

PROMEMORIA

Revista Institutului de Istorie Socială

Volumul III, nr. 4

Chişinău
2012

REDACTOR ȘEF:

Prof. univ., dr. hab. Anatol PETRENCU

REDACTOR EXECUTIV:

Conf. cerc., dr. Alina FELEA

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Academician Ioan-Aurel POP (Centrul de Studii Transilvane, Academia Română, Cluj-Napoca, România)

Prof. univ., dr. Ioan BOLOVAN (Centrul de Studii Transilvane, Academia Română, Cluj-Napoca, România)

Prof. univ., dr. Ovidiu BOZGAN (Universitatea din București, România)

Prof. univ., dr. Gheorghe BUZATU (Centrul de Istorie și Civilizație Europeană, Iași, România)

Prof. univ., dr. hab. Pavel COCĂRLĂ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, Republica Moldova)

Prof. univ., dr. hab. Ilona CZAMAŃSKA (Institutul de Istorie al Universității „Adam Mickiewicz” Poznań, Polonia)

Prof. univ., dr. hab. Ion EREMIĂ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, Republica Moldova)

Prof. univ., dr. hab. Stanislav KULCHYTSKY (Institutul de Istorie a Ucrainei, Academia de Științe a Ucrainei, Kiev)

Prof. univ., dr. Toader NICOARĂ (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România)

Conf. univ., dr. Virgiliu BÎRLĂDEANU (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Dr. Teodor CANDU (Arhiva Națională a RM; INIS „ProMemoria”, USM)

Conf. univ., dr. Ludmila D. COJOCARU (INIS „ProMemoria”, USM)

Conf. univ., dr. Igor CERTEU (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Conf. cerc., dr. Nicolae FUȘTEI (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Conf. cerc., dr. Gheorghe NICOLAEV (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Conf. univ., dr. Rodica SOLOVEI (INIS „ProMemoria”, USM; Institutul de Științe ale Educației)

Conf. univ., dr. Igor ȘAROV (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, Republica Moldova)

Conf. cerc., dr. Sergiu TABUNCIC (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Conf. univ., dr. Ion VARTA (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

Conf. univ., dr. Lilia ZABOLOTNAIA (INIS „ProMemoria”, USM; IISD al AȘM)

ASISTENT DE REDACȚIE:

Rodica EȘANU, profesoară de istorie, grad didactic întâi

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC CONSULTATIV:

Prof. univ., dr. hab. Artiom ULUNEAN (Institutul de Istorie Universală al Academiei de Științe a Federației Ruse, Moscova, Federația Rusă)

Prof. univ., dr. Ioan CHIPER (Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București, România)

Prof. univ., dr. hab. Anton MORARU (INIS „ProMemoria”, USM)

Prof. univ., dr. hab. Eugen SAVA (Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei, Chișinău, Republica Moldova)

Prof. univ., dr. hab. Valentin TOMULEȚ (Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău, Republica Moldova)

Conf. univ., dr. Nicolae CHICUȘ (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”, Chișinău, Republica Moldova)

Conf. univ., dr. Ovidiu Augustin GHITTA (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România)

Conf. univ., dr. Florin PINTESCU (Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava, România)

Conf. univ., dr. Gabriel Tiberiu RUSTOIU (Muzeul Unirii, Alba Iulia, România)

REDACTORI LITERARI: Diana CULIC, Angela LEVINȚA

PROMEMORIA

Revista Institutului de Istorie Socială

2012

Volumul III

nr. 4

SUMAR

Editorial

Anatol PETRENCU, *Cercetarea memoriei victimelor regimului stalinist în Republica Moldova: probleme, realizări și perspective*7

Conferința Internațională „Societate, cultură și politică în Europa de Est. Tradiții și particularități”

Alina FELEA, *Despre conferința „Societate, cultură și politică în Europa de Est. Tradiții și particularități”* 12

Creștinismul: tradiții și particularități în spațiul Est-European

Ewa KOCÓJ, *Zarys dziejów prawosławia na ziemiach rumuńskich*15

Габия СУРДОКАЙТЕ, *О традиции одевания скульптур в Литве в XVII-XX вв.*30

Nicolae FUȘTEI, *Influențe creștine în cele mai valoroase creații populare. Meșterul Manole și Miorița*54

Рима ВАЛИНЧЮТЕ-ВАРНЕ, *Икона «Коленопреклоненный Иисус Христос» в Литве*75

Oleh RUDENKO, *Jan Bołoz-Antoniewicz i jego wizja sztuki religijnej*94

Тimp, spațiu, simbol

Malkhaz TORIA, *Anthropology of Time: „Other Times” or Temporal Plurality in Medieval Georgian Culture* 110

Дмитро ВИРСЬКИЙ, *Запоріжжя за описами М. Пашковського (1615) та С. Шимановського (1642)* 115

Ewa KOCÓJ, *Symbolika piątku w rumuńskich wierzeniach ludowych*..... 132

Istoria familiei

Lilia ZABOLOTNAIA, <i>Femeia, divorțul și delictele contra bunelor moravuri în condicile de legi din Țările Române (mijlocul secolului al XVII-lea)</i>	149
Alina FELEA, <i>Viața privată în paginile testamentelor (secolul al XVII-lea începutul secolului al XIX-lea)</i>	161
Daniela DEȚEȘAN, <i>Poziția femeii în practica succesorală românească. Studiu de caz: districtul Năsăud (1861–1871)</i>	171
Adrian DOLGHI, Victoria DOLGHI, <i>Familia în societatea sovietică: teorii și practici totalitare</i>	185

Societate și politică

Иван ДУМИНИКА, <i>Переселение Болгар в молдавское княжество в период русско-турецкой войны 1806-1812 гг.</i>	201
Виктор КРУПЫНА, <i>Административная реформа Н. Хрущева (1954 г.) и ее воплощение в Украине</i>	227
Andrey MASTYKA, Marius TĂRÎȚĂ, <i>The Topic of the Postwar Deportations in the Chernivtsy's Region Press (1989-1992)</i>	239

Exercițiul memoriei

Marius TĂRÎȚĂ, <i>Mărturii orale despre munca forțată și deportări din regiunea Cernăuți în anii 1944-1945</i>	249
Alice POPOVICI, <i>„Pe voi o să vă ridice la Siberia!”</i>	258
Galina BODAREU, <i>O familie deportată din Vadul-lui-Vodă: între viață, durere, suferință și dezamăgiri</i>	265

Recenzii, note de lectură

Igor Cereteu, <i>Cartea românească veche și modernă în fonduri din Chișinău (Teodor Candu)</i>	277
Boris Vasiliev <i>a trecut prin Iadul Bolșevic (Anatol Petrencu)</i>	280
<i>Prizonier în URSS: Memorii (Anatol Petrencu)</i>	284
<i>Vadim Pirogan: Memorii din Gulag (Anatol Petrencu)</i>	286
<i>Din „Zona Mică” în „Zona Mare” (Anatol Petrencu)</i>	289

Viața științifică

<i>Dealing with the totalitarian past in the eastern europe: politics and practices of memory (Virgiliu Birlădeanu)</i>	295
<i>Eveniment științific de anvergură la universitatea de stat „Alecru Russo” din Bălți, dedicat istoriei locale și regionale (Sergiu S. Tabuncic)</i>	302
LISTA AUTORILOR	312

CONTENTS

Editorial

Anatol PETRENCU, *Researching the Memory of Stalinist Regime's Victims in the Republic of Moldova: Issues, Achievements and Perspectives*.7

Proceedings of the International Conference „Society, Culture and Politics in the Eastern Europe. Traditions and Peculiarities”

Alina FELEA, *About the Conference „Society, Culture and Politics in Eastern Europe. Traditions and Peculiarities”* 12

Christianity: Traditions and Particularities in Eastern-Europe

Ewa KOCOJ, *The Sketch of the History of Christianity in the Romanian countries*. 15

Gabija SURDOKAITE, *About the Tradition of Dressing Sculptures in Lithuania in the 17th-20th centuries* 30

Nicolae FUȘTEI, *Christian Influence in the Most Valuable Romanian Folk Ballads: Mioritza and Master Manole* 54

Rima VALINCIUTE-VARNE, *Image of “The Kneeling Jesus” in Lithuania* 75

Oleh RUDENKO, *Jan Błoz-Antoniewicz and his Vision of the Religious Art* 94

Time, Space, Symbol

Malkhaz TORIA, *Anthropology of Time: „Other Times” or Temporal Plurality in Medieval Georgian Culture* 110

Dmytro VYRS'KY, *The Zaporozhye under M. Pashkovsky's (1615) and S. Shymanovsky's (1642) Description*..... 115

Ewa KOCOJ, *Friday Symbolism in the Romanian Folklore*..... 132

Family History

Lilia ZABOLOTNAIA, *Woman, Divorce and Crimes against Morality in Legislation of the Romanian Country (middle of the 17th centuries)* 149

Alina FELEA, *Private Life in Will's Pages (17th - early 19th centuries)* 161

Daniela DETEȘAN, *The Position of Women in the Romanian Successoral Practices. Case study: The District of Năsăud (1861–1871)* 171

Adrian DOLGHI, Victoria DOLGHI, *The Family in Soviet Society: Totalitarian Theories and Practices*..... 185

Society and Politics

Ivan DUMINICA, <i>The Immigration of Bulgarians in the Principate of Moldavia during the Russo-Turkish War (1806-1812)</i>	201
Viktor KRUPYNA, <i>Reform of Government Apparatus by N. Khrushchev of 1954 and its Implementation in the Ukrainian SSR</i>	227
Andrey MASTYKA, Marius TĂRIȚĂ, <i>The Topic of the Postwar Deportations in the Chernivtsy's Region Press (1989-1992)</i>	239

Memory Exercise

Marius TĂRIȚĂ, <i>Oral Testimonies on Forced Labour and Deportation from Chernivtsy Region during 1944-1945</i>	249
Alice POPOVICI, „ <i>They Will Deport you to iberia!</i> ”	258
Galina BODAREU, <i>A Family Deported from Vadu-lui-Voda: between Life, Pain, Suffering and Disillusion</i>	265

Reviews. Reading Notes

Igor Cereteu, <i>Cartea românească veche și modernă în fonduri din Chișinău (Teodor Candu)</i>	277
Boris Vasiliev <i>Went through the Bolshevik Hell (Anatol Petrencu)</i>	280
<i>Prisoner in the USSR: the Memoirs (Anatol Petrencu)</i>	281
<i>Vadim Pirogan: Memories from Gulag (Anatol Petrencu)</i>	286
<i>From „Small Area” into „High Area” (Anatol Petrencu)</i>	289

Scientific Life

<i>Dealing with the Totalitarian Past in the Eastern Europe: Politics and Practices of Memory (Virgiliu Birlădeanu)</i>	295
<i>An Exceptional Scientific Event at the State University “A. Russo” of Bălți, dedicated to Local and Regional History (Sergiu S. Tabuncic)</i>	302

CERCETAREA MEMORIEI VICTIMELOR REGIMULUI STALINIST ÎN REPUBLICA MOLDOVA: PROBLEME, REALIZĂRI ȘI PERSPECTIVE

Stimați cititori,

Pe parcursul anului 2012, colectivul Institutului de Istorie Socială „Pro-Memoria” (INIS „ProMemoria”), Universitatea de Stat din Moldova, a depus eforturi susținute în vederea dezvoltării cercetărilor de istorie orală și memorie colectivă privind perioada sovietică în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească (RSSM). Începând cu anul 1940, odată cu punerea în practică a celui de-al treilea punct al Protocolului adițional secret din 23 august 1939¹, populația băștinașă din spațiul dintre râurile Prut și Nistru a trăit o experiență cruntă, trecând prin grele încercări de supraviețuire culturală și identitară. Astfel, ca urmare a Ultimatumului sovietic din iunie 1940², teritoriul dintre Prut și Nistru (Basarabia), nordul Bucovinei, Ținutul Herța și câteva insule de la Gurile Dunării au fost anexate la Uniunea Sovietică (URSS). În limitele noilor teritorii anexate în mod arbitrar, puterea sovietică constituie – la 2 august 1940 – RSSM. În Basarabia (fără sudul și nordul provinciei, incluzând însă o fâșie de teritoriu din stânga Nistrului) a fost instaurat regimul de teroare practicat în acele timpuri de URSS. În baza Codului penal al RSS Ucrainene (art. 54) și Codului penal al RSFS Ruse (art. 58), precum și a altor legi sovietice, mii de locuitori ai Basarabiei au fost arestați, maltratați, reținuți în închisorile NKVD-iste și deportați în lagăre de muncă forțată din Siberia.

Primul val de represiuni politice asupra populației băștinașe a fost organizat în iunie 1941. A urmat implicarea României, alături de Germania și aliatele acesteia, în războiul împotriva URSS, basarabenii fiind înrolați

¹ „[...] În privința Europei Sud-estice, partea sovietică subliniază interesul pe care-l manifestă pentru Basarabia. Partea germană își declară totalul dezinteres politic față de aceste teritorii”. În A. Blanovschi (ed.), *Diplomația cotropitorilor: repercusiunile ei asupra Basarabiei și Bucovinei de Nord. Culegere de documente*, Chișinău, Ed. Universitas, 1992, p. 48.

² *Ibidem*, p. 135-136.

atât în Armata Română, cât și în Armata Roșie. Cea din urmă mobilizare a avut loc în vara-toamna anului 1944, zecii de mii de locuitori din teritoriile anexate fiind antrenați în luptele de pe Frontul de Est și aruncați în cele mai primejdioase locuri ale războiului. Sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial a fost urmat de foametea cumplită la care a fost condamnată populația din RSSM prin contribuția directă a puterii sovietice, dar și prin politici de intimidare, cultivarea sentimentului de frică și acțiuni de încurajare a loialității față de puterea sovietică printre reprezentanții locali ai conducerii RSSM. Conform cercetărilor recente, în acești ani, în RSSM au murit peste 200 000 de oameni, în special bărbați și copii. În 1949, pentru traducerea în viață a politicii Partidului Comunist de construire a socialismului la sate prin colectivizarea pământurilor țăranilor și formarea unei baze economice pentru administrarea colhozurilor, Guvernul sovietic a organizat un nou val de deportări ale populației din RSSM. Documentele de arhivă și cele de istorie orală sunt dovada exterminării celor mai reprezentative categorii sociale din localitățile rurale - țăranii înstăriți (gospodari) și intelectualii, ale căror averi au intrat în administrarea directă a autorităților publice locale sau, de cele mai dese ori, au fost însușite de reprezentanții acestora. Deloc întâmplător, după deportarea din 1949, în RSSM, rapoartele oficiale au înregistrat un număr record de gospodării colectivizate. În februarie 1951, autoritățile sovietice s-au mobilizat pentru un nou val de deportări politice, de această dată fiind invocate motive religioase.

Aceste file de istorie dramatică au fost tănuite timp îndelungat de conducerea URSS și RSSM, care a apelat în mod repetat la strategii de propagandă comunistă și de aservire a istoriografiei istorice din acea perioadă. Abia în anii restructurării gorbacioviste (în RSSM, începând cu 1988) istoricii, alături de scriitori, publiciști, ziariști, au pus problema studierii critice a istoriei perioadei totalitare. Rezultatul acestor eforturi conjugate s-a materializat prin publicarea unor studii de mare actualitate pentru elucidarea politicilor represive aplicate de administrația sovietică în RSSM³. Considerăm însă aceste rezultate ca fiind insufici-

³ Vezi, de exemplu, Constantin Bărcă (alcătuitor). *Deportări și neodeportări*, Chișinău, Editura Cartea Moldovenească, 1990; Serafim Saka, *Basarabia în Gulag*, Chișinău, Ed. Meridianul 28, 1995; Elena Postică et. al., *Cartea Memoriei. Catalog al victimelor totalitarismului comunist*, Chișinău, Muzeul National de Istorie a Moldovei, vol. 1-4, 2005 ș. a.

ente în comparație cu ceea ce am putea face. La nivel instituțional, recuperarea documentelor de istorie orală și cercetarea memoriei colective privind foametea din anii 1946-1947 și deportările din 1949 și 1951 rămân în continuare priorități indiscutabile. În contextul eforturilor de cunoaștere a trecutului totalitar, prima și cea mai gravă problemă este dezinteresul autorităților naționale, inclusiv al Academiei de Științe a Moldovei, față de subiectul dat.

INIS „ProMemoria” a făcut mai multe demersuri, inclusiv pe lângă conducerea Academiei de Științe a Moldovei, pentru argumentarea necesității de a acumula mărturiile supraviețuitorilor celui de-al Doilea Război Mondial, ai foametei organizate și ai deportărilor politice, de a colecta și cerceta documentele de istorie orală și cele din arhivele de familie ale persoanelor deportate și/sau condamnate la muncă forțată în Gulag pentru a fi recuperate, valorificate, introduse în circuitul științific și făcute accesibile publicului. O astfel de abordare complexă presupune efectuarea unor ample cercetări de istorie orală (întâlniri, interviuri, documentări) în diferite localități ale Republicii Moldova. Informațiile colectate în urma acestor cercetări tematice pot fi valorificate sub forma unor monografii structurate conform unităților teritorial-administrative (sate, raioane) din Republica Moldova. Cu regret, apelurile publice și propunerile de cercetare inițiate de INIS „ProMemoria” nu au găsit susținerea oficialităților din Republica Moldova. Mai mult, în toamna 2012, pentru participarea la concursul anunțat de Academia de Științe a Moldovei, conducerea Universității de Stat din Moldova a semnat un proiect de Program de Stat elaborat de INIS „ProMemoria” cu titlul „Cercetarea istorică a memoriei colective privind perioada de instaurare și constituire a regimului totalitar comunist în Moldova Sovietică în anii 1940-1941, 1944-1953”. Proiectul de cercetare a fost discutat și aprobat de Comisia de experți a AȘM, decizia fiind afișată pe *site*-ul oficial al Academiei. Scurtă însă ne-a fost bucuria! Din spusele persoanei responsabile pentru colectarea dosarelor, pe adresa AȘM au venit două recenzii ANONIME, NEGATIVE, dar și (culmea!) SECRETE, fapt ce a determinat reprezentății conducerii Academiei (inclusiv președintele AȘM, dl acad. Gheorghe Duca, care la întâlnirile cu subsemnatul amintește mereu că face parte din familia unor deportați) să respingă proiectul INIS „ProMemoria”, USM, din lista celor acceptate pentru finanțare

în cadrul programului de stat gestionat de AȘM. Menționăm că acest proiect a fost unicul pe lista celor înaintate la concurs din partea secției științe socioumane, urmând să implice în ample activități de cercetare atât Universitatea de Stat din Moldova, cât și Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hasdeu” din Cahul și Universitatea de Stat „Alecu Russo” din Bălți.

Astfel, după elaborarea unui proiect de cercetare colectiv, depus pentru concurs în cadrul programului de stat organizat de AȘM, ajungem să fim evaluați prin așa-numitele „recenzii” secrete, care amintesc, de fapt, cunoscutele *donos*-uri, adică pâre anonime, caracteristice timpurilor staliniste de tristă pomină, și care nu pot fi făcute publice și aduse la cunoștința membrilor colectivului INIS „ProMemoria”!

Concluzia acestei experiențe este una tristă și dezarmantă pentru cei care au crezut în marea schimbare de după 2009: conducerea Republicii Moldova, indiferent de culoarea politică a partidelor aflate la guvernare, **NU ESTE INTERESATĂ SĂ STUDIEZE CRIMELE PERIOADEI TOTALITARE**. Susținem și cu această ocazie poziția noastră: istoria represiunilor comuniste și a rezistenței anticomuniste, în diversele și variatele ei forme, este parte din memoria și istoria comună a societății din Republica Moldova de astăzi! Atât timp cât mai sunt în viață supraviețuitorii deportărilor comuniste, ai foametei provocate, veteranii celui de-al Doilea Război Mondial și descendenții direcți ai acestora, avem datoria să le cunoaștem experiența de viață în comunism. Acești oameni ar avea multe de spus, deși mărturiile lor rămân a fi marginalizate sau, de cele mai multe ori, instrumentalizate de discursul puterii în scopuri electorale.

Pornind de la experiența acumulată de INIS „ProMemoria”, considerăm important să reiterăm dorința și cooperarea supraviețuitorilor în relatarea prin memorii, amintiri, relatări, discuții, întâlniri etc. despre calvarul pe care l-au trăit în perioada sovietică. La fel, este de remarcat entuziasmul voluntarilor interesați de recuperarea acestor memorii și valorificarea lor științifică și educațională prin abordări critice și acțiuni comemorative. Un exemplu elocvent, în acest context, este ridicarea primului monument în memoria deportaților din raionul Șoldănești și publicarea unei cărți de memorii cu relatările orale ale persoanelor deportate din localitate, ambele acțiuni fiind realizate cu sprijinul excepți-

onal al donatorilor privați⁴. La fel, în raionul Șoldănești au demarat primele cercetări științifice asupra memoriei și istoriei nescrise (încă!) a perioadei comuniste.⁵ Această inițiativă urmează a fi dezvoltată în raionul Drochia și, ulterior, extinsă în alte raioane. În aceeași ordine de idei, în 2012, INIS „ProMemoria” a inaugurat Seminarul științifico-practic „Memoria neamului”, consacrat studierii experiențelor de viață, relatate prin mărturii și istorii orale, ale persoanelor care au trăit la propriu crimele comise de administrația sovietică în RSSM.

Din aceleași considerente, am ținut să publicăm pe paginile Revistei noastre, inclusiv pe *site-ul* INIS „ProMemoria”⁶, articole, studii, interviuri realizate pe parcursul anului curent în colaborare cu conducerea Asociației foștilor deținuți politici și a veteranilor Armatei Române din Republica Moldova, Muzeului „Memoria Neamului”, organizațiilor de veterani și deportați din Republica Moldova sau de peste hotare (România, Ucraina, Federația Rusă).

Chișinău, 24 decembrie 2012

**Prof. univ., dr. hab. Anatol PETRENCU,
Președinte al INIS „ProMemoria”**

⁴ Maria Nasu (coord.). *Șoldănești. Calvarul deportărilor*, Chișinău, Ed. Prut Internațional, 2012.

⁵ De exemplu, în 2011 aici și-a desfășurat lucrările cea de-a Doua conferință raională „Deportările – o pagină tristă a istoriei”, organizată de dna Maria Nasu, deputat în Parlamentul Republicii Moldova.

⁶ Vezi pagina oficială INIS „ProMemoria”: <http://promemoria.md/>.

DESPRE CONFERINȚA „SOCIETATE, CULTURĂ ȘI POLITICĂ ÎN EUROPA DE EST. TRADIȚII ȘI PARTICULARITĂȚI”

Revista „PROMEMORIA” însumează comunicările primei sesiuni a Conferinței științifice internaționale la distanță „Societate, cultură și politică în Europa de Est. Tradiții și particularități”, desfășurate la 14 iulie 2012. Textele cuprinse în volum sunt rezultatul colaborării cercetătorilor din instituțiile științifice din România, Polonia, Ucraina, Lituania, Bulgaria, Georgia și Republica Moldova, fiind o primă etapă de cercetare dintr-un proiect mai vast. Volumul include importante subiecte ale istoriei Estului și Sud-Estului Europei, cu accent pe istoria familiei, probleme de antropologie culturală, dar și istorie politică. Autorii au utilizat fonduri de arhivă, culegeri de documente publicate, surse istoriografice internaționale și naționale.

Studiile au fost grupate în patru compartimente, conform subiectului central de cercetare: „Creștinismul: tradiții și particularități în spațiul est-european”, „Timp, spațiu, simbol”, „Istoria familiei”, „Societate și politică”.

În primul compartiment – „Creștinismul: tradiții și particularități în spațiul est-european” –, etnograful și istoricul polonez Ewa Kocój prezintă un scurt istoric al ortodoxiei în spațiul românesc, remarcând că istoria ortodoxiei în spațiul românesc, în special în primele veacuri, are multe pete albe, din cauza pierderii multor surse de creștinism în urma luptelor constante și a invaziilor. Cercetătoarea Gabija Surdokaite (Lituania) vorbește despre tradiția de îmbrăcare a sculpturilor în Lituania în secolele XVII-XX, în special a celor de natură religioasă, menționând că această tradiție s-a dezvoltat în Lituania sub influența unor fenomene care au loc în Europa. Obiceiul de a îmbrăca sculptura s-a înrădăcinat și a supraviețuit până în secolul al XXI-lea. Istoricul și teologul Nicolae

Fuștei (Republica Moldova) examinează problema influențelor creștine asupra celor mai valoroase creații populare: baladele *Meșterul Manole* și *Miorița*. Articolul cercetătoarei Rima Valinciuje-Varne (Lituania) se referă la icoana *Iisus Hristos Îngenunchind* (a doua jumătate a secolului al XVII-lea) de la biserica Seda (Lituania). Analiza acestei unice imagini de iconografie demonstrează caracteristicile tipice perioadei baroce. Cercetătorul Oleh Rudenko (Ucraina) prezintă viziunea lui Jan Bołoz-Antoniewicz asupra artei religioase.

Compartimentul „Timp, spațiu, simbol” cuprinde trei articole. Malkhaz Toria (Georgia) abordează problema antropologiei timpului istoric. Istoricul se referă la percepția timpului în societatea medievală georgiană, formulând concluzii referitor la influența Bisericii asupra mentalității colective. Istoricul din Ucraina Dmitro Vyrski analizează două descrieri necunoscute ale Zaporojiei, lăsate de M. Pașkovski și S. Șimanski. Etnograful Ewa Kocój prezintă simbolul zilei de vineri în folclorul românesc.

În compartimentul „Istoria familiei”, istoricul Lilia Zabolotnaia (Republica Moldova) analizează un aspect sensibil al relațiilor intrafamiliale – delictele contra bunelor moravuri, cu accent pe elementul feminin, concluzionând că delictele menționate serveau drept motiv pentru desfacerea căsătoriei. Cercetătoarea Alina Felea (Republica Moldova), utilizând în calitate de izvor principal de cercetare testamentul, se referă la viața privată a testatorilor, reflectată în testamentele elaborate în Țara Moldovei, precum și în țările vecine în sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea. În articolul istoricului Daniela Deteșan (România) este reflectată, în baza studiului de caz, o problemă importantă și mereu actuală – practica succesorală și poziția femeii, cu referire la a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cercetătorii Adrian Dolghi și Victoria Dolghi prezintă teoriile și practicile totalitare în problema familiei în societatea sovietică.

Compartimentul „Societate și politică” include trei studii. În articolul lui Ivan Duminiță (Republica Moldova, Bulgaria) se relatează despre migrația bulgarilor în Țara Moldovei în perioada războiului ruso-turc din 1806-1812, ceea ce demonstrează o dată în plus direcțiile politicii de colonizare și intențiile adevărate ale Imperiului Rus. Cerce-

tătorul Viktor Krupîna (Ucraina) prezintă modalitatea de implementare a reformei administrative din 1954 din URSS în RSS Ucraineană, caracterizată prin micșorarea aparatului birocratic. Articolul istoricilor Andrei Mastika (Ucraina), Marius Tăriță (Republica Moldova) elucidează subiectul deportărilor postbelice, reflectat în presa din regiunea Cernăuți (1989-1992).

Alcătuirea culegerii de față a coincis cu omagierea colegei de breaslă, doctorului în științe istorice, conferențiarului cercetător Lilia Zabolotnaia. La propunerea colegilor din Lituania și Ucraina, prezenta culegere îi este dedicată, cu urări de succese pe tărâmul științific.

Alina FELEA,
dr. în istorie, conf. cerc.

Creștinismul: tradiții și particularități în spațiul Est-European

ZARYS DZIEJÓW PRAWOSŁAWIA NA ZIEMIACH RUMUŃSKICH

Ewa KOCÓJ

Abstract. *The history of Eastern Christianity in the land of the contemporary Romania, set in between the conventional European categories of East and West, has not yet been fully explored. The region's location along the strategic route between Europe and Asia meant that in the past various tribes migrated along those lands, exerting different cultural and religious influence. At the same time the location of those lands at the borders of Christian Europe as well as lack of stability in the region meant that in various moments in the past the growth of religious life was being hampered. A complicated history of this area, relentless battles and raids contributed to loss or destruction of many sources pertaining to Christianity.*

Hereby paper presents a short history of Eastern Christianity in Moldavia, Wallachia and Transylvania from the time their principalities arose until the present moment. It points out Romanian relations with other Eastern Christian regions, significant individuals related to the growth in the local Eastern Christian religiosity, main monasteries and their role in culture forming as well as the development of Eastern Orthodox literature.

Keywords: Romania, the history of Orthodox Church, Christianity in Romania; Orthodox monasteries, Eastern Orthodox literature religiosity.

Cuvinte-cheie: România, istoria Bisericii Ortodoxe, creștinism, mănăstiri ortodoxe, literatură ortodoxă, regiuni creștine, religiozitate.

Dzieje prawosławia na terenach dzisiejszej Rumunii, wpisanej pomiędzy umowne w kulturze europejskiej kategorii Wschodu i Zachodu, pozostają wciąż nie do końca zbadane. Położenie regionu na strategicznym szlaku między Europą a Azją spowodowało, że w historii ziemie te były

miejscem przemieszczania się rozmaitych ludów, przynoszących ze sobą różne wpływy kulturowe i religijne. Jednocześnie, położenie tych terenów na obrzeżach chrześcijańskiej Europy oraz brak stabilności regionu powodowały, iż w różnych momentach historii rozwój życia religijnego był tu utrudniony. Skomplikowane dzieje tego regionu, nieustanne walki i najazdy spowodowały zniszczenie i zaginięcie wielu źródeł dotyczących chrześcijaństwa. Dlatego też początki obrządku wschodniego na terenach rumuńskich pozostają wciąż praktycznie niejasne. Wiele trudności sprawia także wyjaśnienie ciągłości życia religijnego na tych terenach w kolejnych wiekach. Tam, gdzie brakuje jednak źródeł historycznych, rodzi się często mit, zwłaszcza wśród młodych państwowości, próbujących budować swoją tożsamość¹.

Wiadomo, że na terenach dzisiejszej Rumunii chrześcijaństwo pojawiło się w pierwszych wiekach naszej ery. Tradycja religijna chętnie odwołuje się do postaci św. apostoła Andrzeja, który miał ewangelizować tereny Małej Scytii, czyli dzisiejszej Dobrudży. Wpływy chrześcijaństwa wzmocniły się szczególnie po zdobyciu Dacji przez cesarza Trajana w 106 roku. Greckie kolonie położone w dzisiejszej Dobrudży utrzymywały ożywione kontakty z miastami Bliskiego Wschodu, w tym prawdopodobnie z chrześcijanami tych regionów².

Po ogłoszeniu przez cesarza Konstantyna Wielkiego w 313 r. edyktu mediolańskiego biskupi z tego terenu prowadzili ożywioną działalność ewangelizującą. Uznaje się, iż część z nich brała udział w kolejnych soborach powszechnych (drugim – w 381 r., trzecim – w 431 r. i czwartym w 451 r.). Owa wczesna organizacja kościelna została w znacznej części zniszczona w okresie tzw. mrocznego tysiąclecia i związanej z nim wędrówki ludów (IV–XIV w.)³.

Wpływy chrześcijaństwa ponownie nasiliły się na tych terenach po morawskiej misji Cyryla i Metodego w drugiej połowie IX wieku. Przez prawie dwieście lat miejscowi chrześcijanie administracyjnie byli podporządkowani Cerkwi bułgarskiej. Od 1014 roku, czyli od rozgromienia państwa bułgarskiego przez cesarza bizantyjskiego Bazylego II Bułgarobójcę (976–1025), część ludności chrześcijańskiej obecnych terenów rumuń-

¹ Szerzej na ten temat L. Boia, *Mit, świadomość, historia*, Kraków, 2003, p. 111-146.

² M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2000, p. 69-72.

³ L. Boia, *Rumuni – świadomość, mity, historia*, Kraków, 2003, p. 111-146.

skich podporządkowana została arcybiskupowi Ochrydy, a następnie Tyrnowa, który nosił wówczas tytuł „Arcybiskupa Tyrnowa, Prymasa Bułgarów i Wołochów”⁴. To wówczas (X–XIII w.) powstały prawdopodobnie także najstarsze miejscowe monasterie: Besarabov⁵, Rimeț i inne⁶. Z Bułgarii przyjmowano także stopniowo język liturgiczny *slavona*, będący mieszaniną języka cerkiewnosłowiańskiego oraz elementów pochodzących z języków słowiańskich sąsiadów – bułgarskiego, serbskiego, ruskiego⁷.

Dopiero czasy późnego średniowiecza i kształtowania się księstw wołoskiego i mołdawskiego przynoszą więcej informacji o historii chrześcijaństwa na tych terenach. W drugiej połowie XIV wieku prawosławie przybywało tu z dwóch regionów: południa, bezpośrednio z Bizancjum i za pośrednictwem krajów bizantyjsko-słowiańskich (Grecji, Bułgarii i Serbii) oraz z północy – z Rusi Kijowskiej. Tymi dwiema drogami docierały podstawowe idee i impulsy chrześcijańskie, przybywały księgi, utensylia liturgiczne i obiekty kultu religijnego oraz postaci, mające decydujący wpływ na kształt tutejszej religijności. Pierwsze miejsca kultu związane są z bizantyjskim ruchem monastycznym, zwanym hezychazmem, który w XIII i XIV wieku powrócił do religijnej tradycji Kościoła Wschodniego, stając się od 1351 roku jego oficjalną teologią. Impulsem do powstania monastycyzmu miały być kontakty mnichów z Wołoszczyzny i Mołdawii z najważniejszymi ośrodkami tradycji hezychazmu Grzegorza Synaity (1255-1346) i Grzegorza Palamasa (1296-1359) – Parochią, Ochrydą oraz Kilifarewem k. Tyrnowa⁸.

Synod Patriarchatu Konstantynopolitańskiego w maju 1359 roku zezwolił na powstanie metropolii „Ungrovlahiei”, zwanej inaczej metropolią Wołoszczyzny. Na jej czele stanął początkowo Hiacynt z Vicina. Nie wiadomo, gdzie mieściła się jej pierwsza rezydencja, ale przyjmuje się, iż było to w Argeș⁹. Już od momentu powstania pierwszych organizacji kościelnych na tych terenach ogromną rolę w kształtowaniu kultury re-

⁴ ks. A. Misijuk, *Patriarchat Rumunii*, www.psd.edu.pl/files/artykuly/patriarchat_rumunii.pdf.

⁵ Obecnie na terenie Bułgarii.

⁶ The Nuns of New Valaam, *A Brief Outline of Romanian History*, in „The Orthodox Word”, 1990, nr. 6 (155), p. 329.

⁷ *Ibidem*, p. 328.

⁸ Ioantă, *Romania. Its hesychast Tradition and Cultur*, Wildwood, 1995, p. 34-43.

⁹ M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 2000, p. 69-72.

ligijnej odgrywać zaczęła Święta Góra Athos. Z nią także, a zwłaszcza z wpływem athoskich mnichów, tradycja Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej wiąże najwcześniejsze osady monastyczne na ziemiach księstw wołoskiego i mołdawskiego. Na terenie Wołoszczyzny działał mnich Charyton z Athos, uznawany do dziś za pierwszego metropolitę ziemi wołoskiej w latach 1372–1376. Był on starcem athoskiego monasteru Kutlumusiu. Po zniszczeniu wspólnoty przez piratów odbył kilka podróży na Wołoszczyznę z prośbą o wsparcie dla swego monasteru. Dzięki niemu rozpoczęły się oficjalne kontakty między Górą Athos a wołoskimi hospodarami. Mnisi wołoscy zaczęli przybywać do Kutlumusiu, osiedlali się w jego dobrach i uzyskiwali tu formację duchową. Utrzymywali także silne kontakty z ziemiami, z których przybyli, wpływając na rozwój kultury religijnej w duchu athoskim¹⁰.

Szczególnie ważną postacią dla Rumunów jest św. Nikodem, prawdopodobnie Grek pochodzący z Prilepu w Macedonii, który przez wiele lat żył w serbskim monasterze Chilandar na Górze Athos, gdzie uznawano go za wielkiego teologa i autorytet duchowy. Pod jego rządami we wspólnocie przebywało ponad stu mnichów różnej narodowości – Greków, Serbów, Macedończyków, Mołdawian, Wołochów i Bułgarów. W 1364 roku Nikodem opuścił Świętą Górę i przybył na Wołoszczyznę, zakładając monaster Vodița (jud. Mehedinți), a następnie w Tismana. Tu uformował także wspólnotę mnichów, żyjącą w duchu hezychazmu i według porządku monastycznego panującego na Górze Athos. Wielu jego uczniów zakładało monasterium na Wołoszczyźnie i w Mołdawii, wlewając w nie ideały athoskiej duchowości¹¹. Wraz z przybyciem mnichów z Athos rozpoczął się coraz silniejszy rozwój monastycyzmu na tych terenach. Po fundacjach Nikodema powstały na Wołoszczyźnie kolejne miejsca kultu religijnego. W odosobnieniu, w pieczarach położonych wśród skalistych gór i niedostępnych lasów, żyli mnisi i anachoreci; np. w drugiej połowie XIV wieku

¹⁰ A. Elian, *Biserica Moldovei și Muntele Athos la începutul secolului al XIX-lea*, în *Români și Muntele Athos*, red. I. Monahul și prof. Gheorghe Vasilescu, București, 2002, p. 193.

¹¹ Ștefan de la Tismana, *Viața preacuviosului părinte Nicodim sfințitul*, București, 1883; E. Lăzărescu, *Nicodim de la Tismana și cultura românească*, în „Romanoslavica”. *Istorie*, XI, 1965, p. 237–284; Ewa Kocój, *Związki Rumunii ze Świętą Górą Athos*, w VI COLLOQUIUM EUROPAEUM „Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu”, red. M. Kuczyńska, Gniezno, 2009; Ewa Kocój, *Legătura României cu Sfântul Munte Athos - istoria și contemporanitate*, în „Revista de Istorie Moldovei”, nr. 3 (75), iulie-septembrie 2008, Chișinău, p. 45-58.

w pustkowiach gór Buzău osiedlili się pustelnicy, wpływający na życie religijne okolicznych mieszkańców¹².

Rozwój kultury religijnej na terenach rumuńskich związany był także z mecenatem władców oraz rodzin bojarskich. Już w połowie XIV w. powstała na terenie Wołoszczyzny pierwsza fundacja sakralna hospodara Basaraba I (1310–1352) – cerkiew św. Mikołaja (rum. *Biserica Domnească Sf. Nicolae*) w Curtea de Argeș, wzniesiona prawdopodobnie na terenie pierwszego dworu władcy. Jej budowa ukończona została w 1352 roku, a freski pochodzą z lat 1364–1369¹³. W drugiej połowie XIV wieku powstał także monaster Cozia, ufundowany przez hospodara Mircea Starego (1355–1418) w latach 1386–1388 i 1393, w miejscu zwanym Nucet nad Oltem (Alutą). Tradycja rumuńska uznaje, iż silny wpływ na jego genezę miał św. Nikodem z Tismana, a pierwszym przełożonym monasteru był uczeń słynnego starca – kir Gavriil¹⁴. Z fundacji tego władcy w końcu XIV w. powstały dwa kolejne ważne monastery – Bradem i Cotmeana, oba najprawdopodobniej na miejscu starych miejsc modlitewnych. W XV wieku, kiedy to na czele cerkwi wołoskiej stali metropolici Józef, Makary i Hilarion, a metropolie miały swe siedziby w Argeș, Târgoviște, a potem w Bukareszcie, ufundowano kolejne monastery w Cisina-Gorj, Nucet (jud. Dâmbovița), Govora i Bistrița (jud. Vâlcea). W XVI w. następuje jeszcze silniejszy rozwój życia religijnego na tych terenach. Radu Wielki refundował monaster Dealu koło Târgoviște, sprowadził też z Konstantynopola mnicha Nifona, który zreorganizował struktury tutejszej Cerkwi¹⁵. Hospodar założył także dwa nowe biskupstwa w Râmnic i Buzău. Neagoe Basarab ufundował kolejną cerkiew w Curtea de Argeș, jeden z najsłynniejszych monasterów Wołoszczyzny, z którym z czasem związana została przepiękna legenda o budowniczym Mistrzu Manole¹⁶. Monaster ten został poświęcony przez patriarchę Konstantynopola Teolepta I (1513-1522), w asyście licznych hierarchów, biskupów, księży i wiernych, a w 1526 roku

¹² M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii ...*, p. 50-51.

¹³ http://www.eparhiaargesului.ro/mrea_argesului.html

¹⁴ <http://www.manastirea-cozia.go.ro>

¹⁵ *Viața și învățăturile Sfântului Nifon al Constanței*, Ed. Anastasia, București, 2002; N.M. Popescu, *Nifon II, patriarhul Constantinopolului*, in „Analele Academiei Române”, Seria II, t. XXXVI, *Memoriile Secțiunii Istorice*, București, 1914, p. 68.

¹⁶ M. Eliade, *Od Zalmoksisia do Czyngis-chana*, przekład K. Kocjan, Warszawa, 2002, p. 155-179.

ozdobiony polichromią przez malarza Dobromira. Pod wpływem kontaktów ze Świętą Górą Athos powstały także inne ważne świątynie: z fundacji Radu Paisie – monaster Snagov, była katedra metropolitalna św. Jerzego w Târgoviște, skit Ostrov w Călimănești, skity Valea czy Mislea. W tym czasie pojawiają się także cerkwie i monastery w Titești, Stanești-Vilcea, Curtea Vecie i Mihai Vodă w Bukareszcie, Bucovaț koło Krajowej, Cobia, Tutana koło Argeș oraz Marcata koło Bukaresztu.

Wielki rozkwit architektury cerkiewnej nastąpił w XVII wieku, za panowania Mateusza Basaraba. Władca ten ufundował m.in. monastery: Arnota w Costești (1633–1636), w Căldărușani, Plătărești, Măxineni, Brebu (jud. Prahova), Strehaia oraz katedrę biskupią w Buzău. Odnowił monastery w Negru Vodă w Câmpulung, Plumbuița w Bukareszcie i inne. Wielkie fundacje monastyczne są także dziełem Constantina Brâncoveanu: pałace w Potlogi (1683) i Mogoșoaia (1688), monastery i cerkwie św. Jana Greckiego, św. Sawy i św. Jerzego Nowego w Bukareszcie (1707), w Horezu (1691), Mamul (1696)¹⁷. Jego krewny, Michał Cantacuzino, ufundował monastery w Sinaia w górach Bucegi i Colțea w Bukareszcie. Bogaci bojarzy wołoscy wzniesli cerkwie Doamnei i Coltea w Bukareszcie, w Cotroceni, Sinaia, Filipești z Pahna Prohova¹⁸.

W XVIII w. powstają bardzo ważne do dziś centra monastyczne: Antim (1714), Văcărești (1716-1777), Cretulescu (1722) i Stavropoleos (1724–1730) w Bukareszcie.

Na przełomie XIV i XV wieku rozpoczynają na Wołoszczyźnie działalność kopiści ksiąg cerkiewnych oraz twórcy dzieł religijnych. Szczególnie ważnym ośrodkiem był monaster Cozia, w którym działali kolejno: mnich Filotei Hymnograf (XIV/XV w.), kopista hierodiakon Izajasz (XVI w.), pisarze Mardarie Cozianul (XVI w.), hieromnich Kir Ștefan (XVII w.), archimandryta Ghenadie, ihumen monasteru Cozia (XVIII w.) i wielu innych. Ważnym centrum życia religijnego stał się także na przełomie XVI i XVII wieku monaster Secu, w którym działał przełożony diak Dosyteusz (rum. *Dosoftei Descăluł*). Przewodził wspólnocie około pięćdziesięciu

¹⁷ M. Păcurăriu, *Cultura în timpul lui Constantin Brâncoveanu*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1996, nr. 7-12, p. 306-360.

¹⁸ N.M. Popescu, *Viața și faptele domnului Țării Românești Constantin Vodă Brâncoveanu*, București, 1934, p. 14; I. Ionesco, *Pătimirea dreptcredincioșului voievod Constantin Brâncoveanu*, [în] *Sfinți români și apărătorii ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 620-639.

mnichów, których uczył bojaźni bożej, posłuszeństwa i rzemiosła. Założył także szkołę monastyczną, nauczającą księży¹⁹.

W XVI wieku na terenie Wołoszczyzny powstało pierwsze hezychastyczne dzieło, napisane w języku cerkiewnosłowiańskim przez hospodara Neagoe Basaraba dla swojego syna Teodozjusza, przetłumaczone później na język grecki, a następnie na rumuński. Stanowiło ono próbę przełożenia ducha hezychazmu na język i praktykę ludzi świeckich²⁰.

Monastery i działający w nich mnisi pełnili ogromną rolę kulturotwórczą. To właśnie w monasterach zakładano pierwsze szkoły, przygotowujące mnichów do posługi oraz pracy w kancelariach książęcych. Uczono tu także śpiewu, malarstwa ikon, sztuki miniatury oraz ozdabiania manuskryptów. W monasterach już od XVI wieku powstawały drukarnie, w których wydawano literaturę religijną – księgi liturgiczne, żywoty ojców, hagiografię świętych, pouczenia oraz modlitewniki. Na przełomie XV i XVI wieku przybył na Wołoszczyznę mnich i drukarz Makary, który pod patronatem hospodara Radu Wielkiego uruchomił pierwszą na tych terenach drukarnię w Târgoviște. W latach 1508–1512 wydrukował tu pierwsze księgi liturgiczne w języku *slavona*: *Liturgiarz*, *Oktoich* oraz *Tetraewangeliarz*. Po Makarym dzieło to kontynuowali logofet Dymitr Liubavici, Filip Moldoveanul i hieronmich Laurencjusz²¹. Jednym z najsłynniejszych drukarzy był także działający w XVI wieku diakon Coresi, prowadzący zakład w Braszowie. W drukarni tej powstawały księgi zarówno w języku *slavona*, jak i rumuńskim. Wydano tu m.in.: *Pytania i odpowiedzi*, *Tetraewangeliarz rumuński*, *Modlitewnik*, *Psalterz*, *Liturgiarz*, *Triod*, *Kazania*, *Palia de la Orăștie*²². Księgi drukowane przez Coresiego zostały rozpowszechnione we wszystkich regionach Rumunii, przyczyniając się do ujednoczenia ję-

¹⁹ <http://secu.mmb.ro>.

