). ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

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

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Bratislava, Republica Slovakia). emp9@st-andrews.ac.uk

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Popov V. PhD in History (Bratislava, Republica Slovakia). vp43@st-andrews.ac.uk

Prisac L. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). lidiaprisac@yahoo.com

Prus E. Corresponding Member, Doctor of Philology, Professor (Chisinau, Republic of Moldova). elena_prus_ro@yahoo.fr

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). tanciasirbu@yahoo.fr

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Sofia, Republic of Bulgaria). 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 ALE 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 monografiilor 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 petrecelele 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 exemplu⁵). 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 центральная, 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: Ceașescu 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 (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 legende 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 Hajnáczy (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: hajnaczkyl@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; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologia@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 31st and August 31st.

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 example⁵). 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. T. 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://cim-mec.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 Hajnaczký (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацкий (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: hajnaczkyt@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, 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 (например⁵). 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, опись, дело, лист. Например: НАРМ, Ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

Электронные документы: Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры. <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

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Valentin ARAPU	The well in the Romanian value system: findings based on the descriptions of XIXth century foreign travelers (historiographical and ethnocultural aspects)	4
Alexander NOVIK	Coffee in the alimentary culture and traditions of the Albanians in the Balkans	10
Aleksey ROMANCHUK	Moldova in quest of a <i>lingua comuna</i> : to the problem statement	21
Gherghina BODA	The daily and cultural life of Balchik captured by the newspaper <i>Coasta de Argint</i> (Silver Coast) (1928–1929)	28
Ivan DUMINICA	The Presence of Bulgarians in the Curchi Monastery	35
Aleksandr GANCHEV	The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process. Population size and age-sex structure	40
Evdochia SOROCEANU, Diana NICOGLU	Gagauz Food Traditions: Historiography of the Problem	50
Elena PLATON	The “World” Before the World. Conceptualizing the Uncreated in the Archaic and Traditional Romanian Imaginary	58
Lidia PRISAC	Refugees’ problem in Bessarabia after The World War I (background, data, assistance)	67
Ivana IVANIĆ, Ema DURIĆ, Ludmila BRANIŠTE	Integrating culturological dimensions in Romanian language courses in Serbia: an intercultural perspective	76
Inna HOROFIANIUK, Olga PAVLUSHENKO	Traditional Ukrainians’ funeral rites of different regions in the plane of semiotic codes	84

FIELD RESEARCH

Svetlana PROCOP	Field Ethnographic Research Experience: The Memorial Easter of the community of Roma from the village Soroka	92
Irina IJBOLDINA	Some specific features of the household and residential complex of lipovans of Cunicea village (based on field research)	106

COMMUNICATIONS

Vitalie MALCOCI	Constructive-decorative plasticity of the entrance gates in the rustic household	119
Sergiu SUVAC	Ethnological and architectural aspects of traditional gates and fences from the Orhei Forests area	124

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

George PASCAL	The Agrarian Ritual of Caloianul in Covurlui Land: Identity Dimensions and Local Cultural Meanings	131
Ruslan GRECU	The abuse on the domain of the Raciula skete, 1798–1959	138
Olga TERZI	On the question of the living conditions and adaptation of the Bulgarians and Gagauzians of the Moldavian SSR: historical and ethnological aspects	146
Aurel FONDOS	The Cycle of Life in Bessarabia (1930s): Between Tradition and Modernization	156
Maria SMIRNOVA	School Education in the Bulgarian Colonies of Bessarabia in the 1840s: Regulatory and Legal Framework	160

REVIEWS

Elena PRUS	The riverain diptych as a geophotographic horizon of Moldova	165
Data on the editorial boards		168
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		170
Contents		174