²⁰ N. Basarab, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 2008. Wersja elektroniczna książki, zob.:

http://www.vistieria.ro/carti/istoria_romanilor/invataturi_basarab.pdf. Szerzej na ten temat: M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii ...*, p. 141.

²¹ N. Șerbănescu, *Tipografia ieromonahului Lavrentie de la Mănăstirea Plumbuița din București (sec. XVI)*, in „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2, 1976, p. 20–39; P. Binder, *Contribuții la biografia lui Filip Moldoveanul, primul tipograf român*, in „Limbă și Literatură”, XVI, 1968, p. 145–174.

²² B. Teodorescu, *Personalitatea diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească*, in „Biserica Ortodoxă Română”, 1959, nr. 3-4, p. 287–306; V. Molin, *Coresi editor și tipograf*, in „Biserica Ortodoxă Română”, 1959, nr. 3-4, p. 307–321.

zyka liturgicznego. Korzystał z nich także cały prawosławny Wschód. W XVII wieku rola drukarni jeszcze wzrosła – za sprawą Piotra Mohyły z Kijowa powstały drukarnie w Câmpulung, a następnie w Govora w Oltenii, Dealu, Snagov i Bukareszcie²³.

Na terenie Mołdawii już w czasach Petru Mușata podjęto pierwsze kroki w kierunku uznania niezależności Cerkwi²⁴. Na prośbę władcy metropolita prawosławny Halicza udzielił święceń kapłańskich dwóm mniuchom, Józefowi i Meletie, jednak nie zostały one uznane przez patriarchę Konstantynopola, który na metropolitę Mołdawii wyświęcił Greka Teodosie. Grecki duchowny nie został jednak przyjęty przez miejscowy kler. Podobna sytuacja powstała z drugim kandydatem patriarchatu – Grekiem Jeremiasz (1392). Wywołało to niezadowolenie Konstantynopola i spowodowało rzucenie anatemy na Cerkiew mołdawską. Spory zakończyło dopiero przysłanie w 1401 roku do Mołdawii dwóch uczonych mnichów – Grzegorza Cambłaka i Manuela Arhona, którzy załagodzili sytuację i uznali zwierzchnictwo Józefa. Grzegorz Cambłak, który swą duchowość uformował w athoskim monasterze św. Pawła²⁵, przebywał w Mołdawii przez kilka lat, pełniąc funkcję kaznodziei katedralnej cerkwi w Suczawie i rozpowszechniając ducha athoskiego hezychazmu²⁶. To głównie za jego pośrednictwem Mołdawia uzyskała od Konstantynopola zniesienie anatemy i samodzielność tutejszej Cerkwi²⁷.

Na początku XV wieku powstały ważne ośrodki monastyczne w Neamț, św. Mikołaja w Radowcach, św. Trójcy w Serecie, Mirăuți w Suczawie. Za czasów hospodara Aleksandra Dobrego (1400–1432) zostały wzniesione

²³ I. Ševčenko, *Różne oblicza świata Piotra Mohyły*, w: *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*, red. J. Kłoczowski, Kraków, 1997, p. 239–270; A. Artemiuk, *Święty Piotr (Mohyla), metropolita kijowski i halicki* (<http://chresto-vozd.harazd.net/lib/mohylapl.html>); M. Păcurăriu, *Sfinți daco-romani și români...*, p. 81–83; P. Chomik, *Typografie monasterskie w Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w.*, w: *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok, 2004, p. 77–104.

²⁴ A. Eșanu, V. Eșanu, *Români și episcopioa ortodoxă din Przemysl (sec. XIV–XVII)*, in „Revista de Istorie a Moldovei”, 2002, nr. 1–2, p. 10–16.

²⁵ E. Turdeanu, *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, in „Cercetări Literare”, 1940, nr. 4, p. 60–109.

²⁶ A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, t. I, Kraków, 1996, p. 64–65.

²⁷ Szerzej na ten temat: E. Kocój, *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastiry Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*, Kraków, 2006, p. 323–245.

monastery św. Mikołaja w Poiana Siretului (zwana potem Robotă, Probota lub Pobrata), Baia, Vatra Moldoviței i Bistrița. Szczególne lata rozwoju kultury religijnej to czas panowania hospodara Stefana Wielkiego, który ufundował kilkadziesiąt cerkwi i monasterów na terenie całej Mołdawii, w tym także jej wschodniej części²⁸.

Dzieło Stefana Wielkiego kontynuował jego syn, Piotr Raresz, który budował nowe cerkwie oraz – wraz z mołdawskim metropolitą Grigorie Roșca – nakazał pokryć ich zewnętrzne ściany przemyślanym programem ikonograficznym. W ten sposób wymalowano monaster św. Jerzego w Hârlău (1530), św. Mikołaja w Probocie (1532), Zaśnięcia Bogarodzicy w Humorze (1535), św. Jerzego w Baia (1535–1538), Zwiastowania Matki Bożej w Vatra Moldoviței (1537), św. Mikołaja w Bălinești (1535–1538), św. Dymitra (1537–1538) oraz św. Jerzego w Suczawie (1534), św. Mikołaja w Coșula (1536–1538), Ścięcia Głowy Jana Chrzciciela w Arbore (1541) i św. Jerzego w Voroneț (1547)²⁹. Później pokryto polichromią cerkiew św. Mikołaja w Râșca³⁰ oraz Zmartwychwstania Pańskiego w Sucevița (1601)³¹.

Wielkie zasługi położył także hospodar Vasile Lupu, wznosząc m.in. monaster Trzech Świętych Hierarchów w Jassach wybudowany w stylu orientalnym (łączącym elementy ormiańsko-gruzińskie, arabskie, tureckie, i perskie), do którego sprowadził relikwie jednej z największych świętych Rumunii – św. Paraskiewy. Świątynia ta została ozdobiona przez ruskich malarzy ikon. Vasile Lupu ufundował również monaster w Neamț, cerkwie św. Dymitra w Galați, św. Atanazego i Cyryła w Jassach, św. Dymitra w Orhei, św. Mikołaja w Chilia Nouă, a także św. Paraskiewy we

²⁸ Początki i rozwój prawosławia na terenach wschodniej Mołdawii wciąż nie są jeszcze w wystarczającym stopniu znane. szerzej na ten temat zob. m.in. T. Stavilă, C.I. Ciobanu, T. Diaconescu, *Patrimoniul cultural al Republicii Moldova*, Chișinău, 2004; A. Turea, *Mănăstirea Vârzașești – cea mai veche mănăstire de pe teritoriul Basarabiei*, zob. www.culturaortodoxa.wordpress.com; V. Ghimpu, *Biserici și mănăstiri medievale în Basarabia*, Chișinău, 2000; T. Nesterov, *Situl Orheiul Vechi. Monumente de arhitectură*, Chișinău, 2003; Idem, *Monumente și arhitectură musulmană de la Orheiul Vechi*, în „Sud-Est”, 2002, nr. 2, p. 118-122; Idem, *Bisericile de la Orheiul Vechi în contextul arhitecturii ecleziastice din Țara Moldovei*, în *Arta*, Chișinău, 2001, p. 42-51.

²⁹ S. Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești* (I), în „Studii și Cercetării de Istoria Artei”, 1963, t. X, nr 1, p. 57-91.

³⁰ Cerkiew ta została wymalowana w czasach panowania Stefana Raresza w latach 1551-1552.

³¹ Szerzej na ten temat: E. Kocój, *Op. cit.*, p. 37-94.

Lwowie. Fundacje monastyczne zakładali także członkowie jego rodziny – monaster Agapia został wzniesiony przez jego brata Gawryła i żonę Lillianę, a Lipovăț – przez innego brata, Jerzego³².

Na terenie Mołdawii działały wybitne osobistości życia religijnego i kulturowego. Tradycja cerkiewna już w XV wieku wspomina o postaciach świętych mnichów, szerzących hezychazm i umiłowanie modlitwy Jezusowej – Leoncjusz z Radowiec, Danielu Hezychascie czy Bazylu z Moldowity. Ważną rolę odgrywali także kolejni metropolici – w XVI wieku Grzegorz Roșca, a następnie Gheorghe Movilă, były biskup Radowiec. Szczególnie rodzina Mohyłów doprowadziła do rozwoju życia religijnego w Mołdawii, m.in. fundując monaster w Sucevita i nakazując go wymalować także z zewnątrz³³. Na przełomie XVI i XVII wieku w monasterze Râșca działał także św. arcybiskup Jan, późniejszy metropolita Mołdawii. Słynął z modlitwy i daru łez, a także ogromnej miłości do ludzi. Według tradycji, miał również dar czynienia cudów. W monasterze Butan na przełomie XVI i XVII wieku działał diak Filotei – jednej z najbardziej wykształconych mnichów szkoły w Putnej, znawca teologii, patrystyki i filozofii, których uczył się od ojców atoskich. W XVI wieku uczynił ze szkoły w Putnej duchowe centrum teologiczne. Bardzo ważną postacią w tym czasie był także Anastazy Crimca – diak hospodara Piotra Kulawego, mnich monasteru Putna, przełożony monasteru Galați w Jassach, biskup Radowiec i Roman, a następnie metropolita Mołdawii i Suczawy. Ufundował on monaster Dragomirna, a w latach 1607–1609 wzniósł na jego terenie cerkiew Zesłania Ducha Świętego – jeden z najważniejszych zabytków religijnych i kulturowych Mołdawii. Autorami polichromii we wnętrzu (według zachowanej inskrypcji) było trzech malarzy: Popa Crăciun Mățieș, Popa Ignat i Grigorie³⁴. Crimca wyposażył monaster w liczne dary – jedenaście zdobionych miniaturami manuskryptów – *Ewangeliarze* (1610, 1614), *Liturgiarz* (1609, 1610), *Apostoł* (1610), *Psalterz* (1614). Założył tu słynną szkołę kaligrafii, malarstwa i miniatury, znaną w całej Mołdawii. Ufundował także kaplicę św. Jana Nowego w cerkwi św. Jerzego w Suczawie, w której znajdują się relikwie świętego.

³² G. Baș, *Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacul al XVII-lea și XVIII-lea*, București, 1933, passim.

³³ Historii i działalności rodu Mohyłów poświęcony jest cały numer „Revistă de Istorie a Moldovei”, 2005, nr. 1-2.

³⁴ <http://www.dragomirna.ro/fresca.html>

W XVII wieku wielkie zasługi dla rozwoju kultury religijnej Mołdawii położył także metropolita Barlaam (Varlaam) (1632–1653). Dzięki hojności Piotra Mohyły, udało mu się założyć pierwszą drukarnię na terenie Mołdawii, w Jassach, przy monasterze Trzech Świętych Hierarchów. Wydawano w niej wiele ksiąg liturgicznych, w tym słynne *Kazania* Barlaama oraz powstała w okresie rozwijającej się na tych terenach reformacji *Odpowiedź na kalwiński katechizm*. Warto wspomnieć, iż w 1642 roku odbył się w Jassach słynny synod. Wzięli w nim udział m.in. wysłannicy patriarchy Konstantynopola oraz delegaci z Kijowa; przyjęto na nim słynne *Wyznanie wiary* Piotra Mohyły. Postanowienia tego synodu zostały następnie uznane przez cały prawosławny Wschód – już w marcu 1643 roku uznał je synod patriarchatu w Konstantynopolu, a wkrótce patriarchaty Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy³⁵.

W XVII wieku szczególną rolę odegrał na terenie Mołdawii metropolita Dosyteusz (rum. Dosoftei), który zdobył znakomite wykształcenie, znał wiele języków (m.in. grecki, łaciński, cerkiewnosłowiański), tłumaczył księgi religijne i świeckie na rumuński, m.in. *Dzieje Herodota*, *Psałterz*, *Akatyst do Matki Bożej*, *Liturgię Pańską*, modlitewniki oraz żywoty świętych. Pojmany przez polskiego króla Jana Sobieskiego i uprowadzony na tereny Polski (wraz z całym tzw. skarbem Dosofteia), kontynuował następnie pracę w Stryju³⁶.

Sytuacja prawosławia w Transylwanii była trudniejsza niż w innych regionach. Konfrontacja z Węgrami i rzymskim katolicyzmem sprawiła, iż Cerkiew nie miała dobrych warunków do rozwoju. Wiemy, że już w XIII wieku działała prawosławna cerkiew w Densuș, założona na miejscu starego kultu pogańskiego³⁷. W źródłach są wzmiankowane także cerkwie i monasterium na terenie Transylwanii: Streisângeorgiu, Sântămăria Orlea, Strei, Ostov, Peșteana, Hunedoara³⁸.

W Maramuresz pod koniec XIV wieku powstał monaster św. archaniola Michała w Săpânța-Peri, być może fundacja hospodara Sasa. Ze względu

³⁵ T. Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943, s. IV+163; N. M. Popescu, *Pomenirea de trei sute de ani a Sinodului de la Iași*, in „Biserica Ortodoxă Română”, 1942, nr. 9-10, p. 387-402.

³⁶ D. Dan, *Dosoftei, mitropolitul Moldovei. Schiță biografică*, Cernăuți, 1927; A. Elian, *Mitropolitul Dosoftei și literatură patristică*, in „Biserica Ortodoxă Română”, 1974, nr. 1-2, p. 1350-1375.

³⁷ M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii ...*, p. 82-87.

³⁸ *Ibidem*.

na sytuację polityczną w regionie za czasów panowania jego synów – Balca (Bâlca, Balka) i Dragosza – otrzymał przywilej stauropigii, czyli bezpośredniej zależności od Konstantynopola³⁹. W XIV w. został także wzniesiony monaster w Prislop koło Hațeg, Râmreț, Geoagiu, Cuhea i Giulești. W tym czasie działali księża, mnisi i hierarchowie cerkwi: ks. Naneș z Streisângeorgiu, ks. Mirosław z Giulești, Ghelasie z Râmreț, Jan z Hunedoary, arcybiskup Daniel i Marcu z Feleac⁴⁰. W XVI wieku pojawili się na tych terenach Turcy, a w II połowie tego stulecia silnie zaczęły przenikać idee reformacji z zachodu Europy. Skomplikowało to jeszcze bardziej sytuację religijną; wielu Sasów siedmiogrodzkich przeszło na luteranizm, a Węgrzy i Szeklerzy – na kalwinizm i unitarianizm. Transylwania stała się regionem wielu wyznań, wśród których dominował protestantyzm w wielu odmianach, a prawosławie znalazło się w mniejszości. Metropolia prawosławna Siedmiogrodu z powodu konfliktów religijnych musiała przenosić się z Feleac w inne miejsca. Nie znamy wielu faktów z działalności Cerkwi w tym czasie. Pojawiają się imiona duchownych, m.in. metropolita Jan z monasteru Prislop, metropolita Krzysztof z monasteru Georgiu de Sus, Sawa, władka Jerzy. Pod koniec XVI wieku metropolia osiadła w Alba Iulia, a na jej czele stanął Eftimie, a następnie Krzysztof II, Ghenadie i Jan z Prislop. Sytuacja Cerkwi poprawiła się w tym okresie dzięki rządowi Michała Walecznego (1599–1601). Zagwarantował on prawosławnym prawo do nieskrępowanego wyznawania religii. Metropolia Transylwanii została podporządkowana Ungrovlahiei na znak jedności między nimi. Gospodar fundował nowe cerkwie i monastery, m.in. katedrę metropolitalną wraz z rezydencją metropolity w Alba Iulia, cerkwie w Făgăraș, Lujerdiu i Ocna Sibiului⁴¹. W XVII wieku Cerkiew musiała znacznie się zreformować w obliczu szerzących się idei protestanckich. Wielkie zasługi położył wówczas metropolita Dosyteusz (Dosoŧtei). W 1627 roku zwołał on sobór w Alba Iulia, który opracował reguły dla duchownych prawosławnych w Transylwanii. Ustalono wówczas liczbę obowiązujących świąt, nałożono kary dla księży, którzy nie przestrzegali chrześcijańskiej moralności, nie odprawiali nabożeństw zgodnie z typikonem cerkiewnym lub nie respektowali wy-

³⁹ Protos. Dr. Macarie Motogna, *Monahismul ortodox din Maramureș și Transilvania Septentrională pînă la începutul secolului al XIX-lea*, Rochia, 2009, p. 241-242.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ș. Mețeș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania*, vol. I, Sibiu, 1935, p. 68-182.

mogą braku bliskiego pokrewieństwa przy małżeństwie. Kary nałożono także na chrześcijan, którzy nie pościli dwukrotnie w ciągu tygodnia oraz porywali dziewczęta na żony. W czasach kolejnego metropolity, Ghena-die, Cerkiew otrzymała drukarnię, w której wydano między innymi słynne *Pravila de la Govora* – księgę praw w dwóch wersjach, jednej dla Wołoszczyzny, a drugiej dla Siedmiogrodu.

W czasach kolejnego metropolity, Ilie Foresta, dochodziło do prześladowań tutejszych prawosławnych. Po wydaniu katechizmu kalwińskiego, odpowiedzi na niego metropolity Barlaama (Varlaama), Ilie Forest został uwięziony wraz z kilkoma wiernymi. Oswobodzony za kaucją, musiał opuścić Siedmiogród. Udał się do Mołdawii, a następnie do Rosji, gdzie otrzymał dla swojej Cerkwi pomoc finansową od cara⁴².

W drugiej połowie XVII wieku znaczące zasługi dla Cerkwi w Transylwanii położył metropolita Szymon Brancovici. W 1675 roku zwołał on synod w Alba Iulia, na którym zapadło szereg postanowień na rzecz poprawy życia religijnego kleru i wiernych. Nakazano odprawianie nabożeństw w niedziele i święta, zakazano świąt kobiecych i kultów pogańskich związanych ze śmiercią i obrzędkiem pogrzebowym, polecono przestrzeganie stopni pokrewieństwa przy ślubach, stwierdzono, że wierni powinni przyjmować Eucharystię minimum cztery razy do roku, szanować księży, spowiadać się, nauczyć się modlitw *Ojcze nasz* i *Wierzę* oraz dziesięciorga przykazań. Dzieci zobowiązane zostały do nauki religii przy cerkwi, zaś księży niestosujących się do powyższych reguł miano karać⁴³.

W 1688 roku Siedmiogród został zajęty przez wojska Habsburgów i znalazł się w granicach Austrii. Zgodnie z postanowieniem cesarza Leopolda I, przyznano prawo do osiedlenia się tu trzem nacjom – Węgrom, Sasom i Szeklerom – oraz nieskrępowanego wyznawania wiary rzymskiemu katolicyzmowi, luteranom, kalwinom i unitarianom. Agitacja jezuitów, nakłaniających ludność prawosławną do przejścia na rzymski katolicyzm lub przyjęcia unii, odniosła skutek w postaci podpisania w październiku 1697 roku w Alba Iulia aktu unii⁴⁴.

⁴² M. Păcurăriu, *Istoria Bisericii ...*, p. 187-191.

⁴³ T. Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1855, p. 147-148; M.I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici 1656-1683*, Cluj, 1939; V. Mangra, *Mitropolitul Sava Brancovici (1656-1683)*, Arad, 1906.

⁴⁴ G. Popovici, *Unirea românilor din Transilvania cu Biserica romano-catolică sub împăratul Leopold I*. Lugoș, 1901; S. Dragomir, *România din Transilvania și unirea cu Biserica Romei*, în „*Biserica Ortodoxă Română*”, 1962, nr. 9-10, p. 863-937.

Warto wspomnieć, że w okresie niewoli tureckiej prawosławie w Rumunii zachowywało względną niezależność. Miejscowi książęta płacili Turkom coroczny trybut, lecz sytuacja chrześcijan była i tak lepsza niż w sąsiednich, podbitych krajach. To właśnie rumuńscy prawosławni wspierali materialnie sanktuaria w Ziemi Świętej, patriarchy Konstantynopola, Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii i górę Synaj (działo się tak aż do XVIII wieku, gdy rolę tę przejęła Rosja). Próby islamizacji narodu rumuńskiego zakończyły się pełnym niepowodzeniem.

Schyłkowy okres tureckiego panowania w Europie zbiegł się z ponownym ożywieniem rumuńskiego monastycyzmu. W 1700 roku w Mołdawii i na Wołoszczyźnie było po około 800 monasterów, skitów i metochii, a w Transylwanii blisko 200⁴⁵. Duża liczba niewielkich wspólnot stanowiła dogodną bazę do odrodzenia tradycji hezychastycznych, których głównym inicjatorem i siłą napędową był św. Paisjusz Wielickowski, przez Rumunów obdarzony przydomkiem Wielkiego.

Niestety w XVIII wieku, po wojnie z Turcją, Austria otrzymała dużą część ziem rumuńskich. Cerkiew odetchnęła od islamskiego jarzma, lecz znalazła się w zasięgu silnej propagandy unijnej. Prawosławnych różnymi metodami skłaniano do podporządkowania się biskupowi Rzymu. Znaczna część siedmiogrodzkich Rumunów nie wytrzymała tych nacisków i w 1701 roku przyjęła unię. Tych, którzy pozostali przy prawosławiu pozbawiono własnych biskupów i oddano pod nadzór duchownych serbskich.

W XIX wieku narastały dążenia niepodległościowe Rumunów. Utworzeniu własnej państwowości sprzyjało w 1828 roku zajęcie Wołoszczyzny i Mołdawii przez Rosję w wyniku wojny rosyjsko-tureckiej. W 1859 roku Turcja pod naciskiem Rosji i państw Europy Zachodniej zgodziła się na połączenie obu tych regionów w jedno państwo – Rumunię. Po wyborze Alexandru I Cuzy na władcę Rumunii zainicjowano reformy zarówno w państwie, jak i w Cerkwi. Do czasu zjednoczenia istniały dwie metropolie: wołoska w Bukareszcie z biskupstwami w Râmnic, Buzău i Argeş oraz mołdawaska w Jassach z biskupstwami w Roman i Huşi. W 1864 roku Alexander Cuza wydał dekret o ujednoczeniu, a w 1865 wybrał na metropolitę Cerkwi Rumuńskiej Nifona, metropolitę Ungrovlahiei.

Cerkiew prawosławna w Rumunii ogłosiła autokefalię, która w 1878 roku potwierdził tomosem patriarcha Konstantynopola Joachim III (prze-

⁴⁵ *A Brief Outline of Romanian History ...*, p. 335.

kazanie tomosu i ostateczne zatwierdzenie autokefalii nastąpiło dopiero 25 kwietnia 1885 r.). Zbiegło się to z kongresem berlińskim, który uznał niepodległość Rumunii, poszerzając jednocześnie jej terytorium o Dobrużę. Wiek XIX przyniósł jednak regres rumuńskiego monastycyzmu i życia duchowego oraz zakaz używania języka cerkiewnosłowiańskiego.

Po I wojnie światowej do Cerkwi rumuńskiej zostały włączone diecezje z ziem przyłączonych: Mołdawii, Siedmiogrodu, Transylwanii i Bukowiny. 4 lutego 1925 roku Patriarchat Ekumeniczny podjął decyzję o utworzeniu Patriarchatu Rumuńskiego z siedzibą w Bukareszcie.

Po II wojnie światowej, w związku ze zmianą granic, Patriarchat Rumuński utracił Bukowinę i Mołdawię, a w 1946 roku powołano do życia Rumuńską Republikę Ludową, na której terenie Cerkiew prawosławna stała się jedynym prawnie działającym Kościołem. Dwa lata później kler i wierni Kościoła greckokatolickiego zostali zmuszeni do przejścia na prawosławie, a opornych zaczęto karać więzieniem. W połowie lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się męczeński okres w historii Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej. Za rządów Gheorghe Gheorghiu-Deja i Nicolae Ceaușescu spadły na nią najcięższe prześladowania: niszczone świątynie i monastera, likwidowano diecezje, uwięziono i zesłano do obozów pracy ponad połowę duchownych, utrudniano życie liturgiczne. W wyniku prześladowań niektórzy duchowni zdecydowali się na współpracę z komunistyczną władzą.

Odrodzenie Cerkwi nastąpiło dopiero po upadku reżimu Ceaușescu w 1989 roku. Szybko przystąpiono do odnowy ducha religijnego wśród wiernych i kleru; rozpoczęto restaurację podupadłych cerkwi i monasterów oraz budowę nowych. Obecnie Cerkiew ta posiada 22 diecezje, ponad 9 tysięcy parafii, 13 tysięcy świątyń, blisko 10 tysięcy duchownych oraz około 400 monasterów i pustelni z blisko 10 tysiącami mnichów i mniszek⁴⁶.

⁴⁶ *W służbie Bogu i ludziom*, red. biskup semiatycki Jerzy, D. Sawicki, J. Charkiewicz, Warszawa, 2008, p. 136.

О ТРАДИЦИИ ОДЕВАНИЯ СКУЛЬПТУР В ЛИТВЕ (XVII-XX вв.)

Габия СУРДОКАЙТЕ

Abstract. *The subject of this article is repercussions in Lithuanian culture of the tradition to dress sculptures widely spread in Europe since the end of the 16th century.*

Tradition of dressed sculpture in Europe has been known since the second half of the 16th century. Tradition of dressed sculpture in Lithuania developed under the influence of events that took place in Europe. That was related to strengthening of post-Tridentine art, and was one of the features of Baroque culture. The custom taken over from other countries to dress sculptures established deeply and survived until the 21st century.

Using archive and ethnographic sources, samples of ecclesiastical and religious folk art the author explores in the article, what sculptures were dressed in Lithuania, and what factors influenced their occurrence. This phenomenon is particularly characteristic to Samogitia. Dressed religious folk art sculptures are quite often in this region. Thus, this phenomenon of post-Tridentine art found a resonance in the folk sculpture and established there for a long time. Perhaps, the custom to tie up aprons on the sculptures of crucified Christ, when entrenched among peasants, transformed into the custom to tie up aprons around crosses.

Keywords: sculpture, church art, religious folk art, dresses sculpture, the school of Sevilla, Blessed Virgin Mary of Loreto, Crucified Christ, Jesus of Nazareth (Antakalnis Jesus), Christ in Distress, Jezus at the pillar, textile.

Ключевые слова: скульптура, церковное искусство, народное искусство, школа Sevilla, Пресвятая Дева Мария из Лорето, Распятый Христос, Иисус из Назарета, текстиль.

В Европе традиция одевания скульптур известна со 2-ой половины XVI в. В Италии самой известной одеваемой скульптурой с конца XVI в. была скульптура Св. Девы Марии из города Лоретто. В Чехии (Богемии)

известна с XVII в. одеваемая скульптура Младенца Праги¹. В Испании тип «живых» скульптур, одеваемых в тканную одежду сформировался в известной в Европе севильской школе скульптуры в начале XVII в. Скульптуры севильской школы были полихромированы, наряженные в одежду, в золото и в серебро, украшенные драгоценными камнями и натуральными волосами. «Первые «как живые» статуи, предназначенные для праздничных процессий, по заказу братства создал скульптор И. Мартинез де Монтанос и с ним работавший И. Де Меса. Скульптуры упомянутого типа в XVII в. распространились по всей Испании»². Эти специфические статуи составляют важную часть искусства барокко Испании. Под влиянием испанского барокко скульптуры Христа в человеческую величину чаще всего изображающие сцены его мук, одевались в натуральные одеяния и в Латинской Америке. В дни праздников во время процессий членов братства эти большие скульптуры на платформах несли по городу. В подобную натуральную одежду наряжались и скульптуры Св. Девы Марии.

Традиция одевания скульптур в Литве до сих пор была связана с появлением конкретного образа Иисуса Назарянского в 1700 г.³ Это влияние испанской традиции на местную культуру ВКЛ, появившееся через один конкретный образ. Но мы не можем утверждать, что традиция одеваемых скульптур в Литве появилась из Испании. В конце XVI в. – в начале XVII в. это явление намечается почти во всей Европе. Отдельные случаи одевания скульптур в Литве известны тоже с XVII в. Но источники на эту тему еще не подвергались исследованию. Они довольно фрагментарны, но все таки позволяют создать определенную картину. Цель данной статьи – при помощи архивных и этнографических источников, а также примерах церковного и народного религиозного искусства выяснить, какие скульптуры в Литве одевались и что влияло на их появление.

Традицию одеваемых скульптур в ВКЛ*, во-первых, обозначает одевание скульптур св. Девы Лоретийской, привозимых из Италии

¹ Mojmir Horyna, Die architektur der Kirche, в *Das Prager Jesukind*, Praha, 1990, p. 71–90.

² Regimanta Stankevičienė, *Antakalnio Jėzaus skulptūra ir jos poveikis religinei Lietuvos dailei*, в „Menotyra“, Vilnius, 1994, №. 2, p. 17.

³ Шире о «живых» скульптурах и об иконографическом сюжете Иисуса Назарянина см: Regimanta Stankevičienė, *Antakalnio Jėzaus skulptūra ...*, p. 14–27; Idem, *Kai kurie Lietuvos XVII–XIX a. religinės dailės sąlyčio su Europos krikščioniškąja kultūra aspektai*, в *Europos dailė: lietuviškieji variantai*, Vilnius: Leidybos centras, 1994, p. 164–170.

* Великое Княжество Литовское.

или созданных на месте. Лоретийская Мадонна (она же Черная Мадонна) – это чудодейственная статуя XII в. из черного дерева, находящаяся в базилике св. Девы в итальянском городе Лоретто, в домике Марии. По копиям более позднего средневековья «Золотой легенды» этот домик во второй половине XIII в. был перенесен ангелами из Назарета⁴. «Это место, известное со средневековья, в конце XVI в. стало центром пилигримов, а с начала XVII в. здесь начали создавать копии скульптуры, которые, определенный промежуток времени побывавшие в домике, тоже считались чудодейственными.»⁵ Известно, что в 1597 г. кардинал Пьетро Алдобрандини подарил роскошную мантию Марии Лоретийской⁶.

В Европе появилась традиция создавать «Лореты» – часовни с копией статуи Марии Лоретийской – в местных костелах. Один из первых часовню Марии Лоретийской в ВКЛ в 1638 г. в костеле Стволовичай (теперь территория Белоруссии) фондировал кавалер Малтийского ордена Зигмантас Каролис Радвила⁷. В 1653 г. Лоретийской Марии в Стволовичай принадлежало одиннадцать роскошных платьев из разных тканей. Это были нарядные одеяния. Одно платье было сшито из голубого атласа, вышитая разноцветными шелковыми нитями. Другое, вишневого цвета, было вышито серебряными и золотыми нитями. Разноцветными шелковыми цветами и серебряными нитями было украшено платье из белого табина⁸. Св. Дева Мария в Стволовичай тоже одевалась и в золототканное платье, украшенное разноцветными цветами. Шестое платье было также из неяркой ткани с мелкими цветочками. В костеле

⁴ Regimanta Stankevičienė, *Alvito Švč. Mergelės Marijos paveikslas ir jo kulto istorija*, в: „Vilniaus dailės akademijos darbai“, Vilnius, 2001, №. 21: *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės barokas: formos, įtakos, kryptys*, p. 63.

⁵ Там же.

⁶ Regimanta Stankevičienė, *Alvito Švč. Mergelės Marijos ...*, p. 64.

⁷ Mindaugas Paknys, *Mecenatystės reiškiny XVII a. LDK: Bažnytinės architektūros užsakymai*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos darbai, 2003, p. 187.

⁸ Табин (ит. tabino) – ткань толстой, высоко качественной шелковой нити, холщового плетения, обработанная техникой календра. В итоге этого получался эффект волнистых полос. Эти полосы по-другому, чем основа, отражали цвет. Из табина шили женские платья и роскошное постельное белье. В этой статье во многих случаях автор ссылается на книгу Ирены Турнау (Irena Turnau, *Słownik ubiorów*, Warszawa: Sempier, 1999), на уже предоставленных определениях и объяснениях.

еще хранилось белое атласовое платье, декорированное тремя золотыми вязаниями, платье из белого дамаста⁹ с красными галунами, атласное платье цвета кармазина¹⁰ с золотым вязанием, зеленая одежда из дамаста с серебряными галунами и красно-коричневое (кирпичного цвета) атласное платье с серебряными галунами¹¹. В 1668 г. эта скульптура имела шестнадцать платьев. Заново были приобретены платья: из красного атласа, вышитое золотой нитью, из вишневого дамаста, красной ткани, вышитое орнаментом лилий, также красное с розами и зеленого дамаста¹².

В 1645 г. в костеле св. Иоанна в Вильнюсе алтарь Св. Девы Марии Лоретийской был создан инициативой Казимира Людвига Евлашевского, видевшего домик Марии Лоретийской своими глазами¹³. В 1647 г. статуя из Лоретта была привезена в Вильнюс и вставлена в упомянутый алтарь. Статую тоже одевали в разные одеяния, сшитые из роскошных тканей. В 1774 г. в люстрации костела Св. Иоанна вильнюсских иезуитов перечислено шесть ее платьев – цвета волос из ткани золотыми нитями, цвета апельсина, золототканное платье из белой ткани с серебряными галунами, розовой ткани, украшенное серебряными цветами и платье гродетюра¹⁴ цвета кармазина, вышитое золотыми и серебряными нитями. А также эта скульптура имела мантию белого штофа¹⁵, украшенную вязаниями¹⁶.

В середине XVII в. домик Лоретто построил секретарь короля Авраам Казимир Контримович¹⁷. Позже часовня Лоретта была соединена

⁹ Дамаст – односторонняя или двухсторонняя, одноцветная, двухцветная, иногда трехцветная ткань с узорами, которые создаются при помощи различного плетения фона и узора. Узор чаще всего блестящий, атласного плетения, фон матовый (может быть и наоборот). Дамаст ткнут из односортных шелковых, хлопчатобумажных, льняных, а иногда из шерстяных нитей.

¹⁰ Кармазин – цвет спелой малины, изготовленный сложным технологическим методом из раковин.

¹¹ Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета (далее – VUB RS), ф. 57, д. Б. 53–42, р. 411. Акт визитации костела в Стволовичай в 1653 г.

¹² VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–41, л. 113в. Акт визитации костела в Стволовичай в 1668 г.

¹³ Vladas Drėma, *Vilniaus Šv. Jono bažnyčia*, Vilnius: R. Paknio I-kla, 1997, p. 34–35.

¹⁴ Гродетур (фр. Gros de Tours) – густая шелковая ткань средней толщины, основа и уток которой сотканы так, что фон выткан выпуклыми параллельными полосками одинаковой толщины.

¹⁵ Штоф – шелковая ткань, более дешевая чем китайка или бархат тканная в XVIII в., больше всего использовалась для шитья одежды.

¹⁶ VUB RS, ф. 2, д. DC. 6, р. 29. Люстрации костела Св. Иоанна вильнюсских иезуитов в 1774 г.

¹⁷ Adomas Butrimas, *Telšiai: sakralinis kompleksas Insulos saloje*, Vilnius, 2008, p. 34.

с костелом, и наверное копия Св. Девы Марии Лоретийской, стоящее здесь с XVII в., в конце XVIII в. – начале XIX в. была заменена новой скульптурой (илл. 1)¹⁸.

В 1671 г. в инвентаре костела Рось (теперь территория Белорусии) упоминается золототканное платье Марии Лоретийской¹⁹. В 1700 г. эта скульптура была одета в вышитое платье красного атласа²⁰, а в 1716 г. она имела уже четыре разноцветных одеяния разной ткани²¹. Одиннадцать платьев в 1706 г. имела статуя Марии Лоретийской в костеле Аниловичи (теперь территория Белорусии). В первом инвентаре упоминается платье, сшитое из белого атласа и обильно вышитое золотыми нитями. Другое платье, тоже обильно вышитое золотыми нитями, было сшито из черной ткани. Одновременно упоминается еще одно платье из терцинелы²², обильно вышитое золотой нитью. Кроме того, в акте визитации костела упоминается платья из красного и голубого атласа, вышитое серебряными и золотыми нитями, из вишневого терцинелы, украшенное серебряными цветами и вязанием, голубой ламы²³, красного бархата, украшенное золотым вязанием, красной китайки²⁴ с позолоченными серебряными цветами и вязанием, красной саржи²⁵ с аппликационным вязанием и черно-коричневое атласное платье²⁶. Такая одеваемая скульптура Марии Лоретийской была и в Каунасском костеле францисканцев.

¹⁸ В настоящее время эта скульптура стоит в ауге Тельшайской семинарии (Adomas Butrimas, *Telšiai: sakralinis*, p. 227).

¹⁹ Архив истории государства Литвы (далее – LVIA), ф. 604, оп. 1, д. 3970, л. 378. Инвентарь костела в г. Рось в 1671 г.

²⁰ Библиотека музея Чарторыхских в Кракове, Польша (далее – BCz), д. 1775 IV, л. 938. Инвентарь костела в г. Рось в 1700 г.

²¹ VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–983, листья нумерованные. Инвентарь костела в г. Рось в 1716 г.

²² Терцинела – блестящая или зернистая шелковая или полушелковая ткань. Ткали плетением холщевой ткани, иногда с цветными орнаментами. Производилось в Италии с XVII в. из этой ткани шили платья, кунтуши, зипуны.

²³ Лама – ровная или узорчатая ткань, основу которой полностью или частично покрывает дополнительный уток из золота или серебра, иногда и оба утока – проволоочки, нити или узкие полоски – образуя мелкий узор геометрических или других мотивов.

²⁴ Китайка – тонкая, густая, блестящая ткань двойного плетения из натурального высококачественного шелка. Чаще всего одноцветный, без узоров, иногда с несложными геометрическими орнаментами.

²⁵ Саржа – полушерстяная ткань, вытканная на шелковом утоке. Позже с XVIII в. ткали и на шерстяной основе и утоке.

²⁶ BCz, д. 1775 IV, л. 2146. Акт костела в г. Аналовичай в 1706 г.

В XVIII в. тоже создавали «домики» Марии Лоретийской – часовни или алтари, в которых стояли одеваемые скульптуры св. Девы Марии. В 1776 г. францисканец Бонавентура Буялски такой «Лоретто» соорудил в костеле Валкининкай²⁷ (ил. 2). В 1700–1772 г. алтарь Марии Лоретийской с одноименной небольшой деревянной статуей, помещенной в домике из кипарисного дерева, был сооружен в костеле Езнаса²⁸.

Как видим, скульптуры св. Девы Марии Лоретийской одевались в одежду из дорогих и роскошно украшенных тканей. Эта одежда считалась очень важной частью церковного инвентаря, и были даже специальные сундуки для их хранения.

Другая группа скульптур, которые в XVII–XVIII в. довольно часто покрывались тканями одеянием, – это скульптуры Распятия. Их набедренная повязка дополнительно опоясали тканными передниками. В епископии Жемайтии уже в начале XVII в. в текстах церковных визитаций упоминается о такой набедренной повязке Распятого. В Акмяне и Жагаре в 1611 г. на Распятии был фартук с макраме („chustka z siatkami”). В Батакяй в 1621 г. найдено Распятие «*cm vello reticulato*», а в том же году в Шаукенай ему предназначено «*strophium novum depictum filo*»²⁹, в 1677 г. фартук для Распятия упоминается в акте визитации приходского костела Кражяй³⁰, а также в костеле Велионы³¹.

В 1668 г. в акте визитации Молчад в вильнюсской епископии упоминается один фартук статуи Распятия³², также один – в костеле Городиче³³, такой же был и в костеле Ляховичи³⁴. В 1671 г. и 1716 г. в инвентаре костела Роси упоминается два фартука для двух статуй Распятого Иисуса³⁵. А в 1698 г в акте визитации костела Арегалы упоминается даже девять

²⁷ Regimanta Stankevičienė, *Kai kurie Lietuvos XVII–XIX a. ...*, p. 151.

²⁸ Там же.

²⁹ Liudas Jovaiša, *Žemaičių vyskupijos parapinių bažnyčių pastatai XVII a. I pusėje*, в „Menotyra”, 2006, No. 3 (44), p. 6, 10

³⁰ Архив Каунасской епископии (далее – КАКА), д. 139, л. 93. Акт визитации костела в г. Кражяй в 1677 г.

³¹ КАКА, д. 17, л. 14v. Акт визитации костела в г. Велиона в 1677 г.

³² VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–41, л. 80. Акт визитации костела в Молчаде в 1668 г.

³³ Его края были окантованы красным шелком. VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–41, л. 98. Акт визитации костела в Городиче в 1668 г.

³⁴ VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–41, л. 107. Акт визитации костела в Ляховичи в 1668 г.

³⁵ LVIA, ф. 604, оп. 1, д. 3970, л. 378. Инвентарь костела в г. Рось в 1671 г., VUB RS, ф. 57, д. Б. 53983, листья нумерованные. Инвентарь костела в г. Рось в 1716 г.

разных фартуков, сшитых из домотканного холста, льняных и шелковых тканей³⁶. В 1700 г. в документах приходского костела Кляцке упоминается шесть фартуков, предназначенных для скульптур Распятия. Два сшиты из китайки. Один из них вышит золотыми нитями, другой украшен красным шелком и серебряной бархотой. Другие фартуки сшиты из более дешевых льняных тканей, а также тканей редкого плетения³⁷.

В церковных документах фартуки для скульптур распятия фиксируются до конца XVIII в. В 1783 г. в костеле Виджяй упоминается голубой фартук из китайки, вышитый шелковыми цветами³⁸. В том же году в акте визитации костела Салака упоминается три фартука – вышитый белый, цвета кармазина из китайки и серебряного цвета из ламы³⁹. В 1783 г. в костеле Рачкишкес упоминается шелковый фартук⁴⁰.

Наверное, этот обычай – скульптуры Распятия опоясывать фартуками – укоренившийся среди крестьян, трансформировался в обычай повязать фартуки на крестах. Этот обычай более часто фиксируется на юге и востоке Литвы и на территории современной Белоруссии, т. е. в исторических пределах виленской епископии. На упомянутых территориях такой обычай сохранился по сей день. Но обычай повязать фартуки на крестах существовал и в епископии Жямайтии.

В XVII-XIX в. в Литве одевались и другие скульптуры, изображающие личность Христа. Часто это были скульптуры Иисуса Младенца. В 1643 г. статуе Иисуса Младенца в большом алтаре костела Батакяй было подарено красное одеяние и разные шелковые рубашки⁴¹. В 1677 г. «платье» на образе Иисуса Младенца упоминается в костеле

³⁶ LVIA, ф. 669, оп. 2, д. 229, л. 195. Акт визитации костела в Арегале в 1698 г.

³⁷ BCz, д. 1775 IV, л. 1156. Акт визитации костела в Кляцке в 1700 г.

³⁸ «Fartuszek u Pana Jezusa Ukrzyżowanego niebieskiej kitajki wyszywany jedwabiem i bantajerem w różne kwiaty» (Акт визитации костела в Виджяй в 1783 г., в: *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.* Vilnius, 2008, p. 41.)

³⁹ «Fartuszek atlasowy biały, haftowany, z galonikiem złotym 1 /Fartuszek kitajki karmazynowej, z galonkiem srebrnym,.. Adaucta „Fartuszek lamowy na dnie srebrnym» (Акт визитации костела в Салаке в 1783 г., в: *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.* Vilnius, 2008, p. 203.)

⁴⁰ «Fartuszek u Pana Jezusa ze wstąg srebrnych i jedwabnych z fręzlą jedwabną» (Акт визитации костела в Рачкишкес в 1783 г., в: *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.* Vilnius, 2008, p. 348.)

⁴¹ Liudas Jovaiša, *Katalikiškoji reforma Žemaičių vyskupijoje*, daktaro disertacija, Vilnius, 2004, p. 250.

Велионы⁴². В ВКЛ также облачались в одежду и скульптуры Иисуса у столба. Типичным примером такой скульптуры является образ из часовни Лестницы Христа при костеле Св. Франциска и Бернардина в Вильнюсе⁴³. До начала XIX в. эта скульптура стояла в часовне тюрьмы Христа, не сохранившейся до наших дней; вероятно, что в те времена одевалась. Позже скульптура была модифицирована в образ типа *Ессе Ното* – она «потеряла» столб, в руки Христа положили тростник. Но фигуру и дальше украшало одеяние из настоящей ткани⁴⁴. Другая одеваемая скульптура Иисуса у столба до сих пор хранится в подвале костела в Езнасе (3 ил.). одеваемая скульптура по такому же сюжету была в Картене. Теперь с нее одежда снята (4 ил.). Одета скульптура типа *Ессе Ното* стоит в костеле Швекшна (5 ил.). в одеяния из ткани были облачены и скульптуры Христа в тюрьме. В 1844 г. в документах костела Засвирь упоминается скульптура Христа в тюрьме, одетая в «платье» из дамаста, а руки ее перевязаны лентой желтого шиха^{45, 46}.

8 июня 1700 г. в Вильнюс из Рима была привезена фигура Иисуса Назаритянина, отдельные части которой были выстроганы в Риме. В Вильнюсе ее собрали и облачили в одеяние, поставили в костеле св. Троицы, цв. Иисуса Назаритянина Искупителя и св. Девы Марии триниторов в Антакальнисе⁴⁷. С начала XVIII в. это служило импульсом для появления скульптур Иисуса Назаритянина в ВКЛ. Она относится к типу «живых» скульптур, сформировавшемуся в Испании⁴⁸.

Скульптуру Иисуса в Антакальнусе скоро стали копировать. Как Иисус Назаритянин в Антакальнисе, так и статуя - копия I половины XVIII в. имеет настоящие волосы, одежду, двигаемые руки, венец. Эта статуя прославилась чудодейственной силой и издавна называется Иисусом Дубичайским⁴⁹. В 1758 г. находившаяся в костеле Шилувы

⁴² КАКА, д. 17, л. 14v. Акт визитации костела Велионы в 1677 г.

⁴³ Walter Jäger, *Die St. Annekirche und die Klosterkirchen von St. Bernhardin und St. Michaeli in Wilna*, Wilno, Zeitung der 10 Armee, 1918, p. 86.

⁴⁴ Rūta Janonienė, *Vilniaus Šv. Pranciškaus ir Bernardino bažnyčios dekoro ikonografinės programos: Kristaus kančios tema*, в: *Vilniaus dailės akademijos darbai*, Vilnius, 1996, t. 7: *Ženklas ir simbolis senojoje Lietuvos dailėje*, p. 194.

⁴⁵ Ших – сплав простого металла.

⁴⁶ LVIA, ф. 669, оп. 2, д. 258, л. 426v. Акт визитации костела Засвирь в 1844 г.

⁴⁷ Regimanta Stankevičienė, «Antakalnio Jėzaus» skulptūra ..., p. 14.

⁴⁸ Там же, с. 17.

⁴⁹ Regimanta Stankevičienė, «Antakalnio Jėzus». XVIII a. I pusės kopijos ir kiti atvaizdai, в „Menotyra“, Vilnius, 1998, Nr. 2, p. 34.

скульптура Иисуса Антакальниса имела три комплекта одежды, сшитые из белой ткани с красными цветами, дамаста⁵⁰ цвета кармазина, выкрашенного золотыми цветами, и гранатового блавата⁵¹, украшенного белыми цветами⁵².

В 1783 г. создана фигура Иисуса Назаритянина в Розалиме. Она имеет только набедерную повязку, но сверху надевали одежду разного цвета в зависимости от литургического календаря. Она имела натуральные волосы, металлический венец⁵³. В 1750-1794 г. созданная в Дауенай скульптура Иисуса Назаритянина тоже имеет нескульптурные приатки – одежду, непривычно светлые волосы⁵⁴. В 1783 г. в костеле Линкманай с новыми приобретенными вещами упоминается одеяние из китайки цвета кармазина на Иисусе Антакальниса⁵⁵. В 1790 г. в костеле Илукшта упоминаются четыре одевания Иисуса Антакальниса - из штофа, новое с серебряным вязанием, старое из гродетуря цвета кармазина⁵⁶. Алтарь в костеле Пашвитиниса со статуей Иисуса Антакольского был создан около 1825 г., статуя имела серебряный венец, одежду⁵⁷. В 1830 г. на ней было одеяние из штофа и серебряный терновый венец⁵⁸. В костеле Шилай деревянная статуя Иисуса в человеческий рост, облаченная в одежду, была создана в конце XIX в. или в начале XX в.⁵⁹

С самого начала XVIII в. создавались копии Иисуса Антакальниса по- другому: волосы Иисуса, платье выскобляли вместе со всей фигурой. Один такой пример - по заказу Оны Зелштене между 1700-1702 г. созданная фигура Иисуса Назаритянина, которая вместе с алтарем

⁵⁰ Дамаст - односторонняя или двухсторонняя одноцветная, двухцветная, иногда трехцветная ткань с узорами, узор которой создается при помощи разных плетений фона и узора.

⁵¹ Блават - голубая шелковая ткань в средневековье, а позже любая шелковая ткань.

⁵² Архив костела Шилувы. Список церковного имущества 1758 г. Листы нунерованы.

⁵³ Regimanta Stankevičienė, «Antakalnio Jėzaus skulptūra» ..., p. 19.

⁵⁴ Там же, с. 20.

⁵⁵ «Placz na Panie Jezusie Antokolskim kitajki karmazynowej z galonikiem srebrnym, 1, Sukienka bantajerowa na Najśw. Panie, 1. » (Акт визитации кощтеле Линкманай в 1783 г., в: *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.* Vilnius, 2008, p. 134.

⁵⁶ ВРАУ/ ПАНКр, д. 1972, л. 57. Акт визитации костела Илукшта в 1790 г.

⁵⁷ Regimanta Stankevičienė, «Antakalnio Jėzaus» skulptūra ... , p. 20.

⁵⁸ LVIA, ф. 669, оп. 2, д. 239, л. 18v. Акт визитации кощтеле Шилай в 1830 г.

⁵⁹ Regimanta Stankevičienė, «Antakalnio Jėzaus» skulptūra ... , p. 20.

была подарена вильнюсским монахиням визитким⁶⁰. «Надо отметить, что распространенная в крестьянской среде народная скульптура [Иисуса Антакальниса] последовательно не подражалась. Статуи, одетые в нескульптурные элементы, здесь крайне редки, только руки Иисуса иногда связывались настоящей веревкой или даже цепью»⁶¹. Региманта Станкевичене утверждает, что во второй половине XIX в. художественные произведения Иисуса Назаритянина в народе не связаны с одной конкретной, чудодейственной статуей, а восприняты как образы Иисуса, страдающего, высмеянного, решившего себя принести в жертву ради людей, и эти образы передают одну из кульминационных Страстей Христа⁶².

Как один из более редких примеров, когда фигура Иисуса Назаритянина облачали в тканную одежду, можем упомянуть статую, находящуюся в часовне деревни Левишкес (район Шилуте), которую во второй половине XIX в. создал А. Маюс⁶³. Иногда при помощи скульптурных средств изображенная одежда Иисуса Антакальниса еще прикрывалась не только натуральным покрывалом из ткани (6 ил.), но сверху надевалось еще одно одеяние (например, в костелах Паланги, Швекшны, Онушкиса) (7 ил.).

С конца XVII в. исторические источники свидетельствуют, что в ВКЛ одевались скульптуры Спаса Полуночного. Статуе Спаса Полуночного в Роси, прославившейся чудодейственной силой и помилованием, приносились в дар воты - роскошные ткани и одежда. Как показывают документы костела Роси, первое одеяние для этой скульптуры было пожертвовано еще в XVII в. В акте визитации костела 1700 г. упоминается „платье господа Иисуса”, вероятно, что это был плащ⁶⁴. В 1711 г. господин Самуел Волбек для этого Спаса Полуночного подарил плащ, который в документах назван юбкой⁶⁵. В акте визитации 1721 г. описаны семь кусков ткани, подаренные скульптуре Христа: кусок ламы, вышитый золотом бархат, кусок терцизелы цвета кармази-

⁶⁰ Там же, с. 33.

⁶¹ Там же, с. 23

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ ВСЗ, д. 1775/IV, л. 938. Акт визитации костела Роси 1700 г.

⁶⁵ LVIA, ф. 694, оп. 1, д. 3973, л. 78v. Акт визитации костела Роси 1711 г.

на, ткань дамаста с золотой бахромой, турецкая шелковая ткань цвета кармазина, кусок красного газа⁶⁶, фартук белого атласа с золотым вязанием⁶⁷. В то время скульптура уже имела один фартух из роскошной лампы. Такие фартуки, как и в случае скульптуры Распятия, обыкновенно повязывали на набедренной повязке. В 1721 г. на скульптуру еще был надет роскошный плащ цвета кармазина из лампы⁶⁸. В 1732 г. скульптуре принадлежало два одеяния, названные в инвентаре как “платья”, и два фартука⁶⁹, а примерно через 40 лет - в 1770 г., ей принадлежало уже шесть одеяний и один фартук. Два одеяния были сшиты из злототканого материала на красном фоне, два - из серебряной лампы, одна из немецкой ткани, другое - из красного бархата. Бока последнего были вышиты золотом. С ним хорошо сочетался и фартук, сшитый из того же бархата⁷⁰. В 1753 г. госпожа Рикачевска для скульптуры Спаса Полуночного пожертвовала одеяние с узорами из цветов⁷¹. В 1764 г. госпожа Антонина Тереса Огинскайте-Сологубене подарила несколько цветных фартуков и один фартук из зеленого бархата, вышитого серебром⁷². В 1783-1785 г. скульптура имела четыре одеяния и один

⁶⁶ Газ - легкая ровная или узорчатая, шелковая, льняная или хлопчатобумажная ткань с характерным просвечиванием. Эта ткань использовалась для разных приделков: передников, носовых платков, головных уборов, реже из нее шивали платья.

⁶⁷ «Kawałow offertowych do Pana Jezusa Materyalnych specyfikacja 1) Kawał Lamowy 2) Atlasowy w kwiaty szyty złotem 3) Tercynelowy Karmazynowy z koronką srebrną 4) Adamaszkowy biały z fręzłą złotą 5) Karmazynowy Tureckiej materyi ledwabny 6) Gazy czarney Łacki zetrzy 7) Fartuszek atlasowy biały z koronką złotą», - VUB RS, ф. 57, д. Б. 53-978, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1711 г.

⁶⁸ «U Pana Jezusa Cudownego Płasz Lamowy suty na dnie Karmazynowym Frartuszek Lamowy suty na dnie białym», - VUB RS, ф. 57, д. Б. 53-978, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1721 г.

⁶⁹ «Sukienka u Pana Jezusa Suto złota 1 / Sukienka Druga z złotem Czerwona 1 / Fartuszek złotogłowy 1 / Drugi Fartuszek czerwony 1», -VUB RS, ф. 57, д. Б. 53-977, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1732 г.

⁷⁰ «Sukienki do Pana Jezusa Sukienek złotogłowych na dnie czerwonym do Pana Jezusa 2 Sukienek Lamy srebrney białych 2, Sukrenka z niemieckich sukien srebrna 1 Sukienka Axamitna czerwona pobrzegach haftowana złotem 1 Fartushek dotey sukienki Axamitny ieden», -VUB RS, ф. 57, д. Б. 53-980, листы нумерованы. Инвентарь костела в Роси 1770 г.

⁷¹ Dorota Piramidowicz, *Kościół parafialny PW. Trójcy świętej w Rosi, в Kościoły i Klasztory rzymskokatolickie dawniego województwa Nowogródzkiego*, т. 1, ч. 2, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2003, p. 138.

⁷² Там же с. 141.

фартук⁷³. В документах костела Роси в 1796-1801 г. упоминается уже семь одеяний⁷⁴. Скульптура одевалась в одеяния таких цветов, какие требовались по литургическому календарю. Эта традиция в костеле Роси сохранилась до наших дней (7 ил.)

В XIX в. одевались скульптуры Спаса Полуночного в костелах Кряуну⁷⁵ и Груздью⁷⁶ (9 ил.). В 1823 Спас Полуночный в костеле Кряуну одевался в плащ из китайки⁷⁷. В народном искусстве скульптуры Спаса Полуночного одеждой из натуральных тканей одевались крайне редко. Один Спас Полуночный облаченный в такую одежду, найден в Калтаненай⁷⁸. Скульптуры Спаса Полуночного можем сравнить с подражанием скульптур Иисуса Назаритянина в народном искусстве. Эти небольшие скульптуры, выскобленные народными мастерами, тоже довольно редко одевались в тканую одежду. Одеяние Христа чаще всего изображалось при помощи средств скульптуры. (Такие скульптуры часто встречаются в церковном искусстве). Итак, в народном искусстве нескульптурная одежда оригинала трактуется при помощи скульптурных средств. Так произошло и с трактовкой Спаса Полуночного. Находящиеся в костелах тканые одеяния изображались при помощи скульптурных средств.

Традиция одевания скульптур от части повлияло на формирование новой разновидности иконографического типа Спаса Полуночного. Такая разновидность Спаса Полуночного, изображенного в плаще, стала популярной в церковном искусстве в XVIII веке. Один из самых впечатляющих примеров такой разновидности в настоящее время находится в костеле Божьего Провидения в Даугай. Раньше скульптура принадлежала Сузинской часовне при вильнюсском костеле Вознесения св. Девы Марии. Когда в XIX в. были закрыты монастырь фран-

⁷³ VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–985, листья нумерованы. Акт визитации костела Роси 1783 г.; VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–982, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1785 г.

⁷⁴ VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–986, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1796 г.; VUB RS, ф. 57, д. Б. 53–987, листы нумерованы. Акт визитации костела Роси 1801 г.

⁷⁵ Архив костела Кряуну, д. IV, л. 4v. Инвентарь костела с 1823 г.

⁷⁶ *Gruzdziai*, Vilnius: Žuvėdra, 1999, p. 171.

⁷⁷ Архив костела Кряуну, д. IV, л. 4v. Инвентарь костела с 1823 г.

⁷⁸ Национальная библиотека Литвы (далее – LNB RS), ф.127, д. 97, л. 22. *Книжка экспедиций исследования и регистрации памятников искусства*, И. Пятрулис, 1962 г.

цискнацев и костел, скульптура была перенесена в приходской костел Даугай, отстроенный после пожара (после 1862 г., до 1867 г.)⁷⁹. Скульптура выскоблена неизвестным ремесленником в третьей четверти XVIII в. Христос сидит в традиционной позе на скале, его тело покрывает плащ, впереди застегнутый ромбовидной застежкой. Менее профессиональную, может быть, провинциальным ремесленником выскобленную скульптуру находим в костеле Твярячай. Скульптуры Спаса Полуночного по такой же иконографической схеме находим и в религиозном народном искусстве. Мастера религиозного народного искусства непосредственно следовали церковным примерам. Например, в первой половине XX в. краеведами найденная скульптура Спаса Полуночного в Салаке (район Зарасай). Фигура Христа довольно удлиненной формы, по сравнению, высокая - высотой 1,36 м и, видно, выскоблена по более древнему образцу, потому что моделирование мускулов, ребер в области живота, а также моделирование плаща напоминает резьбу середины XVIII в. Часовня и находившиеся в ней скульптуры причисляются руке скульптора Пятраса Иванаускаса. Часовня построена около 1900 г.⁸⁰

В народном искусстве эта группа барокской разновидности Спаса Полуночного встречается уже во второй половине XVIII в. Примером может послужить скульптура Спаса Полуночного в костеле Илакай (район Скуодас). Его плащ, изображенный за спиной, спереди с талии покрывает ноги Иисуса. Скульптуры такой иконографической схемы встречаются в народном искусстве и в Литве, и в Польше. В польском профессиональном искусстве такая схема встречается с XVII в. В Польше также одевались и древние скульптуры Спаса Полуночного. Например, скульптура, находящаяся в костеле св. Станислава в Люблине, одевается до наших дней (10 ил.). XIX в. является периодом расцвета этой разновидности в народном творчестве, особенно часто скульптура выскабливается в третьем - четвертом десятилетии XX в., потому что в этот период в репродукциях народного Спаса Полуночного чаще всего предоставляются образцы данной и другой группы,

⁷⁹ Архив костела Даугай, дело нумерованное, л. 3. Инвентарь костела Даугай в 1867 г.

⁸⁰ LNB RS, ф. 127, д. 97, л. 24. Книжка экспедиций исследования и регистрации памятников искусства, И. Пятрулис, 1962 г.

когда Христос изображается в длинном одеянии. Скульптуры Спаса Полуночного в данном периоде отличаются похожей стилистикой.

Одевание скульптур, изображающих личность Христа, в плащ или длинную рубашку не является случайным. Плащ или багровая накидка упоминается в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна. „И воины, сплетши венец из терна, возложили ему на голову, и одели Его в багряницу” (Ин 19, 2). „И одели Его в багряницы, и, сплетши терновый венец, возложили на Него” (Мк 15, 17). Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на него весь полк. И, раздев его, надели на Него багряницу. И, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и дали Ему в правую руку трость; и, становясь перед Ним на колени, насмехались над ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! И плевали на Него, и, взяв трость, били Его по голове. И, когда насмеявшись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие.» (Мф 27, 27-31). В Евангелии от Матфея видим, что эта иконографическая группа Спаса Полуночного символизирует сцену Венчания терном. В этой группе Иисус очень часто изображается и с тростником. В Евангелиях тростник выявляется в тех самых сценах осмеяния и венчания терном. Это с наибольшей силой свидетельствует об обобщенном образе страстей Христа. Багровый плащ обладает символическим смыслом. Во все времена и во всех эпохах багровый цвет - цвет владык, а также цвет крови. Многие из духовенства эти оба понятия связывали. Св. Амброзий сказал, что «Король наших сердец, показавшийся нам в багрянце и осмеянии ести победа мучений и триумф.»⁸¹ Вообще по всей Европе с XVII века стали одевать скульптуры, изображающие личность Иисуса. Это скульптуры не только Спаса Полуночного, но и Иисуса у столба, Иисуса в тюрьме. Таким образом формируются отдельные иконографические типы. Этот процес связан со спецификой послетридентного искусства – так выражается желание сюжеты религиозного искусства теснее приблизить к событиям евангелии.

Литовцы обычай одевания скульптур сохранили до конца XX в., особенно ярко это явление намечается в регионе Жемайтии. Одетые религиозные народные скульптуры в этом краю встречаются довольно часто (11, 12 ил.). Итак, явление послетриденского искусства нашло

⁸¹ Jean-Paul Roux, *Krew, mity, symbol, rzeczywystość*, Kraków: Znak, 1994, p. 335.

отклик в народной скульптуре и утвердилось здесь надолго. В 1936 г. Игнас Кончиус недалеко от Барстучяй зафиксировал одетую скульптуру Скорбящей Божьей Матери⁸², а недалеко от Певянай - скульптуру св. Девы Матери, украшенную лентами⁸³. В 1937 г. в 8 км от Риетава в сторону Кведарны была найдена одетая скульптура св. Девы Марии⁸⁴. Другая одетая скульптура стояла недалеко от Риетава. «Рябой»⁸⁵ плащ, бусы, занавеси, бумажные цветы и цветы живые, вставленные в донья разбитых бутылок⁸⁶. Рядом, на другой стороне дороги, стояла другая скульптура св. Девы Марии, украшенная бусами⁸⁷. Все же чаще всего одевание резных скульптур изображалось скульптурными средствами.

Юозас Мицкявичюс, исследовавший народную архитектуру в 1965-1966 г., в районе Кретинги зафиксировал 18 часовен с разными одеваемыми скульптурами. Больше всего это скульптуры св. Девы Марии в деревенских усадьбах или у дорог, на кладбищах, в лесу и т. п. Они были одеты в одеяния, увешанные лентами, бусами, наколками и брошками, внутри часовен были положены зеркальца, цветы⁸⁸. Например, скульптура св. Девы Марии, находящаяся в часовне, которая стояла во дворе Антанаса Жибуриса в деревне Курмайчяй, была одета в четыре белых платья, верхнее платье еще было опоясано шелковой ленточкой. Ее плащ тоже был белого цвета, на шее висело восемь разноцветных бусов. По старинному обычаю одежду и украшения, принесенных в жертву, нельзя было убирать⁸⁹. В несколько платьев была одета скульптура св. Девы Марии, находящаяся в часовне на древнем кладбище Тубаусяй. У нее было четыре платья из белой ткани, плащ, 4 шелковые ленты, 6 разноцветных стеклянных бус⁹⁰. Юозасу Мицкявичюсу реже попадались одетые скульптуры Иисуса. Например, одна

⁸² Ignas Končius, *Žemaičių padangės kryžių ir koplytelių statistika*, в „Soter“, 1937, No. 1, с. 72.

⁸³ Ignas Končius, *Žemaičių*, в „Soter“, 1937, No. 2, с. 25.

⁸⁴ Ignas Končius, *Žemaičių*, в „Soter“, 1938, No. 1, с. 32.

⁸⁵ Серый в черных и белых крапинках, серо-пестрый.

⁸⁶ Ignas Končius, *Žemaičių*, в „Soter“, 1938, No. 1, с. 45.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ LNB RKR ф. 165, л. 2v, 4, 5, 6, 41, 47, 51, 59, 60, 61, 62, 64, 68v, 71, 72v, 78, 99. Juozas Mickevičius. LTSR MA ekspedicijos po Kretingos apylinkės mažajai liaudies architektūrai, archeologiniams paminklams fiksuoti ir tirti dalyvio J. Mickevičiaus užrašai. 1965–1966,

⁸⁹ Там же, л. 5.

⁹⁰ Там же, л. 6.

скульптура Христа на древнем кладбище Тыбаысяй была одета в одеяние из красной ткани. Другая скульптура Христа в тюрьме, созданная в XIX в., стоящая в часовне на кладбище Картены, была обтянута льняным холстом, покрыта красной тканью⁹¹.

Теперь в костелах очень редко обнаруживаются маленькие скульптуры импровизированного Вифлеема Иудейского выскобленные из дерева народными мастерами. Еще реже они бывают одеты в одеяния из ткани. Вероятно, что раньше таких скульптур было больше. Автору данной статьи известны такие скульптуры Вифлеема Иудейского только в костелах Паванденес, Видянишкяй и Жилинай (ил. 13-18). Эти одеваемые фигурки сконструированы из каркаса деревянных палочек, на котором пристроены голова, руки, ноги.

Одевание скульптур во многих случаях имели вотивный смысл, потому что одежда из ткани дарилась как воты. В данной статье уже раньше обсуждалась история вотов из тканей, принесенных в жертву Спасу Полуночному из Роси. Такие воты встречались и в других костелах ВКЛ. В исторических источниках они уже известны с первой половины XVII в. Итак, между 1664 и 1668 г. художник Яцинскис для украшения Распятия в приходском костёле св. Матфея Рокишкиса пожертвовал кружевную холщовую набёдерную повязку⁹². В 1698 г. в костёле Ариогалы фартук на распятие подарила госпожа Кестутене, госпажа Александра Мильвидене и нищий⁹³.

Традиция одевания скульптур, близкая распространённому в Литве и Польше декорированию святых образов металлической оправой, сформировалась только в начале XVII в. из-за культа образов, свойственных котрреформации, и потребности передать религиозные и девиционные чувства изображаемому в картине субъекту. Эта близость определяется не только тем, что как оправа, так и одежда из ткани чаще всего была вотом⁹⁴, но и тем, что оправа довольно часто выполняла функцию „одежды”. Даже в церковных документах оправа

⁹¹ Там же, л. 6, 71.

⁹² R. Stankevičienė, «Jasinskis», в „Lietuvos dailininkų žodynas”, t. 1, Vilnius, 2005, p. 141.

⁹³ LVIA, ф. 669, оп. 2, д. 229, л. 195. Акт визитации костела Ариогалы в 1698 г.

⁹⁴ Оправы чаще всего ковали из сплавленных небольших металлических вотов, принесенных в жертвы образу, или вельможи, бояре заказывали ее с интенцией в знак благодарности.

именуется термином „sukienka” (платье). Были случаи, когда вместо металлической оправы образы покрывала оправа из ткани. Например, в 1677 г. в инвентаре костела Велионы среди литургической одежды упоминается три „платья”, принадлежащие образу св. Девы Марии⁹⁵. В акте визитации костела Лабанора 1783 г. пишется, что в старом алтаре находится чудодейственный образ св. Девы Марии Ченстаховы, а на нем висит платье из ткани, вышитая серебром⁹⁶.

В 1783 г. в костеле Зарасай упоминается два небольших алтаря, предназначенных для процессий. в одном из них был образ св. Девы Марии в платье из ламы, украшенном бусами и другими украшениями. Образ святого Казимира был украшен разными бусами⁹⁷. В 1782 г. В Скаруляй упоминается небольшой алтарь для процессий, в одной стороне которого был образ св. Девы Марии Милосердной, а с другой образ Вознесения св. Девы Марии. Оправа этого алтарика была из серебряной ламы, украшенной жемчугами⁹⁸. В инвентаре костела Ильи 1799 г. описывается, что образ св. Девы Марии, нарисованный на холсте, имел одеяние «роскошной голубой ткани»⁹⁹.

Наподобие тому, как прославившимся милосердием образам или скульптурам в костеле жертвовали воты, изображающие определенную части тела, которая болела или уже была исцелена, так и к народным „чудодейственным” скульптурам жертвы приносились целесообразно виду болезни. Например, скульптуру св. Девы Марии Непорочной в часовне деревни Баубляй (р. Кретинги) люди считали чудодейственной, поэтому в ее часовне было много пожертвований, а сама статуя

⁹⁵ KAKA, d. 17, l. 14v. Акт визитации костела Велионы в 1677 г.

⁹⁶ Ołtarz dawniejszy stary wieku tylko jeden, w którym obraz Najśw. Panny Maryi Częstochowskiej cudami od dawnych czasów wślawionej, sukienka jego materyjalna, wyszywana jedwabiem” (Акт визитации костела Лабанора 1783 г., в *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.*, Vilnius, 2008, p. 162.)

⁹⁷ Ołtarzyków nosialnych dwa, jeden stolarskiej roboty z dwoma obrazami. Образ jeden Najśw. Panny z Panem Jezusem, na nim sukienka z materyj lamowych bisiurami i innemi akomodacyjami ozdobia. Образ drugi ś. Kazimierza, na nim korona z bisiur, sukienka z różnych wstęg srebrnych i bantajerowych wkoło bisiurami akomodowana” (Акт визитации костела Зарасай 1783 г., в *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m.*, 2008, p. 217).

⁹⁸ Акт визитации костела Скаруляй 1782 г., в *Vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio Kauno dekanato vizitacija 1782 m.*, Vilnius, 2001, p. 297.

⁹⁹ LVIA ф. 694, ар. 1, д. 3572, л. 25v. Акт визитации костела Ильи 1799 г.

была одета в одевание из нескольких слоев. Если у кого -нибудь болела голова, то с головы статуи снимали корону и несли на позолоту; бусы на шею скульптуры надевали те, у кого болела шея; накладки вдевали те, у кого были колики; зеркальцо клали, чтобы вылечить глазные болезни; те, у кого болели чресла, статую опоясывали ленточкой; чтобы избавиться от зубной боли, опоясывали голову статуи; когда болело все тело – одевали в одежду и т. д.¹⁰⁰ Так воты приносили в дар и скульптурам в костелах. Итак, скульптуре Иисуса у столба в костеле Калварии Жемайтийской лентами перевязывали ноги, на руки накидывалось льняное полотенце (19 ил.). Подобным образом лентами перевязанная скульптура Иисуса у столба была и в костеле Тришкяй¹⁰¹.

Итак обобщая выше сказанное, можем утверждать, что традиция одеваемых скульптур в Литве развивалась под влиянием явлений, происходивших в Европе. Это связано с укоренением потриденного искусства и является одним из свойств культуры барокко. Обычай одевания скульптур, пришедший из других стран, глубоко укоренился и сохранился вплоть до XXI в. Традиция одевания скульптур, близкая к распространенному в Литве и в Польше декорированию святых образов металлической оправой, сформировалась только в начале XVII в. Следует особо отметить, что в Литве это явление очень четко связано с votivными интенциями и во многих случаях существовало как форма вота.

¹⁰⁰ Skaidrė Urbonienė, *Religinė liaudies skulptūra Lietuvos kaimo skulptūroje (XIX a. II pusė–XX a. I pusė)*. Daktaro disertacija, Vilnius, 2009, p. 164.

¹⁰¹ КРС Одед данных. Картотека „DV 3121“, фот. И. Грамбы, 1960.

Список иллюстраций

1. Св. Дева Мария Лоретийская. XVIII-XIX в. Костел бернардинов в Тяльшяй.
2. Св. Дева Мария Лоретийская. XVIII-XIX в. Костел Валкининкай.
3. Иисус у столба. XVII в., одежда XX в. Костел Св. Архангела Микалая Иоанна Крестителя в Езнасе. Фот. А. Пятрашюнаса, 2003.
4. Иисус у столба. XX в. Костел в Картене. Фот. А. Гинюнене, 2009.
5. Се Человек (Ессе Номо). Начало XX в., одежда XX в. Костел в Швекшне. Фот. П. Швяребаса, 2009.
6. Иисус Назаритянин. Плащ XX в. Костел в Кантаучяй. Фот. А. Пятрашюнаса, 2007.
7. Иисус Назаритянин. XIX в., одежда XX в. Костел в Паланге. Фот. А. Сяндраускаса, 2006.
8. Спас Полуночный. Образок начала XX в. Костел Рось.
9. Спас Полуночный. середина XIX в. - конец XIX в., одежда XX в. Костел в Грузджяй. Фот. Г. Повилениса, 2005.
10. Спас Полуночный. XVI в., плащ XIX в. Костел в Люблине. Фот. Р. Валинчюте, 2006.
11. Часовня со скульптурами св. Девы Марии и Иисуса Назаритянина. Вол. Салантай. Фот. П. Бугайлишкиса, 1938.
12. Иисус у столба XIX в., одежда XX в. в Пакапяй, район Тяльшяй. Фот. И. Грамбы, 1960.
13. Три короля. XIX в., одежда XIX в. костел в Павандяне. Фот. М. Сакалаускаса, 1963.
14. Фигурки пастушков. XIX в., одежда XIX в. костел в Павандяне. Фот. М. Сакалаускаса, 1963.
- 15-18. Фигурка из Вифлеема Иудейского. XIX в., одежда XIX в. Костел в Жилинай. Фот. А. Пятрашюнаса, 2001.
19. Иисус у столба. XVII в. Базилика в Калварии Жямайтийской. Фот. Д. Василюнене, 1998.



Image 1



Image 2



Image 3



Image 4



Image 5



Image 6



Image 7

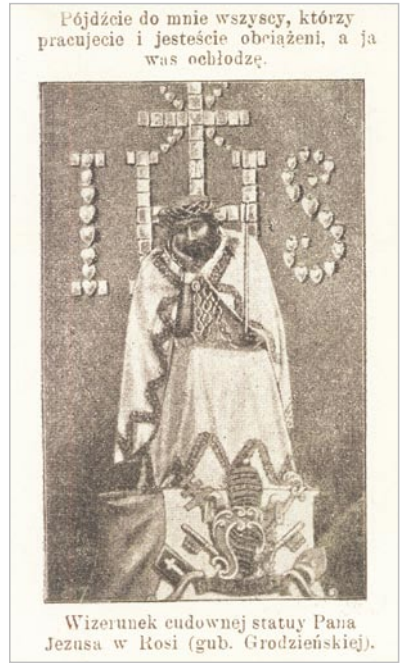


Image 8



Image 9



Image 10



Image 11



Image 12



Image 13



Image 14



Image 15



Image 16



Image 17



Image 18



Image 19

INFLUENȚE CREȘTINE ÎN CELE MAI VALOROASE CREAȚII POPULARE. MEȘTERUL MANOLE ȘI MIORIȚA

Nicolae FUȘTEI

Abstract. *In this article the author tells about the two pearls of Romanian folk ballads: Mioritza and Master Manole, which in his opinion are deeply influenced by Christianity.*

An obvious Christian influence is observed in the ballad Master Manole. Just as God sacrificed his son for his beloved creations - the same man in the ballad, between creative passion and love chooses their work, sacrificing their love. Mioritza based on the funeral rites and concept of death.

Keywords: Christianity, folklore, influence, Mioritza master Manole, ballad, rite.

Cuvinte-cheie: creștinism, folclor, influență, Miorița, Meșterul Manole, baladă, rit.

Specie a epicii populare în versuri, balada este cunoscută în mediile folclorice sub numele de cântec bătrânesc, denumire care scoate în evidență faptul că este cântată, că versurile sunt însoțite de o melodie specifică și că este veche, unele teme și motive ale cântecului epic venind din timpuri foarte îndepărtate. Termenul de *baladă* a pătruns relativ recent în limba română; poetul Vasile Alecsandri îl utiliza, în 1852, în titlul primului volum al colecției sale de poezii populare, dublându-l cu termenul din popor, mai familiar cititorilor din vremea respectivă: *Balade sau cântece bătrânești*. „Cântec povestitor de ascultare”, balada era „zisă”, interpretată, cântată, cu diferite ocazii (la ospețe, la hanuri, la nunți, la curtea domnească) de cântăreți specializați (lăutari), dar și de țărani, de ciobani, mai rar – și numai în anumite zone – de femei. Fiind o creație epică, balada

sau cântecul bătrânesc povestește o întâmplare în centrul căreia stă un erou aflat în luptă cu un adversar, fie supranatural (balaur, șarpe, monstru acvatic), fie, cel mai adesea, uman, dar cu însușiri ieșite din comun, pe care, de regulă, îl învinge.

Conținutul tematic al baladei *Meșterul Manole* este următorul: Negru-Vodă hotărăște să ridice o mănăstire pe malul râului Argeș, într-un loc blestemat, în care orice zid ridicat în timpul zilei se năruiește peste noapte. Zece meșteri vestiți, printre care și Manole, încep să zidească mănăstirea, dar blestemul nu poate fi înfrânt. În cele din urmă, ei recurg la un sacrificiu sacramental: conform credințelor străvechi, o clădire durează în timp dacă în temelia ei este sacrificată o ființă. Aici, jertfa urmează a fi omenească. Meșterii se pun de acord să jertfească prima ființă sosită în zorii zilei – o soție, o soră, o fiică. Se întâmplă ca aceasta să fie Ana, soția multiubită a meșterului Manole, care urma să dea naștere unui copil. Când acesta o zărește venind, se roagă să intervină un miracol divin și s-o oprească. Însă nici ploaia, nici vântul năprasnic pe care Dumnezeu le abate asupra ei n-o determină să se întoarcă din drum. Ana este zidită și, odată cu ea, copilul nenăscut, însă acest sacrificiu face ca mănăstirea să poată fi ridicată. Din zidurile lăcașului se aude multă vreme glasul tânguios al Anei.

Meșterii sunt lăsați să moară pe acoperișul bisericii din porunca voievodului, care nu vrea ca ei să mai clădească o altă mănăstire la fel de frumoasă. Ei își fac aripi din așchii subțiri, dar nu pot să zboare cu ele și se prăbușesc. Pe locul în care a căzut Manole a apărut o fântână.

Dacă privim cu atenție balada *Mănăstirea Argeșului*, publicată, sub acest titlu, pentru întâia oară în amintita colecție a lui Vasile Alecsandri, constatăm că ea nu se circumscrie integral definiției speciei, creionate mai sus. Este adevărat că poemul povestește o „întâmplare”, alcătuită din mai multe episoade sau motive: căutarea, de către Negru-Vodă și cei „Nouă meșteri mari / Calfe și zidari / Și Manoli, zece, / Care-i și întrece”, a unui loc pentru ridicarea unei mănăstiri; aflarea locului – „Un zid părăsit și neisprăvit” – cu ajutorul unui ciobănaș „Din fluier doinaș”; începutul lucrării și dărâmarea zidurilor: „Dar orice lucra, / Noaptea se surpa!”; amenințarea domnului că îi va pune „de vii / Chiar în temelii”; neliniștea meșterului și visul revelator care îi spune „taina” construcției – zidirea la temelia bisericii a celei dintâi soții sau surori „Care s-a ivi / Mâini în zori de zi, / Aducând bucate / La soț ori la frate”; legământul, jurământul meșterilor de a păstra secretul, de

a nu-și preveni soțiile ori surorile; venirea, în ciuda piedicilor ridicate în calea ei de rugămințile lui Manole, a soției meșterului celui mare; așezarea ei în zidul care o cuprinde „Până la gleznișoare, / Până la pulpișoare, / Până la costișoare...”; bucuria domnului de a fi stăpânul unui edificiu măreț, „Monastire naltă, / Cum n-a mai fost alta”, și orgoliul meșterilor care se consideră capabili să ridice alte ctitorii, „Altă monastire / Pentru pomenire / Mult mai luminoasă / Și mult mai frumoasă”; hotărârea domnitorului de a-i lăsa „sus pe acoperiș” „ca să putrezească”; încercarea disperată a meșterilor de a se salva, cu aripi „zburătoare” și moartea lor tragică.

„Povestea” are, chiar astfel rezumată, un profund dramatism, degajat de însăși tema universală care îi stă la bază: necesitatea unui sacrificiu uman la temelia unei noi construcții. Nu este vorba despre o confruntare fizică, o luptă între un erou, un viteaz și un adversar supranatural sau uman, ci de o serie de conflicte general-umane cu implicații psihologice și etice.

Se constată, de la bun început, că meșterul Manole se află într-un conflict latent cu domnul feudal, arogant și amenințător („Aici să-mi durați / Monastire naltă, / Iar de nu, apoi, / V-oi zidi pe voi, / V-oi zidi de vii / Chiar în temelii!”), dar și cu ceilalți meșteri pe care îi și întrece, adică îi depășește nu numai în pricepere, ci și, mai ales, în atitudinea morală. Căci, în timp ce ei dorm, meșterul cel mare se frământă pentru a afla soluția ieșirii din impas, visul său fiind un „vis aievea”, un vis adevărat, o revelație a unui adevăr știut. El este singurul care respectă jurământul și, cu toată durerea pe care o simte ca om („Manole turba”, „ofta”, „tăcea”), își duce până la capăt misiunea de constructor și de creator al frumosului.

Credințele care stau la baza acestei creații populare sunt străvechi și universale; tema ca atare a luat forma baladei numai în sud-estul Europei, fiind întâlnită la albanezi, la bulgari, la greci, la sârbi și la români, inclusiv la românii din sudul Dunării, la aromâni.

În strânsă legătură cu baza etnografică de care vorbim, pe o arie mai puțin întinsă se întâlnesc o sumă de legende – unele în versuri, altele în versuri și proză, iar altele numai în proză – care detaliază practicile, le explică și le descriu. Unele dintre ele cuprind și câteva elemente de interpretare psihologică a lucrurilor, deci trădează un efort vizibil de a se transforma în artă; totuși, în cadrul acestor legende, ceea ce predomină este ambiguitatea etnografico-artistică, cu o certă prevalență a etnograficului.

Acesta este cazul versiunilor caucaziene ale legendei (versiuni arme-

nești, georgiene, osetine, abhaze), al celor mordvine, nord-europene (rusești, balte, finlandeze, suedeze), al celor vest-europene (germane, daneze, franceze și engleze), ca și al celor japoneze¹.

Dar, în toate aceste legende, jertfa care se cere nu are nicio legătură cu constructorul și cu destinul lui (este vorba despre un prizonier de război, un răufăcător, un infirm sau un copil cumpărat ad-hoc), deci este vorba despre o jertfă pentru a răspunde necesităților construcției. În acest punct al desfășurării narațiunii, versiunile enumerate mai sus se deosebesc de cele sud-est-europene. Într-adevăr, aici, la popoarele din sud-est, persoana sacrificată este în relație directă cu meșterul și afectează destinul său de creator. Astfel, în această zonă s-a făcut pasul cel mare de la etnografie la artă, aici subiectul și-a dobândit autonomia sa funcțională și și-a împlinit destinul artistic la modul cel mai autentic, dezvoltând toate virtualitățile epice incluse în subiect.

Această trăsătură face ca versiunile din sud-estul Europei (neogrecă, albaneză, macedoromână, bulgară, sârbo-croată, română și maghiară) să aibă o ținută artistică aparte, de o originalitate atât de pregnantă, încât este clar pentru orice învățat fără idei preconcepute că toate aceste versiuni trebuie să se fi născut într-o interdependență reciprocă. Ceea ce caracterizează aceste versiuni, unindu-le într-un tot indivizibil, este ideea jertfei maxime, adică a necesității ca însuși constructorul să plătească jertfa locului: el trebuie să pună în temeliiile construcției o persoană care îi este dragă; de fapt, el trebuie să sacrifice ce are mai scump pe lumea aceasta, propria soție².

Această temă este de o circulație mai largă decât teritoriul țării, însă versiunea română este originală și autohtonizată. Ea nu a devenit mit decât la noi, și prin mit³ se înțelege o ficțiune ermetică, un simbol al unei idei generale. O astfel de ridicare la valoarea de mit este proprie literaturii române⁴.

Deși ca motiv literar subiectul circulă în spațiul sud-est-european, caucazian și central-european, accidental putând fi întâlnit și în alte locuri, în spațiul românesc a luat forma de legendă, colindă și, mai ales, de baladă

¹ A. Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, 1975, p. 117-118.

² *Ibidem*, p. 118.

³ Miturile exprimă un model moral și comportamental peren, care ilustrează specificul spiritualității naționale românești, constituindu-se în ceea ce se numește cultură populară.

⁴ G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, 1988, p. 59.

etc. Aici „scenariul mitico-ritual”, cum numește Mircea Eliade schemele generale, cunoaște, în realizările centrale, o înfățișare unică.

Dintre multitudinea de creații populare, baladele *Meșterul Manole* și *Miorița* ne oferă posibilitatea să prefigurăm, în planul artei, o confruntare eroică, nespectaculoasă cu destinul aspru.

Examinând textul baladei, pot fi observate câteva niveluri sau substraturi de sorginte religioasă:

- La nivelul de profunzime – cel al substratului de arhaicitate – se află „sâmburele mitemic”, „nucleul generator”, care ar putea fi aproximat prin sintagma sacrificiu întemeietor. Având caracterul maximei generalități (antropologice), acest mitem generează paradigma Facerii Dintâi (dar tot atât de îndreptățit se poate afirma că mitemul respectiv este generat și, în același timp, susține „imaginea-idee” arhaică a Genezei; aparenta ambiguitate ne arată că avem de a face cu entități primordiale, care, date fiind spiritului omenesc din Primordii, nu se explică una prin alta, nu se reduc și nu se deduc una din alta). Reprezentând imaginea-idee a Facerii Dintâi, mitemul și paradigma ne spun că la temelia lumii stă sacrificiul întemeietor. De aceea, orice fapt al lumii, adăugat ulterior – pentru a avea semnificație, pentru a nu fi primejdios, dar mai ales pentru a dăinui, pentru „a avea viață” (din viața lumii, ca părtaș la viața lumii) –, trebuie să se conformeze paradigmei primordiale, cea a Facerii Dintâi. Această conformare a creației omenești semnifică omologarea magic-rituală a „creației creaturii” prin hierofania actului primordial, desăvârșit, al divinității *illo tempore*. Despre „structura arhaică” a acestei mentalități general-umane (de generalitate antropologică) „care a luat naștere sub semnul ontologiei” (al „onticului”, al „ontologizării”), Mircea Eliade vorbește pe larg într-o carte celebră: *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, apărută în 1943 la Editura Publicom din București. Analiza acestui nivel arhaic, de generalitate antropologică, îl face pe Mircea Eliade să afirme: „Noțiunea de creație este legată, în universul mental popular, de noțiunea de jertfă și moarte”⁵, marcând astfel puntea de legătură cu „universul mental popular” – pe care noi, cu o sintagmă mai clară, mai explicită, îl denumim orizont mental tradițional.

- La nivelul al doilea, cel al zonei europene mai largi, care reprezintă „vecinătățile noastre”, adică Europa sud-estică, Balcanii și chiar centrul Europei, iar prin extensie – o arie importantă a bătrânului continent, acolo unde sunt neamuri sedentare, unde se construiește temeinic (la români

⁵ M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, 1943, p. 46.

urarea la nuntă este „casă de piatră”!), mitemul arhaic se întruchipează, particularizând această specificitate, ca jertfă în zidire. De aceea, în Europa pe arii largi sunt atestate legende care spun că la temelia unei construcții: cetate, castel, fortăreață, pod (chiar biserică, mănăstire, catedrală) se așază, fiind jertfit, un prizonier, un străin, un orfan, un copil cumpărat⁶.

- La nivelul al treilea, cel al „forme românești”, mitemul sacrificiului întemeietor se concretizează prin intermediul nivelului al doilea (jertfa în zidire). *Mitologic* vorbind, a existat un sacrificiu întemeietor al lumii și, prin analogie, al oricărei construcții trainice. *Cristic* vorbind, există un sacrificiu răscumpărător. Da, așa stau lucrurile: pentru ca să reziste construcția mănăstirii, era nevoie de sacrificiu.

Meșterul Manole poate fi considerat ca o reconsiderare lirico-filozofică a unui tipar mitic și comportamental cu valoare exemplară pentru existența spirituală românească, de aceea putem fi de acord cu Mircea Eliade care afirmă că balada *Meșterul Manole* este un mit central al spiritualității neamului românesc, un model de jertfă creatoare de eroism, de spirit de sacrificiu⁷.

Cercetând diferite variante ale baladei, sesizăm o serie de legături cu ideile creștine.

După cum am arătat mai sus, balada *Meșterul Manole* are în centrul său motivul morții creatoare, motiv religios mai vechi, care a fost adaptat de creștinism, transfigurat, „încreștinat”. „Concepția aceasta a «morții creatoare», cu toate implicațiile ei străvechi, a fost acceptată și transfigurată de creștinism. Departe de a «lichida» schemele teoretice arhaice derivate din mitul cosmogonic, creștinismul le-a absorbit și le-a sporit conținutul spiritual. În fond, era de așteptat ca o religie ecumenică (creștinismul), avându-și centrul într-o valorificare a suferinței și o interpretare optimistă a morții, să accepte credințe și obiceiuri structurate în jurul ideii de moarte creatoare”⁸. Creștinismul, prin structura sa, a salvat tradițiile și obiceiurile străvechi. Absorbind un obicei popular, o schemă teoretică arhaică, creștinismul le-a restaurat semnificația spirituală, le-a transfigurat, în cazul în care fuseseră desfigurate, sporindu-le conținutul⁹.

⁶ I. Chimet, *Dreptul la memorie*, vol. I, *Cuvintele fundamentale și miturile*, Cluj: Editura Dacia, 1992, p. 367-403.

⁷ M. Eliade, *Memorii*. Vol. II, București: Ed. Humanitas, 1991, p. 26.

⁸ M. Eliade, *Prefață la Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în M. Eliade, *Drumul spre centru*, p. 475-476.

⁹ *Ibidem*, p. 476.

Creștinismul a abolit tot ce nu mai avea valoare și a valorificat tot ce putea deveni nou. Acest act al asimilării și al transformării tradițiilor și a obiceiurilor populare este superior tuturor actelor similare din trecut. Astfel, balada scoate în evidență simbolismul cosmologic și paradisiac al Mănăstirii. În balada *Meșterul Manole* se observă structura cosmologică a „Cetății”, în același timp *imago mundi* și Centru al Lumii, teritoriu sacru unde devine posibilă comunicarea între Cer, Pământ și Infern; se pune în evidență tot simbolismul cosmologic și paradisiac al Mănăstirii, în același timp imagine a Cosmosului și a Ierusalimului celest, a Universului în totalitatea sa vizibilă și a Paradisului¹⁰.

Mănăstirea este un centru cosmic, legat de cele trei niveluri ale universului: lumea subterana prin fântână, solul, lumea cerească prin arborele de trandafir, coloană sau cruce. Ea este simbolul legăturii cu divinitatea. Biserica-mănăstire este numită și Mireasa lui Hristos.

Mesajul unui simbol își îndeplinește funcția sa chiar dacă scapă conștiinței comune. Și este cu atât mai remarcabil, în ceea ce privește simbolismul bisericii-mănăstire, cu cât acesta este receptat și cultural valorificat de creștinătatea Europei orientale, moștenitoare a Bizanțului. Cu alte cuvinte, până foarte curând, lumea era conștientă în aria balcano-danubiană că o biserică sau o mănăstire reprezentau la fel de bine Cosmosul, ca și Ierusalimul ceresc sau Paradisul: avea loc, în acest caz, o conștientizare a simbolismului arhitectonic și iconografic prezent în construcțiile sacre. Această conștientizare se opera atât pe calea experienței religioase (liturgice), cât și pe calea culturii tradiționale (teologie).

Probabil, teza potrivit căreia o construcție ar putea să dureze doar fiind animată, adică primind viață și suflet, vine din concepția biblică despre crearea omului. Relatarea biblică despre apariția omului spune că Dumnezeu l-a făcut pe om și după aceea i-a dat „sufflare de viață, și omul s-a făcut astfel un suflet viu” (Geneza 2, 7).

O influență biblică vădește și alegerea locului pentru mănăstire – un „loc rău”, bântuit de forțe întunecate, forțe „neîmpăcate”, așadar un loc aidoma haosului, „apelor” fără de formă și conținut din prima zi a Creației (Geneza 1,2).

Unul dintre cele mai interesante aspecte descrise în balada *Meșterul Manole* se referă la felul în care Dumnezeu, prin intermediul naturii, par-

¹⁰ M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, București: Ed. Humanitas, 1995, p. 189.

ticipă la existența individului. Intemperiiile naturii (precum vântul, ploaia, furtuna) se aștern în fața Anei ca niște opreliști în calea “morții ei”. Frumusețea acestei fantastice sugestii este dublată de sugestia existenței unui Univers Inteligent (Dumnezeu), care lucrează chiar și în vânt, în ploi, în zăpezi, în furtuni. Această Inteligență pare să ne spună lucruri de care noi nu suntem conștienți: mergem pe un drum pe care-l credem sigur, pe drumul către dragostea noastră (precum face și Ana lui Manole), dar tocmai acela este și drumul distrugerii. Dumnezeu știe și încearcă din răspuțeri să ne oprească.

Este important să menționăm cel puțin două motive care scot în relief varianta română, amplificând conținutul creștin al subiectului:

- Edificiul care se clădește în „forma românească” nu se află în ordinea utilităților (militare, civile, domestice), ci în plan spiritual-religios – mănăstirea;

- Nostalgia modelului primordial – paradigma Creației Divine – nu trebuie să alimenteze orgoliul omului (creatură a Creatorului), până într-atât încât omul să-și afirme, prin creație, identitatea cu Creatorul. De aceea, la întrebarea (ispitirea) lui Negru-Vodă pusă lui Manole – dacă este în stare să facă o altă mănăstire la fel sau poate mai frumoasă – meșterul, orice răspuns ar da, nu poate să nu greșească ori în ordinea omenescului (potrivit firii), ori față de Divinitate (în raport cu Ființa); de aceea Manole „se aruncă de pe aripa Templului” (motiv din Vechiul Testament), iar căderea dă prilej pentru o nouă legendă: „explicarea” izvorului din fața mănăstirii.

Ceea ce caracterizează versiunile românești, unindu-le într-un tot indivizibil, este ideea jertfei maxime, adică a necesității ca însuși constructorul să plătească jertfa locului: el trebuie să pună în temelile construcției o persoană care îi este dragă; de fapt, el trebuie să sacrifice ce are mai scump pe lumea aceasta, propria soție și copilul nenăscut. Și în acest caz se observă o vădită influență creștină. „Pentru că așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică...” (Ioan 3,16). După cum Dumnezeu își sacrifică Fiul iubit pentru creația sa – omul, la fel și în baladă, între pasiunea creației și dragoste, meșterul trebuie să aleagă creația, sacrificându-și dragostea. În felul acesta, versiunile sud-est-europene dau un răspuns la eterna problemă a creației. Creația cere jertfă din partea creatorului, dar nu orice fel de jertfă. Ideea este dusă până la ultimele sale consecințe de

versiunea românească, unde creatorul plătește nu numai cu dragostea sa, ci și cu viața (întocmai cum în creștinism Hristos moare răstignit pe cruce pentru viața oamenilor), în așa fel încât la români textul își trăiește efectiv cel mai deplin sens al destinului său artistic.

Din cele arătate mai sus putem desprinde că sensul baladei nu este de a explica sau a justifica jertfa, ci de a exprima reacția conștiinței omenești față de o asemenea jertfă¹¹.

În bibliografia românească de specialitate există o lucrare amplă intitulată *O viziune românească a lumii*, elaborată și publicată de Ovidiu Papadima în 1942, care însă pune accent pe „trăirea organică”, „aspectul sub care trăiesc toate organic”, arătând cum în spațiul etnic românesc (nu exclusiv, ci specific) pentru omul tradițional „cosmosul va fi o prelungire a sufletului său”¹². Așadar, viziunea lumii este descrisă și definită pe baza conținuturilor ei spirituale, a modului cum acestea configurează și susțin structuri ideatice și edificii spirituale ale culturii românești.

Deși nuanțele și detaliile semnificative ale viziunii tradiționale a lumii sunt nepuizabile, caracterizând în cel mai înalt grad un anume „spațiu etnic” distinct, experiența noastră, românească, ne dă ocazia să afirmăm că o anume viziune tradițională poate fi mulțumitor prezentată, descrisă și definită pe două temeuri: credințele și practicile de magie folclorică și universul legendei¹³.

Cu siguranță că balada *Meșterul Manole* ilustrează poate cel mai bine exercițiul fatalității existențiale în confruntare cu potențialul uman, comuniunea cu Dumnezeu fiind preferată căderii în istorie.

Mentionăm că tema jertfei, în legenda *Mănăstirii Argeș*, este marcată nu numai de specificul creștin în general, ci și de un specific ortodox, prin faptul că jertfa nu este înțeleasă ca un echivalent juridic cerut de Dumnezeu pentru păcatele omenești, ca în creștinismul occidental, ci ca un act care are în el însuși puteri de zidire și de întreținere a unei vieți și ordini mai înalte. Jertfa clădește și susține, prin ea însăși, Biserica, o comunitate în iubire, și fântâna, un alt prilej de înnoire a puterilor de viață în duhul sobornicesc al credinței și al iubirii.

¹¹ A. Fochi, *Versiuni extrabalcanice ale legendei despre jertfa zidirii*, în „Limbă și literatură”, nr. 12, 1966, p. 384.

¹² O. Papadima, *O viziune românească a lumii*, *Studiu de folclor*, București: Editura Saeculum, I. O., 1995, p. 9.

¹³ V. Boldureanu, *Universul legendei*, Timișoara: Editura Universității de Vest, 2003, p. 7-8.

Acestea fiind spuse, vom trece la examinarea celei de a doua capodopere a geniului popular românesc – balada *Miorița*.

Extrem de întinsă, exegeza mioritică, pe o cale consensuală a unora dintre cele mai profunde analize, aceasta pune în evidență existența în baladă, capodoperă a folclorului nostru, a unui întreg univers cristalizat în forme inconfundabile („matriceale”) de adâncime; planul „realizării poetice” este susținut din „subtext” de o rețea complexă de motivații stratificate ca ordine de profunzime: magico-mitice, inițiatice, ceremoniale, iar în ordinea vieții spiritului („liturgia cosmică” – în termenii lui Mircea Eliade), metapsihice și metafizice.

„Varianta Alecsandri” (text comunicat de fapt de Alecu Russo în 1846¹⁴), permite relevarea a cinci secvențe cunoscute din majoritatea manualelor de nivel preuniversitar sau universitar – (1) conflictul dintre ciobani, (2) mioara năzdrăvană, (3) testamentul ciobanului, (4) maica bătrână, (5) moartea-nuntă.

Înainte de a încerca o analiză specifică (nu așa cum s-ar face analiza unei „creații de autor”, oricât de complexă și de profundă ar fi acea creație) prin aplicarea aceleiași metodologii ca și în cazul celorlalte capodopere ale folclorului nostru (*Meșterul Manole*), vom face câteva considerații de cadru selectate din exegeze pe care le apreciem semnificative, susceptibile să întemeieze și să susțină demersul nostru în cazul acestei capodopere.

a) Cadrul natural și oarecum „domestic/gospodăresc” este „subminat” și apoi sublimat într-o viziune cosmică liturgizată (faimoasa „liturgie cosmică” – „creștinismul cosmic”¹⁵ – nenaturală (mistică, metafizică) de comunicare, apoi de comuniune cu „supranatura”, cu transcendentul – așa încât natura cea mai apropiată găzduită în expresiile cele de zi cu zi ale vorbirii și vieții țărănești capătă o surprinzătoare dimensiune metapsihică.

b) În variantele cele mai arhaice (pe care Adrian Fochi, alcătuitoarea corpusului intitulat *Miorița* – 1964, iar apoi Nicolae Boboc – 1985, le identifică în „variantele-colind”), „ucigașii” sunt ori frați, ori veri primari cu cel ucis. Acesta este „cel mai tinerel”, iar ceilalți doi „îi fac legea să-l omoare” pentru că-i „mai străinel”. Toate acestea ne duc cu gândul la un cu totul alt nivel al genezei motivului (pre)mioritic (Boboc) și ne obligă la un alt gen de interpretare, aproape integral diferit de „comentariul literar” – („tinerel”, „străi-

¹⁴ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 223.

¹⁵ *Ibidem*, p. 248.

nel” – neinițiat; „legea să-l omoare”¹⁶ – cunoașterea inițiată a morții/omor ritual) – așadar o interpretare pe coordonate magico-rituale, inițiatice.

Brandul *Miorița* a rămas pentru totdeauna asociat cu versiunea-baladă, grație lui Alecu Russo (1819-1859) și Vasile Alecsandri (1818-1890).

După toate probabilitățile, balada a fost descoperită de Alecu Russo în Munții Sovejei în perioada februarie-aprilie 1846. Cert este faptul că A. Russo culegea poezii populare, balade și doine încă din 1839, prilej pentru Gheorghe Asachi să-l considere unul dintre primii culegători români de folclor. Într-o scrisoare către A. Hurmuzachi, Alecsandri mărturisește că „această baladă mi-a fost adusă din Munții Sovejii de D. A. Russo, care o descoperise...” Se pare că, după stingerea din viață a lui A. Russo (1859), dar și a altor apropiați aflați în cunoștință de cauză, Alecsandri ar fi ținut să-și revendice și această onoare (vezi nota la balada „Dolca” din volumul *Poesii populare ale românilor* (1866), unde îl indica drept informator al baladelor *Dolca* și *Miorița* pe un „anume Udrea”, un baci de la o stâna de pe Ceahlău). Subiectul a fost tratat pe larg în mai multe studii¹⁷.

Sunt atestate mai multe ipoteze referitoare la originea baladei *Miorița*. Ne vom opri asupra câtorva dintre cele mai răspândite.

A. Odobescu (1961) consideră că gemenele *Mioriței* nu poate fi identificat decât într-un „cântec de jale al juneții învinse”.

Același autor afirma că balada își are originea într-un vechi ciclu elen al „cântecului lui Linos”. „Mioara este izvorâtă din aceeași pornire de spirit ca toate cântecele antice, ce jeleau pe un păstor tânăr (ucis) în floarea juneții”¹⁸.

Rodica Sfîntescu, la rândul său, considera că misterele eleuziene ce aveau loc primăvara în spațiul fabulos al Greciei antice ar putea lămuri destul de bine un alt mister, cel al modului în care a fost conceput textul mioritic primar¹⁹.

¹⁶ V. Boldureanu, *Cultură tradițională orală. Teme, concepte, categorii*, Timișoara: Editura Marineasa, 2006, p. 79.

¹⁷ Vezi A. Fochi, *Miorita*, București: Editura Academiei, 1964, p. 124 și următoarele; V. Diaconu, *Alecsandri și etnografia Vrancei, Ținutul Vrancei*. IV, București: Editura Minerva, 1989, p. 368-405; I. Filipciuc, *Cine a descoperit capodopera Miorița?*, în „Miorița”, an. VI, nr. 2 (12), Câmpulung Moldovenesc, decembrie 1996, p. 27-40.

¹⁸ Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpați*, în „Revista Româna”, 1861, reluat în *Albumul Macedo-Român*, București, 1880, p. 83-98 și în *Opere complete*, București, 1908, vol. II. Vezi și studiul *Miorița-bocet* de Gh. Pavelescu, în „Miorița”, III, nr. 1 (5), Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 53-54.

¹⁹ R. Sfîntescu, *Substratul mitologic în Miorița*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 49-52.

Theodor D. Speranția (1856-1929), membru corespondent al Academiei (din 1891), își exprima limpede punctul de vedere: „...Noi socotim că *Miorița* e un rest din cultul cabirilor”. Autorul considera necesar să precizeze că „*Miorița* nu este cântec sau doină, ci un mit sau legendă rituală”²⁰.

Pentru a fi și mai convingători, cercetătorii completează: „*Miorița* este un rit care odinioară făcea parte dintr-un oficiu, dintr-o liturghie a cultului cabirilor, o legendă care se recita ori cânta la misterele cabirice, cum de pildă, în cultul creștin, se întrebuițează astăzi, la slujba de seară, citirea parimiilor și la slujba de dimineață – *Apostolul*”²¹. (De fapt *Apostolul* se citește la Liturghie, și nu la Utrenie, sau slujba dimineții – n.a.)

George Coșbuc se numără printre cei care ripostează: „*Miorița* este românească, deci tracă, ariană și ca atare n-am luat-o de la nimeni”²². O replică mult mai dură vine din partea lui Adrian Fochi, acesta acuzându-l pe Speranția că prin nota lipsită de patriotism a interpretărilor sale a denigrat poporul și creația sa artistică²³.

Mai târziu și Mircea Eliade (1970) va taxa această producție critică drept „o interpretare fantezistă”²⁴.

În mod cert, numărul teoriilor este cu mult mai mare, valorificarea presupunând o abordare exhaustivă. Însă orice regrupare și esențializare nu poate face abstracție de cele trei filoane principale din care se presupune că s-a zămislit *Miorița*: mitic, religios și etnografic. Această concluzie este o achiziție necesară pentru continuarea investigațiilor.

Balada *Miorița* este cunoscută în toate teritoriile locuite de români. D. Caracostea²⁵ dovedea, prin studii sistematice, răspândirea teritorială în Moldova, Muntenia și Oltenia a baladei *Miorița*, iar mai târziu a evidențiat versiunea-colind din Transilvania. Monografia lui A. Fochi din 1964 a întrecut însă toate așteptările, grație aspectelor relevate: „...materialul documentar atesta circulația *Mioriței* în 502 localități din cuprinsul țării noastre”, fiecare regiune fiind bine reprezentată: Transilvania – 329 de va-

²⁰ Th. D. Speranția, *Miorița și călușarii – urme de la daci*, București, 1915, p. 4-53, text republicat integral în „*Miorița*”, I, nr. 2, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1991, p. 16-36.

²¹ *Ibidem*.

²² G. Coșbuc, cf. O. Buhociu, *Folclorul de iarna, ziorile și poezia păstorească*, București: Editura Minerva, 1979, p. 437.

²³ A. Fochi, *Miorița*, p. 143.

²⁴ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 239.

²⁵ D. Caracostea, *Miorița în Moldova. Muntenia și Oltenia. Obiectiile d-lui Densusianu. Totalizări*, în „Convorbiri literare”, București, 1920 și 1921.

riante, Banat – 14, Oltenia – 31, Muntenia – 67, Dobrogea – 10, Moldova – 51. Dar ceea ce a impresionat peste măsură a fost rezultatul anchetelor de teren ale colaboratorilor lui A. Fochi, astfel încât în final autorul a izbutit să întocmească o *Antologie națională* cuprinzând 930 de documente (702 variante, 123 de fragmente și 105 informații)²⁶.

Studiul contabilicesc al lui A. Fochi semnaleză prezența *Mioriței*, în fragmente sau texte alterate, în unele zone ce depășesc granițele administrative ale țării: zona macedoneană, sârbească, moldovenească, ucraineană și maghiară. Dar s-a menținut exclusiv în comunitățile vechi românești, supuse în timp procesului de asimilare etnică. În perioada romantică a folcloristicii (secolul al XIX-lea), mai mulți cercetători români au străbătut aceste teritorii, realizând mici monografii etnofolclorice care au demonstrat faptul că românii de aici reprezintă rămășițele unei comunități cândva compacte, devenind “insule” datorită granițelor mascatoare ale istoriei²⁷.

Trebuie să facem o precizare ce ni se pare extrem de importantă: *Miorița* nu este nici transilvăneană, nici moldoveană, ci este o creație general românească, angajând stilul oral românesc, care este unul singur pentru tot poporul²⁸.

Astfel, se poate vorbi pentru prima dată în mod cert despre un fenomen cultural nemaiîntâlnit, viețuind la modul cel mai natural cu putință la baza piramidei societății, în comunitățile tradiționale, rurale.

În aceste condiții, Mircea Eliade (1970) se simte obligat să remarce: „Adeziunea aproape totală a poporului și a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atât poeții populari care cântau și ameliorau continuu balada, cât și intelectualii care o învățau la școală simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român”²⁹.

M. Eliade definește și primele două coordonate ale acestei solidarități: „În ultimă instanță, dacă *Miorița* și-a cucerit un loc unic la cele două nivele

²⁶ A. Fochi, *Miorița*, p. 197.

²⁷ Teodor Burada s-a remarcat, în special, prin călătoriile sale etnografice întreprinse după 1890 în satele istroromâne din Istria, la românii din insula Veglia (la sud de Fiume, în 1891 aparținând Austriei), în Asia Mică, la macedoromânii din regiunea Bithiei, în Moravia din Carpații nordici, pe urmele populației din Carpații Poloniei – în special în regiunea Beskizilor Apuseni și a Csinului spre sud-est de Cracovia, apoi la românii din Croația și Kraina.

²⁸ A. Fochi, *Miorița – texte poetice alese*, București: Editura Minerva, 1980, p. 8-9.

²⁹ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 262.

ale culturii românești – folcloric și cult –, înseamnă că poporul și intelectualii recunosc în această capodoperă a geniului popular [a] modul lor de a exista în lume și [b] răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, când se arată, ca de atâtea ori, ostil și tragic”³⁰.

„Folclorul românesc e original, între altele, prin *Miorița*, care – se știe – nu e cunoscută la alte popoare. În treacăt fie spus, va veni și timpul când se va putea explica prin ce minune, acest «gioiello romantico-popular», cum bine se exprima un tânăr învățat italian (Lorenzo Renzi, 1969 – *n.n.*) s-a păstrat în granițele lingvistice românești. Căci, după cum știm, pare a fi un caz unic ca cea mai strălucită operă folclorică a unui neam să nu fie cunoscută și altor popoare”³¹.

Fiind spuse cele de mai sus, vom încerca să relevăm semnificațiile religios-creștine ale baladei *Miorița*.

Preluând o sugestie metodologică de tip hermeneutic de la Eliade, putem aplica același algoritm în deslușirea semnificațiilor specifice ale *Mioriței*.

Astfel:

a) La nivelul de maximă profunzime al acestei capodopere se află mitul morții-nuntă, semnalat de I. Mușlea încă din 1925 (dar potrivit „comparatismului” vremii identificat/documentat pe o arie etnologică – „particularitate a folclorului balcanic”).

În 1946, C. Brăiloiu formulează caracterul general-uman al motivului/ mitemului prin sublinierea arhaicității lui: „Tema aceasta a „morții-nuntă” datează încă din preistorie”³².

Generalitatea motivului este evidențiată – în alte coordonate – în bibliografia de specialitate actuală: „În căsătoria mioritică sau cosmică are loc o unire eternă între oameni și natură. Căsătoria, în dimensiunile ei simbolice, umanizează eternitatea morții (...)”³³.

În bibliografia europeană a *Mioriței*, contribuția lui Leo Spitzer (1952) pune în lumină „arhetipul baladei” – arhetipul fiind în etnologie și antropologie o entitate caracterizată prin generalitate antropologică, așadar aparținătoare nivelului de profunzime.

b) La nivelul mediu, încă studiul din 1925 al lui Ion Mușlea este eloc-

³⁰ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 264.

³¹ I. Taloș, *Folclor românesc – vechime, statornicie, originalitate*, prefața la „Anuarul de folclor”, III-IV. Cluj-Napoca, 1983, p. 11-14.

³² I. Chimet, *Dreptul la memorie*, vol. I, p. 298.

³³ G. Kligman, *Nunta mortului*, Iași: Editura Polirom, 1998, p. 182.

vent: în zona larg-europeană (Europa de Sud-Est, Balcanii, Pindul, Tessalia, estul mediteranean) motivul morții-nuntă cu înțelesul nunții postume a celui „nelumit” (tânăr, necăsătorit, celibatar) are „ca scop pacificarea sufletului” celui mort, „pregătindu-l pentru lumea fără dor”³⁴, și este semnalat încă din perioada antichității clasice.

c) În sfârșit, la nivelul realizării concrete a „forme românești”, de o covârșitoare însemnătate este micul studiu al lui Constantin Brăiloiu, publicat în 1946 la Geneva. Cheia înțelegerii marii specificități a împlinirii unice a „forme românești” (o numim așa pentru a arăta consensul cu sintagma lui D. Caracostea din titlul studiului despre *Meșterul Manole*) o dă Brăiloiu în următoarele pasaje: „(...) textul ne pune la îndemână două teme, confundate aici, însă deosebite prin ele însele și disociabile: pe de o parte asemuirea morții cu o nuntă; pe de alta, substituirea unui element sau obiect întâmplător accesoriilor normale ale ceremoniilor țărănești”³⁵ și al doilea: „(...) totul duce spre părerea că [versurile *Mioriței*] alcătuiau odinioară elementul verbal al unui sortilegiu. Stropul de regret și de compătimire vădit, ici și acolo, în aceste incantații dezafectate, nu s-a strecurat desigur în baladă decât începând din ziua când mila creștină a alungat teoroarea străbună”³⁶. Acestei chei a înțelegerii baladei i se adaugă cel puțin două argumente ale unicității *Mioriței*: – „(...) *Miorița* este una din rarele balade care are o melodie proprie” (...)³⁷.

Gail Kligman arată că „nunta mortului diferă de funeraliile obișnuite prin elaborarea asociației dintre moarte și căsătorie, asociație care își găsește o formă metaforică”; însă, citându-l pe Roman Jakobson (*Linguistics and Poetics*, 1960), cercetătoarea arată că „acolo unde similitudinea este suprapusă contiguității, orice metonimie devine ușor metaforică și orice metaforă are o tentă metonimică”, astfel încât, după Jakobson, ca „parallelism negativ”, bocetul înseamnă „respingerea stării metaforice în favoarea celei factuale”³⁸.

În concluzie, cheia înțelegerii *Mioriței* este dată de fuziunea a două teme diferite: moartea-nuntă (de mare răspândire, de generalitate antropologică, arhetipală) și capacitatea/priceperea țaranului de la noi de a

³⁴ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 235.

³⁵ I. Chimet, *Dreptul la memorie*, vol. I, p. 298.

³⁶ *Ibidem*, p. 305–306.

³⁷ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 80.

³⁸ G. Kligman, *Op. cit.*, p. 167.

vorbi în cuvintele comune ale vieții și deprinderilor lui cotidiene despre „cele veșnice”, astfel încât a putut înfăptui în *Miorița* liturgizarea cosmică, creștinând universul – „(…) mariajul spiritual caracteristic pentru nunta mortului devine, în *Miorița*, unul cosmic”³⁹.

Folcloristul și etnograful Simion Florea Marian (1847-1907) s-a alăturat prestigioasei „școli folcloristice” inițiate de B.P. Hasdeu la sfârșitul secolului al XIX-lea, care promova metoda comparativistă. Aceasta este premisa expunerii teoriei potrivit căreia *Miorița* își trage obârșia dintr-un fapt istoric creștin (moartea și învierea Mântuitorului). Simion Fl. Marian este autorul unor mari sinteze etnografice realizate preponderent în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea⁴⁰.

Punctul de plecare al teoriei este frapanta asemănare pe care S. Fl. Marian o identifica între imaginea lui Iisus Hristos din baladele și legendele Maicii Domnului – toate folclorice, care circulau în Moldova și partea de sud a țării – și tânărul cioban din *Miorița*.

Aceeași acțiune de căutare zadarnică a Maicii Domnului, dar și a maicii bătrâne din *Miorița*, același portret al celui căutat („Fețișoara lui / Spuma laptelui, / Pușculița lui / Durdu-i cerului, / Săbiuța lui / Fulgerul cerului”). „Identitatea aceasta dintre imaginea lui Iisus cu cea a ciobanului tânăr moldovean din balada *Miorița* l-a determinat pe Simion Fl. Marian să afirme că *Miorița* își trage originea din această legendă creștină”⁴¹.

Versul „Pe-o gură de rai” (variantea Alecsandri) l-a determinat pe Lucian Blaga⁴² să se opună ideilor din epocă ce susțineau cu multă convingere substratul laic, precreștin și să sesizeze apropierea ușor perceptibilă cu esența creștinismului. Pentru Blaga, „împăcarea cu moartea” a ciobănașului se realizează pe coordonate vădit ortodoxe.

Iar moartea, „prin faptul că e echivalentă cu nunta”, sugerează „unirea sacramentală cu o stihie cosmică”. Referindu-se la întregul fond al baladei, concluzionează: „... Iată întreaga natură prefăcută în «biserica»”. L. Blaga este convins că toate aceste elemente sunt ingredientele definitorii ale genezei mioritice, iar fondul eminent creștin nu poate fi contestat.

Unii cercetători vedeau în baladă *resemnarea senină în fața morții*. Alți

³⁹ G. Kligman, *Op. cit.*, p. 182.

⁴⁰ *Nunta la români* (1870); *Nașterea la români* (1892); *Înmormântarea la români* (1892); *Sărbătorile la români* (3 vol., 1898-1901).

⁴¹ R. Vulcănescu, *Mitologia română*, București: Editura Academiei, 1981, p. 546.

⁴² L. Blaga, *Spațiul mioritic*, 1936.

comentatori scot în evidență *nostalgia reintegrării cosmice*, o trăsătură națională specifică poporului nostru.

Un alt filon esențial din care exegeții au extras teorii legate de sorgintea *Mioriței* este cel al credințelor religioase, care, din perspectiva temporalității, plasează actul genezei ceva mai aproape. Cel mai important exponent al acestei direcții este, fără îndoială, Mircea Eliade – eminentul istoric al religiilor – deși încercări timide de teoretizare au existat și înainte. Până la M. Eliade (1970) aspectul a fost oarecum neglijat, părerea unanimă fiind că *Miorița* are un caracter profund laic – evident în versiunea-colind, dar care se menține și în versiunea-baladă. Ba mai mult, nu au lipsit exegeții care au ținut să evidențieze o tentă anticlericală. La fel ca și controversata teorie a lui H. Sanielevici, scenariul ce reflectă un fapt istoric creștin are meritul de a soluționa într-un mod plauzibil dilema atitudinii ciobanului. M. Eliade, care se delimitează totuși de acest scenariu, găsește o rațiune suficientă pentru a lămuri „adeziunea semnificativă” de care s-a bucurat *Miorița* în rândul poporului român.

Eliade vede dincolo de un eveniment pur istoric taina acestei balade: este *experiența umană primară care a produs o viziune poetică a lumii*. El susține că, în *Miorița*, trebuie văzută o expresie exemplară a sufletului românesc. Unele texte pot fi identificate ca aparținând epocii precreștine; de aici se poate vedea arhaismul ei, dar și faptul că originile sale aparțin universului religios. Caracterul religios al baladei se bazează pe ritualurile funerare și pe concepția despre moarte. La analiza spațiului de desfășurare a *acțiunii* baladei, o altă lume ne apare în față. Dincolo de ochiul profan care vede imaginea câmpiilor și satelor românești, Eliade afirmă că în *Miorița* universul întreg este transfigurat. „Suntem introduși într-un cosmos liturgic, în care se săvârșesc Mistere (în sensul religios al acestui termen⁴³). În balada *Miorița* avem concepte specific creștine, spre exemplu episodul în care mama își caută fiul, episod ce amintește de motivele folclorice în care Fecioara Maria îl caută pe Iisus. De fapt, putem vorbi despre *creștinismul țărănesc al românilor și al Europei orientale*, ce mai poartă numele de *creștinism cosmic*, caracterizat prin fuziunea elementelor arhaice, păgâne cu unele abia încreștinate: „pe de o parte, proiectează misterul hristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creștinismului, insistând, dimpotri-

⁴³ M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 259.

vă, asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume”⁴⁴. Elementele creștinismului cosmic pot fi ușor depistate în solidaritatea mistică a omului cu natura. Dar nu este vorba despre panteism, „pentru că acest Cosmos nu este sacru prin el însuși, prin propriul lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea la misterul nunții. Și tot ca o nuntă au fost interpretate de misticii și teologii creștini agonia și moartea lui Hristos”⁴⁵.

Este vorba despre ideea unui cosmos transfigurat prin viața, moartea și Învierea Mântuitorului, „sanctificat de pașii lui Dumnezeu, ai lui Isus, ai Fecioarei și ai sfinților, permițând să regăsești, fie chiar numai sporadic și simbolic, o lume încărcată de virtuțile și frumusețile de care terorii și invaziile despuiau lumea istorică”⁴⁶. Aceasta este o reinterpretare a creștinismului: cele mai importante momente ale istoriei și ale vieții personale sunt transfigurate, primind conotații hristologice.

De pe această poziție ni se propune ipoteza adaptării sau reinventării unei „legende creștine” a Mântuitorului. Altfel spus, secvența biblică din Noul Testament, în care Iisus Hristos e judecat, condamnat și răstignit pe cruce, pe Muntele Golgotei, este trecută prin filtrul spiritualității și tradiției românești. Similitudinea este întărită de ideea comună de nonviolență și neagresiune, acceptarea cu seninătate și fără regret a morții, în speranța unei izbăviri post-mortem.

Este vorba despre o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creștinism cosmic”.

În *Miorița* nu este o simplă nuntă, ci „o nuntă de proporții și dimensiuni cosmice”. Și poate nu este întâmplător faptul că „tot ca o nuntă au fost interpretate de misticii și teologii creștini agonia și moartea lui Hristos”⁴⁷.

O simbioză între direcțiile mitologică și etnografică ne propune Constantin Ciopraga (1992) într-o intervenție lapidară la un simpozion pe tema *Mioriței*. „Dacă *Meșterul Manole* este un mit de construcție și un mit al jertfei, *Miorița* este un mit complex – un ethnomit și unul al întoarcerii în țărână, un mit al mării călătorii și un mit pastoral – al cărui motiv cumulează reacții existențiale multiple”⁴⁸.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 259-260.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 263.

⁴⁷ M. Eliade, *Mioara năzdravană*, în *De la Zalmoxis*, p. 254, p. 259-260, 263.

⁴⁸ C. Ciopraga, *Mioriticul sau despre exorcitarea tragicului*, în *Simpozion Miorița – 1992*, Câmpulung Moldovenesc, 1993, p. 12.

Demersul său vine în prelungirea celui călinescian, din urmă cu o jumătate de veac, care a consfințit încadrarea *Mioriței* drept un mit al „existenței pastorale a poporului român”⁴⁹.

La rândul său, Dumitru Stăniloae consideră că „*Miorița* este Hristos și sufletul omenesc. Cei trei ciobani – cel care are oi mai multe cred că este Hristos, iar ceilalți doi: Pilat și evreii. Și el are ca mireasă sufletul omenesc. Iată cât de adâncă este *Miorița*! Se simte că poporul nostru este un popor creștin” – a afirmat Părintele Stăniloae în primăvara anului 1993⁵⁰. Aceasta este, fără îndoială, una dintre cele mai tranșante poziții care definește dimensiunea religioasă a *Mioriței*, fără pic de ezitare, în mod limpede și curat. Personalitatea puternică și erudiția profesorului Stăniloae conferă autoritatea necesară acestui punct de vedere.

Paralelisme par fără echivoc: asimilarea tânărului cioban cu Hristos, acceptarea martirajului din această perspectivă, atitudini identice în fața „sfârșitului”, tema comună a miresei, a nunții, mântuirea prin moarte, nemurirea prin mântuire, seninătate și împăcarea cu soarta; puterea de a înfrunta destinul cel mai tragic, de a privi moartea în ochi și de a o accepta...

Comentariul lui Mircea Eliade (1970) avea să-i insuflă o revelație asemănătoare și lui Nicolae Steinhardt⁵¹.

În 1970, cu puțin înainte de a finaliza prima versiune a celebrului *Jurnal al fericirii*, Steinhardt avea să scrie următoarea notă: „Ce nu înseamnă *Miorița*: resemnare, fatalism, chemarea morții, pasivitate, pesimism. Ce înseamnă: anti-istoricitate, transfigurare a condiției adamice. Poporul român e înzestrat cu o putere de transfigurare ce-i permite să preschimbe întregul univers și să pătrundă în cosmosul liturgic (să participe la celebrarea liturghiei cosmice, ar spune Maxim Mărturisitorul). Împotriva soartei nu te poți apăra ca împotriva unor vrăjmași; nu poți decât să dai un înțeles nou consecințelor ineluctabile ale destinului în curs de împlinire (...). Ciobanul săvârșește o transmutație – marea operă a denigraților alchimiști – își transformă nenorocirea în taină mistică. Înfrânge soarta. Dă un sens fast nefericirii...”⁵².

⁴⁹ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*. București: Editura Minerva, 1989, p. 58.

⁵⁰ Dumitru Stăniloae, într-un interviu acordat în primăvara anului 1993, consemnat de Mihai Neacșu, publicat în „Vestitorul Ortodoxiei”, nr. 189, 1997.

⁵¹ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1992, p. 348.

⁵² *Ibidem*, p. 348-349.

„Întocmai ca și creștinismul, românismul poate anula urmările aparent iremediabile ale unei tragedii, dându-le valori nebănuite, scoase din alte serii. Adversivitatea degradantă devine contrariul ei, după cum și rușinoasa spânzurare pe lemnul crucii ajunge a fi, prin Hristos, biruința asupra morții și scoatere de sub mânia Creatorului”⁵³.

De aceea este firesc să vedem, în umanizarea și transfigurarea cosmosului, o influență creștină, și nu una păgână: „se resimte de viziunea personalistă și liturgică a cosmosului dezvoltată de sensul spiritual al Bizanțului, în special de cel al unui Maxim Mărturisitorul. Cosmosul e scăldat în comuniunea personalistă între oamenii ce se iubesc și se doresc. Toate amintesc în *Miorița* de persoane. Totul e încadrat în relațiile dintre ele și are în sine imprimate fețele lor”⁵⁴. „... Moartea eroului nu este samavolnică, ci un sacrificiu asumat. Asta anulează infamanta calificare de fatalism a poporului român, care trebuie înlocuită cu eroism, fiind vorba deci de un sacrificiu acceptat”⁵⁵.

Amintim și o altă interpretare, din perspectivă creștină, aparținând lui Dumitru Stăniloae, referitoare la cele două balade românești, tocmai pentru a evidenția faptul că ele pot fi abordate din perspective multiple. Cercetătorul consideră că în acestea se vorbește în mod figurat despre jertfa lui Hristos și despre parabola nunții fiului de împărat din Evanghelie. „De jertfa lui Hristos, a lui Manole, se vorbește în *Legenda Mănăstirii Argeș*. Emanuel este aici Manole, iar soția, zidită în peretele bisericii, e trupul său jertfit (în grecește feminin) la temelia ei. Dar în această legendă, tema din Evanghelie a căpătat un potențial emotiv și intim. În *Miorița*, ciobanul care are oi mai frumoase decât Fariseii și Pilat este Hristos, iar mireasa lui («o mândră mireasă, a lumii crăiasă») este sufletul omenesc, în grecește

⁵³ N. Steinhardt, *Op. cit.*, p. 348-349.

⁵⁴ D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova: Ed. Scribul românesc, 1992, p. 10-11. Pr. Stăniloae îl citează pe Eliade, pentru a concluziona: „Credem însă că această legătură intimă cu cosmosul nu reflectă numai o ferire a poporului român de istorie, cum afirmă Mircea Eliade, ci ea a dat poporului român și o uimitoare putere de a nu fugi din fața celor ce voiau să-l alunge de pe acest pământ, ci de a-l apăra cu orice preț. Persistând în peisajul lui, persistă în cadrul liturgic rânduitorului, în cadrul liturgic românesc, care înseamnă încadrarea firească a ființei umane românești în ordinea superioară, persistând și în comuniunea spirituală cu cei dragi, vii și morți” (p. 11).

⁵⁵ R. Sfințescu, *Substrat mitologic în Miorița*, în *Seminarul Miorița* – 1992, 1993, p. 52.

de asemenea feminin. Și sufletul unit cu Hristos vede toată natura participând la bucuria lui”⁵⁶.

După cum vedem, cele două mărgăritare folclorice românești, baladele *Meșterul Manole* și *Miorița*, sunt adânc influențate de credința creștină. După cum Dumnezeu își sacrifică Fiul iubit pentru creația sa – omul, la fel și în baladă, între pasiunea creației și dragoste, meșterul alege creația, sacrificându-și dragostea. Referindu-ne la balada *Miorița*, consemnăm caracterul ei religios bazat pe ritualurile funerare și pe concepția despre moarte. Totodată, observăm o frapantă asemănare între Iisus Hristos din baladele și legendele Maicii Domnului și tânărul cioban din *Miorița*. Fiind trecute prin filtrul spiritualității și tradiției românești, similitudinile biblice plasează capodoperele folclorice atât de aproape de sufletul poporului nostru.

⁵⁶ D. Stăniloae, *Reflexii ...*, p. 112. În altă parte, Stăniloae concluzionează: „O expresie originală a primit în creația populară românească jertfa lui Hristos în *Legenda Mănăstirii Argeș*. În ea, Hristos e numit Manole, forma românească de la Emanuel, cum este numit Hristos în Sf. Scrisură, care se traduce românește *cu noi este Dumnezeu*. Emanuel sau Manole nu poate întemeia Biserica decât pe jertfa trupului său, cuvântul *trup* fiind în limba greacă de genul feminin (*sarx*)” (p. 160).

ИКОНА «КОЛЕНОПРЕКЛОНЕННЫЙ ИИСУС ХРИСТОС» В ЛИТВЕ

Рима ВАЛИНЧЮТЕ-ВАРНЕ

Abstract. *The focus of the article is one icon – the image of “The Kneeling Jesus” (second half of the 17th century) from the Seda church in Lithuania, which originally was held in a procession altar. The analysis of this unique image of rare iconography in Lithuania gradually revealed a history of the cult, which is also typical and characteristic of the entire Baroque period. Referring to the example of this image, Baroque altarpieces are discussed in various aspects: their creation after graphic copies, the relation of processional images and altarpieces, the role of personal initiative in spreading the cult of the image, the fame of images for their graces, the covering of images in casing, the sacrificing of votives, the spread of painted and graphic copies, and the relation of altarpieces with the liturgical life of the church and non-liturgical religious practices.*

The second part of this article is divided for analysis of popular Lithuanian folk xylographies „Jesus between Arma Christi“ (19th century) and their relation with the image of „The Kneeling Jesus” from Seda.

Keywords: Baroque art, Christological iconography, „The Kneeling Jesus“, Intercessio, Lithuanian, Seda, altarpiece, folk art, xylography, „Jesus between Arma Christi“, Steponas Kuneika, Aleksandras Vinkus.

Cuvinte-cheie: artă barocă, iconografie hristologică, „Iisus îngenunchind“, Intercessio, Lituania, Seda, icoană, altar, artă populară, gravură în lemn, „Iisus între Arma Christi“, Steponas Kuneika, Aleksandras Vinkus.

Французский философ Пол Рикер (Paul Ricœur) писал, что нарратив истории весьма селективен: «вспоминая» об одних событиях, он «забывает» о других. Но «забытые» или «заблокированные»

воспоминания никуда не исчезают, они оседают в коллективном подсознании и оттуда оказывают влияние на общественную жизнь.¹

В эпоху барокко в Литве особо почитались чудотворные иконы Богородицы, и гораздо реже – образы Спасителя. В основном легенды о чудотворности этих образов утрачены безвозвратно, но иногда письменные источники разрешают хотя бы частично реконструировать историю их величия. Одним из таких образов является икона «Коленопреклоненный Иисус» из приходского костела Вознесения Богородицы в Седе (Seda, Литва). Икона, писанная маслом на холсте (173x108 см), в настоящее время скромно висит на стене часовни Седского костела. Об этом образе кратко упоминает др. Рута Янониене в монографии, посвященной Седе.²

Автор статьи, заново пересмотрев письменные источники, попыталась по-новому взглянуть на историю Седской иконы. Цель данной публикации – проследить историю иконы «Коленопреклоненного Иисуса» и культа ее почитания.

* * *

Икона «Коленопреклоненный Иисус Христос» (илл. 1) представляет собой исключительно интересный и редко встречаемый в Литве тип иконографии. Христос здесь изображен коленопреклоненным на кресте, расположенном на полу. Иисус оголен, с одной лишь повязкой на чреслах, голова Христа увенчана терновым венцом, руки Его сложены в молитве, а взгляд обращен на зрителя. У ног Иисуса мы видим Орудия Страстей: под крестом – лестница, над ним – копьё Лонгина, пронзившее подреберье Христа, и стержень с губкой, пропитанной уксусом; в нижней части картины (слева направо) – бесшовный хитон и игральные кости, меч, кувшин с мирро, металлическая перчатка, которой был возложен терновый венец, молоток и клещи, бич и розги (*flagellum* и *fasces*), которыми дважды бичевали Иисуса, и, наконец, титло с «INRI», провозглашавшее, что распят «Иисус Назорей, Царь Иудейский».

¹ Linara Dovydaityte, *Which Communism to Bring to the Museum? A Case of Memory Politics in Lithuania*, în *Art History and Criticism, Performing History from 1945 to the Present*, T. 6, Kaunas, Vytauto Didžiojo universiteto leidykla, 2010, p. 86.

² Ruta Janonienė, *Sedos Svc. Mergeles Marijos Emimo į dangų baznyčia: mecenatai ir kūrėjai XVI–XIX amžiais*, în «Seda, Zemaiciu praeitis 5», Vilnius, Vilniaus Dailes akademijos leidykla, 1997, p. 72–79.

По обе стороны от Иисуса на темном ночном фоне изображены два ангела-адоранта с зажженными свечами в руках, над ними висят лампы, а всё изображение обрамляет занавес, как будто приоткрытая перед нами этот священный вид. Все эти элементы тоже имеют символическое значение – занавес символизирует небесную сферу и сакральность происходящего, лампы – вечный огонь веры, а ангелы – исполнение воли Божьей.

Что касается иконографического типа, то очевидно, что икона изображает Страсти Христовы, однако делает это весьма необычно – Христос предстает перед нами на коленях, сложившим руки в молитве. Во времена барокко Иисуса, коленопреклоненного в молитве, обычно изображали в сцене «Моления о чаше в Гефсиманском саду», но здесь мы видим, что Он уже без одежды и после бичевания. Однако это и не сцена падающего Иисуса Христа из цикла Крестного пути. Так что же это за иконографический тип и что он из себя представляет?

Похожие изображения Иисуса, стоящего на коленях, можно найти в иллюминациях средневековой духовной литературы, в частности *Speculum humanae salvationis* (XIV век). Они носили название *Intercessio* и особенно были распространены в виде гравюр на территории Германии и Нидерландов в XIV–XV веках. *Intercessio* в переводе с латинского означает «противоречие», «посредничество» или наиболее точно – «заступничество». *Intercessio* в XIV–XVI веках встречались не только в рукописях и инкунабулах (особенно в часословах), но и в алтарной живописи и эпитафиях. Эти образы изображали сидящего на престоле Бога Отца, гневающегося за грехи человеческие. По обе стороны от Него или рядом друг с другом стоят коленопреклоненные Иисус и Мария, знаками страданий своих пытаются успокоить гнев Господний. Христос изображен как «Муж скорбей» (*Schmerzensmann, Vir Dolorum*), показывающий рану на боку или сложивший руки в молитве, а Богородица – обнажившая грудь (аллюзия на Марию, как Матерь всего человечества, и Ее грудь пронзивший меч). Так в средневековых изображениях не только Мария, но и Христос воспринимается как посредник между людьми и Богом Отцом, как покровитель человечества, страданиями своими пытающийся вымолить у разгневанного Господа прощение за грехи человеческие.³ Итак,

³ Gertrud Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. B. 2.: *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1968, p. 238-240.

иконографический тип «Коленопреклоненного Иисуса» основывался не на Новом Завете но, как и «Муж скорбей» или «Спас Полуночный», сформировался в атмосфере средневековой религиозности.

Распространенная в Средние века концепция *Intercessio* стала неприемлемой для Католической Церкви времён Реформы. Теолог Контрреформации Иоганн Молан (Johannes Molanus, 1533–1585), активно защищавший толкование Богоматери как посредницы между Богом и людьми, категорически отверг изображение Иисуса Христа, стоящего на коленях перед Отцом. Основываясь на Священном Писании и творениях святого Григория Назианзина, он отмечал, что Вознесение Иисуса на небо и встреча с Отцом – это прежде всего триумфальный акт Христа, кроме того, принимая во внимание божественную природу Христа, «невозможно, чтобы Сын так перед Отцом унижался».⁴ Так, вследствие изменения теологической концепции, изображения *Intercessio* в эпоху барокко потеряли раннее значение и популярность. Однако, на примере иконы Седского костела и единичных образов, встречаемых на территории Литвы и Западной Европы⁵, мы видим, что изображения *Intercessio* создавались вплоть до XVIII века. Итак, икона Седского костела «Коленопреклоненный Христос» была создана в то время, когда изображения *Intercessio* были уже очень редки⁶, а концепция Христа как посредника между Богом Отцом и человечеством считалась неправильной.

* * *

Икона «Коленопреклоненный Иисус» впервые упомянута в рукописном инвентаре Седского костела в 1700 году. В этом инвентаре числится двухсторонний выносной алтарь (феретрон) резной работы с образами «коленипреклоненного Господа Иисуса Христа» и Скор-

⁴ Christian Hecht, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1997, p. 398.

⁵ Dieter Koepplin, *Interzession*, «Lexikon der christlichen Ikonographie», B. 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994, p. 350.

⁶ Из письменных источников известна еще одна икона *Intercessio* в Литве: в 1674–1676 г. художник немецкого происхождения Иоганн Шретер подарил большую икону своей работы «Разгневанный Бог Отец и Его молящий Иисус» братству Св. Мартина в Вильнюсе. „Lietuvos dailininku zodynas“, T. I: XVI–XVIII a., Vilnius, Kulturos, filosofijos ir meno institutas, 2005, p. 237.

блещей Богоматери.⁷ В то время обе иконы особым вниманием верующих не почитались, хотя алтарь и был украшен антепендием,⁸ что достаточно редко встречается в феретронах.

В середине XVIII века костел подвергся значительной перестройке,⁹ и видимо тогда икона была помещена в новый алтарь, до сих пор стоящий в правом нефе (илл. 3). Этот алтарь был создан специально для иконы Страстей Христовых, о чем свидетельствуют статуи Скорбящей Богоматери и святого Иоанна Богослова по обе стороны образа, а также монограммы «INRI» и «IHS», венчающие первый и второй ярус алтаря. Некоторое время спустя образ был «реставрирован» или переписан неизвестным местным художником, о чем свидетельствует дата 1777 года в нижней правой части иконы. Именно во время этой реновации могла быть изменена величина иконы (в нижней части образа пришит дополнительный кусок холста) и некоторые детали, но общая композиция изображения и иконографический тип остались прежними.¹⁰ На то, что это та же икона, упомянутая в инвентаре 1700 года, указывает образ Богоматери, скорбящей над Сыном («Пиета»), написанный на оборотной стороне холста (илл. 2). Если бы в алтарь была помещена новописанная икона Христа, она имела бы иконопись только с одной, а не с обеих сторон холста. Следовательно, в середине XVIII века в новом алтаре действительно повесили двухстороннюю икону из старого феретрона.

Во второй половине XVIII века – в первой половине XIX века икона «Коленопреклоненного Иисуса» закрывалась другим образом – во времена барокко в Католической Церкви так почитались благодатные иконы. В визитациях Седского костела первой половины XIX века алтарь «Коленопреклоненного Христа» описывают так: «На стороне Апостолов [алтарь] Господа Иисуса великолепной резьбой и позолотой украшен. В нем образ Господа Иисуса коленопреклоненного, на

⁷ «Altare portabile snickerskiew roboty, wnim Obraz flectentis Dni JEZU Xti, ex altera parte BVM Dolorosae, cum antependio». *Инвентарь Седского приходского костела 1700-1716 г.*, Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета, ф. 1, д. F 38, л. 172.

⁸ Богатая ткань, закрывающая переднюю часть алтаря.

⁹ Ruta Janoniene, *Sedos ...*, p. 73.

¹⁰ Около 1993-1994 г. икону (точнее – только «Преклоненного Иисуса») частно реставрировал Адолий Криштопайтис, но картина не была основательно изучена, неизвестно, велась ли документация реставрации. Автор статьи приносит благодарность Повиласу Шверебе за предоставленную информацию, 2005 11 02.

спускаемом холсте написанный. Второй [образ], спустив первый, искусно писанный, венец серебряный имеющий».¹¹ До 1842 года в визитациях Седы упоминается два образа, а с 1844 года – уже только один, украшенный венцом.

Благодатная икона Иисуса Христа была украшена терновым венцом – первоначально из серебра пятой пробы, весом в пять лотов;¹² в четвертом десятилетии XIX века его заменили большим венцом, но низшей пробы (четвертой, весом в двенадцать лотов¹³). Вероятно, этот венец и сохранился до наших дней. Ранее икону так же украшали деревянные позолоченные ризы на чреслах Христа,¹⁴ что зафиксировано на фотографии 1973 года.¹⁵

В визитациях икона «Коленопреклоненного Иисуса» не упоминается как чудотворная, однако о благодати ее свидетельствовали воты (вотивы, *ex-votum*) – драгоценные дары верующих, висевшие у иконы. В 1821–1844 годах лишь серебряных вотов «различной формы», общим весом восемь лотов, было описано тридцать две единицы.¹⁶ Следует отметить, что в упоминаемый период в Седском костеле воты висели только у иконы «Коленопреклоненного Иисуса», хотя в эпоху барокко в Литве более почитались иконы Богородицы и святых, нежели Иисуса Христа. Чудотворные образы Спасителя чаще были скульптурными, в особенности «Распятие» или «Иисус Назарей», а иконописные – достаточно редки.

¹¹ «A cornu Epistolae P. JEZUSA piękną snyceratura y pozłotą Malarską ozdobiony. W Nim obraz P. JEZUSA klęczącego na płótnie malowany, któren spuszcza sie. Drugi ze spuszczeniem pierwszego pięknie malowany, koronę srebrną mający.» *Визитация Седского приходского костела 1821 г.*, Литовский государственный исторический архив (далее ЛГИА), ф. 669, оп. 2, д. 226, л. 306в.

¹² *Визитация Седского приходского костела 1821 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 226, л. 310в; *Визитация Седского приходского костела 1826 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 261, л. 330; *Визитация Седского приходского костела 1827 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 233, л. 300в; *Визитация Седского приходского костела 1828 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 238, л. 262.

¹³ *Визитация Седского приходского костела 1842 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 256, л. 61; *Визитация Седского приходского костела 1844 г.*, ЛГИА, ф. 669, оп. 2, д. 261, л. 335.

¹⁴ Marija Matusakaite, *Procesiju altoreliai Lietuvoje*, Marijampole, Ardor, 1998, p. 7, 15–16.

¹⁵ Архив Института художественного наследия при Центре культурного наследия (далее АИХНЦКН), Дело Седского костела, фотография Б. Паунги, 1973 г.

¹⁶ *Визитации Седского приходского костела 1821, 1826, 1827, 1828, 1842, 1844 г.*

В католических костелах основным считается Великий алтарь; боковые алтари обычно играют вспомогательную роль, создавая впечатление *Theatrum Sacrum* – Святого Театра. Однако боковые алтари могли иметь и дополнительную литургическую функцию, как в случае с алтарем «Коленопреклоненного Иисуса». В этом алтаре был установлен табернакль (дарохранительница) для серебряного креста с драгоценной реликвией частицы Животворящего Дерева.¹⁷ А в 1793 году Папа Римский Пий VI даровал алтарю «Коленопреклоненного Иисуса» привилегию, следуя которой по средам, четвергам и пятницам служили Мессу, освобождающую души грешников из Чистилища.¹⁸ Таким образом, отображенные в иконе «Коленопреклоненного Иисуса» идеи Заступничества и Искупления получили достаточно прямое духовное выражение для верующих.

Еще одной приметой формирующегося религиозного культа Седской иконы можно считать ее копирование. Как уже упоминалось выше, в первой половине XIX века благодатную икону «Коленопреклоненного Иисуса» закрывал ее список – другой образ той же иконографии, также писанный на холсте. Этот список в последний раз упоминается в Седских архивных источниках 1842 года (в 1844 и 1850 годах зафиксирована только икона с ризами).¹⁹ На этом упоминания о списке иконы «Коленопреклоненного Иисуса» на некоторое время прерываются.

Спустя столетие, в 1962 году, копия иконы «Коленопреклоненного Иисуса» была обнаружена и сфотографирована искусствоведами Департамента охраны культурного наследия Литвы. В то время копия висела в деревне Тиркшляй (Tirksliai), в кладбищенской часовне приходского костела, на стене справа от Великого алтаря.²⁰ Когда копия иконы «Коленопреклоненного Иисуса» из часовни пропала – неизвестно.

В третий раз копия иконы была обнаружена уже в базилике города Шилува (Siluva), где и находится в настоящее время (илл. 4). Сравнив фотографию 1962 года из Тиркшляй с образом из Шилувы и надпи-

¹⁷ Визитации Седского приходского костела 1821, 1826, 1827, 1842, 1844, 1850 г.

¹⁸ Ruta Janonienė, *Sedos ...*, p. 77.

¹⁹ Визитации Седского приходского костела 1842, 1844 г.; Визитация Седского приходского костела 1850 г. АГИА, ф. 669, оп. 2, д. 293, л. 60.

²⁰ АИХНЦКН, Дело Тиркшляйского костела, фотография Й. Грамбы, 1962 г.

сю, расположенной на его оборотной стороне, можно предположить, что это есть один и тот же образ. Скорее всего созданный во время реновации благодатной иконы в 1777 году местным мастером (на нижней правой части списка тоже написана эта дата), сначала он закрывал благодатную икону в Седе, затем попал в Тиркшляй, а в конечном итоге оказался в Шилуве. На оборотной стороне списка есть надпись на польском языке, воспроизведенная на реставрационном дубляже холста: «Я, Констанция Домашевич, являюсь владелицей этого образа, который после смерти моей дарую Шилуве. Отослать в 1777 Году Господнем.»²¹ Надпись поясняет, что этот список был создан по заказу Констанции Домашевич, и что она намеревалась подарить его Шилувскому костелу. Необходимо отметить, что в это время пастором Седского костела был священник Иоанн Домашевич. Это по его инициативе был отремонтирован Седский приходской костел, в котором построены новые алтари, а в один из них помещена икона «Коленопреклоненного Иисуса».²² Возможно, эти две персоны с одинаковыми фамилиями объединяло не только поклонение одной и той же иконе, но и родственные отношения. Нельзя ли на основании вышеизложенных фактов предположить целенаправленное распространение культа иконы «Коленопреклоненный Иисус» за пределы Седы?

Важно понять, почему список иконы намеревались подарить Шилувскому костелу. Шилува с XVI века была одним из важнейших католических духовных центров Литвы. Здесь около 1608 года произошло явление Девы Марии с Младенцем. Не менее известна икона «Шилувской Богоматери с младенцем Иисусом» (1620-е годы), чудотворность которой официально признана в 1775 году; тогда же было дано разрешение венчать ее коронами, освященными Папой Римским Пием VI. Таким образом, факт дарения списка иконы «Коленопреклоненного Иисуса» Шилувскому костелу должен был не только показать приверженность Домашевичев этому священному месту, но и мог стать прорывом в распространении культа Седской иконы. Письменные источники отмечают, что на коронацию иконы Шилувской Богородицы в 1786 г. прибыло более тридцати тысяч паломников –

²¹ «Ja jestem Pofsesorka. tego Obrazu Konstancia Domafzewiczowna, Kturego posmierci mojej Ofiaruje Do Szydłowa. Odesłać An. Dn. 1777.»

²² Ruta Janoniene, Sedos ..., p. 64-79.

невероятно большое для тех времен число. Таким образом, присутствие списка Седского «Коленопреклоненного Иисуса» в Шилуве могло способствовать распространению культа иконы. К сожалению, в XVIII веке образ в Шилуве не попал. Видимо, в 1777 году созданный список иконы первоначально был помещен в алтаре Седского костела для духовной защиты благодатной иконы «Коленопреклоненного Иисуса». После 1842 года, проигнорировав волю дарителя, список был отдан кладбищенской часовне в Тиркшляй, которая расположена всего в паре десятков километров от Седы. И только в 1982 году список оказался в Шилуве,²³ но этот факт уже не способствовал широкому распространению культа Седской иконы.

Однако в самой Седе во второй половине XVIII века – в первой половине XIX века сформировался локальный культ поклонения иконе «Коленопреклоненного Иисуса». Во второй половине XVII века созданная двухсторонняя икона «Коленопреклоненный Иисус» и «Пие-та» в середине XVIII века была вознесена из феретрона в специальный боковой алтарь. Во время реновации иконы в 1777 году был создан ее список, который намеревались подарить Шилувскому костелу, но поместили в Седском алтаре для духовной охраны благодатной иконы. Благодатную икону «Коленопреклоненного Иисуса» не только копировали и закрывали другим образом, но также украсили серебряными ризами и даровали драгоценные вотивы.

* * *

Листая альбомы литовской народной графики, внимание читателя неизбежно притягивают весьма популярные в XIX веке гравюры на дереве (ксилографии) «Христос среди Орудий Страстей». Например, в наиболее полный каталог гравюр, составленный искусствоведом Паулюсом Галауне, внесено 17 гравюр «Распятие», 15 – «Христос среди Орудий Страстей», 4 – «Иисус из Назарета» и т.д.²⁴ Уточнив и дополнив вышеприведенные данные, автор статьи насчитала почти три десятка гравюр

²³ Символично, что именно благодаря вышеупомянутой надписи, более двух столетий спустя воля К. Домашевич была исполнена. Об этом свидетельствует литовская надпись на обороте иконы: «Этот образ часовне Шилувского костела подарили братья Шимулины из Велионы в 1982 г. Реставрировала Онуте Шмигелскайте».

²⁴ Paulius Galaune, *Lietuviu liaudies menas. Grafika. Tapyba*, Vilnius, Vaga, 1968, p. 259-268.

«Иисус среди Орудий Страстей», хранящихся в разных музеях Литвы.²⁵ Таким образом, гравюры «Христос среди Орудий Страстей» или «Коленопреклоненный Иисус» являются одними из наиболее популярных и многочисленных среди христологических сюжетов народной графики Литвы. Однако до сих пор прототип их был неизвестен.

Внимательно изучив гравюры «Христос среди Орудий Страстей», их можно разделить на четыре группы:²⁶

К первой группе причислены гравюры, созданные в первой половине XIX века народным мастером Стефаном Кунейкой (Steponas Kuneika), выделявшимся достаточно профессиональным подходом (илл. 5).²⁷ Гравюры изображают коленопреклоненного Иисуса уже после Распятия (ясно видна рана на боку). Вокруг Него разбросаны Орудия Страстей. В верхней части гравюр изображены семь медальонов со сценами Семи Кровопролитий Иисуса: «Обрезание», «Арест в Гефсиманском саду», «Бичевание», «Увенчание терновым венцом», «Несение креста», «Возведение на крест» и «Распятие».²⁸ Эти гравюры – большого формата (около 69x57 см), отпечатанные с четырех досок. Причисленные к данной группе гравюры отличаются незначительными деталями, на основании которых можно судить о наличии по меньшей мере трех разных комплектов досок. Гравюры Кунейки (12 единиц) составляют почти половину всех до наших дней дошедших гравюр «Христос среди Орудий Страстей». Из этого следует, что в первой половине XIX века гравюры «Христос среди Орудий Страстей» были особенно популярны. Пик их популярности совпадает с расцветом культа Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса».

Вторая группа гравюр создана народным мастером Александром Винкусом (Aleksandras Vinkus, 1832–1912)(илл. 6).²⁹ Рисунок гравюры также отпечатан с четырех досок, и по сути является модифициро-

²⁵ Данные не окончательные.

²⁶ Более подробный анализ см.: Rima Valinciuė-Varne. „Klupantis Jezus“ iš Sedos baznyčios, in *Pamaldumas Isganytojui Lietuvos kulturoje*, Vilnius, 2008, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, p. 171-188.

²⁷ Galaune, nr. 68, 68a-e.

²⁸ Сцены незначительно модифицированы, так как обычно вторая сцена «Моление о чаше», а последняя – «Пронзение ребра копьем Лонгина». В искусстве барокко Семь Кровопролитий Иисуса иногда сопоставляется с Семью Скорбями Девы Марии.

²⁹ Galaune, nr. 10, 10a-c; „Lietuvos sakraline daile“, Т. II, *Lietuviu liaudies menas*, Vilnius, Lietuvos dailes muziejus, 2003, nr. V. p. 16.

ванной копией одной из вышеупомянутых гравюр Стефана Кунейки, только упрощенной и менее профессиональной.

Третьей группе принадлежит гравюра, созданная тем же Стефаном Кунейкой, но отпечатанная с одной доски (около 37х30 см)(илл. 7).³⁰ Ясная, хорошо сбалансированная композиция показывает, что это не упрощенный вариант вышеупомянутой гравюры с четырех досок мастера Кунейки, а, скорее всего, копия неизвестной гравюры.

Четвертую группу составляет работа, обнаруженная у потомков народного мастера Степы Юревича (Stepas Jurevicius, 1818–1893), а так же различные ее вариации, исполненные другими неизвестными мастерами (илл. 8).³¹

Литовские народные гравюры были распространены лишь в одном этническом регионе Литвы – Жемайтии (Zemaitija, Жмудь), в частности, на территории между городами Скуодас, Кретинга, Енишкис и Шаукенай (Skuodas, Kretinga, Joniskis, Saukenai).³² Духовным центром этой территории является Доминиканский костел в городе Жемайčiu Калвария (Zemaičiu Kalvarija), в котором во время ежегодных престольных праздников собирались паломники и торговцы девоционалиями («шкаплерники») со всей Литвы. На этой же территории, всего в девяти километрах от Жемайčiu Калварии, находится и Седа.

Итак, в Седском костеле мы имеем икону «Коленопреклоненного Иисуса», выделяющуюся исключительно редкой в Литве иконографией. Во второй половине XVIII века – в первой половине XIX века вокруг иконы сформировался локальный культ поклонения. В XIX веке на той же территории были весьма распространены гравюры народного творчества «Христос среди Орудий Страстей», принадлежащие тому же иконографическому типу. Возможно ли, что между иконой и гравюрами нет никакой связи?

Сравним гравюры «Христос среди Орудий Страстей» с Седской иконой «Коленопреклоненного Иисуса». Очевидно, что гравюры с иконой схожи лишь общей композицией и иконографическим типом.³³

³⁰ Galaune, nr. 61.

³¹ Galaune, nr. 48, 49, 54.

³² Galaune, c. IX.

³³ Кроме того, Орудия Страстей, изображенные в иконе, тщательно подобраны – все они непосредственно связаны с истязанием и распятием Христа. Между тем в гравюрах присутствует и символ предательства Иуды Искариота (фонарь со свечой), и отречения св. Петра (петух), и умывания рук Понтия Пилата (чаша).

Гравюры народных мастеров мы не можем считать прямыми копиями иконы – икона и гравюры явно имели разные прообразы. Но этот искусствоведческий срез не объясняет духовное функционирование образа. Правильнее вопрос поставить так: возможно ли, чтобы паломники покупали гравюры редкой, даже странной иконографии, если бы не знали о благодатности иконы «Коленопреклоненного Иисуса» из Седы? Ведь дома списками и гравюрными копиями икон украшались не для красоты, а ради охраны дома и набожности. А для этой цели нужен именно чудотворный или благодатный образ, освященный духовником. Однако духовники освящали лишь «правильные» образы. Так становится очевидным, что гравюры «Христос среди Орудий Страстей» верующими должны были восприниматься именно как графические копии благодатной Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса», и их можно считать еще одним признаком существовавшего культа этого образа. И не так уж важно, что они имели разные прообразы. Ведь гравюру создать гораздо легче следуя графическому прототипу. Для создания копии с иконописного или скульптурного образа требуются гораздо большие навыки, чем те, которыми владели народные мастера.

Но вернемся к поиску первообраза. Паулюс Галауне предполагал, что прообразом столь популярных в Литве гравюр стали польские народные гравюры.³⁴ Автору статьи удалось обнаружить лишь одну гравюру «Христос в Гефсиманском саду» (первая половина XVIII века, илл. 9) из костела Францисканцев реформатов в Медневице (Miedniewice, Польша).³⁵ Ее по праву можно считать прообразом четвертой группы литовских гравюр: совпадает общая композиция, отдельные атрибуты, некоторые детали повторяются даже весьма точно (венеч Христа, расположение лестницы, кувшина и петуха). Польская гравюра отличается только архаичной, более длинной повязкой на чреслах Христа – в литовских образах она не встречается. На польской гравюре нет и надписи. Связь между гравюрой из Медневице и другими группами литовских гравюр «Христос среди Орудий Страстей» весьма сомнительна. Однако их прообразами могли стать и другие гра-

³⁴ Galaune, с. XX.

³⁵ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, Т. X, Zecz. 4, Woj. warszawskie, pow. grodzisko-mazowiecki, Warszawa, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1967, фиг. 125.

вюры, существовавшие на территории бывшей Польско-Литовской Республики или других стран Европы.

В поисках прототипа самой Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса», стоит обратить внимание на дополнительные элементы образа. Такие детали как драпировка, лампы и ангелы-адоранты с зажженными свечами в руках часто изображаются в графических или живописных копиях чудотворных скульптур. Они более или менее точно воспроизводили историческую обстановку скульптуры – нишу обрамляющий занавес, подсвечники в виде ангелов-адорантов и votивные лампы. Таким образом, прототипом Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса» могла стать гравюра, изображавшая неизвестную чудотворную или благодатную скульптуру.³⁶

С другой стороны, изображение Библейских сцен в интерьере было весьма распространено в искусстве Северной Европы. Гравюра (илл. 10) похожа на оттиски С. Юревича и гравюру из Медневице, с одним лишь принципиальным отличием. Иисус изображен в интерьере – коленопреклоненным на полу, покрытом плиткой, а занавес по углам обрамляет весь образ. Эта гравюра³⁷ – словно связующее звено между прообразом Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса» и литовских народных гравюр. В любом случае, прообразом Седской иконы несомненно была гравюра, к сожалению, автору статьи пока не известная.

Отпечатанные в гравюрах XIX века надписи дают представление только о поздней интерпретации Седской иконы – т. е. как верующие того времени воспринимали и интерпретировали этот весьма редкий образ. Надписи на польском языке разной длины: от «Образ Господа Иисуса» до «Образ Господа Иисуса в саду коленопреклоненного в молитве».³⁸ Таким образом, предполагается, что Иисус Христос изображен во время агонии в Гефсиманском саду. Сцена «Моления

³⁶ Например, во времена барокко на территории Германии были распространены скульптуры «Христос в темнице», в которых Спасителя изображали коленопреклоненного, избитого, с терновым венцом и в наручниках, закованными руками и ногами.

³⁷ Фотография данной гравюры хранится в фондах Национального художественного музея им. М. К. Чюрлениса (Каунас, Литва), однако происхождение ее неизвестно, поэтому гравюра не облегчает поиски прообраза Седской иконы.

³⁸ OBRAZ, PANA. IEZVSA. WOGROICV. KLENCZOCEGO. NA MODLITWIE, Ga-laune, илл. nr. 68.

о чаше» часто бывает пронизана внутренней борьбой человеческой и божественной природы Иисуса. Как человек, Он боится страданий и желает их избежать, но Его божественная природа дает Ему силы перенести ниспосланное Ему испытание. Однако на Седской иконе внутренней борьбы мы не видим. В ней все связано со Страстями Иисуса: Христос изображен еще без ран, но как бы перед самым Распятием – оголенный, в терновом венце, коленопреклоненный на кресте, в окружении Орудий Страстей.

Образ можно прочесть и как видение будущих Страстей Христовых – Он как бы видит Орудия Страстей, подготовленные к мучениям и Распятию, и молит Господа, Отца своего, о силе духа. В любом случае, на Седской иконе акценты расположены иначе, чем в средневековых *Intercessio*. В ней подчеркивается не посредничество Иисуса, заступничество Его перед Богом Отцом за людей (эта роль во времена барокко традиционно предназначалась Богоматери), а смиренно принимаемая Жертва, благодаря которой человечество достигнет Спасения. Такая трактовка образа Христа более характерна для барокко.

Таким образом, изучив архивные материалы о Седской иконе «Коленопреклоненного Иисуса», проанализировав ее иконографию, обобщив данные о народных гравюрах «Христос среди Орудий Страстей», автор статьи пришла к выводам:

Икона «Коленопреклоненного Иисуса» из Седского костела представляет собой образец исключительно редкого в Литве типа иконографии *Intercessio*. Распространенная в Средневековье концепция Христа как посредника между Богом Отцом и человечеством стала неприемлемой для Католической Церкви времён Реформы, поэтому во времена барокко образы *Intercessio* почти исчезли. Известны лишь три иконы данного типа на территории Литвы.

Двухсторонняя икона «Коленопреклоненный Иисус» и «Пиета» была создана во второй половине XVII века. В 1700 году она находилась в выносном алтаре – феретроне. В середине XVIII века двухсторонняя икона «Коленопреклоненного Иисуса» вознесена в специальный боковой алтарь, где закрывалась другим образом – списком. Икону украшали ризы, серебряный венец и тридцать две единицы вотов. Эти факты, наряду с копированием и укрыванием другим образом, свидетельствуют о благодатности иконы «Коленопреклоненный

Иисус». Формирование локального культа почитания иконы приходится на вторую половину XVIII века – первую половину XIX века.

Список иконы «Коленопреклоненного Иисуса» был создан неизвестным местным мастером по заказу Констанции Домашевич во время реновации благодатной иконы в 1777 году. Заказчица намеревалась подарить список Шилувскому костелу, но образ был помещен в алтарь Седского костела и покрывал благодатную икону «Коленопреклоненного Христа». После 1842 года список передали кладбищенской часовне в Тиркшляй, где он был сфотографирован в 1962 году. Через некоторое время икона пропала. Найденную братьями Шимулинами икону реставрировали и в 1982 году подарили Шилувской базилике.

Гравюры на дереве «Христос среди Орудий Страстей» являются одними из самых популярных и многочисленных среди христологических сюжетов графики народного творчества Литвы. Одной из причин их популярности мог стать культ образа «Коленопреклоненный Иисус». Хотя икона и гравюры имели разные прототипы, народные гравюры распространялись именно как графические копии Седской благодатной иконы «Коленопреклоненный Иисус». Они оставили значимый след в народной графике Литвы XIX века.

Гравюры «Христос среди Орудий Страстей» можно разделить на четыре группы. К первой, самой многочисленной, относятся оттиски, созданные народным мастером Стефаном Кунейкой. Отпечатанные с четырех досок, они существуют по меньшей мере в трех вариантах. Вторая группа создана народным мастером Александром Винкусом; оттиски с четырех досок копируют одну из гравюр первой группы. Третьей группе принадлежит гравюра С. Кунейки, тисненая с одной доски. Четвертую группу составляет работа народного мастера Степы Юревича (?) и ее различные варианты. Первая, третья и четвертая группа гравюр имели разные графические прообразы, функционировавшие на территории бывшей Польско-Литовской Республики или других стран Европы.

Прообразом Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса» также была гравюра, возможно изображавшая неизвестную чудотворную или благодатную скульптуру.

На примере перипетий Седской иконы «Коленопреклоненного Иисуса» можно составить представление о функционировании святых образов в Католической Церкви Литвы времен барокко. Традиция их почитания непрерывно продолжалась и в первой половине XIX века.

Иллюстрации

1. Седская икона «Коленопреклоненный Иисус». Вторая половина XVII в., переписана в 1777 г. Холст, масло. Седский приходской костел, Литва. – In: «Seda. Zemaiciu praeitis 5», Vilnius, VDA leidykla, 1997.

2. Икона «Пиета». Вторая половина XVII в. Холст, масло. Седский приходской костел, Литва. – In: «Seda. Zemaiciu praeitis 5», Vilnius, VDA leidykla, 1997.

3. Боковой алтарь Иисуса Христа. 1760–1770 г. г. Седский приходской костел, Литва. – Фото: Рима Валинчюте-Варне, 2005.

4. Шилувская икона «Коленопреклоненный Иисус». 1777 г. Холст, масло. Шилувская базилика, Литва. – Фото: Рима Валинчюте-Варне, 2006.

5. Стефан Кунейка. «Христос среди Орудий Страстей». 1821 г. (?) Гравюра на дереве. Национальный художественный музей им. М. К. Чюрлениса, Lvg 8. – In: Lietuvos liaudies menas, T. I, Vilnius, 1993, илл. 269.

6. Александр Винкус. «Христос среди Орудий Страстей». Середина или вторая половина XIX в. Гравюра на дереве. Литовский художественный музей, LM 171 – In: Lietuvos sakralinė daile, T. II, Lietuvos liaudies menas, Vilnius, 2003, V. 16.

7. Стефан Кунейка. «Христос среди Орудий Страстей». Первая половина XIX в. Гравюра на дереве. Национальный художественный музей им. М. К. Чюрлениса, Lvg 412 – In: Paulius Galaune, Lietuvos liaudies menas, Grafika. Taryba, Vilnius, 1968, илл. 60.

8. Степа Юревич (?) «Христос среди Орудий Страстей». XIX в. Гравюра на дереве. Национальный художественный музей им. М. К. Чюрлениса, Lvg 449 – In: Paulius Galaune, Lietuvos liaudies menas, Grafika. Taryba, Vilnius, 1968, илл. 49.

9. Неизвестный художник. «Христос в Гефсиманском саду». Первая половина XVIII в. Гравюра на дереве. Костел Францисканцев реформатов в Медневице, Польша. – In: Katalog zabytków sztuki w Polsce, T. X, Zecz. 4, Woj. warszawskie, pow. grodzisko-mazowiecki, Warszawa, 1967, фиг. 125.

10. Фотография гравюры на дереве «Христос среди Орудий Страстей» неизвестного художника XVIII в. (?). Национальный художественный музей им. М. К. Чюрлениса, Ng 20485. – Фото: Й. Тимукас, 1939.



Image 1



Image 2



Image 3



Image 4

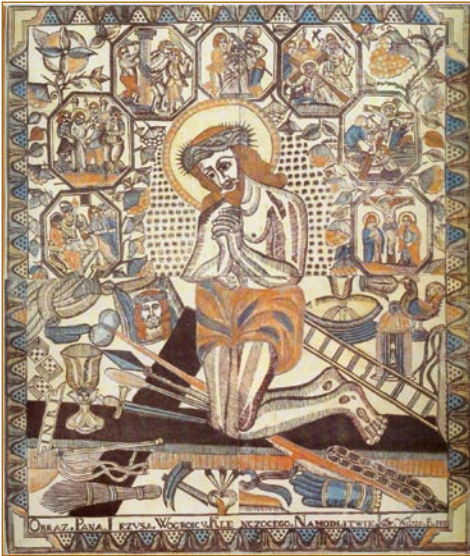


Image 5



Image 6



Image 7



Image 8



Image 9



Image 10

JAN BOŁOZ-ANTONIEWICZ I JEGO WIZJA SZTUKI RELIGIJNEJ

Oleh RUDENKO

Abstract. *The article presents the visions of Lvov art historian Jan Bołoz-Antoniewicz (1858-1922) about religious art. His original ideas are reflected in his scientific work and numerous public presentations. He summarized and developed the ideas of his predecessors Władysława Łuszczkiewicza, Mariana Sokołowskiego, Franciszka Leśniaka and other. In his view, painting should be organically fit inside the church.*

Different types of pieces, created by architecture, sculpture, wall paintings, stained glass, in addition to aesthetic factors and praising God, should support and assist the believer (the faithful) in his prayers. Over expression of the mystical and monumental work of religious art very few contemporary Polish painters.

Keywords: Jan Bołoz-Antoniewicz, religious art, painting, Lvov, church.

Cuvinte-cheie: Jan Bołoz-Antoniewicz, artă religioasă, pictură, Lvov, biserică.

Jan Bołoz-Antoniewicz znany jest z licznych badań polskiej sztuki nowożytnej, renesansu włoskiego, a także szczegółowego opracowania twórczości Artura Grottgera i innych malarzy. Był także inicjatorem urządzenia licznych wystaw sztuki polskiej i obcej. Przyczynił się do stworzenia tak zwanej „szkoły lwowskiej” historii sztuki. Od 1894 roku, kierując Instytutem Historii Sztuki na Uniwersytecie Lwowskim, wykształcił niejedno pokolenie naukowców, wśród których znaleźli się Władysław Podlacha, Władysław Żyła, Władysław Kozicki, Mieczysław Treter, Zygmunt Batowski i inni. Wśród zainteresowań Antoniewicza znajdowała się sztuka religijna, która prężnie rozwijała się na terenach Galicji pod koniec XIX i na początku XX wieku. Zastanawiając się nad stanem sztuki rodzi-

mej, badając epokę Odrodzenia, jak nikt inny, widział on nowe horyzonty sztuki kościelnej.

Biorąc czynny udział w sekcji dla nauki i sztuki II Wiecu katolickiego we Lwowie, dał wyraz swoim poglądom i nakreślił przyszłe kierunki rozwoju sztuki religijnej. Kwestie dotyczące sztuki kościelnej zostały już podniesione na I Wiecu Katolickim w Krakowie przez wybitnych przedstawicieli nauki polskiej i następny Wiecek tylko podsumował różne stanowiska¹. Jan Bołoz-Antoniewicz zabrał głos podczas obrad sekcji nauki i sztuki. W referacie pt. *W sprawie nauki historii sztuki dla kleru uczącego w seminariach* zastanawiał się, podobnie jak ksiądz kanonik Franciszek Leśniak podczas poprzedniego I Wiecu Katolickiego, nad kwestią kształcenia estetycznego kleru i tworzenia muzeów diecezjalnych. Wypowiadał się za jak najszybszym wprowadzeniem w seminariach takich przedmiotów, jak archeologia i sztuka chrześcijańska². Uważał, że jest to konieczne, skoro klerycy w czasie posługi kapłańskiej mają stały kontakt ze sprzętami liturgicznymi, a także budują świątynie albo zajmują się ich wyposażaniem bądź restauracją. Jego zdaniem, brak większych muzeów sztuki kościelnej, istniejących we Francji czy Niemczech, stawiał Polskę w gorszym położeniu od krajów sąsiednich. Zarazem dostrzegał Antoniewicz szczególność sytuacji na ziemiach rodzimych, wynikającą z przenikania się oddziaływania katolickich obrządków o różnych wpływach kulturowych: łacińskiego, greckiego i ormiańskiego. Zauważając, że wschodnia część Galicji jest najuboższa w zbiory dzieł sztuki, twierdził jednak: „muzeum dyecezyjne we wschodniej części kraju mogłoby nawet w niezbyt długim czasie nagromadzić ciekawsze i cenniejsze przedmioty z cerkwi niż z kościołów, a nie chcę pominąć, że zgromadzenie i zdeponowanie na jednym miejscu przy kapitule ormiańskiej we Lwowie wszystkich ważniejszych przedmiotów sztuki kościelnej z parafii ormiańskich dałoby nader ciekawy i ważny materiał do tej tak mało znanej sztuki ormiańskiej w Polsce”³. Osobliwość wielonarodowościowej Galicji decydowała, zdaniem autora, o oryginalnym charakterze sztuki religijnej.

¹ Na tym Wiecu występowali i uczynniczyli w dyskusji Władysław Łuszczkiewicz, Marian Sokołowski, Franciszek Leśniak i in. Zob. *Księga pamiątkowa Wiecu Katolickiego w Krakowie odbytego w dniach 4, 5 i 6 lipca 1893 r.*, Kraków, 1893.

² J. Bołoz-Antoniewicz, *W sprawie nauki historii sztuki chrześcijańskiej w seminariach duchownych*, w *Księga pamiątkowa drugiego Wiecu Katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7, 8 i 9 lipca 1896 roku. Część II: Referaty*, Lwów, 1899, p. 341-348.

³ Tamże, p. 346.

Bołoz-Antoniewicz proponował zatem, aby rozpocząć systematyczne wykłady z historii sztuki chrześcijańskiej w seminariach duchownych; gdyby nie wystarczało wykształconych nauczycieli, należało zachęcić kandydatów na księży, aby korzystali z wykładów w Uniwersytecie Lwowskim lub Jagiellońskim w Krakowie. Postulował także, aby uczestnictwo w wykładach trwało rok w wymiarze nie mniejszym niż dwie godziny tygodniowo. Ponadto uważał, że konieczne trzeba znaleźć środki i wydać drukiem opracowanie naukowe poświęcone sztuce chrześcijańskiej. Wreszcie – uważał, że trzeba zobowiązać Komitet Wykonawczy II Wiecu Katolickiego, aby podjął prace na rzecz pielęgnacji sztuki religijnej na ziemiach polskich i ruskich, wspierał wszelkie dążenia w tym kierunku i okazywał pomoc artystyczną i techniczną „[...] przy konserwacji i restauracji kościołów, cerkwi i zabytków sztuki kościelnej, a to pod ingerencją władzy biskupiej i za wskazówkami urzędów konserwatorskich”⁴. Stwierdzał również, że złej sytuacji we współczesnej sztuce kościelnej może zaradzić utworzenie osobnego Towarzystwa, które by świadczyło pomoc artystyczną i techniczną przy malowaniu lub konserwacji kościołów i cerkwi. Przypomnę tutaj, że Polacy uczynili próbę stworzenia Towarzystwa Świętego Łukasza w Krakowie w 1879 roku, a Rusini w 1898 roku we Lwowie utworzyli stowarzyszenie religijno-artystyczne o podobnym zakresie działalności – Towarzystwo dla Rozwoju Sztuki Ruskiej⁵.

Antoniewicz dopełnia wcześniejsze wypowiedzi F. Leśniaka, który występował za wykształcenie kleryków w duchu „religijno-estetycznym”. Księża jak nikt inny powinni orientować się w sztuce chrześcijańskiej, żeby nie tylko zachowywać zabytki przeszłości, ale zamawiać do kościoła dzieła sztuki o odpowiednim poziomie. W końcu, jak cel będzie osiągnięty „... sztuka, owa piękna córka Kościoła, stanie się ozdobą domu Bożego, zajrzy i do chat wieśniaczych, pociągnie wszystkich do wiekuiestego źródła piękna, z którego sama wzięła początek...”⁶ Także Antoniewicz podtrzymuje myśli

⁴ *Tamże*, p. 348.

⁵ Zob. J. Wolańska, *Towarzystwo Świętego Łukasza w Krakowie i „Przyjaciel Sztuki Kościelnej”*, w *Sztuka sakralna Krakowa w wieku XIX*, cz. I, red. W. Bałus, E. Mikołajska, J. Urban, J. Wolańska, Kraków, 2004, p. 39-87. Zob. także Л. Купчинська, *Товариство для розвитку руської штуки – перша українська мистецька організація на західноукраїнських землях*, w „Дзвін” 2003, nr 3, p. 128-132.

⁶ F. Leśniak, *O zaspokojeniu dzisiejszych artystycznych potrzeb kościoła*, w *Księga pamiątkowa Wiecu Katolickiego w Krakowie odbytego w dniach 4, 5 i 6 lipca 1893 r.*, Kraków, 1893, p. 605.

W. Łuszczkiewicza o konserwacji i restauracji zabytków dzieł sztuki kościelnej, a także stworzeniu diecezjalnych muzeów katolickich, jak to jest w innych państwach europejskich⁷.

Z uzupełniającym koreferatem do referatu Bołoz Antoniewicza wystąpił historyk sztuki hrabia Jerzy Mycielski⁸. On dopełnił myśli wymienionego prelegenta i zaproponował stworzyć rodzimy podręcznik historii sztuki chrześcijańskiej, nakreślił plan pożądanego wydania. Oprócz rozdziałów o sztuce katakumbowej, starochrześcijańskiej, bizantyńskiej i romańskiej, proponuje on skupić się szczegółowo na znaczeniu sztuki renesansu. W ujęciu historyka, w sporządzaniu tego rozdziału trzeba korzystać z dorobku katolickich uczonych Włoch i Francji, ponieważ Niemcy sztukę chrześcijańską skończyli na gotyku. Omówienie polskiego renesansu miało by oparcie w badaniach M. Sokołowskiego, W. Łuszczkiewicza i F. Koperę. Sztuka ruska cerkiewna, która już wzbudziła zainteresowanie badaczy, w ujęciu Mycielskiego, musi mieć osobny rozdział obok sztuki polskiej. Rozdziały końcowe powinni skupić się na baroko i rococo. Tak samo jak Bołoz Antoniewicz kładzie nacisk na sztukę rodzimą, ponieważ „połączyć trzeba nasze zabytki i naszą specjalną polską hagiografię i ikonologię, obrazy cudowne i ich dzieje i t.d.”⁹. Mycielski występuje za spożądzenie pełnego zarysu sztuki polskiej w kontekście rozwoju sztuki europejskiej.

Kolejny referat Antoniewicza miał już charakter programowy i zarysowywał *Cele i drogi sztuki kościelnej*, według których sztuka miała rozwijać się w przyszłości. Było to swego rodzaju podsumowanie dziejów sztuki religijnej do końca XIX wieku. Z krótkim koreferatem wystąpił prof. Jerzy Mycielski. Tekst ten został wydany 1897 roku w postaci osobnej książki. Autorzy zaprezentowali tam swoją wizję sztuki opartej na wartościach katolickich, a tym samym przyczynili się do przyjęcia odpowiednich rezolucji.

Dwie dziedziny, które pomagają najpełniej wyrazić uczucia religijne, według Antoniewicza, to malarstwo monumentalne i muzyka. Są one „najlepszym i najszlachetniejszym łącznikiem między życiem a dogmatem wiary [...]. Po freskach Giotta, po dziełach Rafaela zstępują na ziemię i wstę-

⁷ W. Łuszczkiewicz, *Jakie są zasady malarstwa religijnego*, w „Przyjaciel sztuki kościelnej”, 1884, nr. 5/6, p. 67-85.

⁸ J. Mycielski, *Korreferat do referatu prof. Dr Jana Bołoz Antoniewicza „W sprawie nauki historii sztuki kościelnej”*, w *Księga pamiątkowa drugiego Wiecu Katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7, 8 i 9 lipca 1896 roku. Część II: Referaty*, Lwów, 1899, p. 348-353.

⁹ *Ibidem*, p. 353.

pują znów w niebo, podobnie jak Aniołowie we śnie Jakuba, nasze wiary i uczucia religijne” – pisał patetycznie autor¹⁰. Podkreślony tutaj związek sztuki i religii Antoniewicz postrzegał jako nierozłączną całość, na kształt medalu, w którym na awersie widnieje „emblemata kościoła katolickiego”, a na rewersie – sztuki. Sztuka kościelna – stwierdzał – powinna, z jednej strony, operować „niepolemiczną wyższością ducha, cichą afirmacją faktu”, z drugiej zaś – wyrażać uczucia religijne przez odpowiednią formę, którą nazywa „momentem artystycznego stylu”, powstającym wówczas, kiedy współdziałają ze sobą architektura oraz malarstwo i rzeźba¹¹. Elementy te powinny być ze sobą wzajemnie skorelowane, zależnie od epoki, a także od indywidualności i narodowości artysty. Wszelako, sztuka religijna, dzięki „tradycji swego monumentalnego pochodzenia”, przekracza to, co jednostkowe i subiektywne, żeby przemówić językiem zrozumiałym dla ogółu. Jednostkowość i powszechność wyrazu – to jedna z podstawowych cech, które powinny charakteryzować sztukę kościelną. Zdaniem Antoniewicza, ową piękną równowagę ducha i stylu osiągnięto tylko w renesansie włoskim: „Stając przed *Przemienieniem na górze Tabor* (w Rzymie), przed *Madonną Sykstyńską* (w Dreźnie), przed *Św. Cecylią* (w Bolonii) czujemy dobrze, że dzień, który te dzieła wydał, jest najczarowniejszym ze wszystkich, ale czujemy także, że jest ostatnim. Bliżej świata nadzmysłowego nikt nie stanął, żaden artysta od czasów Rafaela nie zdołał równie jasno i równie łatwo zmysłami uchwytną formą dać obraz świata nadprzyrodzonego”¹².

Jednak nie zawsze sztuka podążała drogą „duchowej afirmacji”. Bołoz-Antoniewicz wymienia dwie przyczyny, które sprowadziły sztukę kościelną na bezdroża, a w końcu spowodowały jej upadek. Pierwsza dała początek późniejszemu „zboczeniu” w stronę sztuki portretowej. Na tej drodze od XII do XVI wieku wprowadzano do sztuki czynniki „osobiste i rodzajowe”, ukazując, na przykład, na obrazie religijnym postać kłęczącego fundatora. Wskutek tego powstały „obrazy albo religijno-portretowe

¹⁰ J. Bołoz-Antoniewicz, *W sprawie sztuki kościelnej*, w *Księga pamiątkowa drugiego Wiecu Katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7, 8 i 9 lipca 1896 roku. Część II...*, p. 277-292; cyt. w tekście według: J. Bołoz-Antoniewicz, *W sprawie sztuki kościelnej*, w J. Bołoz-Antoniewicz, J. Mycielski, *Cele i drogi sztuki kościelnej (odbitka z Księgi pamiątkowej II zjazdu katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7. 8. i 9. lipca 1896 roku)*, Żółkiew, 1897, p. 5.

¹¹ J. Bołoz-Antoniewicz, p. 5-6.

¹² *Tamże*, p. 8.

w wielkim stylu, albo wybitne kompozycje rodzajowo-religijne, bardzo poetyczne wprawdzie, ale już gubiące tradycje wielkiej sztuki monumentalnej”¹³. Druga – to droga „epigonów i spadkobierców”, na której artyści naśladują dzieła wielkich mistrzów renesansu. Ta praktyka skazana jest na powtarzanie wzorów i w końcu prowadzi do karykatury¹⁴.

Od XVI wieku zatem, według Bołoz-Antoniewicza, zaczyna się upadek sztuki religijnej. Paradoksalnie, rozwój sztuki kościelnej w Polsce jest równoległy z tym procesem. Sztuka, która zdążyła rozwinąć się na ziemiach polskich do początku epoki baroku, była jeszcze na przyzwoitym poziomie; autor ma tu, oczywiście, na myśli sztukę gotycką i renesansową. Szczególnie ważny dla rodzimej sztuki kościelnej był, jego zdaniem, okres późnego Odrodzenia, bowiem zachował się jeszcze wówczas „kpiątek twórczości renesansowej”¹⁵. „Wandalizm barokowy” niszczy osiągnięcia renesansu, a sztuka kościelna przestaje być sobą. Nie powiodło się tym, którzy chcieli odrodzić sztukę religijną, na przykład nazareńczykom. Wyznając szczytne, etyczne i estetyczne, ideały chrześcijańskie, nie umieli bowiem operować kolorem. Bołoz-Antoniewicz nazywa ich „garstką ludzi kompletnie ślepych na kolor”¹⁶. Przy okazji odwołuje się do sztuki dawnej i zauważa, że kiedy Rubens był tym, który podniósł sztukę religijną na niedostępne innym wyżyny, to, na przykład, Rembrandt, „wielki odkrywca światłocienia”, wskutek tego, że był protestantem, nie mógł wznieść się tak wysoko, ponieważ „[...] mu wielki świat cudów, poezja legendy nie była dostępna”¹⁷.

O odrodzeniu malarstwa kościelnego w Polsce można, zdaniem autora, mówić, zaczynając od Grotgiera i Matejki. Ten ostatni wprowadzał do malarstwa elementy monumentalne. Ale, niestety, „woleliśmy wciąż powtarzać utarte komunały o niemożliwości sztuki religijnej w wieku XIX, zamiast żeby dać temu Mistrzowi, tak predestynowanemu do malarstwa ściennego, sposobność do przekonania nas o stanie rzeczy przeciwnym!”¹⁸ Trzeba zatem przynajmniej w czasach współczesnych dać szansę młodym malarzom, aby odnaleźli z powrotem drogę do ideału.

¹³ J. Bołoz-Antoniewicz, p. 7.

¹⁴ *Tamże*, p. 8.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ J. Bołoz-Antoniewicz, *W sprawie sztuki kościelnej*, p. 14.

¹⁷ *Tamże*, p. 12-13.

¹⁸ *Tamże*, p. 16.

Kluczowym warunkiem odnowienia sztuki kościelnej, według Boloza-Antoniewicza, powinien być żywy stosunek do sztuki monumentalnej, umiejętne połączenie bryły świątyni z jej wystrojem wewnętrznym i zewnętrznym. W dziejach sztuki możemy bowiem zaobserwować, że jak tylko sztuka „historyczno-religijna odstaje od muru”, to zaczyna skupiać się na drobiazgach i rzeczach wtórnych¹⁹. Elementy wystroju i wyposażenia tracą bezpośredni kontakt z architekturą, co pozbawia świątynię doniosłości i monumentalności. Tak unicestwiona zostaje „idea” architektoniczna, która powinna wskazywać wierzącemu drogę do Boga, sprzyjać skupieniu w modlitwie, wspomagać w przyjmowaniu prawd wiary. Antoniewicz był przekonany, że architektura powinna odzyskać status *magistra picturae*. Malarstwo miało odnaleźć swój charakter, właściwy ton i znaczenie tylko w powiązaniu z architekturą: „kontakt fizyczny między malarstwem a architekturą naprowadzi znowu na kontakt moralny, nawiąże nici od tak dawna zerwane”²⁰. Autorowi chodziło o „jedność sztuk”, o przestrzeganie zapomnianej zasady. Pragnął, aby malarstwo, rzeźba, witraż, architektura były traktowane jak uzupełniające się nawzajem czynniki, aby stwarzały spójny artystyczny wyraz i pomagały wiernym w dążeniu do ideału. Uważał jednak, że nie trzeba naśladować dorobku minionych epok, tylko inspirować się nim: sięgać do dawnych wzorów, dawnej ikonografii, aby w malarstwie kościelnym stworzyć nowy styl, współczesny. Jego zdaniem, nadzieje dawała sztuka monumentalna, charakteryzująca się idealizacją form, odrzucająca to, co przypadkowe, a zarazem najbardziej adekwatnie wyrażająca duchowość chrześcijańską.

Odrodzenie sztuki kościelnej widział w inspiracji sztuką starochrześcijańską zachodniej Europy i sztuką wczesnego Renesansu, także w sięganiu do „pierwotnych”, wspólnych źródeł sprzed schizmy religijnej, do sztuki „rasowo rodzimej”, mającej swoje źródła na Wschodzie. Mówiąc precyzyjniej, chodziło mu o naśladownictwo wzorów bizantyńskich; poprawę sytuacji upatrywał „[...] w studyowaniu dawnej budowy cerkwi drewnianych, w studyowaniu fresków monasterów bukowińskich z XV i XVI wieku, których sztuka lekko tylko muśnięta powiewem renesansu”²¹.

¹⁹ J. Bołoz-Antoniewicz, p. 14.

²⁰ *Tamże*, p. 15.

²¹ J. Bołoz-Antoniewicz, *W sprawie sztuki kościelnej*, p. 18. W roku 1912 Podlacha napisał pracę naukową o malowidłach kościołów bukowińskich (zob. W. Podlacha, *Malowidła ścienne w cerkwiach Bukowiny*, Lwów, 1912).

Ta sztuka, zdaniem Antoniewicza, przechowała bowiem aż do XVII wieku najlepsze osiągnięcia Kościoła Powszechnego, Kościoła jednolitego, sprzed rozłamu religijnego.

Korreferent Jerzy Mycielski, również jak i Antoniewicz, co do rozwoju malarstwa zaznacza, „że jedynie powrót w dzisiejszej dekoracji kościołów do ściennego stylizowanego malarstwa włoskiego trecenta i quattrocenta, które juako najogólniej użyte wzory w tej mierze brać trzeba, uważam za jedynie słuszne...”²² Rekomenduje takich malarzy do nasładowania jak Giotto, Fra Angelico, Masaccio, stawia za wzór polichromie kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu czy św. Wacława w katedrze w Pradze. Proponuje urządzenie wystaw sztuki kościelnej, gdzie by można było oglądać zabytki sztuki i „nieraz motyw piękny z obrazu czy rzeźby starej z jednego kościoła, w drugim dałby się zastosować a nawet za motyw twórczy artyście posłużyć”²³.

Wcześniej W. Łuszczkiewicz w podobny sposób do Antoniewicza i Mycielskiego nawoływał do powrotu ku wzorom romanizmu, gotyki i renesansu we współczesnej sztuce chrześcijańskiej. „Wrócić by więc wypadało do dawnych tradycji sztuki, zostawić obrazy olejne w ołtarzach, a ściany gotyckich kościołów wiejskich niech się raczej zdobiją malowaniami klejowymi, przeprowadzonemi w jednej myśli, czysto religijnej”²⁴. Są to przede wszystkim techniki klejowe - malowanie temperą, po mokrym tynku – al fresco albo malowanie woskiem – enkaustyka. Zyskują te techniki na sile teraz, ponieważ posługiwano się nimi w czasach największego rozwoju sztuki chrześcijańskiej – w epokach dawnych: od Cimabuego aż do Rafaela, a także w malarstwie rodzimym w bizantyńskich malowidłach na gotyckich łukach kościołów średniowiecznych, wtedy, gdy duch religijny osiągnął w malarstwie swoje największe wyzyny²⁵. Trzeba dodać, że malarstwo ścienne, według Łuszczkiewicza, odróżnia się w środkach przekazu od sztalugo-

²² J. Mycielski, *Korreferat do referatu prof. Dr Jana Bołoz Antoniewicza „W sprawie nauki historii sztuki kościelnej”*, w J. Bołoz Antoniewicz, J. Mycielski, *Cele i drogi sztuki kościelne...j*, p. 19.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ W. Łuszczkiewicz, *Wskazówka do utrzymywania kościołów, cerkwi i przechowywanych tamże zabytków przeszłości*, Kraków, 1869, p. 31. Zob. T. Dobrzeński, *Władysław Łuszczkiewicz – badacz sztuki romańskiej*, w *Myśl o sztuce. Materiały sesji zorganizowanej z okazji czterdziestolecia istnienia Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Warszawa, listopad 1974, red. T. Hrankowska, Warszawa, 1976.

²⁵ *Tamże*, p. 38.

wego, tak jak dąży do prostoty i nadaje monumentalności postaciom. On jak i Antoniewicz wyróżnia malarstwo monumentalne, ponieważ w kolorystyce zbliżone jest do techniki akwarelowej, nie ma w nim efektownej światło-cieniowej wyrazistości malarstwa olejnego, które „ujęte w ramy ołtarza, naśladuje widok, jakoby przez okno się przedstawiał”²⁶. Polichromia nie tylko podkreśla architekturę kościelnego wnętrza, ale sprawia, że „...piękne sklepienia katedr sandomierskiej, wrocławskiej, gnieźnieńskiej i krakowskiej pokryły się kobiercem barw a zamigotały złotem i lazurem. Szczęśliwe gmachy, co trafiły na chwilę pokochania barwności...”²⁷. Architektura i malarstwo ściennie przez harmonijne współistnienie i wzajemne uzupełnienie, przekazują Boskie piękno.

Myśli Bołozza-Antoniewicza, korreferenta J. Mycielskiego i ich poprzedników F. Leśniaka, W. Łuszczkiewicza dotyczące sztuki religijnej odnajdują potwierdzenie w rezolucji zaakceptowanej przez II Wiece Katolicki²⁸. Główna jej myśl dotyczyła malarstwa ściennego i tradycji, na której powinno się ono wzorować. Pisano tam: „w szczególności oświadcza się za ponownym wprowadzeniem zupełnie prawie zaniedbanego u nas malarstwa ściennego i uważa freski powstałe w wieku XIV-XVI na Zachodzie i na Wschodzie za wzory najodpowiedniejsze, do których by nawiązać należało”²⁹. Właśnie malarstwu monumentalnemu przyznawano zatem zasadnicze znaczenie w wystroju świątyń. Ten punkt widzenia miał dla przyszłości decydujące znaczenie: tak w polichromiach kościelnych, jak i w witrażach oraz mozaice sztuka religijna znalazła najpełniejszy wyraz; tam także pojawiły się najciekawsze rozwiązania artystyczne. Wzorem do naśladowania mogą być freski Giotto lub bizantyńskie freski ruskich malarzy, które mają przejrzystą i zrozumiałą narrację, wyrafinowany koloryt. Niewątpliwie sztuka monumentalna, z elementami stylizacji, miała przed sobą obiecujące perspektywy. Mogła między innymi korzystać z osiągnięć secesji – stylu, który cechował się przede wszystkim dekoracyjnością. Jego

²⁶ W. Łuszczkiewicz, *Poradnik dla zajmujących się utrzymywaniem i restauracją kościołów i kościelnych sprzętów (Odbitka z „Przeglądu katolickiego”)*, Kraków, 1887, p. 89.

²⁷ *Tamże*, p. 19.

²⁸ *Sekcja w sprawie nauki i sztuki. Rezolucje w sprawie sztuki kościelnej*, w *Księga pamiątkowa drugiego Wiece Katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7, 8 i 9 lipca 1896 roku. Część I...*, p. 30-31.

²⁹ *Ibidem*.

urzeczywistnienie w realizacjach kościelnych znajdujemy w polichromiach i witrażach Stanisława Wyspiańskiego oraz Józefa Mehoffera³⁰.

Rezolucja uwzględniała także czynnik narodowy w malarstwie chrześcijańskim; podkreślano w niej, że wszelkie innowacje nie powinny „[...] się [...] dziać z uszczerbkiem natchnień indywidualnych i motywów rodzimych i narodowych”³¹. Z punktu widzenia Kościoła katolickiego w Galicji sztuka bizantyńska w świątyniach na Wawelu, w Sandomierzu, w Lublinie miała status wzorca do naśladowania, podobnie jak sztuka włoskiego trecenta i quattrocenta. Zadaniem malarzy działających na początku XX wieku będzie więc odnowienie tradycji wschodnio-bizantyńskiej, a jednocześnie wczesnochrześcijańskiej, romańskiej i wczesnorennesansowej. Wymienię tutaj tylko niektóre przykłady realizacji, w których można dostrzec przejawy wspomnianej tendencji³². Na przykład Zofia Baudouin de Courtenay inspirowała się w licznych polichromiach bizantyzmem, Waclaw Borowski malowidłami wczesnego odrodzenia (freski Botticellego), a Włodzimierz Tetmajer i Kazimierz Sichulski sięgali do folkloru ludowego³³.

Po upływie dwudziestu lat Antoniewicz nie zmienia swoich poglądów. Jego zdaniem, po I Wojnie Światowej, kiedy Polska wywalczyła niepodległość, również sztuka religijna musi osiągnąć nowy etap rozwoju. Co więcej, ma nadzieję, że takie będą powszechne oczekiwania; pisze patetycznie: „A zbiorowy mózg, kierujący tą zbiorową dłonią zażąda prawdopodobnie innej nowej sztuki”³⁴. W 1919 roku marzy o przygotowaniu „ogólnej wielkiej wystawy polskiej sztuki kościelnej za lat dwa lub trzy, połączonej z koncertami muzyki kościelnej [...]”³⁵. Jego słowa okazały się do pewnego

³⁰ Można przywołać tutaj polichromie i witraże S. Wyspiańskiego w kościele oo. Franciszkanów w Krakowie. Znane są witraże fryburskie J. Mehoffera, projekty polichromii do kościoła Mariackiego w Krakowie i in. (zob. M. Romanowska, *Stanisław Wyspiański*, Kraków, 2000, s. 19-21, 23-25, 34; M. Smolińska-Byczuk, *Młody Mehoffer*, Kraków, 2004, p. 165-167, 246-259).

³¹ *Tamże*.

³² Zob. I. Luba, *W stronę ikony – mistycyzm czy stylizacja? „Bizantyzm” w malarstwie polskim lat 1910-1940*, w „Biuletyn Historii Sztuki”, 2000, nr. 3-4, p. 545-571; J. Bullen, *Byzantinism and modernism 1900-14*, w „The Burlington Magazine”, t. CXXI, 2002, nr. 1160, p. 665-675.

³³ J. Otkalfo, *O polichromii Waclawa Borowskiego w kościele w Miłostawiu (1913-1914)*, w *Studia o artystach XVIII-XX wieku*, red. J. Malinowski, Toruń, 2003, p. 252.

³⁴ J. Bołoz-Antoniewicz, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska”, 1919, nr. 171, p. 2.

³⁵ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska”, 1919, nr. 173, p. 1.

stopnia prorocze: polska sztuka religijna będzie mogła pochwalić się ciekawym dorobkiem, który podsumuje zbiorowa Wystawa Sztuki Religijnej w Katowicach 1931 roku³⁶.

Wśród krótkich artykułów *O sztuce religijnej*, napisanych z powodu wystawy Związku Artystek Polskich we Lwowie, Antoniewicz powtarza i rozwija myśli wypowiedziane na II Wiecu Katolickim³⁷. Na wystawie swoją sztukę z malarstwa i rzeźby o różnej tematyce reprezentowało ponad 20 malarek, większość z których zamieszkiwała we Lwowie³⁸. Charakteryzując wybrane dzieła o walorach sakralnych, zaznacza, że jeśli mają one charakter religijny, muszą korespondować z wnętrzem kościoła: mieć odpowiednią formę i nawiązywać specyfiką do zasad kompozycyjnych organizujących przestrzeń wewnętrzną świątyni; pisze, że artysta powinien „[...] według pionu i poziomu [budowli] dzieło swe budować, łukami je zamykać, słowem tektonicznie je stylizować”³⁹. Oczywiście, dzieło religijne musi być dostosowane do liturgii. Dzięki syntezie sztuk we wnętrzu sakralnym wzajemnie dopełniają się czynniki estetyczne i etyczne, ujawnia się treść duchowa, którą przekazuje dzieło sztuki – bądź to obraz sztalugowy, bądź polichromia, muzyka lub śpiew. Antoniewicz podkreślał również, że sztuka religijna powinna przybrać cechy narodowe, jak to było w dawnych wiekach, kiedy istniało silne państwo. Kluczowym czynnikiem, który musi powrócić do sztuki religijnej, jest mistycyzm. Polska zazwyczaj zwracała się w sposób mistyczny ku Bogu po wielkich katastrofach politycznych, kiedy z popiołu powstawało państwo narodowe. Antoniewicz spodziewał się, że i teraz, lada chwila, nastąpi „[...] upragnione od dawna porozumienie między kościołem a sztuką”⁴⁰.

³⁶ *O polskiej sztuce religijnej*, pod red. J. Langmana, Katowice 1932. Jest to rodzaj katalogu Wystawy Sztuki Religijnej urządzonej w 1931 roku, na której pokazano 956 prac współczesnych artystów; tamże zob.: M. Gładysz, *O wystawie Polskiej Sztuki Religijnej w Katowicach*, p. 197-198; F. Kopera, *Polskie malarstwo religijne*, p. 19-32; W. Ostoja-Janiszewski, *O rozwoju polskiej sztuki religijnej w ostatnim czterdziestolecu (Wstęp do katalogu wystawy)*, p. 35-47.

³⁷ Zob. J. Nowotnowa, *Zwiazek artystek polskich*, w „Ateneum” 1928, p. 229-233. (www.lwow.com.pl/almanach/sztuka1928.html)

³⁸ *Katalog wystawy zbiorowej dzieł ś.p. Maryi Dułębianski oraz II wystawy sztuki związku artystek polskich we Lwowie*, Lwów, 1919, [b.s.] 1-16. Na tej wystawie prezentowano dzieła o tematyce pejzazowej, religijnej, świeckiej, portret, sztukę dekoracyjną i in.

³⁹ J. Bołoz-Antoniewicz, *O sztuce religijnej*, nr. 171, ps. 2.

⁴⁰ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska”, 1919, nr. 172, ps. 2.

Antoniewicz zwraca swoją uwagę na dzieła artystek-malarek Frydy Kallay, Maryi Wodzickiej, Wandy Korzeniowskiej, Reginy Szyrajew, Gabrieli Zaleskiej w kompozycjach których obecne motywy religijne⁴¹. Jeżeli w „Zwiastowaniu” Maryi Wodzickiej Antoniewicz upatruje tylko artyzm i brak „treści duchowej”, to w pracach Reginy Szyrajew dostrzega „uczucie religijne, ciepłe, głębokie, łączące form własnych”⁴². Odnacza prace Wandy Korzeniowskiej „Złożenie do grobu”, która w układzie kompozycyjnym operuje formami prostymi i co jest ważne, że „nie ku faktowi grawituje ten obraz, ale ku symbolu faktu”⁴³. Wysoko ocenia dzieło olejne przewodniczącej Związku Artystek Polskich we Lwowie Gabrieli Zaleskiej „Dolorosa”. Jest to dzieło uniwersalne, dlatego, że ukazują Madonnie żalowaną, odwzorowując tragedię nie tylko Nowego Testamentu, ale i I Wojny Światowej – z Matką Boską „...płacze i Polska synów swoich”⁴⁴.

Wystawione dzieła polskich artystek, zdaniem autora, napawały nadzieją. Antoniewicz widział w nich wyraz metafizyki, dotknięcie Boskiej miłości i zarazem manifestację indywidualnej wiary. Podkreślał, że „łączy [je] zaś wspólna nuta przeżyć wewnętrznych, obcowania z absolutem, przejrzenia w pozaświat, i nadziei – nadziei, że ten obraz [...] wejdzie do świątyni, jako do swego upragnionego przytułku, z jej duchem się zestroi [...]”⁴⁵. Jego uwagi miały zróżnicowany charakter – odnosiły się do rozmaitych aspektów opisywanych prac. W szkicach witrażowych Frydy Kallay „Królowa korony polskiej”, „św. Elżbieta”, „Do Ciebie Panie bije ten głos” dostrzegał inspiracje malarstwem niemieckiego romantyzmu. W obrazach panny Reginy Szyrajew widział udane połączenie czynnika religijnego z artystycznym, a w pracach Wandy Korzeniowskiej skłonność do sprawności stylizacyjnej, oszczędności linii i barwy, wskazywał także na techniczne predyspozycje malarek do wykonywania fresków⁴⁶. Akcentował zatem

⁴¹ Antoniewicz rozpatruje tylko malarstwo i nie udziela uwagi rzeźbie, na przykład plakietce gipsowej Frydy Kallay „Madonna” (*Katalog wystawy zbiorowej dzieł.*, № 211, [b.s.] 13)

⁴² Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska”, 1919, nr. 172, p. 2. Chyba chodzi tutaj Antoniewiczowi o obraz olejny „Opłakiwanie Chrystusa” (Zob. *Katalog wystawy zbiorowej dzieł.*, № 85, [b.s.] 6).

⁴³ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 171, p. 1; nr. 172, p. 2.

⁴⁴ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 173, p. 1. Zob. *Katalog wystawy zbiorowej dzieł.*, № 197, [b.s.] 11.

⁴⁵ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 171, p. 2.

⁴⁶ Tenże, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 172, p. 2. Zob. Pracę religijną Frydy Kallay: *Katalog wystawy zbiorowej dzieł.*, № 73, 74, 75, [b.s.] 6.

szansę powrotu do malarstwa monumentalnego – witraża i freski, technik typowych dla sztuki kościelnej: „Oby znów przyszedł i wrócił ów witraż, on wielki twórca malarstwa religijnego w średnich wiekach, herold barwnego ujęcia wszechświata!”⁴⁷

Postulował, aby Kościół oraz Ministerstwo Sztuki i Kultury wspierali rozwój malarstwa religijnego, przydzielając stypendia dla utalentowanych artystów, urządzając konkursy na wyposażenie wnętrz i projekty obiektów sakralnych. Uważał, że należy finansować organizację spotkań przedstawicieli różnych dyscyplin, podczas których można byłoby nie tylko dyskutować o sztuce kościelnej, ale też słuchać muzyki religijnej. W tym celu – pisał – muszą połączyć swoje siły instytucje nie tylko kościelne, ale i świeckie, jak Akademia Sztuk Pięknych, gdzie kształcono by artystów zajmujących się malarstwem religijnym. Zachęcał systematyczne zbieranie zabytków kultury, archeologii, starożytności, które pozwolą w krótkim czasie otworzyć muzea diecezjalne. Takie muzea mogłyby ukazywać rozwój sztuki kościelnej na przestrzeni wieków, wiązać „[...] złote nici tu i tam, w przeszłości i w teraźniejszości”⁴⁸.

Wśród czynników ważnych dla rozwoju sztuki religijnej Antoniewicz widział odbudowę świątyń po zniszczeniach I Wojny Światowej, a także uświadomienie Polaków co do tego, że bez rozwoju społeczeństwa i mecenatstwa nie będzie ona miała przyszłości. Istotne, według jego poglądów było rozumienie formy religijnego obrazu. Uważał, że nie powinna ona mieć charakteru akademickiego, ale wynikać z wewnętrznego przeżycia artysty, który może sięgać po stylizację. Jak wspominałem, malarstwo monumentalne miało korespondować z wnętrzem budowli, z jego konstrukcją. Antoniewicz podkreślał również, że każde dzieło sztuki powinno pod względem estetycznym stanowić jedność z innymi przedmiotami, wykonanymi w różnych technikach, wykorzystywanymi podczas mszy świętej i w obchodach religijnych. Miało też nawiązywać charakterem do wykonywanych w kościele utworów muzycznych.

Sposób artystycznego przedstawienia treści religijnych powinien być z nimi powiązany. Dzieło religijne musi posiadać zalety formalne – takie, na przykład, jak kolor, kompozycja, a także ideowe – powinno być bogate

⁴⁷ Tenże, *O sztuce religijnej*, p. 2.

⁴⁸ J. Bołoz-Antoniewicz, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 173, p. 1.

„w treść duchową”. Dzięki temu z obrazów „wypłynęłaby ich wewnętrzna, duchowa prawda, ich wyższe życie”⁴⁹.

Tutaj można zauważyć, że przed Antoniewiczem wśród polskich badaczy sztuki religijnej takie problemy podejmował Władysław Łuszczkiewicz mając na to własne spojrzenie. On uważał ubóstwienie człowieka centralnym elementem akcji religijnej. Natomiast krajobraz w dziele sztuki pełni rolę podrzędną wobec figury człowieka. Więc postać w obrazie trzeba nie tylko idealizować przez ujawnienie wewnętrznej piękności poszczególnego świętego, ale stosować odpowiedni układ linii i gestów dla wyodrębnienia charakterystycznych cech⁵⁰. Piękno wewnętrzne, zaczerpnięte z natury, ukazuje malarz przez, na przykład, piękno Matki Boskiej lub Chrystusa: „Postacie Świętych Pańskich w obrazach kościelnych muszą być prawdziwymi, ale i pięknymi zarazem”⁵¹. Artysta stwarza „typy piękne” na początku w swojej duszy, a potem przenosi je w obraz⁵². Można powiedzieć, że treść przekazana przez formę w dziele sztuki, jest wewnętrznym odbiciem-portretem „głębią duszy artysty głęboko religijnego”⁵³. Doskonałość techniczna jest w tym niezbędna, żeby pozbyć się z obrazu niestosowności lub brzydoty. Rysunek, koloryt, światłocien mają w tym przypadku pierwszorzędne znaczenie. Artysta średniowieczny nie posiadał dobrej wprawności technicznej, dlatego wyrażał piękno w dziele sztuki przy pomocy środków jemu dostępnych. Poszerzając granice normatywne malarstwa religijnego, które oparte jest na ikonografii zeszłych epok, artysta współczesny doskonalił środki przekazu, przybliżył ku czasom obecnym. Malarz współczesny powinien studiować anatomię, wiedzieć o stosunkach liczbowych poszczególnych członków ciała ludzkiego, orientować się w symbolice kolorów sztuki chrześcijańskiej i in. Dzięki „języku piękna” artysta stwarza obrazy, które mogłyby podnieść strony moralne przekazu artystycznego i samej narracji przedstawieniowej.

⁴⁹ J. Bołoz-Antoniewicz, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 171, p. 2.

⁵⁰ W. Łuszczkiewicz, *Poradnik dla zajmujących się utrzymywaniem i restauracją kościołów i kościelnych sprzętów* (Odbitka z „Przeglądu katolickiego”), Kraków, 1887, p. 98-99.

⁵¹ *Tamże*, p. 108.

⁵² *Tamże*, p. 98.

⁵³ W. Łuszczkiewicz, *Poradnik dla zajmujących się utrzymywaniem i restauracją kościołów i kościelnych sprzętów.*, p. 98. Por. „...Tylko artyści wielcy posiadają środek wypowiedzenia formami dla oczów i przez oczy do głębi uczuć.” (*Tamże*, p. 106).

Za najważniejszy czynnik, który decyduje o poziomie malarstwa religijnego, Antoniewicz uznaje jednak mistycyzm, który – jego zdaniem – przyczynia się do stworzenia wielkiego stylu, w którym sztuka religijna ujawnia się jako sztuka narodowa. Szczególny wyraz zjawisko to znajduje w sztuce monumentalnej. Jako wzór realizacji tej „zasady” Antoniewicza wskazuje krakowski kościół Mariacki, o którym pisze: „Nie masz Kościoła tak polskiego, jak prastary kościół Panny Maryi w Krakowie”⁵⁴. W tej świątyni sztuka średniowieczna połączyła się w sposób organiczny ze sztuką przełomu XX wieku. Późny gotyk rzeźb Wita Stworza z polichromią Jana Matejki, witrażami Stanisława Wyspiańskiego i Józefa Mehoffera. Tutaj sztuka podnosi człowieka z poziomu bytu ziemskiego ku wyżynom świata ponadziemskiego, Boskie piękno wspomaga modlitwę i przeżycie metafizyczne, sprawia odczucia mistyczne. Wierzący w bezpośredni sposób obcuje z tym, co święte, wieczne, ponadczasowe.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że jeżeli pod koniec XIX wieku Jan Bołoz- Antoniewicz kreśli cele i drogi rozwoju sztuki religijnej, to na początku XX wieku, już w czasach powojennych, wobec zachodzących zmian politycznych, potwierdza własną wizję. Jego główne postulaty pozostały bez zmian, wzmocnił się tylko akcent padający na aspekt narodowy. Konsekwentnie natomiast mówi Antoniewicz o odrodzeniu wielkiego stylu. Narzeka, że zapomniano o monumentalnych technikach – witrażu i fresku, popularnych w gotyku i renesansie włoskim, w których, jego zdaniem, najbardziej przejawia się duch religijny. Zachęca do odrodzenia sztuki religijnej w kształceniu akademickim. Indywidualność artystyczna, według jego opinii, powinna wyrażać ogólne dążenia narodowe i kulturowe. Artysta wtedy osiąga w swoich dziełach monumentalność, kiedy potrafi zachować równowagę pomiędzy tym, co jednostkowe i tym, co powszechne; wtedy sztuka kościelna zdoła „[...] zachować ten jej tylko właściwy dar i czar przemówienia równocześnie do jednostki i do masy, zaspokojenia i podniesienia w równej mierze jednostki indywidualnej, jak też jednostki narodowej”⁵⁵. W innym przypadku „obraz wystąpi poza ramy i będzie już nie tyle przyciągał siłą wiary przetopioną

⁵⁴ J. Bołoz-Antoniewicz, *O sztuce religijnej*, w „Gazeta Lwowska” 1919, nr. 173, p. 1.

⁵⁵ J. Bołoz-Antoniewicz, J. Mycielski, *Cele i drogi sztuki kościelnej (odbitka z Księgi pamiątkowej II zjazdu katolickiego odbytego we Lwowie w dniach 7. 8. i 9. lipca 1896 roku)*, p. 6.

na sztukę, ale raczej przyzywał albo może nieraz także i harangował forsowaną deklamacją”⁵⁶.

Niewątpliwie myśli Antoniewicza wypowiedziane na II Wiecu Katolickim i potwierdzone w następnych artykułach odegrały ważną rolę w rozwoju doktryny polskiej sztuki kościelnej. Autor zrekapitulował główne wątki teorii sztuki religijnej końca XIX wieku na terenie Galicji w koncepcji opartej na idealistycznej wizji i ukazał nowe drogi postępu sztuki, zwłaszcza w malarstwie monumentalnym. Rozwinął poglądy swoich poprzedników: Władysława Łuszczkiewicza, Mariana Sokołowskiego, Franciszka Leśniaka i in., zsyntezował, po czym podał w bardzo przejrzysty i skondensowany sposób. Zabrał głos w sprawie dzieł jemu współczesnych, wskazując na metody postępowania malarzy religijnych. Jego wizja sprzycała się nie tylko do rozkwitu malarstwa w realizacjach kościelnych, ale rozwoju muzealnictwa, estetycznego kształcenia księży, urządzenia wystaw sztuki religijnej, zachowania i konserwacji dzieł sztuki itd. Zaslugą Antoniewicza jest zwrócenie uwagi na bardzo ważne problemy dotyczące relacji Kościół/sztuka oraz teologia/estetyka. Zglądając wstecz, do dorobku dawnych epok, nie zapominał o terażniejszości i patrzył odważnie w przyszłość. Był natchnionym inicjatorem rozwoju malarstwa narodowego, poszerzającym horyzonty przemian polskiej sztuki religijnej w nowych realiach politycznych.

⁵⁶ J. Bólož-Antoniewicz, J. Mycielski, p. 7.

ANTHROPOLOGY OF TIME: „OTHER TIMES” OR TEMPORAL PLURALITY IN MEDIEVAL GEORGIAN CULTURE

Malkhaz TORIA

Abstract. *In the article the author refers to the perception of time in medieval Georgian society. The author concludes that it is quite possible to reveal medieval Georgian society's collective modes of perception of and dealing with time on the basis of historical texts in this period. Especially, Georgian historical texts reflected various forms of time perception despite the fact that it is supposed that the Church controlled social time. The signs of mythological concept of time; various forms of temporal attitudes based on understanding of nature; man's attempt to influence on time tells us about some forms of temporal plurality in medieval Georgian society*

Keywords: antropology, time, medieval Georgian culture, historical text.

Cuvinte-cheie: antropologie, timp, cultură georgiană medievală, text istoric.

It is supposed that the essence of culture is clearly expressed in how society perceives and arranges time. Indeed, perception of time is a fundamental characteristic of culture and the experience of time permeates everyday life. „Time is multi-faceted and humans' life is full of references to it”¹. The plurality of time perception in every culture reflects categories and rhythms of social life. Anthropologists examine the peculiarities of time perception in every society through participant-observation research strategy. Despite the fact that it is impossible to gain a close and intimate familiarity with past society, an anthropological approach can be used in order to research and analyze various aspects of time perception in nonliving, past societies. This paper aims at considering the problem of time perception in medieval

Georgian society. The main source of inquiry is the medieval Georgian historiography tradition „Kartlis Tskovreaba”. I think, with the help of the anthropological approach it is quite real to reveal in historical texts medieval Georgian society’s collective attitude towards time. These texts reflect the mentality of medieval people and we just need to view them from a different and nontraditional standpoint.

In medieval Georgia like the Christian World of the Middle Ages collective attitudes towards time fitted into the Christian context. Respectively, Church controlled social time. The Church prohibited working on feast days, fixed the fasting period; by means of commemoration prayers and liturgies, the purpose of which was to alleviate the suffering of the deceased in the other world, the Church interfered in the passage of time of the world beyond as well, for such liturgies were celebrated in definite periods¹.

However, Judeo-Christian conception of time was not the only and universal understanding of time in this period. Medieval society perceived time in various and different ways. Georgian historical texts reflected various forms of time perception. For example, mythological view of time which existed before introducing Christianity in Georgia; time of nature and other forms of sense of time defined by local contexts; a human’s attempt to act on time. All these forms revealed in texts indicate to temporal plurality in medieval Georgian society.

We can trace the influence of mythical perception of time, which was a typical for the Pagan period, on the consciousness of medieval people. One passage from Leonti Mrovelis’ „The history of Kings of Kartli” can serve as an example of this. Especially, this passage describes The King Parnavazi’s hunting for a deer. As some scholars note, this story is permeated with mythical consciousness. Particularly, it reveals the symbol of the deer, which always was a significant in Georgian culture. Its antler is a symbol of the world tree, which expresses the cosmological order. In the context of the life of the King Parnavazi, the symbol of the deer can be explained in such a way: the deer which brings the king to the treasure hidden in the cave determines the future victory of the King over enemies. By means of this treasure, Parnavaz manages to get over time of „Mamasaxlsi”, the period of chaos, and establish the kingdom, the cosmos, and the new order. The creation of the cosmos

¹ B. Adam, *Perceptions of time*, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Tim Ingold, 2002, Part II, p. 503.

and overcoming the chaos is very important aspect of mythical perception of cyclic time, which is based on the idea of eternal recurrence. In the context of such understanding of time, structures created in the mythical past will never pass and last forever. Therefore, the reality, the existence of the Georgian kingdom is a recurrence of the structures once established by Parnavaz.

In the Middle Ages time was not unified and standardized by mechanical clocks. The sense and measuring of time mainly depended on perception of the nature. Humans relied upon the apparent motion of the Sun and the Moon through the sky to determine seasons, months, and years. The medieval people had peculiar attitude toward a day and a night. On the one hand, in this period, „when artificial light was rare, the night was regarded to be dangerous. The nighttime doors were locked in churches and fortresses. The Night watchmen were kept in towns. Persons committing a crime at night were punished strictly. The Night was mainly the time of supernatural dangers, seduction, ghosts and the devil. But, the night had a predominant meaning for monks and mystics, as it was the time of spiritual struggle, they kept vigil and prayed”. On the contrary, the day, which was attached to the notion of light, always had positive connotation. According to Titmar Merzeburg (the 11th century.), God granted the daytime to the living, and the nighttime to the dead. Night belonged to wizards and demons, he concluded².

According to Juansheri's text, the King Vakhtang follows the tradition and assigns night for prayer. This is obvious from the passage reflecting Vakhtang's combat with „a giant” Tarkhan: „*The day turned to night. Vaxtang entered his tent and prayed. With tears he besought God, and until dawn he did not relax from praying. He requested help from God, and with trust in God desired himself single-combat with T'arhan...*

When day dawned, once more T'arhan came up to the edge of the river. Again he proffered insults and threats”³. Vakhtang kills T'arhan. It is not noted here directly, but there is a certain indication of the idea that the night is not the time for a battle.

The author of the history of the King Tamar like a medieval historian also regarded the night as the time of pray and vigilance. He stresses on the significance of the fact that King Tamar usually prayed and was watchful all night.

² A. Gurevich, *Categories of Medieval culture*, St. Petersburg, 1972, p. 162.

³ J. Le Goff, *Civilization of Medieval West*, Yekaterinburg, 2005. (in Russian), p. 217.

As I mentioned above, time is multifaceted and it refers to all aspects of humans' life. The issue of action on and control of time is one aspect of complexity of time perception. Action on time occurs in the form of its acceleration, slowing down, influencing the future events, etc. According to the opinion accepted in the Middle Ages, the Lord of time was God. St. Augustine the Blessed in his *Confessions* addresses God with the following words: „Thy „today” is eternity... Thou madest all time and before all times thou art... There was no time, therefore, when thou hadst not made anything, because thou hadst made time itself”⁴. Respectively, ringing of bells from belfries of Christian churches regulated the course of time.

However, there is one interesting moment in Juansher's text, which shows man's ability to affect the future. In his dream St. Nino appears to Gorgasali and takes him to the kings of heaven and of earth. In this case the king of heaven is St. Gregory of Nazianzus, and the king of earth is the Emperor of Byzantium. The emperor places Vakhtang by his throne, gives him a precious ring and says to him: „If you wish that I give you a crown, promise the one who stands above us that you will fight his enemies, then you will receive a crown from him”. Vakhtang looked and saw a cross, on the arms of which was a crown. The sight of the cross caused him even more terror, because its awe was very fearsome, so he kept silent... the emperor stretched out his hand, took the crown from the cross, and placed the crown on Vakhtang's head”⁵. After the vision, Vakhtang comes over to the side of the Byzantines and the union is formed with the emperor. The latter sends a crown and a cross to Gorgasali in secret from the Persians. As a result, certain legitimization of the kingship occurs by the consecration from Christ and by the cross. Gorgasali receives in reality what he saw in the dream. It appears as if there is no human participation in this vision. However, it is noteworthy that Vakhtang asks the clergymen to evoke a vision through their prayer. In other words, this vision was the result of Vakhtang's effort, and consequently this defined his future. It is obvious in this passage too that Vakhtang's authority is sacral.

Thus, we can conclude that it is quite possible to reveal medieval Georgian society's collective modes of perception of and dealing with time on the basis

⁴ R. W. Thomson, *Rewriting Caucasian History*, Oxford, 1996, p. 167-168; Juansheri, *The History of King Vakhtang Gorgasali*, In *Kartlis Tskhovreba*. Edited by Simon Kaukhchishvili, vol. I, Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian), p. 152.

⁵ Augustine. *Confessions*. Newly translated and edited by Albert. C. Outler. <http://www.ccel.org/ccel/augustine/confessions/formats/confessions1.0.pdf>, p. 161-162.

of historical texts in this period. Especially, Georgian historical texts reflected various forms of time perception despite the fact that it is supposed that the Church controlled social time. The signs of mythological concept of time (recurrence of the structures once established); various forms of temporal attitudes based on understanding of nature; man's attempt to influence on time (acceleration and slowing down the time flow, influencing the future events) tells us about some forms of temporal plurality in medieval Georgian society.

Bibliography

1. Adam, B. „Perceptions of time”. in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Tim Ingold, 2002, Part II, pp.503-527.
2. Augustine. *Confessions*. Newly translated and edited by Albert. C. Outler. <<http://www.ccel.org/ccel/augustine/confessions/formats/confessions.1.0.pdf>>.
3. Davitisdze, Sumbat. „The Life of the Bagrationis”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, Vol, I, 372-386. Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian).
4. Ezosmozgvari, Basili. „The History of Tamari, King of Kings”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, Vol, II, 1-71. Tbilisi: Sabchota Sakartvelo, 1959. (In Georgian).
5. Gurevich, A. *Categories of Medieval culture*. St. Petersburg, 1972.
6. Juansheri. „The History of King Vakhtang Gorgasali”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, vol, I, 139-244. Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian).
7. Mroveli, Leonti. „The History of the Kings of Kartli”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, Vol, I, 1-71. Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian).
8. Javakhishvili, I. Works. Vol. VII. Tbilisi, 1977. (in Georgian).
9. Le Goff, J. *Civilization of Medieval West*. Yekaterinburg, 2005. (in Russian).
10. Thomson, R. W. *Rewriting Caucasian History*. Oxford, 1996.
11. „The Book of Kartli”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, vol, I, 249-317. Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian).
12. „The history of David, Kings of Kings”. In *Kartlis Tskhovreba*, Edited by Simon Kaukhchishvili, vol, I, 318-364. Tbilisi: Sakhelgami, 1955. (In Georgian).

ЗАПОРІЖЖЯ ЗА ОПИСАМИ М. ПАШКОВСЬКОГО (1615) ТА С. ШИМАНОВСЬКОГО (1642)

Дмитро ВИРСЬКИЙ

Abstract. *The paper is devoted two little-known poetic descriptions of Cossack Zaporozhye of the end 16th - first half of 17th centuries. It is proved, that the historical and geographical information presented to them essentially expands representation possibilities of «the Zaporozhye plot» in a native historiography.*

Keywords: Cossack Zaporozhye, historiography, historical and geographical information, M. Pashkovsky, S. Shymanovsky.

Cuvinte-cheie: Zaporojia Căzăcească, istoriografie, informații istorice și geografice, M. Pașkovski, S. Șimanovski.

Не секрет, що можливості представлення раннього періоду історії козацького Запоріжжя, обмежені доволі скромною «джерельною базою». Тому, творені досі картини минулого запорожців легко наражаються на закиди у надмірній фрагментарності. Відтак, кожне «нове» джерело, з якого ми можемо почерпнути знання відносно згаданої проблематики, викликає примітний ентузіазм і прискіпливу увагу доволі широкого кола дослідників.

До таких «неінтегрованих» до модерного українознавства наративів належать і запорізькі фрагменти двох віршованих творів першої половини XVII століття – Мартина Пашковського «Dzieje tureckie y utarczki Kozackie z Tatory, tudziez też o narodzie, odrzędziech, nabożenstwie ... tych pogan ...»: przydany iest do tego Dictionarz ięzyka tureckiego y disputatia o wierze chreścianskiey ...», видані у Кракові 1615 р. (далі «Історії турецькі»), а також Самуеля Шимановського

«Mars savromatski, to iest od szczęśliwey koronacyey najiasnieyszego Wladislawa IV z laski Bożey krola polskiego etc. krotkie opisanie rożnych expedicij...», друкований у Варшаві 1642 р. (далі – «Марс савроматський»). Обидва вони містять унікальну історико-географічну інформацію, представленню якої і присвячена ця стаття.

* * *

Основою для першого твору стала оповідь про своє бурхливе життя шляхтича з «дому худого» – Якуба (Якова?) Кимиковського (Kimikowski)¹. Вона розпочинається просто класично для українського героя – коли йому «тринадцятий минало». Отже у 13 років нащадка убогої шляхетської родини віддали служити на двір відомого згодом оборонця «Русі», магната Яна-Щасного Гербурта (1567-1616). Оскільки основні маєтності Гербурта були на Західній Україні (Руське воєводство) логічно припустити, що це й була мала батьківщина Кимиковського. Судячи за хронологією подальших подій, йдеться про 1585 р. По двох роках служби, себто під час т.зв. «другого безкоролів'я», коли по смерті Стефана Баторія за польський престол змагалися австрійський ерцгерцог Максиміліан і шведський королевич Сигізмунд Ваза, Гербурт віддав хлопця на двір свого вельможнішого приятеля – «князя на Олиці» Станіслава Радзивіла (1559-1599).

Тут доля Кимиковського і зробила перший кульбіт. Невдовзі після цього «переводу» на Волинь (прослужив трохи більше «pultrzecia lata» – 2,5 роки), Радзивіл послав юнака з листами до Маначина (маєтність Вишневецьких недалеко м.Старокостянтинів), де перебував

¹ Наразі найдокладнішим дослідженням цієї історії є: Michał Kuran, *Losy i doświadczenia turecko-tatarskie Jakuba Kimikowskiego w epickiej próbie Marcina Paszkowskiego «Dzieje tureckie»*, in „Napis”, seria XI, Warszawa, 2005, s. 29-52. Проте, польський дослідник не помітив певні хронологічні маркери присутні в тексті, відтак невірно датував події дещо ранішим часом (зокрема, перебування героя на Запоріжжі віднесене до 1580 р.). З українських дослідників, які зверталися до цієї теми, див.: В.М. Пилипенко, *Мартин Пашковський – забутий український поет і публіцист початку XVII ст.*, in „Сіверянський літопис”, Чернігів, 2008, №5, с. 11-18 (розвідка ця є загальною характеристикою творчості Пашковського, без, так би мовити, порядкового розбору текстів); *Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т, Т.2, кн.2*, Київ, 2001, Перша половина XVII ст. / Упор., прим. В.Шевчука (тут вміщені, з 1995 р. вже неодноразово передруковані, переклади Валерія Шевчука уривків з «Історій турецьких» М.Пашковського, які через повну «поетичну вільність» перекладача малопридатні для використання істориками). Електронний варіант останньої публікації див.: <http://litopys.org.ua/suspol/sus37.htm>.

один з князів Вишневецьких (Костянтин?). Це був час великого татарського набігу 1589 р. (друга половина серпня), відтак, не дивно, що між Базалією та Костянтиновим (Старокостянтиновим), над річкою Случчю, гінця зловили татари.

Бранця завезли в ногайські степи Приазов'я («До Nahay»). Тут Пашковський робить розлогий «етнографічний» відступ з описом ногайців. Він цілком базується на знаному тексті з польського посольства Андрія Тарановського², яке 1569 р. добиралося аж під Астрахань.

У татарському полоні Кимиковський перебував цілий рік, випасаючи коней та овець при ногайських «сараях» (себто палацах-ставках татарської знаті). З його «вражень» тут згадана вправність татар у доланні річок (а саме Дніпра) на конях вплав і картини спустошення українних земель Корони (неоригінальність цих вражень підштовхує до думки, що тут ужито літературно-стереотипні штампи).

Далі юнак утік на Запоріжжя, де і прожив з козаками три чверті року. Оповідання про цей період життя Кимиковського і є найцікавішим для цієї розвідки³. Адже інших картин життя Запоріжжя 1590-1591 рр. та ще й креслених з перспективи простого козака далєбі не існує.

Запорожцям Кимиковський став у нагоді передусім як провідник, який, зі свіжого досвіду полоняника, міг вказати шляхи до найбагатших татарських улусів. Тут і стикаємося з окресленням «оперативного простору» тогочасних низовців. Починається він на Лівобережжі:

Z iednę stronę nad rzeką tam Sutsu rzeczoną/
A po Rusku Mołoczną/ a zaś drugą stroną
U wołowych Kurhanow/ y z miężnym Hetmanem
W końskiej Pereboinie/ walecznym Bogdanem
Mikoszynskim/ co zdawna zową konską wodą/
Y ta gdzie się z dawnych lat/ szczył swą swobodę

² Текст Тарановського був виданий німецькою мовою (Нюрнберг, 1571), відомим був також і полонимовний рукопис, з якого оповідання було видано у середині XIX ст. (*Podróże i poselstwa polskie do Turcyi, a mianowicie: podróż E.Otwinowskiego 1557, Jędrzeja Taranowskiego Komornika J.K.M. 1569, i Poselstwo Piotra Zborowskiego 1568.* – Kraków, 1860. – S.41-63) та, зі скороченнями, століттям по тому *Antologia pamiętników polskich XVI wieku*, Wrocław, 1966, s. 203-216.

³ В оригіналі це: Marcin Paszkowski, *Dzieje tureckie y utarczki Kozackie z Tatary, tudzież też o narodzie, odrzędziech, nabożenstwie ... tych pogan ... : przydany iest do tego Dictionarz języka tureckiego y disputatia o wierze chreścianskiej ...*, Kraków, 1615, s. 18-22.

Knias Misyey u Maiakow: a ty tam Maiaki/
 Mianuią w sczygym polu Kozackiemi znaki.
 Ktore byl ten Knias Misyey niekiedy postawił/
 Y tym wieczną pamiętkę cnym Junakom wslawił.
 Y przy Białey krynicy czynił swe zasadzki/
 Gdzie miał Kozak z Tataru często krawe schadzki:
 Y u Kamien zatonu miewał swe przywody/
 Na Tataru/ y wielkie im tam czynił szkody

[З одного боку над рікою там Сут-су прозиваною, а по-руські Молочною⁴, а другою ж стороною у Волових Курганів, в Кінській Перебійні⁵, що здавна звуть Кінською Водою – із мужнім гетьманом, хоробрим Богданом Микошинським⁶. Там, де за давніх літ пишався своєю свободою князь Місей⁷ у Маяків. І ті-то Маяки, звуться в щирому полі козацькими знаками. Котрі було той князь Місей колись поставив і тим вічну пам'ятку поштивим молодцям уславив. І при Білій Криниці⁸ чинив свої засідки, де мав козак з татари часто криваві зіткнення. І у Кам'яного Затону⁹ мав свої приводи на татар і великі там чинив їм шкоди]

Як бачимо, на лівобережжі запорожці 1590-1591 рр. «тримали» доволі вузький фронт, віссю якого була р.Кінська¹⁰. Далі у Кимиковського-Пашковського описаний «морський фронт» низовців:

Tenże z Kozaki chodził/ y na Czarne Morze/
 Gdzie nie ieden Karawan Turski wodę porze.

⁴ Молочна – річка в сучасній Запорізькій обл., впадає до Молочного лиману Азовського моря.

⁵ *Перебійна* – невеличка ліва притока (вітка) Дніпра, біля Херсону. Але взагалі-то це досить «серійний» гідронім, отже цілком вірогідне і його пов'язання із р.Кінською (Кінськими Водами, Кінкою, Конкою) – так само лівою притокою Дніпра. Вірогідно також, що йдеться про *Кінську Промойну*, де річка Кінська зливалася з дніпровськими затоками (так про неї згадував Е. Лясота 1594 р., див.: Д. І. Яворницький, *Історія запорізьких козаків*, Т. 2, Львів, 1991, с. 78). Вододіл між Молочною та Кінською – відправна південна точка Муравського шляху та зручне місце для засідки на обтяжених худобою татар.

⁶ *Микошинський Богдан* – гетьман запорожців (згадки з 1586 і 1594 рр.).

⁷ *Князь Місей* – Михайло Олександрович Вишневецький (1529-1584), канівський і черкаський староста (1559-1580).

⁸ *Біла Криниця* – вірогідно топонім пов'язаний р.Білозерка, лівою притокою Дніпра (впадає до нього відразу нижче Кінської).

⁹ *Кам'яний Затон* – лівобережна дніпровська затока, недалеко р. Білозерки.

¹⁰ До річи, відомий фольклорний переказ, де Кінська виведена рікою-кордоном від татар, див.: *Савур-могила. Легенди і перекази Нижньої Наддніпряниці*, Київ, 1990, с. 173.

A naprzod pod Biłagrod/ gdzie s korzyścią wielką
Wzięli Okręt Turecki/ y z armatą wszelką.
Turkow wiele pobili. Zaś od Bilagroda
Zaniosła ich pogodnym wiatrem Morska woda.
Na iednę wyspę/ którą pospolitą mową/
Hadieczow Ostrow z Ruska od dawnych lat zową:
Tę Insulę tak zową nie bez swey przyczyny/
Hadieczow ostrow: Bo tam iest wiele gadziny.
Y dziwowidzow morskich/ y rozmaitego
Chrobactwa/ tudziesz ptastwa morzu przywykłego.
Ktore y tu/ y owdzie gorę wylatuie/
A barzo smrodlivy iad od nich zalatuie.
Babami ie tam żową/ więtsze niż Labęćie/
A Zeglarzom ten wysep/ iest na wielkim wstręćie.
Tamże z Tatarskiey Ziemie/ z Miasta rzeczonego
Kozłow/ przyszło Galer dwie: na ktorych naszego
Ludu więzniow wybranych do tyśiąca było/
A niawiazt z dziećmi ośm set/ tych się nie liczyló.
Turkow też nad pułtora tyśiąca nic więcey
Nie było/ tam Kozacy przypadszy co prętczey
Ku onym dwom Galerom/ Turki wyścinali/
Więzniow wyswobodzili/ wielką otrzymali
Zdobycz/ z którą się do swych Porohow wroćili/
A onę korzyść między swoje rozdzielili.

[Той же з козаками ходив і на Чорне море, де не один караван турецький воду поре. А насамперед під Білгород¹¹, де з користю великою взяли судно турецьке із арматою всілякою. Турків чимало побили. Від Білгорода ж занесла їх погодним вітром морська вода на один острів, котрий простою мовою Гадячів-острів по-руськи від давніх літ звуть. Той острів так звуть не без причини Гадячим островом¹²: бо там є чимало гадичини. І диковинок морських¹³ і розмаїтої кошашні, також і

¹¹ Білгород (Акерман) – сучасний Білгород-Дністровський.

¹² Гадячий острів – це о. Березань у гирлі Дніпро-Бузького лиману, поруч із Очаковом.

¹³ На берегах сторінки є роз'яснення, що то за диковинки – «Swini y niedzwiedzi morskich tesz tam pełno/ Свиней і ведмедів морських там повно». Морськими свинями тут названо дельфінів, а морськими ведмедями – чорноморських тюленів-монахів.

птаства до моря звиклого, котрого і тут і там угорі безліч літає і дуже ядучий сморід від них долітає. Бабами¹⁴ їх там звуть, за лебедів більші, а морякам той острів є великою перепноюю. Там же з Татарської землі, з міста прозиваного Козлов¹⁵, прийшло дві галери, на яких нашого люду, добірних бранців до тисячі було, а жінок з дітьми вісімсот, ті й не лічилися. Турків також понад півтори тисячі, і нічого більше. Там козаки приспівши щонайшвидше до отих двох галер турків висікли, в'язнів звільнили та велику отримали здобич, з якою до своїх Порогів повернулися і оті набутки між себе розділили.]

Знову таки відзначимо скромність акваторії, на якій оперують запорізькі пірати 1590-1591 рр. (це лише каботажна траса від Євпаторії до Білгорода-Дністровського). Зрештою оповідач обертається до Правобережжя, для якого низовці є власне сторожами, а не нападаниками. Описує він також і внутрішньозапорізькі угіддя понад самим Дніпром.

A iż wiedział przeskoki/ y zaczyne znaki
 Kuczmienskie/ y Wołoskie/ ba y czarne szlaki/
 Tych to prętkich Pohancow Kimikowski/ tedy
 Nabawił ich tam nie raz z swym kozactwem biedy/
 Wiedział ich y przewozy/ gdzie to dzikie plemię/
 Przez Dniepr się przeprawuie w zyzną Ruską Ziemię.
 U Ostrową Chortycy/ między Porohami/
 Y między Czerwonemi z dawnych lat gorami.
 Więc u Borhuna/ więc też u Olchow/ gdzie zdawna
 (Dziś tam Strzelicą zową) często bywą sławna
 Porażka na przeprawie Tatar przez Kozaki/
 Ktorzy tam w tym swoy zwyczaj zachowuią taki:
 Wziąwszy pewną wiadomość/ iż Tatarzy maia
 Tam tędy iść w Ruski kray/ więc się zasadzaią
 We trzcinach po Insułach: iedni z wierzchu wody/
 A drudzy zaśię z dołu/ iuż tam nie bez szkody
 Pohancow/ chyba że im pomocy dodaią
 Galery/ ktore pod czas z Turek przybywaią.
 Bo wiedząc Car Tatarski/ iż nań zawsze ważą
 Kozacy/ więc też ma swą na Gálerach strażą/

¹⁴ Баби – це пелікани.

¹⁵ Козлов (Гезлеве) – сучасна Євпаторія.

Ale tylko ná ten czas/ kiedy zaiezdzaią
Pohańcy w Ruskie kraie: lecz gdy sie wracaią/
Nie masz niskąd żadnego ratunku/ nadzieie/
W ten czas nárad Tatarzyn z płonem idąc mdleie.
Bo mu Kozacy y płon odeymą/ y wiele
Poydzie ich tám/ gdzie Charon łoże im uściele.
Gdzie kiedy sto Kozakow z Rusznicámi będzie/
Tam tyśiącom Tatarom zmylą szyiki wszędzie.
Jakosz się to raz poraz częstokroc trafiáło/
Ze poszlo do Charonta Pohancow niemáło.
Trafiło sie to raz y za Mikośynskiego/
Ktory przy sobie tego miał Kimikowskiego.
Wielką moc u Borhuna Tatar potopili/
Wiele więźniow nabrali/ płon wszystkich odbili.

[А оскільки знав перескоки і потаємні знаки – Кучманські, Волоські, ба і Чорні шляхи¹⁶, то тих прудких Поган Кимиковський тоді не раз займав, зі своїм козацтвом перебуваючи. Знав і їх перевози, де це дике плем'я через Дніпро переправляється в плодючу Руську землю. У острова Хортиці, між Порогами і між Червоними з давніх літ горами. Ось і у Бургуну¹⁷, ось також і у Ольхова¹⁸ (нині тамте місце Стрелицею кличуть), що здавна часто буває славна поразкою на переправі татар від козаків, котрі тамто свій звичай утримують такий – взявши певну звістку, що татари мають там тоді йти в Руський край, відтак і сідають у засідки в очереті по островах: одні згори річки, другі ж знизу. Вже там це не без шкоди Поганам, хіба що їм допомоги додадуть галери, котрі під той час від турків прибувають. Бо знає цар татарський, що на нього завжди чигають козаки, отже також має свою сторожу на галерах. Але це тільки на той час, коли йдуть в набіг Погани на Руські краї. Але коли повертаються і [бранці вже] не

¹⁶ *Кучманський, Волоський та Чорний шляхи* – класичне 3-доріжжя, яким здійснювалися татарські набіги на Правобережну та Західну Україну.

¹⁷ *Бургун, Бургунка* – острів, річечка, переправа біля правобережного с. Бургунка Бериславського р-ну Херсонської обл.

¹⁸ *Ольхов (Стрелица)* – можливо йдеться про давньоруське Олешшя-Олешки (сучасний Цюрупинськ). Адаже прочитати Olchow можна і як *Ольгів*. Це, до речі, б пояснило як назва Стрелица пізніше прибукала на недалекий Кінбурн (див. далі текст з С. Шимановського). А поруч із Бургункою знане с. *Ольгівка* Бериславського р-ну Херсонської обл. засноване, щоправда, вже аж 1830 р.

мають на жодний порятунок надії, у той час татарин, з полоном йдучи, обмирає, бо в нього козак і полон відбирає, і багато їх йдуть туди, де Харон¹⁹ ложе їм стелить. Бо коли сто козаків з рушницями буде, то тисячам татар шию намілять повсюдно. Як то раз по раз часто-густо траплялося, що йшло до Харона Поган немало. Трапилося це раз і за Микошинського, котрий при собі мав того Кимиковського. Велику силу біля Бургуна татар потопили, багато в'язнів набрали, полон увесь відбили.]

Тут в оповідь вплетено фольклорний переказ про річки Дніпро і Кінську Воду (нині ширше відомі близькі за сюжетом оповідання про Дніпро та Десну²⁰). За течією Кінської Води оповідач і проводить читача аж до моря.

[*Ruska Historia o konskiej wodzie y o Dnieprze*
 Dniepr tám zowa Słauta to iest Rzeka sławna/
 Są y na Konskiej wodzie przewozy ich zdawna.
 Bo Konska woda z Dnieprem aż do Morza płynie/
 O czym taka przypowieść Ruska zdawna sływie:
 Gdy sobie Konska woda z Dnieprem rozmawiała/
 Tak Dnieprowi ta Rzeká śmieie powiedziała:
 Ze ia przez cię przebieżę/ lecz nie gorą/ spodkiem;
 Y puściła wnet kruka przez Dniepr samym śródkiem
 Na drugą stronę: ktory skoro przeleciawszy/
 Miał się iey ozwać: ona też go usłyszawszy
 Miała nurt swoy wyrzucić: W tym Dniepr rozgniewany/
 Wypuścił wnet Sokolá/ ktory na przemiany
 W poyszrod Dniepru na kruka uderzył potężnie/
 Y tak tam kruk zakraknął: A ona też mężnie
 Nurt swoy pośzrodkiem Dniepru bystrego wydała/
 Y swym trybem w Moskiewską stronę pobieżała.
 Okrążywszy Dumantow, y Perhasław znowu
 Biegła Tatarską stronę szukaiąc obłowu.

[*Руська історія про Кінську Воду та про Дніпро*. Дніпро там звуть Славуютою, тобто Рікою славною. Є і на Кінській Воді перевози їх здавна. Бо Кінська Вода з Дніпром аж до моря плине, про що така оповідка руська здавна слине: Колись собі Кінська Вода з Дніпром розмовляла

¹⁹ Харон – у давньогрецькій міфології перевізник до царства смерті.

²⁰ Див. зокрема: *Савур-могила. Легенди і перекази Нижньої Наддніпрянищини*, с. 9-10.

і так Дніпрові та річка сміливо казала, що я через тебе перебіжу, але не горою²¹, а посередині. І пустила відразу крука через Дніпро самою серединою на другу сторону. Який, як скоро перелетить, мав до неї озватись. Вона, його почувши, мала течію свою перекинути. Тим часом Дніпро розгніваний випустив відразу сокола, котрий навперейми [злетів] і посеред Дніпра на крука вдарив потужно. І так там крук закаркав. А вона також мужньо течію свою серединою Дніпра вкинула і своїм трибом у Московську сторону побігла. Окруживши Домантів²² і Переяслав знову, бігла татарською стороною шукаючи поживи²³.]

Спеціально оповідач зупинився і на дніпрових Порогах.

[*Poroży kozackie.*]

A że do Zaporóżá/ gdzie siedm progow sławnych/
Stoią w mili od siebie z wiekow starodawnych.
Kodak/ Woron/ Bohatyr/ Surski y Zaborá/
Y Baydak/ á siódmego że z tamtad nie wczorá/
Nie może w pamięć przywieść/ ten co mi powiadał/
Ja też nie wiem/ bom między Kozaki nie śiadał.
Jednąk doszedłem potym od kogo inszego/
Nienásycieć iest hasło Porohu siódmego.
Więc tamta Konska wodá/ przez Porohy wszystkie
Szła z Dnieprem swoim brzegiem. Potym w pola brzytkie
Tatarskie udawszy się/ aż do Kamiennego
Zakonu szła osobno. A u mieysca tego
Znowu sie zaś z szerokim Dnieprem pokumała/
Y z nim wespoł/ swym brzegiem Tatarskim bieżała
Aż pod Białe iezioro. Tam zaś przybieżawszy/
Y pierzchliwie znowu się z Dnieprem pogniewawszy/
Od Białego Jeziora wiodła tor swoy spory/
Swym oddzielnym przeciągim/ pod Czerwone gory.
Stamtąd zaś tey zuchwałey Konskiey rzeki woda
Szła przed się swoim nurtem/ aż do Słamhoroda.
[*Пороги козацькі.* А що до Запоріжжя, де сім порогів славних стоять

²¹ Себто – в обхід?

²² Нині с. Домантове Золотоніського р-ну Черкаської обл.

²³ Себто перескочити Кінській Воді не вдалося, її відкинуло навіть вгору і вона мусила далі плинути вздовж лівого (татарського) боку Дніпра.

за милю один по одному з віків стародавніх. Кодак, Ворон, Богатир²⁴, Сурський і Забора²⁵, і Байдак²⁶, а сьомого, через те, що звідти ж не вчора, не може згадати, той хто мені оповідав. Я також не знаю, бо між козаками не сидів, але дізнався потім від когось іншого – Ненаситець є назва Порога сьомого²⁷. Отже тамта Кінська Вода, через усі Пороги йшла з Дніпром своїм берегом. Потім, у бридкі поля татарські удавши-ся, аж до Кам'яного Затону йшла осібно. А у місяця того знову ж з широким Дніпром покумалася і з ним спільно своїм берегом татарським бігла аж під Біле озеро²⁸. Туди ж прибігши і запально знову із Дніпром розсварившись, від Білого Озера вела шлях свій швидкий своїм окремим перебігом під Червоні гори²⁹. Звідти ж тієї зухвалої Кінської-річки вода йшла вперед своєю течією аж до Іслам-города³⁰.]

Далі згадані місця свіжої бойової слави запорожців – Іслам-Кермен («Сламгород») та знову – перевіз у Бургуна. Завершує представлення «запорізького світу» дніпровий «Лиман».

[Slamhorod zamek Tatarski Kniaś Ruzynski zburzył.]

Ten Ślámhorod niekiedy był to Zamek mocny/

W dżikim polu Tatarskim/ y barzo pomocny

Tym Pohancom na naszych: lecz dziś tylko znaki

Zburzył go Kniáz Ruzynski z mężnemi Kozaki.

[Mieysce u Burhuna kedy Tatarowie giną]

Z támtąd zaś aż pod Burhun swym brzegiem bieżała/

Gdzie na przewozie ginie Tatar część nie mała.

Tam iuż mimo Perekop polmi Tatarskiemi/

Gdzie ślony Limen bieży nurtami ćichemi.

Koło swe do Czarnego morza obroćila/

Tam wpadszy wszystkich swoich tancow dokonczyła/

²⁴ Лоханський поріг? (нижче нього при впадінні до Дніпра річечки Мокрої Сури відомі скелі *Богатирі*).

²⁵ *Забора* – не загальна назва кам'яної гряди, що на відміну від порогів не цілком перетинає річку. У системі дніпрових Порогів таких забор було кілька.

²⁶ Будило, Будилівський поріг?

²⁷ Цікаве свідчення, що у Пашковського був не єдиний інформатор про Запоріжжя.

²⁸ *Білозерка* – вже згадувана ліва притока Дніпра.

²⁹ *Червона* або *Лиса гора* znana на правому березі Дніпра вище Микитинського Рогу.

³⁰ *Іслам-город* (Іслам-Кермен) – нині це терени м. *Каховка*.

W toż morze w Czwierci mili/ Dniepr/ y Limen upada/
Ale kážda osobno swoim nurtem włada.

[*Ислам-город – замок татарський князь Ружинський зруйнував. Той Іслам-город колись був то замок сильний у дикому полі татарському. І дуже помічний тим Поганам на наших, але нині тільки сліди його. Зруйнував його князь Ружинський з мужніми козаками*³¹. *Місце у Бургун де татари гинуть*. Звідти же аж під Бургун своїм берегом бігла, де на перевозі гине татар чимало. Там вже повз Перекоп полями татарськими, де солоний Лиман біжить течіями тихими. Коло своє до Чорного моря обернула, там ввавши всіх своїх танців закінчила. У це ж море за чверть милі Дніпро до Лиману впадає, але кожний осібно своєю течією володіє.]

Зрештою, оповідач знайомить читача і з резиденцією запорожців – тим що згодом стало прийнято називати Січчю³².

[*Kiedy Kozacy lećie a kiedy zimie meszkaia*]
A iesli chcemy wiedziec kedy przybywaią
Kozacy czasow piewnych y gdzie spoczywaią/
W szabelnikowey Wietce/ lub na Zborowskiego
Położeniu zimuią/ lub na Ruzynskiego.
Na wiosnę zaś skoro więc wody wielkie wstaią/
Tedy do Czortomłyka z tamtąd uciekaią.
Albo do Bazawłoka: a dobytki swoje/
Y konie w Tomakowce maią/ bo tam boie
Niebywaią/ z tamtąd zaś gdy robactwo wstaią/
Ustępią na Lato w swe zwyczajne Kraie
Do Chortyce/ na skalę wielką: a zaś skoro
Jesień przydzie/ natychmiast ustępią sporo
Do Czerwonych gor: y tak iak mieysca swe znaia/
Tak się też na nie/ czasow pewnych przenaszaią.

[*Де козаки влітку, а де взимку мешкають. А якщо хочемо знати, де перебувають козаки в певні часи і де спочивають – у Шабельниковій*

³¹ Мова йде про князя Богдана Ружинського, гетьмана запорожців, який сам загинув при цій облозі Іслам-города (Іслам-Кермену) у 1576 р.

³² Як у модерній історіографії вкорінявся міф про давність Січі див.: Л. В. Падалка. *По вопросу о существовании Запорожской Сечи в первые времена запорожского казачества*, Київ, 1894 [відбитка з часопису «Киевская старина»].

Вітці³³, або на Зборовського³⁴ або на Ружинського³⁵ станах зимують. Навесні, оскільки ж бо швидко води великі встають, тоді до Чортомлика звідти втікають або до Базавлука. А здобич свою і коні на Томаківці мають, бо там бої не бувають. Звідти ж, коли робацтво³⁶ встає – відходять на літо у свої звичайні краї – до Хортиці, на скелю велику. А як скоро осінь прийде, натомість відходить чимало до Червоних гір³⁷. І так як місця свої знають, так теж на них у певний час переносяться.]

Як бачимо, постійної Січі на Запоріжжі на 1590-1591 рр. не існує і власне тут ми маємо єдиний на сьогодні опис т.зв. «кочовища» запорожців (без розшифрування, цей термін не рідкість у актах кінця XVI ст.). Зрештою, цілком завершує Пашковський свій опис Запоріжжя зауваженнями про раціон козацького харчування (за прикладом Тарановського, де також згадується саламаха?) та їх житла-курени.

Zywność ich Salamacha/ y orzechy wodne/
Ktemu zwierz rozmaity/ Ryby wieloplodne/
Od ktorych iako wieprze/ w swych oboziech tyią/ [*Obozy Kozacy zową kureniami.*]

Во у зиміє/ у леціє/ nád wodámi żyлá.

W tych tedy uroczyszczach przebywał foremnych/

Kimikowski z Kozaki w fortunach odmiennych.

[Пожива їх саламаха³⁸ і горіхи водні³⁹. До того звір розмаїтий, риби

³³ *Шабельна Вітка* відома за «Реєстром річок і прикмет, які лишаються з обох боків річки Дніпра, починаючи від міста Переволочної» від 24.XI.1697 р., див.: С. В. Величко, *Літопис*, Т. 2, Пер. з книжної української мови, комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич, Київ, 1991, Розділ 38 (<http://izbornyk.org.ua/velichko/vel55.htm>).

³⁴ Район Чортомлика? Саме там 1579 р. містився табір Самуєла/Самійла Зборовського. Перелік запорозьких топонімів 1697 р. знає Косу Зборовську (над лиманом), *Зборовський Кут*, *Вітку Прогній Зборовський*, *Луг Зборовського* – над лиманом.

³⁵ Йдеться про табір або Богдана Ружинського, гетьмана запорожців у 1575-1576 рр., або Михайла Ружинського, гетьмана у 1585-1588 рр., або Кирика (Кирила) Ружинського – гетьмана 1588-1590 рр.

³⁶ Йдеться напевно про літню комашню, але може бути мова тут і про людське робацтво – козаків-промисловиків, а не вояків.

³⁷ Червона або Лиса гора, як вже йшлося, знана на правому березі Дніпра вище Микитинського Рогу.

³⁸ *Саламаха* – страва з квасолі, часнику, хліба, солі. У складеному Миколою Гоголем словничку до «Енеїди» Котляревського читаємо: «Саламаха – борошно житне або пшеничне, киплячою водою розведене з додаванням солі і варене доти, поки увариться подібно до густого киселю», див.: Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений, Т. 9, Москва, 1952, с. 499.

³⁹ *Водяний горіх плаваючий* (чилима, рогульник).

багатоплідні. *Табори козаки звать куренями.* Від яких як вепри у своїх таборах криються, бо і взимку, і влітку над водами живуть. У тих тоді урочищах облаштованих перебував Кимиковський у фортунах змінних.]

Подальший сюжет «Турецьких історій» вже полишає Запоріжжя, адже десь навесні 1591 р. Кимиковський взяв участь у нападі на московське посольство, яке, у супроводженні купців, простувало до Криму. Раптовий напад спочатку приніс успіх козакам, але згодом їх наздогнали та погромили татари. Кимиковський знов опинився в полоні. З Криму його перепродали до Туреччини. Звідти він невдало втікав (був спійманий над Дунаєм, представився шляхетним семигородським вояком та знов проданий до неволі). Пережив гомосексуальні домагання з боку чергового турецького власника, якого при спробі згвалтування вбив. Здається, під загрозою смерті змушений був прийняти іслам (отримав мусульманське ім'я Баграм), поміняв ще кількох власників та, зрештою, пішов добровольцем на турецькі галери (де вивчився на пушкаря).

Лише десь 1598-1599 рр. цей бранець-авантюрист через Грецію й Італію повернувся до Польщі. Тут він, щоправда, знову зв'язався із козаками і подався разом ними на службу господаря Міхая Витязя (1558-1601) до Волощини. Як пише Пашковський⁴⁰:

[Kimikowski przy Mihalu.]

...do Siedmigorodsiego przystał Woiewody/
Mihala/ tamże znacznie nagradzał swe szkody.
Gromiąc woyska Tureckie z mężnemi kozaki/
Za Dunaiem/ gdzie y dziś ieszcze widać znaki.
Pola same tameczne świadectwo wydaia/
Co Tureckie mogiły y dziś w sobie maią.

[*Кимиковський при Міхаї. ... до Семигородського пристав воеводи, Міхая. Там же значно винагородив свої втрати, громлячи війська турецькі з мужніми козаками. За Дунаєм, де і нині ще видно знаки – поля самі тамтешні свідоцтво подають, адже могили турецькі і зараз у себе мають.*]

Потім, коли Я.Замойський звелів підданним Корони залишити Міхая, став під звитяжні корогви цього великого коронного гетьмана (до речі, відомо, що й запорожці активно брали участь у цих волоських війнах 1598-1600 рр.). Поранений у першій таки битві (що скінчилася

⁴⁰ В оригіналі це: Marcin Paszkowski, *Dzieje tureckie y utarczki Kozackie z Tatory ...*, p. 45.

великими втратами для обох сторін*), Кимиковський волів завершити свою військову кар'єру. Отже, ніяких нових фактів за темою цієї розвідки подальший текст Пашковського не містить.

Другим оригінальним нарративом, що містить багату історико-географічну інформацію про Запоріжжя, подану так само з оповідань очевидця (очевидців?) є «запорізький фрагмент» з твору С.Шимановського «Марс савроматський» (1642 р.)⁴¹. Його автор вмістив після опису козацьких війн 1637-1638 рр. Це нарис «довоєнної» козацької «сваволи», якій власне і поклала край «ординація» на Масловому Ставі 1638 р.

У ньому поет-воєк розлого оповідає про морські рейди запорожців проти турецьких міст і флоту («галер»). Згадає і про заходи (свіжі?) турків проти запорожців – будівництво в гирлі Дніпра «вежі», яку «нині всі Стрільчою звать»⁴². У ній «завжди готову» встановлено «армату». Зауважує оповідач і неефективність цієї перешкоди – козак вночі перетягають човни суходолом в обхід цієї Стрільчої Вежі⁴³.

Згадає Шимановський і про відплатні акції турків, викликані козацькими діями. Так, османці щораз на сейм скарги надсилають і відправляють татар пустошити Поділля, Україну та Покуття.

Річ Посполита вже хотіла дати собі раду із запорізькою вольницею та її піратськими випадками проти турків – через спорудження «першого» Кодаку. Цю фортецю – тезку першого-таки Порогу збудували

* Здається, Замойський не дуже довіряв екс-Міхайовим найманцям і пустив їх попереду.

⁴¹ Нещодавно вийшла з друку моя книжка, де є розділ (4.4.) про цю працю: Д. Вирський, *Річпосполитська історіографія України (XVI – середина XVII ст.)*, Київ, Інститут історії України НАН України, 2008, У 2-х ч. Оскільки повний текст цієї праці поданий на сайті Інституту історії України НАНУ (www.history.org.ua), то у даній розвідці не подаємо розлогих цитат оригінального тексту Шимановського. Аналізований тут уривок див. ч. 2 на стор. 434-5 і 461-4 (в оригіналі: Samuel Szymanowski, *Mars savromatski, to iest od szczęśliwey koronacyey naiasnieyszego Wladislawa IV z laski Bożey krola polskiego etc. krotkie opisanie różnych expedicyj ...*, Warszawa, 1642, s. 86-88). До печі, сучасне видання повного тексту Шимановського див.: Samuel Hutor Szymanowski, *Mars Sauromatski i inne poematy/ do druku podał Piotr Borek, Kraków, 2009. 230 s.*

⁴² Урочище *Стрільче* біля Очакова більш відоме за згадками вже другої половини XVII ст. Про цю вежу-артилерійську платформу згадавав (без назви) Боплан. Причому, за позначкою на його мапі, це явно пізніший Кінбурн. Ототожнює їх і опис запорізьких топонімів 1697 р.

⁴³ Порівняй з докладнішим описом такого волоку Бопланом.

1635 р. та осадили залогою з німців-найманців на чолі з полковником-французом Жаном Маріоном. Але її швидко «зніс» І.Сулима – гарнізон винишив («і нога не ушла»), вали «зарівняв із землею». За це його «прудко» піймали та, разом із Павлюком, видали королю. Сулиму стратили, а за Павлюка просив канцлер коронний Т.Замойський, і йому король «пробачив провину».

Цей «першокодацький» вступ готує читача до наступного розділу під лаконічною назвою «Кодак». Це остання військова «експедиція» часів Владислава IV описана Шимановським у «Марсі савроматському».

Новий Кодак збудований 1639 р. Він був «безпечніший» за перший. Розташувався цей найпівденніший річпосполитський форпост на «горі високій» над Дніпром, що тут спадає під самий замок, «люто з великим шумом об Поріг розбиваючись». Фортеця була «непрístupними валами оточена» та «густо потужними гарматами уставлена». Тут мешкав «губернатор» з вишколеними вояками-«чужоземцями». Шимановський сподівається, що в майбутньому вони дадуться взнаки не лише свавільним козакам, а й турецькому султанові.

Далі йде опис Порогів. Принагідно згадаємо інформацію Боплана про те, що коронний гетьман С.Конецпольський, заклавши Кодацький замок, вислав його з кількома загонами описувати всі дніпрові Пороги⁴⁴. Дуже вірогідно, що Шимановський черпав з аналогічного/паралельного джерела – свідчень безпосередніх учасників цієї виправи⁴⁵. До речі, хроніст також вираховує 13 Порогів, але його список дещо відрізняється від наведеного на мапі Боплана.

Пороги Шимановським зображені «так огроми, як найбільші гори». Перший – Кодак. Він «з давніх часів слине». Другий – Сурський, «через який течія Дніпрова плине». Третій – Лоханний (Лоханський)*. Четвертий – Таволжаний (Таволжанський), з назвою від

⁴⁴ Г. Л. де Боплан, *Опис України*, Пер. з фр. Я. І. Кравця, З. П. Борисюк, Київ, 1990, с. 40.

⁴⁵ На те, що Боплан був не єдиним, хто тоді займався географічним описом України нещодавно звернув увагу С. Александрович, див.: Боплан и Наронович-Нароньский (*Ст. Александрович*), в Гийом Левассер де Боплан, *Описание Украины*, Москва, 2004, с. 106-110.

* Польське *loch*, уживане і в староукраїнській мові («льох»), має також значення «яма», «печера» (Б. Хмельницький 1649 р. згадував, що від переслідувань магнатських йому напередодні повстання прийшлося тікати «w lochy dneprowe», див.: *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в 3 тт.* Т. 2, Москва, 1953, с. 106).

таволги («тавула»), що тут зростає. П'ятий – Княгинин. Шостий – Ненаситець, названий так козаками в пам'ять про численних потонулих побратимів. Сьомий – Звонець. Восьмий – Вовнигів, про який також зауважено, що так його козаки («осавули») кличуть. Дев'ятий – Воронові Забори. Десятий – Будило. Одинадцятий – Линець (його так також назвали «старинні отамани»). Дванадцятий – Личний (Лишний), а останній, тринадцятий, – Вільний. У підсумку переліку Шимановський знов зауважує, що імена Порогам надані «козаком свавільним».

Далі йде опис Запоріжжя – «козацького мешкання, наймилішого осавулів усіх кочування». Тут вони займалися рибальством і мисливством, заходячи далеко та лише вряди-годи повертаючись до своїх куренів-наметів. Тут таки мали понад рікою вдосталь деревини («лип високих»), з якої будували собі човни для морських експедицій, таких шкідливих для турків.

За Запоріжжям, зауважує Шимановський, Дніпро «ллється широко» та є, через рівнинну місцевість, не дуже глибоким. Неподалік Тавань-перевіз, де татари переправляються, коли нападати на правобережні коронні володіння «готуються». Подолавши тут Дніпро, вони йдуть в набіг «своїми Шляхами». З них перший – Чорний, веде на «Україну». Другий – Кучманський – на Волинь («звідки користь готову мали»). Третій – Золотий – за Дністром. Останній вів на Покуття (татари також «звідти великі здобичі мали»).

За Таванню вже вищезгадувана Стрільча Вежа – «понад самим Лиманом». Ним і закінчується Дніпро.

На виході з лиману в Чорне море лежить острів Гадячий (Березань). Про нього Шимановському відомо, що тут, коли козаки «на море випадали», вони «свою раду найпершу мали».

Далі лежить Тендра (Тендрівська коса), яку автор «Марса савроматського» також зве «островом». Вона, за розрахунками оповідача, розташована на відстані «від берега моря» більше ніж «день» плавання «баркою». Тут також «часто спочивали» запорожці, коли йшли «на море» або коли вертали.

Морськими шляхами козаків обумовлений і подальший географічний екскурс Шимановського. На сході він згадує Дон, який сполучається з Азовським морем («Меотійське озеро»), у котре треба

заходить із Чорного моря через Боспор Кимерийський, обігнувши Крим-«Таврику». Близько цього шляху і Перекоп – «кримський замок». З-під нього «аж до моря великий канал біжить».

На захід за Лиманом, «проминувши» Стрільчу Вежу, замки турецькі «понад морем лежать». З них «найзначнішими» Шимановський уважає Очаків, Тегиню (Бендери), Білгород-Дністровський, Трапезунд і Килію. Мовлячи про саме Чорне море, він поетично акцентував на пануванні тут турецького флоту (це море «галера кривим носом поре»).

Часи, коли монополію Туреччини на Причорномор'я активно піддажували козаки «старинні», Шимановський оголошує вже минулими. Нині шлях за Пороги на міцному запорі. Лише реєстровці з'являються тут на легітимній основі. Вони ходять на Запоріжжя за встановленою чергою, і головний предмет їх зацікавленості вже не турки, а самі лише кримські татари. Сутички з останніми є тут звичайним заняттям сторож реєстрових козаків.

Цікаво, що «запорізький фрагмент» Шимановського використано у віршованих описах запорожців у «Владиславі IV...» (Лешно, 1649; 1650) Самуеля Твардовського та «Катафалку рицарському...» (без місця друку, 1650?) – твору на смерть Анджея Фірлея пера анонітного автора⁴⁶.

Таким чином, обидва проаналізовані «запорізькі» уривки з творів М.Пашковського та С.Шимановського дозволяють примітно розширити обрії представлення Запоріжжя кінця XVI – першої половини XVII ст. Вони цінні тим, що творилися на базі вражень безпосередніх очевидців. Зрештою, низка топонімів, згаданих у цих текстах, або не має аналогів в інших джерелах, або може бути пояснена лише завдяки цим нарративам.

⁴⁶ Цьому сюжету плануємо присвятити невдовзі окрему розвідку.

SYMBOLIKA PIĄTKU W RUMUŃSKICH WIERZENIACH LUDOWYCH¹

Ewa KOCÓJ

Abstract. *The article focuses on the symbolism of Friday in Romanian culture, folklore and collective mentality.*

Keywords: orthodox culture, folk culture, Romania, vision/image of the days of the week, Friday, orthodox canonical and non-canonical religious text.

Cuvinte-cheie: cultură ortodoxă, cultură populară, România, viziunea imaginii zilei de Vineri, texte religioase ortodoxe canonice și non-canonice.

W rumuńskiej kulturze piątek to jeden z najbardziej sakralnych dni tygodnia. W hierarchii dni tzw. cyklu tygodniowego prawosławia, nazywanego niekiedy *Paschą tygodniową*², zajmuje on drugie co do ważności miejsce, lokując się tuż za niedzielą. W piątek w Cerkwi przywoływana jest pamięć i tajemnica Krzyża Świętego oraz śmierci Jezusa. W pewnym sensie w religijnej świadomości prawosławnych każdy piątek jest zatem reaktualizacją tamtego wydarzenia i jednocześnie przygotowaniem do wielkiego święta zmartwychwstania wiernych, które dokona się w przyszłości, po ponownym przyjściu Mesjasza na Sąd Ostateczny (piątek to w języku greckim Παράσκειν, Paraskheyē - Dzień Przygotowania; rum. *Ziua Pregătirii*). Ze względu na ukrzyżowanie Jezusa, dzień ten traktowany jest także jako jeden z tzw. *dni ciemności*, którego negatywne wartościowanie musi być przewy-

¹ Praca finansowana ze środków na naukę MNiSW w Polsce w ramach grantu habilitacyjnego „Wielkie święta w rumuńskim kalendarzu prawosławnym. Wierzenia, obrzędy, ikonografia”, 2009-2012.

² B. Bobrinskoy, *Życie liturgiczne*, Warszawa, 2004, p. 77.

ciężone przez odpowiednie zachowanie duchownych i wiernych. Na znak smutku i żałoby, a także panowania nad namiętnościami ciała i ducha Cerkiew zaleca, aby w tym dniu obchodzić jednodniowy post, polegający na całkowitym powstrzymaniu się od jedzenia i picia przez cały dzień. Post powinien być także wzmocniony modlitwą oraz dobrymi uczynkami, w tym przede wszystkim jałmużną ofiarowaną ludziom bezdomnym i biednym³. W modlitwach odczytywanych w piątek w cerkwi zanosi się także prośby o Boże miłosierdzie dla całej wspólnoty chrześcijan oraz o obdarzenie ich mocą i darem zwycięstwa nad wrogami⁴.

Z kolei, w kulturze ludowej na bazie prawosławnej teologii i tradycji cerkiewnej wytworzyły się kolejne znaczenia związane z tym dniem tygodnia. Ogromną rolę w ich powstaniu odegrały kanoniczne i pseudokanoniczne teksty prawosławia oraz niezwykła i bardzo silnie oddziałująca na ludową wyobraźnię obrzędowość prawosławia. Pod wpływem teologii cyklu tygodniowego, w której Piątek wiązano przede wszystkim z dniem śmierci Jezusa na krzyżu, dzień ten uznawany był w kulturze ludowej jako najgorszy dzień tygodnia. Na znak pamięci o śmierci Jezusa, pograżano się w nim w smutku i zgodnie z cerkiewnymi przepisami, poszczono:

„Piątek jest ukrzyżowania, krzyża, pości się⁵.”

„Święty Piątek jest największym ze wszystkich dni, to połowa niedzieli, jeżeli go przestrzegasz, jest wielką pomocą, on jest krzyżowy”⁶.

Tradycja taka przetrwała w wyobrazeniach rumuńskich do dziś; dzień ten także współcześnie określany jest często jako dzień przeklęty, zły i słaby⁷:

„W piątek jest zawsze czarny post, pijesz tylko wodę, nie jesz nic. Możesz pracować, wszystko robić, ale nic nie jesz, to jest zły dzień, słaby dzień. U nas jest też Święta Piątek, to taka kobieta, ona jest namalowana na ikonach w takich ubraniach, ludowych takich, ona jest groźna”⁸.

³ ks. A. C. Calivas, *Oddawanie czci Bogu, w Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin, 1999, s. 58-59; Părintele Cleopa Ilie, *Despre post*, [dok. elektr.] <http://cleOpasihastria.wordpress.com/2007/09/20/despre-post/> [odczyt: 28.10.12].

⁴ *Cykl tygodniowy*, w *Menologion*, Opr. o. R. Petka, mic, Kostomłoty, 2007, p. 403.

⁵ E. Niculița-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Iași, 1998, p. 217.

⁶ *Ibidem*, p. 217.

⁷ E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, 2005, p. 201.

⁸ Badania terenowe, Cozia (Oltenia), kobieta, lat 35, Rumunka, prawosławna.

Jedną z najciekawszych cech ludowej symboliki piątku jest jego personifikacja. Dotyczy ona zresztą w rumuńskich wierzeniach wszystkich dni tygodnia, które wyobrażano sobie jako ludzi, nadając im konkretną płęć i łącząc z funkcjami ważnymi z punktu widzenia tradycyjnych społeczności. Postaci-dni nierzadko w wyobrażeniach ludowych umieszczano w porządku sakralnym, nadając im rangę świętych. Stąd też w rumuńskiej religijności prawosławnej spotykamy świętych i święte, którzy w rzeczywistości nigdy nie istnieli, m. in. Świętą Poniedziałek, Świętą Wtorek, Świętą Sobotę⁹, Świętą Niedzielę czy Świętego Czwartek. Postacie te, nosząc imiona określonego dnia tygodnia, jednocześnie mu patronowały. W ten sposób wyobraźnia ludowa „wzbogaciła” wielką *familia Christi*, zapelniając ją wyimaginowanymi, choć dla niej jak najbardziej prawdziwymi postaciami. W rzeczywistości dotykamy tu bardzo starej idei personifikacji bogów, rzeczy, roślin i zjawisk sięgającej kultur przedchrześcijańskich. Spotykamy ją już w kulturze babilońskiej, gdzie siedmiodniowy tydzień związany został z planetami, którym nadano nazwy pochodzące od imion otaczanych kultem bóstw. Tradycja nadawania ludzkich cech dniom tygodnia znana była także w mitologii egipskiej, gdzie dzieci Geb, boga ziemi i Nut, bogini nieba, patronowały pięciu dodatkowym (przestępnym) dniom tygodnia¹⁰. Prawdopodobnie stamtąd przeszła do tradycji greckiej i rzymskiej. Dużą rolę w personifikowaniu dni tygodnia odegrał także kalendarz juliański, w którym nazwy dni tygodnia zaczerpnięte zostały z nazw poszczególnym planet, ciał niebieskich lub imion bogów z panteonu rzymskiego. I tak np. poniedziałek to w kalendarzu juliańskim dzień księżycy (*dies Lunae*), wtorek - Marsa (*dies Martis*), środa - Merkurego (*dies Mercurii*), czwartek - Jowisza (*dies Iovis*), piątek - Wenus (*dies Veneris*), sobota - Saturna (*dies Saturni* lub *Sabbatum*) i niedziela - słońca (*dies Solis*). Częściowo nawiązywał do tradycji personifikacji określonych dni tygodnia także judaizm, ale prawdopodobnie tylko w egzegezie symbolicznej. Już w tekstach biblijnych i rabinicznych określano szabat - sobotę - jako kobietę i nazywano ją Narzeczoną lub Królową¹¹. Drogą prawosławnego kalendarza (juliańskiego oraz gregoriańskiego), tekstów liturgicznych, hagiograficz-

⁹ Na temat soboty w języku i folklorze rumuńskim zob.: J. Porawska, *Elementy pogańskie i chrześcijańskie, związane z nazwą SOBOTY w językach rumuńskim i polskim, w Bliżej siebie. Relacje polsko-rumuńskie*, Suceava, 2003, p. 88-99.

¹⁰ J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa, 1980, p. 52.

¹¹ E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, Warszawa, 2005, p. 20.

nych i apokryficznych tradycja ta znalazła się w folklorze bałkańskim i rumuńskim, tworząc dobry podkład do rozwoju specyficznych, właściwych kulturze ludowej wyobrażeń dotyczących poszczególnych dni tygodnia. W poświęceniach apokryficznych z terenów rumuńskich co najmniej od końca XVI w. znane są teksty, określające świętych nazwami dni tygodnia. Taka sytuacja dotyczyła początkowo dwóch dni tygodnia - piątku i niedzieli. Z czasem personifikowanie objęło pozostałe, wszystkie dni tygodnia, stając się w kulturze ludowej w Rumunii zwyczajową praktyką. Był to ludowy mechanizm myślenia, powstały na bazie tekstów religijnych, przechowujący dzięki nim dawne, archaiczne treści i symbole kulturowe.

Pod wpływem personifikacji Piątek wyobrażana była w kulturze ludowej najczęściej jako kobieta o dualnym obliczu. W niektórych wierzeniach opisywano ją jako staruszkę z białymi włosami i twarzą pokrytą zmarszczkami. Zamieszkiwała w dzikich lasach, blisko nieba, na wysokich drzewach. Niektórzy twierdzili, że wraz z pięknymi córkami mieszka na pustkowiu w domu ze srebra¹². Niekiedy określano ją jako starą, wysuszoną kobietę, złą i sprowadzającą na ludzi nieszczęścia:

„Piątek jest słaba, ale z zębami z żelaza, ona, jak tylko może, czyni wiele zła ludziom. Inni mówią, że Piątek to mgła”¹³.

„Piątek jest bardzo zła i napastliwa. W piątek nie mówi się dużo, nie śpiewa się. W piątek nie zaprasza się gości i nie zaczyna kłótni, bo dojdzie do złego”¹⁴.

Z tego typu wyobrażeniami wiązały się przekonania o jej negatywnym działaniu prowadzonym wśród ludzi. Święta Piątek pojawiała się w dzień, któremu patronowała w wioskach i karała tych wszystkich, którzy nie przestrzegali postu lub pracowali:

„Piątek jest małą staruszką, ubraną w białą szatę i z kosturem w ręce. Chodzi po domach tych, którzy nie przestrzegają postu i pracują, wykrzywając im dzieci”¹⁵.

Z powodu lęku przed ukaraniem przez Świętą w piątek poszczono zatem za wszystko: wzrok, ból głowy, odpuszczenie grzechów oraz za to, co „mia-

¹² C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909, p. 112.

¹³ E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, t. I, p. 228.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

¹⁵ T. Sperantia, VII, f. 105 v, za: A. Olteanu, *Calendarele poporului român*, București, 2001, p. 703.

ło się w myślach”¹⁶. Jako dzień przeklęty powodował, że nie powinno się też w nim wykonywać wielu prac w domu i gospodarstwie: kosić, reperować dachu, piec chleba, kisić barszczu, prać, wyrzucać gnoju na podwórze. Zakazane były wszelkie zachowania, które mogły wiązać się z twórczością, higieną i kontaktem z innym światem: przędzenie, haftowanie, mycie głowy, śpiew, włóczenie się po drogach. W domu nie można było kłócić się, współżyć z mężem, wydawać ognia z domu. Poza zalecany postem, tych, którzy się do niego nie stosowali obowiązywał przynajmniej zakaz spożywania wielu produktów - ryby, cebuli, czosnku, czerwonych arbuźów (melonów) lub czarnych owoców - jagód, winogron, porzeczek, tarniny¹⁷. Z kolei, post przestrzegany w piątek miał zbawienne działanie - ochraniał od kary Bożej, chorób, bólu głowy, bólu oczu, ataku bakterii, zejścia paznokci, pryszczycy, ospy, uroków, zjedzenia księżycy przez wampiry, silnego wiatru, złego czasu, spalenia w ogniu dzieci, chorych i zdeformowanych dzieci, nieszczęścia, zguby, śmierci, pomoru wśród zwierząt. Panowało także przekonanie, że tego, kto nie przestrzega piątku spotkają nieszczęścia nie tylko na ziemi, ale także po śmierci: na tamtym świecie będzie stał w mydlinach po szyję lub będzie torturowany i męczony po szyję¹⁸.

Z drugiej strony, personifikacja Piątek miała także w folklorze rumuńskim wyraźne odmienne oblicze. W tym kontekście wyobrażano ją sobie jako starszą kobietę, orędowniczkę za ludźmi, obdarzającą ludzi zdrowiem, i szczęściem, a także dostatkiem pól:

„Piątek to stara i litościwa baba, która służy Bogu. Ona jest bardzo święta i mieszka na północy”¹⁹.

„O św. Piątek mówi się, że jest starą kobietą, która wciąż modli się do Boga za grzeszny i błędzący świat”²⁰.

Święta Piątek miała zwłaszcza moc ochraniać kobiety. Pomagała im w uleczeniu z chorób, wyjściu za mąż i broniła przed napaścią ze strony dzikich zwierząt. Za protektorkę uznawały ją przede wszystkim ciężarne kobiety i położne, którym pomagała w lekkim porodzie i narodzinach zdrowych dzieci. Rzecz dwuznaczna, ale w kulturze rumuńskiej do dziś spotykana - pomagała także kobietom w działaniach magicznych. Najsilniejszą moc

¹⁶ E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, t. I, p. 227.

¹⁷ A. Olteanu, *Op. cit.*, p. 704-705; E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, t. I, p. 227-228.

¹⁸ E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, t. I, p. 227-228; A. Olteanu, *Op. cit.*, p. 704-705.

¹⁹ T. Sperantia, II, f. 229, za: A. Olteanu, *Op. cit.*, p. 703.

²⁰ T. Sperantia, I, f. 326 v, za: A. Olteanu, *Op. cit.*, p. 703.

miały zwłaszcza czary odprawiane w dzień, któremu patronowała, m. in. prowadzące do ujrzenia przysłego męża czy śmierci obecnego:

„przez dziewięć piątków myj się i wylej wodę na złego psa, wtedy z pewnością umrze ci mąż”²¹.

W religijności rumuńskiej istnieją także wierzenia ukazujące niejednorodne wartościowanie piątków w strukturze roku kalendarzowego. Spośród wszystkich dni całego roku wyraźnie wyodrębnionych jest dwanaście piątków przypadających w pobliżu wielkich świąt liturgicznych prawosławia. Dni te są w kulturze ludowej do dziś negatywnie wartościowane i uznawane za najbardziej niebezpieczne i przeklęte dni roku. Noszą one różne nazwy - *Dwanaście piątków* (rum. *Cele 12 vineri*), *Czarne piątki* (rum. *Cele 12 vineri negre*) lub *Dwanaście świętych piątków* (rum. *Cele 12 vineri sfânte*). Wśród nich część piątków ma daty ruchome, pochodne od święta Wielkiejnocy; część przypada w stałe dni kalendarza liturgicznego. Zazwyczaj przestrzeganie złych piątków rozpoczynano zgodnie z początkiem roku liturgicznego prawosławia - od miesiąca września. Pierwszy z nich przypadał wówczas przed świętem *Podniesienia Świętego Krzyża* (14/27 września)²² i upamiętniał zniszczenie Sodomy i Gomory oraz siedmiu innych miast o godzinie drugiej w dzień. Drugi piątek przypadał po święcie *Podniesienia Krzyża Świętego* i obchodzony był na pamiątkę Mojżesza, który w ten dzień rozdzielił morze Czerwone i wybawił Izraelitów od niewoli Egipcjan, w trzeciej godzinie dnia. W listopadzie czarny piątek obchodzono przed dniem *Świętych Archaniołów Michała i Gabriela* (8/21 listopada) i upamiętniał on wydarzenie, w którym prorok Jeremiasz wraz z aniołami ukryć miał Arkę Przymierza Chrystusa „między dwoma górami i chmurami ognia” aż do czasu drugiego przyjścia. Czwarty piątek obchodzono po Bożym Narodzeniu (25 grudnia/7 stycznia), upamiętniając dzień w którym zabito 14 tysięcy chłopców oraz śmierć proroka Zachariasza w świątyni²³.

Kolejne piątki przypadały wiosną. W marcu, przed dniem *Świętych 40 męczenników* (9/22 marca), przestrzegano piątek ku upamiętnieniu dnia, w którym Adam przekroczył zakaz Boga, spożył owoc z drzewa zakazanego i o godzinie 6 został za to wraz z Ewą wygnany z raju. Z kolei piątek szósty przypadał przed świętem *Zwiastowania Matce Bożej* (25 marca/7

²¹ E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, t. I, p. 228.

²² Dwie daty oznaczają rachubę danego święta według kalendarza gregoriańskiego i juliańskiego.

²³ *Cele 12 vineri. Originea Sfintei Cruci. Scrisoarea lui Iisus Hristos*. F. a, f. l.

kwietnia) i upamiętniał dzień, w którym Kain zabił Abła. To była pierwsza śmierć na ziemi.

Część piątków miała charakter ruchomy, pochodny od Wielkanocy. Piątek siódmy przypadał w Wielki Piątek i upamiętniał dzień ukrzyżowania Jezusa i Jego śmierci „w dziewiątym czasie”. Z kolei piątek ósmy obchodzono przed ruchomym świętem Zesłania Ducha Świętego i przypominał o napadzie pogan (rum. *agarenii*)²⁴ na „wiele miejsc, ich pogoni za cesarzem Arkadiuszem oraz zniszczeniu w dziesiąty czas wyspy”²⁵.

W czerwcu, przed świętem *Narodzenia św. Jana Chrzciciela* (24 czerwca/7 lipca) przypadał piątek dziewiąty. W ten dzień w czasach cesarza Nabuchodonozora Chaldejczycy zniewolić mieli na okres 65 lat Jerozolimę, przez co miasto opustoszało i wyludniło się. Piątek dziesiąty, przypadający przed dniem *Świętych Apostołów Piotra i Pawła* (29 czerwca/12 lipca), odwoływał się do wydarzenia, jakim było zesłanie przez Boga przez ręce Mojżesza i Arona 70 plag na ziemię. Ostatnie dwa piątki przypadały w sierpniu - przed świętem *Zaśnięcia Matki Bożej* (15/28 sierpnia) upamiętniał dzień, w którym uzbrojeni Chaldejczycy (lub Izmaelici) przybyli morzem do Galilei (lub Jerozolimy, Rzymu) i rabowali te miasta przez wiele lat, dopóki nie zostali przepędzeni przez Anioła Pańskiego na pustkowie; przed świętem *Ścięcia Głowy Jana Chrzciciela* (29 sierpnia/11 września), dzień, w którym Herod o godzinie 10 w nocy ściął świętemu głowę²⁶.

W ludowych wierzeniach „wielkie i czarne piątki” mogły się zmieniać. W zależności od regionu i rozpowszechnianej nauki cerkiewnej, jako czarne piątki obchodzono także m.in. piątek przed Bożym Narodzeniem (25 grudnia/6 stycznia), przed cesarskim świętem Spotkania Pańskiego (2 lutego/15 lutego), przed świętem Przemienienia Pańskiego (6/19 sierpnia) czy przed dniem św. Apostoła Andrzeja (30 listopada/13 grudnia)²⁷. Tworzyły one specyficzną ludową „historię świata”, opartą na kompilacji biblijnych i rzeźwistych wydarzeń. Przywoływały najgroźniejsze i nie w pełni zrozumiałe dla tej świadomości zdarzenia, umacniając tym samym lęk przed światem

²⁴ Słowo *agarean* (l. mn. *agarean*) pochodzi w języku rumuńskim od słowiańskiego słowa *agarëaninŭ* i oznacza poganina, niewiernego, niechrześcijanina, ale i Turka, Tatara, mahometanina, muzułmanina [dok. elektr.] <http://www.webdex.ro/online/dictionar/agarean> [odczyt: 19.0812].

²⁵ *Cele 12 vineri*, p. 8.

²⁶ *Ibidem*, p. 11.

²⁷ E. Niculița-Voronca, *Op. cit.*, p. 231.

zagrożonym przez rozmaitych wrogów. Piątki uznawane za czarne traktowane były także jako omen. Wierzono, że dzieci poczęte w jeden z tych dni, urodzą się z deformacjami ciała lub będą cierpiały na epilepsję, szaleństwo, ślepotę lub kalectwo²⁸. Od ich negatywnego działania uwolnić mogła jedynie silna wiara, połączona z odpowiednim zachowaniem - całodniowym postem, modlitwą, jałmużną i pozytywnym myśleniem. Zalecano także specjalne rytuały symbolicznie pomagające przejść przez „zły czas” piątku. Wśród nich praktykowano szczególnie zapalenie dziewięciu świec w cerkwi - trzech za odpuszczenie grzechów, trzech przeciw przekleństwu ze strony wrogów, trzech przeciw urokom rzuconym przez wroga oraz bicie 40 pokłonów. Była to swoista terapia uzdrawiająca umysł i ciało od działania złego czasu²⁹. Z kolei, ich przestrzeganie w ciągu całego życia gwarantować miało w wyobrażeniach ludowych ochronę od utraty zdrowia i od ciężkich chorób, brak lęku przy śmierci, wieczną radość niebios i obcowanie ze świętymi:

„Chrześcijanin, który przestrzega tych dwunastu piątków, czcząc je z bożą bojaźnią, (...) będzie wraz z całą rodziną ochroniony od różnych chorób, a jego dom będzie dostatni (...); zamieszkają ze sprawiedliwymi w Królestwie niebios, a przy wyjściu duszy nie będzie się bał”³⁰.

Do dziś tradycja ta jest w Rumunii bardzo silna i zalecana przez niektórych księży³¹. Coraz częściej jednak Cerkiew przestrzega przed niewłaściwymi praktykami wiernych, opartych na dawnej tradycji, które jej zdaniem czynią wiele zła i utwierdzają w magii i zabobonach wiernych³².

U podstaw ludowych wierzeń dotyczących symboliki piątku leżały różne źródła. Przede wszystkim były to kanoniczne i pseudokanoniczne teksty religijne, szeroko rozpowszechniane w rumuńskiej kulturze prawosławnej. Szczególną rolę odegrały tu hagiograficzne teksty o świętych otoczonych dużym kultem na terenach bizantyjsko-słowiańskich. W ludowej recepcji dochodziło często do kontaminacji między ich imionami a nazwami poszczególnych dni tygodnia. Prototypem wierzeń o Świętej

²⁸ E. Niculița-Voronca, p. 231.

²⁹ *Creștin Ortodox Forum*, [dok. elektr.] <http://www.crestinortodox.ro/forum/showthread.php?t=8867> [odczyt: 16.08.12].

³⁰ <http://www.ziarullumina.ro/articole;1756;0;63994;0;Sfaturi-practice-in-Biserica-Cele-12-vineri.html> [odczyt: 10.08.12].

³¹ <http://ro.scribd.com/doc/36984015/Parintele-Ilarion-Argatu-Sfaturi-Duhovnicesti> [odczyt: 10.08.12].

³² *Învățăături corecte și învățăături greșite despre posturi și zilele de post*, [dok. elektr.] <http://www.parohiamacin4.org/post.htm> [odczyt: 17.08.12].

Piątek były legendy chrześcijańskie pochodzenia greckiego, które poprzez pośrednictwo słowiańskie, pojawiły się na terenie Rumunii już w końcu XVI wieku. Szczególną rolę w takim ukształtowaniu symboliki piątku odegrał kult św. Paraskiewy z Epivat, silnie rozpowszechniany od XV wieku na terenach rumuńskich. Wiadomo, że w recepcji tej świętej od samego początku w prawosławiu ścierały się kanoniczne i niekanoniczne elementy. Najprawdopodobniej, już w pierwszej połowie XII wieku, z polecenia patriarchy Konstantynopola Mikołaja IV Muzalona (1147–1151), w Bizancjum napisany został pierwszy żywot świętej. Nie znamy autora tego dzieła, ale wiadomo, że żywot ten z powodu dużej ilości „ludowych elementów”, nie zyskał aprobaty patriarchy, który polecił diakonowi Bazylemu (Vasilisk) napisać nowy: „a însărcinat pe diaconul Vasilisc să întocmească alta, care într-adevăr, să fie plăcută lui Dumnezeu”³³. Istnieją hipotezy, że pierwotna wersja tego żywotu mogła zostać nawet spalona³⁴. Ta sytuacja zaświadcza jednak o ważnym problemie z punktu widzenia kulturowego - już wówczas w recepcji świętej musiały istnieć elementy, które nie były zgodne z kanoniczną teologią chrześcijańską. W II połowie XIV wieku patriarcha Bułgarii Eutymiusz, zwany Tyrnowskim (1375–1393), zredagował ponownie *Żywot św. Paraskiewy* i pod datą 14 października wpisał jej imię do cerkiewnego *Synaksarionu*³⁵. Z tej okazji napisał także „mowę” pochwalną o świętej, w której wysławił jej wielkie zalety, ale także wskazał na jej rolę obrończyni chrześcijan. Od tego momentu taka oficjalna biografia świętej dziewicy będzie propagowana przez Cerkiew; w tle podążać będzie jednak zawsze za nią hagiografia ludowa, która połączy wątki i motywy z biografii innych świętych o tym samym imieniu, a także wyposaży ją w elementy demoniczne.

Już w pierwszej połowie XIV wieku kult świętej zaczął przenikać na północ od Dunaju, na tereny współczesnej Rumunii. Wiąże się to z działalnością mnicha Grzegorza Cambląka, autora *Słowa o przeniesieniu relikwii św. Petki do Belgradu*. Metropolita Cambląk ogłosił ją także na początku XV

³³ <http://acvila30.wordpress.com/2011/10/14/sfanta-parascheva-ocrotitoare-moldovei/>

³⁴ J. Stradomski, *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian Południowych i wschodnich, w Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Kraków, 1999, p. 84-85.

³⁵ G. Minczew, *Święta Księga – Ikona – Obrzęd. symbol. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź, 2003.

w. patronką prawosławia w państwie polsko-litewskim. Rozpowszechniony na Rusi Kijowskiej kult promieniował na Podkarpacie, Chełmszczyznę i Podlasie³⁶. Kult św. Paraskiewy otaczał coraz silniej księstwa rumuńskie ze strony południowej i północno-wschodniej. Prawdopodobnie stąd kult ten przenikał także dalej na ziemie ruskie, litewskie i ukraińskie, gdzie już w XVI i XVII wieku powstały pisma hagiograficzne poświęcone Paraskiewie. Dodatkowo, w 1605 roku mnich Mateusz al Mirelor z monasteru Dealu koło Târgoviște ułożył w języku greckim nowy żywot i służbę ku czci Paraskiewy³⁷. Wydano je w 1692 roku w Bukareszcie, wraz ze służbą św. Jerzego Dekapolity. Z kolei, w 1643 r. mołdawski metropolita Varlaam włączył je do swoich słynnych *Kazań*, wydanych w Jassach, zatytułowanych *Cartea românească de învățătură dumenecele preste an și la praznice împărătești și la svinți mari*. W latach 1682–1686 biografia świętej została z kolei wydana w żywotach i *Minei* mnicha Dosofteia. Znalazła także swoje miejsce w twórczości słynnego greckiego hagiografa Mikołaja Hagioryty (1749–1809), a w 1889 roku - biskupa Romana Melchisedeka Ștefănescu (1823-1892), który napisał dzieło *Viața și minunile Cuvioasei noastre Parascheva cea nouă și istoricul sfințelor ei moaște*³⁸. W świetle współczesnych badań wiadomo, że przed 1600 rokiem na terenach Rumunii istniał jeszcze jeden, paralelny żywot świętej, skopiowany przez księdza Grigore z wioski Măhaciu (Popa Grigore din Măhaciu) w Siedmiogrodzie. Książ ten, żyjący pomiędzy latami 1580-1620, zebrał kolekcję słowiańskich tekstów, nazwaną w późniejszym czasie *Codex Sturdzanus*, zawierającą m.in. legendy apokryficzne, teksty hagiograficzne i apokaliptyczne. Część z nich skopiował, a część przetłumaczył na język rumuński³⁹. Jeden z nich był poświęcony św.

³⁶ J. Stradomski, *Ortodoksja i herezja/innowierstwo w twórczości literackiej Grzegorza Camblaka (relacje prawosławia z chrześcijaństwem łacińskim)*, w *Religijna mozaika Bałkanów*, pod red. M. Walczak-Mikołajczakowej, Gniezno, 2008, p. 175-184; J. Stradomski, *Literacka, polityczna i cerkiewna działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w świetle współczesnych mu źródeł*, w *Z religijnych zagadnień średniowiecza*, „Studia Religiológica”, z. 41 [ZNUJ MCCCII], pod red. J. Drabiny, Kraków, 2008, p. 167-182; G. Sosna, *Cudowne ikony - Siemiatyczne – Ikony świętych apostołów Piotra i Pawła i św. Paraskiewy*, <http://kamunikat.org/download.php?item=147.html&pubref=37>

³⁷ N. Dascălu, *Sfânta Cuvioasa Parascheva*, [dok. elektr.] <http://sfintiromani.mmb.ro/?sf=10> [odczyt: 23.08.12].

³⁸ M. Păcurăriu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 2000, p. 203.

³⁹ *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, red. G. Chivu, București, 1993.

Paraskiewie⁴⁰. Do dziś nie wiadomo jednak, skąd przybył na te tereny i jakie były jego losy. Ów paralelny żywot, przepisany według oryginału z Braszowa, który w późniejszym czasie zaginął, nosił znamienity z punktu widzenia ludowych rozważań tytuł: *Sveta Petka* i został przetłumaczony na język rumuński jako *Sfânta Vineri*, czyli *Święta Piątek*⁴¹. W tekście tym imię Święta Piątek zostało nadane dziewczynce narodzonej właśnie piątek, na znak wdzięczności Bogu przez łaskę okazaną bezdzietnym rodzicom z Epivat. Po osiągnięciu dojrzałości Piątek wyruszyła szerzyć chrześcijaństwo w Antiochii. Jej uroda i charakter spodobały się tamtejszemu pogańskiemu cesarzowi tak bardzo, że postanowił ją poślubić. Nie mogąc jednak uzyskać jej zgody, skazał Piątek na męczeństwo. Dzięki wierze i znajomości magii (!) Piątek uratowała się z niewoli. Po przybyciu do miasta, którym władał cesarz Agripa, poniosła jednak śmierć z rąk wrogów. W żywocie tym pojawiło się także wiele elementów i praktyk o charakterze magicznym i zabezpieczającym, które przeniosły się do wierzeń ludowych⁴². Pod wpływem tak wielu kontaminacji pochodzących z różnych tradycji, piątek jako dzień tygodnia, któremu patronowała Święta Piątek, czyli św. Paraskiewa, zbierał także największą ilość wierzeń dotyczących czarów, zaklęć i magii. Tłumaczenie tego żywotu wzmogło kultu świętej na terenach rumuńskich. W XVIII wieku wersja ta była kopiowana m. in. przez Ursu z Cotiglet oraz Ioan Muncăceanul z Zărând, z okręgu Hălmeagiuului⁴³. Postać św. Piątek przywołał także metropolita Ghenadie w 1640 roku w *Pravila*

⁴⁰ <http://biblior.net/istoria-literaturii-romane/secolul-xvi.html>. W latach 1580-1620 zostały one skopiowane z języka *slavona*, przez księdza Grzegorza z wioski Măhaciu w regionie Alba w Transylwanii. Wiadomo, że część tych tekstów, w tym *Legenda św. Piątek* stały się one własnością jednej z najbogatszych i najstarszych rodzin bojarskich z Mołdawii - Sturdza. W XIX wieku Dymitr Sturdza przekazał je Bibliotece Akademii Rumuńskiej, powierzając Opiekę nad nimi Bogdanowi P. Hasdeu, który z kolei Opublikował je w *Cuvinte din bătrâni*. Ze względu na darczyńcę, darowane teksty zostały nazwane *Codex Sturdzanus* i pod tą nazwą funkcjonują do dziś. *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de G. Chivu, București 1993; *Crestomația limbii române vechi*, vol. I, (1521-1639), cor. A. Mareș, București, 1994.

⁴¹ Tekst ten zachował się w *Codex Sturdzanus*, p. 180-185. Na ten temat zob. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, *Epoca influenței sud-slave*, București, 1974, p. 197.

⁴² B. P. Hasdeu, *Cuvențe din bătrâni*, București, 1983, vol. II, Na ten temat zob. także: A. Roxana-Nicoleta, *Legenda Sfintei Vineri – text canonic sau apocrif și reprezentările variate în mitologia românească*, Cluj-Napoca, 2012, [dok. elektr.]

<http://www.scribd.com/doc/81174418/Legenda-Sfintei-Vineri-Canonic-Sau-Apocrif-Si-Variatiile-Din-Folclor> [odczyt: 3.09.12].

⁴³ F. Dudaș, *Op. cit.*, p. 69.

mica, gdzie pojawiła się ona obok św. Środy jako anioł stojący przy łożu zmarłego człowieka, zachowującego za życia post w jej dzień⁴⁴. Wykorzystał przy tym manuskrypty greckie i słowiańskie, przerobione według pism patriarchy Eutymiusza. Dodatkowo, *Legenda Sfinteï Vineri*, poza wątkami hagiograficznymi znanymi z wcześniejszych tekstów, wyposażona została w XIX wieku w elementy baśniowe. Święta Piątek pojawiła się tu jako zamieszkująca odległe przestrzenie właścicielka smoków, węzów, żmij, łasic, sów i jaszczurek, dokonująca czarów na leniwych dziewczynach⁴⁵.

Prawosławie rumuńskie przed długi czas w recepcji żywotu świętej odbiegało od oficjalnych żywotów głoszonych przez Cerkiew. Prawdopodobnie żywot paralelny skopiowany przez ks. Mahaciu, cieszył się tu większym powodzeniem. Był uznawany jako żywot komplementarny do oficjalnej hagiografii. Jego stylistyka bliższa była ludowej wyobraźni, a nierzadko wyobraźni księży pochodzących z ludu. W ludowej recepcji postaci narodziły się zatem liczne elementy różnego pochodzenia⁴⁶. Legendarne wątki i motywy znane z biografii innych świętych (m. in. żywotu św. Miła, żywotu św. Marcjana) lub postaci czczonych przed chrześcijaństwem, długo nakładały się w tej postaci, w niemalym stopniu przyczyniając się do zwiększenia jej popularności. Legenda św. Paraskiewy zawiera w sobie w folklorze elementy dualistyczne - zarówno pozytywne, jak i negatywne⁴⁷. Stąd też jeszcze dziś, mimo przemian kulturowych i przemian samego prawosławia w Rumunii, tego typu wierzenia zachowały się w wierzeniach ludowych. Święta Piątek, choć chętniej zwana obecnie św. Paraskiewą, pomaga modlącym się do niej kobietom w odprawianiu magii, odwracając złe uroki spowodowane działaniem złych sił:

„tu w cerkwi, w przedsionku jest namalowana św. Paraskiewa. W każdy piątek przychodzą tu do niej kobiety, przynoszą kwiaty, zapalają świeczki, przytulają się do ściany i szeptaają jakieś modlitwy. Mówią, że św. Paraskiewa jest dobra na czary, wierzą w to mocno”⁴⁸.

⁴⁴ M. Gaster, *Chrestomatie română: Texte tipărite și manuscrise [sec. XVI - XIX], dialectale și populare, vol.: Introducere, gramatică, texte [1550-1710]*, București, 1891, p. 375.

⁴⁵ *Fata moșului cea cu minte*, w P. Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor*, București, 1882, p. 76-78.

⁴⁶ N. Cartoian, *Op. cit.*, p. 197.

⁴⁷ R. Levonian, *Legenda Sfinteï Vineri – între sacru și diabolic*, [dok. elektr.] http://www.philologica-jassyensia.ro/upload/VI_1_Levonian.pdf [odczyt: 7.08.12].

⁴⁸ Badania terenowe, wieś Arbore, 2001 r., Mężczyzna, Rumun, prawosławny.

Jej moc jest współcześnie tak wielka, że święta potrafi odwrócić „zły czas” i nierzadko jej moc określana jest jak moc samego Boga:

„w cerkwi św. Paraskiewy jest ikona Matki Bożej, połóżcie na ikonie bazylię, potem zabierzcie do domu, tam jest święte powietrze, to wielka święta, wielka, wszyscy w nią wierzą, cały świat, cała Hiszpania, Włochy, z całej Rumunii do nas przyjeżdżają, z Grecji, Niemiec, ona jest taką świętą, że jak ktoś przyjdzie chory do niej, ona go uleczy, uzdrowi. Jak weźmie się bazylię do niej, położy na relikwiach, potem w domu zaparzy z niej herbatę i ją wypije, to święta pomoże człowiekowi, to taka święta. Ona jest Rumunką, urodziła się tu u nas, w Rumunii, była męczennicą, święta, która kocha cały świat, wszystkich ludzi ze różnych regionów, dla każdego w całej Rumunii jest święta, urodziła się u nas, w Rumunii, w Jassach, wielka, wielka, największa, tak wielka jak Bóg. Wielu ludzi tu przybywa, wielu, z kwiatami, modlą się, wielu ludziom pomaga, bardzo pomaga, studentom przed egzaminami, mojemu bratu, był bardzo, bardzo chory, czekaliśmy, kiedy umrze, ja i moja mama stałyśmy przy nim, wzięłam watę od św. Paraskiewy, pachnącą, wodę święconą i wyzdrowiał. Nie mogłam w to uwierzyć, tak było dobrze. Trzeba się modlić do niej, tu są modlitwy od szóstej do dziewiątej, w każdy dzień tygodnia, ale największe w piątek. 14 października jest największe święto, wyciąga się relikwiarz, trzy-cztery dni wcześniej. Jest też stara cerkiew św. Paraskiewy, niżej, w dole, 7 listopada obchodzi się tam święto, w środę wieczorem jest służba. Przychodzą tu różni ludzie, i chorzy, i zdrowi, nie wiem, co mają w duszy, modlą się za dzieci, za dusze, za studentów, każdy prosi o dobro”⁴⁹.

Dodatkowo, obok żywotu św. Paraskiewy-Piątek, u źródeł symboliki piątku w kulturze ludowej tkwił także inny apokryficzny tekst *Învățătură despre cele 12 vineri mari de peste an*, twórczo przerobiony przez świadomość typu magicznego. Tekst ten dołączano do różnego rodzaju pouczeń cerkiewnych, przypisywanych nie tylko ważnym postaciom prawosławia, ale i postaciom historycznym, które spostrzegane były jako wielkie autorytety przeszłości. W XVII wieku na terenach rumuńskich *Czytania o 12 piątkach* (rum. *Cetenia*⁵⁰ *celor 12 vineri*) dołączane były m. in. do tzw.

⁴⁹ Badania terenowe, Jassy, 2011 r., Kobieta, lat 56, Rumunka, prawosławna, sprzedawczyni.

⁵⁰ citănie f. (vsl. *čitaniie, čiteniie*, d. *čitati*, a citi. V. procitanie). Citire de rugăciuni. *Fig. Iron*. Lectură lungă și plicticoasă. – Vechi și cetenie, zob. Scriban, 1939.

Pouczenie Aleksandra-wojewody z Ziemi Mołdawskiej (rum. *Păucenia lui Alexandru-vodă din Țara Moldovei*). Jednym z nich były wersje apokryfu skopiowane ze starszych źródeł przez mnicha Ursu z Cotiglet (XVII w.), z regionu Bihor, w latach 1679-1680⁵¹. Skopiowany w 1686 roku przez Dănilă z Zărand. W 1673 i 1707 pojawiło się *Cazanie despre cele 12 Vineri*, w formie rozmowy między chrześcijańskim filozofem a Żydem⁵². Kolejno skopiowano je w 1760 przez Oana Muncăceanul z Zărand⁵³. Często dołączano go także do innych apokryfów, m. in. *Apokalipsy Matki Bożej i Legendy o Niedzieli* oraz *Listu od Boga*, czyli tekstów mających w kulturze ludowej status *nie ręką ludzką* uczynionych, a więc świętych i spadłych z nieba⁵⁴. Na podstawie tego apokryfu w kulturze ludowej narodziło się przekonanie o istnieniu szczególnie niebezpiecznych dwunastu piątków w ciągu roku. Ich negatywne wartościowanie wiązało się także z zaleceniami ze strony Cerkwi, które nakazywały obchodzić te dni z wielką bojaźnią, postem, modlitwą, jałmużną dla biednych⁵⁵. Zwyczaj ten był szczególnym znakiem ludowych wierzeń, które doskonale ujawniały różnorodność źródeł mających wpływ na ich powstanie. Kompilacja tekstów biblijnych, apokryficznych, historycznych przenoszonych przez bizantyjską historiografię cerkiewną, żywoty świętych, geograficzne wyobrażenia cerkiewne, ujawniała się w tłumaczeniach obchodzenia tych dni. Zbierały one najważniejsze, najbardziej tragiczne lub też - najbardziej niezwykle wydarzenia Starego i Nowego Testamentu. W wyobrażeniach ludowych skoro upamiętniały rzeczy niezwykle, nie mieszczące się w normalnym biegu spraw, dodatkowo zaświadczały o szczególnym i niebezpiecznym charakterze piątkowych dni. Obecnie część duchownych w Rumunii zakazuje tych praktyk, tłumacząc ich pochodzenie tekstami apokryficznymi, nieuznanymi przez Cerkiew⁵⁶. Jednak w kulturze ludowej siła tych wierzeń, przekazywanych kanałami folklorystycznymi, jest wciąż ogromna. Dodatkowo, umacnia-

⁵¹ F. Dudaș, *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului*, Oradea, 1986, p. 68-69.

⁵² *Ibidem*, p. 134-135.

⁵³ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁴ D. Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (XVII-XX)*, Cluj-Napoca, 1997, s. 39 [dok. elektr.] <http://ro.scribd.com/doc/50388030/12691182-doru-radosav-sentimentul-religios-la-romani> [odczyt: 19.08.12].

⁵⁵ *Cele 12 vineri din cursul anului, care urmeaza a fi ținute de creștinii ortodocsi*, [dok. elektr.] http://conexromcan.com/eglise/docum_59_60_1999.htm

⁵⁶ T. Danalache, *Talismanul, scriere nerecunoscuta de Biserica* [dok. elektr.] <http://www.crestinortodox.ro/diverse/talismanul-scriere-nerecunoscuta-biserica-124900.html>

na jest przez siłę wydawnictw religijnych drukowanych poza oficjalnym obiegiem, ale często rozprowadzanych przez sklepiki znajdujące się przy cerkwiach i monastyrach.

Niekanoniczne, acz komplementarne żywoty św. Paraskiewy, barwne i pełne zaklęć i czarów, a także *Pouczenia o dwunastu piątkach* przypadły bardzo gustom ludowym i wpłynęły na powstanie w rumuńskiej kulturze ludowej specyficznych wierzeń dotyczących tego dnia tygodnia. Na ich podstawie narodziło się specjalne wartościowanie piątku, którego opiekunką została postać zwana Świętą Piątek, czyli św. Paraskiewa, uznana za jedną z tzw. „świętych kobiecych” i specjalizująca się w odprawianiu czarów. Do dziś, mimo wysiłków Cerkwi w prostowaniu „ścieżek” świętej, taka recepcja *Świętej* i jej dnia przeplata się w wierzeniach ludowych z ich kanonicznym obrazem prawosławia.

Bibliografia

1. Bernea E., *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, 2005.
2. Bianu I., Hodoș N., Simonescu D., *Bibliografia Românească Veche (1508-1830)*, Tomul I - 1508-1716, București, 1903-1944.
3. Bobrinsky, *Życie liturgiczne*, Warszawa, 2004.
4. Calivas A. C., *Oddawanie czci Bogu*, w *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin, 1999, p. 51-70.
5. Cartoian N., *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I. *Epoca influenței sud-slave*, București, 1974.
6. *Cele 12 vineri din cursul anului, care urmează a fi ținute de creștinii ortodocși*. [dok. elektr.] http://conexromcan.com/eglise/docum_59_60_1999.htm
7. *Cele 12 vineri. Originea Sfintei Cruci. Scrisoarea lui Iisus Hristos*, broszura, ba, brw, bmw.
8. *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, red. G. Chivu, București, 1993.
9. Danalache T., *Talismanul, scriere nerecunoscuta de Biserica* [dok. elektr.] <http://www.crestinortodox.ro/diverse/talismanul-scriere-nerecunoscuta-biserica-124900.html>
10. Dascălu N., *Sfânta Cuvioasa Parascheva*. [dok. elektr.] <http://sfinti-romani.mmb.ro/?sf=10>

11. Dudaş F., *Manuscrisele româneşti din bisericele Bihorului*, część II - *Literatura medievală şi catalogul manuscriselor*, Oradea, 1986.
12. Gal-Ed E., *Księga świąt żydowskich*, Warszawa, 2005.
13. Gaster M., *Chrestomatie română: Texte tipărite şi manuscrise [sec. XVI - XIX], dialectale şi populare*, vol. 1: *Introducere, gramatică, texte [1550-1710]*, Bucureşti, 1891.
14. Ispirescu P., *Legendele sau basmele românilor*, Bucureşti, 1882.
15. Kocój E., *O książce Eleny Niculiţă-Voronca „Zwyczaj i wierzenia ludu rumuńskiego zebrane i ułożone w porządku mitologicznym”*, w „*Etnografia Polska*”, tom XLIII, 1999, z. 1-2.
16. Levonian R., *Legenda Sfintei Vineri – între sacru şi diabolic*. [dok. elektr.] http://www.philologica-jassyensia.ro/upload/VI_1_Levonian.pdf
17. Lipińska J., Marciniak M., *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa, 1980.
18. *Menologion*, opr. o. R. Petka, mic, Kostomłoty, 2007.
19. Minczew G., *Święta Księga – Ikona – Obrzęd. symbol. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź, 2003.
20. Niculiţă-Voronca E., *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, Iaşi, 1998.
21. Olteanu A., *Calendarele poporului român*, Bucureşti, 2001.
22. Păcurariu M., *Sfinţi daco-romani şi români*, Iaşi, 2000.
23. Părintele Cleopa Ilie, *Despre post*, [dok. elektr.] <http://cleopasihastria.wordpress.com/2007/09/20/despre-post/>
24. Porawska J., *Elementy pogańskie i chrześcijańskie, związane z nazwą SOBOTY w językach rumuńskim i polskim*, w *Bliżej siebie. Relacje polsko-rumuńskie*, Suceava, 2003.
25. Radosav D., *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (XVII-XX)*, Cluj-Napoca 1997, s. 39. [dok. elektr.] <http://ro.scribd.com/doc/50388030/12691182-doru-radosav-sentimentul-religios-la-romani>
26. Rădulescu-Codin C., Mihalache D., *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele*, Bucureşti, 1909.
27. Roxana-Nicoleta A., *Legenda Sfintei Vineri – text canonic sau apocrif şi reprezentările variate în mitologia românească*, Cluj-Napoca, 2012. [dok. elektr.] <http://www.scribd.com/doc/81174418/Legenda-Sfintei-Vineri-Canonic-Sau-Apocrif-Si-Variatiile-Din-Foloclor>.
28. Sosna G., *Cudowne ikony - Siemiatycze – Ikony świętych apostołów*

Piotra i Pawła i św. Paraskiewy. [dok. elektr.] <http://kamunikat.org/download.php?item=147.html&pubref=37>

29. Stradomski J., *Święta Paraskiewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian Południowych i wschodnich*, w *Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy*, Kraków, 1999, p. 83-93.

30. Idem, *Twórczość hagiograficzna metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w kontekście południowosłowiańskiej literatury XIV-XV w.*, w *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria: II - *Wokół kultur śródziemnomorskich*, Tom II - *Historia, język, kultura*, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, wyd. Trans Humana, Białystok, p. 105-115.

31. Idem, *Ortodoksja i herezja/innowierstwo w twórczości literackiej Grzegorza Camblaka (relacje prawosławia z chrześcijaństwem łacińskim)*, w *Religijna mozaika Bałkanów*, pod red. M. Walczak-Mikołajczakowej, Gniezno, 2008, p. 175-184.

32. Idem, *Literacka, polityczna i cerkiewna działalność prawosławnego metropolity kijowskiego Grzegorza Camblaka w świetle współczesnych mu źródeł*, w *Z religijnych zagadnień średniowiecza*, w „*Studia Religiologica*”, z. 41 [ZNUJ MCCCII], pod red. J. Drabiny, Kraków, 2008, p. 167-182.

FEMEIA, DIVORȚUL ȘI DELICTELE CONTRA BUNELOR MORAVURI ÎN CONDICIILE DE LEGI DIN ȚĂRILE ROMÂNE (mijlocul secolului al XVII-lea)

Lilia ZABOLOTNAIA

Abstract. *The subject of this article are the causes of divorce in the Romanian Country in the 17th century. On the basis of this research are famous legal codes: Carte românească de învățătură (1646) and Îndreptarea Legii (1652). Comparing the codes provisions, the author showed the situation of women in divorce arose from offenses against morality.*

Keywords: divorce, Carte românească de învățătură (1646) and Îndreptarea Legii (1652), family, women, divorce, morality, the Romanian Country.

Cuvinte-cheie: divorț, Carte românească de învățătură (1646), Îndreptarea Legii (1652), familie, femeie, divorț, moravuri, Țările Române.

În secolul al XVII-lea, divorțurile se judecau, în Țările Române, de instanța ecleziastică, fiind o materie civilă canonică¹. Jurisdicția ecleziastică aparținea episcopilor, care o exercitau uneori prin protoierei. Instanța ecleziastică analiza pricinile religioase și pe cele civile². În urma judecății, se emitea o *carte de despărțenie*, care putea fi obținută de oricare dintre soți.

În cercetarea dată am pus accentul pe poziția femeii în societate și delictele contra bunelor moravuri. Pentru a preciza și a înțelege rezultatele obținute în realizarea legislativă a epocii, am procedat la studierea compa-

¹ M. M. Székely, *Structuri de familie în societatea medievală moldovenească*, în „Arhiva Genealogică”, IV (IX), nr. 1-2, Iași, 1997, p. 74.

² *Istoria dreptului românesc*, Vol. II, Partea I, Responsabili de volum: D. Firoiu, L. P. Marcu, Editura Academiei RSR, București, 1984, p. 214.

rată a celor două condicti de legi: *Carte românească de învățătură* (1646) a lui Vasile Lupu și *Îndreptarea legii* (1652) a lui Matei Basarab³.

Spre deosebire de *pravilele bisericesti*, în *Carte românească de învățătură*, pe lângă faptul că sunt arătate motivele despărțirii dintre soți, se dă și explicația acestora. Era important să se demonstreze vina respectivă nu numai printr-o simplă afirmație, ci și prin mărturie. „Gl. 17-18. Pentru care vine să despart căsării (căsătoritii – *n.a.*), ce să dzice bărbat de fâmeae-și: Aceste greșeli ce am zis, carele împart (despart – *n.a.*) bărbat de femeie ieste: preacurviia, sodomia, erezia, carele trebuie să să arate la giudeț întreg (întregului juriu – *n.a.*) și la vedere, pentru că de nu să vor arăta să vadă toți, atunce e ca și când nu s-ar fi făcut nicicum [...], și aceasta stă asupra giudețului să să isprăvească (să judece – *n.a.*) de vor fi mărturiile bune sau de nu vor fi”⁴.

Pentru prima dată, conform pravilelor din *Carte românească de învățătură*, vina adulterului se aplica și față de bărbați: „Căsării să vor împărți de femeile sale pentru preacurvie; și cum ieste dat bărbatului să-și lase muierea, când o va găsi făcând preacurvie, așa ieste dat și muierii să-și lase bărbatul, când va curvi cu altă muiere măritată, sau fată, sau și altă muiere fie ce fel va fi”⁵.

O condiție asemănătoare a fost introdusă și de Matei Basarab în *Îndreptarea legii* „Gl. 179. Zac.1. Pentru care vini se despart oamenii casnici, ce să zice bărbat de fâmeae-și: Casnicii se vor despărți de femeile sale pentru preacurvie, și ieste dat bărbatului să-și lase muierea când o va găsi făcând preacurvie. Așijderea ieste dat și muierii să-și lase bărbatul când va curvi cu altă muiere măritată sau cu fată, sau și altă muiere fie ce feliu va fi”⁶.

Pentru a clarifica noțiunile folosite în epocă, trebuie să diferențiem și să explicăm termenii de *curvie* și *preacurvie*. *Curvia* definește desfrânarea, iar *preacurvia* este sinonimă cu adulterul.

Curvia sau *desfrânarea* era o infracțiune ce se referea la relațiile nelegate de căsătorie și a fost suprimată în dreptul penal. *Curvia* făcea parte

³ Pentru a evita dublarea unor pasaje din condicti, în continuare referințele la fragmentele din *Îndreptarea legii* (1652) vor fi reflectate la subsol.

⁴ *Carte românească de învățătură* (1646), Ediție critică, condusă de acad. Andrei Rădulescu, București, 1961, p. 114; „Gl. 180, zac. 4. [...] greșele [...] carele împart bărbat de femeia, ieste preacurvia, sodomia, eretia. Ce acestea trebuie să se arate la judecătoria întregi și de față; iar de nu se vor arăta să vază toți, atunce ca și când nu se-ar fi făcut nicicum și cum nu se-ar fi dus pre judecătoria. Și aceasta stă asupra judecătorului să se isprăvească, însă să vază de vor fi mărturiile bune, sau de nu vor fi”, în *Îndreptarea legii* 1652, Ediția condusă de acad. Andrei Rădulescu, București, 1962, p. 178.

⁵ *Carte românească ...*, p. 114

⁶ *Îndreptarea legii*, p. 176.

din delictele *contra bunelor moravuri*. În documentele epocii, în special în letopisește, deseori se apela la această noțiune, făcându-se referire la *sfânta pravilă*: „Dzice Sfânta Scriptură la Levicon, cap. 20: «Cel ce va preacurvi cu muierea altuia și va face curvie cu femeia vecinului său, cu moarte să moară curvariul și preacurvariul». Și la a Doua Lege iar Sfântă Scriptură zice, cap. 27: «Blăstămat carele doarme cu muierea vecinului său» [...] la Ezdra prorocul, cap. 3 zice: «Depărtați-vă de niamuri streine și de muierele lor». Pavel Apostol, cap. 1 către Corintheni, iar zice: «Feriți-vă de curvie, că pe curvarii și pe preacurvarii Dumnezeu îi va judeca»⁷.

Preacurvia sau *adulterul* făcea parte din infracțiunile contra familiei, pedepsite de pravile cu închiderea femeii la mănăstire (de unde bărbatul putea să o scoată în termen de trei ani), tăierea nasului, bătaia, tunsoarea și expunerea în piață⁸. Pravilele deosebeau *adulterul* de *concupinaj*, primul fiind o legătură sexuală dintre un bărbat și o femeie când unul dintre ei sau chiar amândoi sunt căsătoriți cu altă persoană (Gl. 16, zac. 3; *Carte românească de învățătură*; Gl. 215, zac.3, *Îndreptarea legii*, iar al doilea este o conviețuire nelegalizată în biserică.

Pravilele oferă, de asemenea, o explicație detaliată când și în ce mod poate fi justificat *adulterul* sau *preacurvia*. Dacă femeia era izgonită de bărbat din casă și comitea adulterul ca să-și poată asigura existența, atunci, conform pravilei, ea avea dreptul să desfacă căsătoria, însă bărbatul nu putea să ceară divorțul și purta toată vina pentru comportamentul soției: „Cându-ș va goni bărbatul muierea din casă, sau de nu o va hrăni, sau alte ca acestea-i va face, pentru carele ea va face preacurvie: atunci bărbatul ei nu va putea să să despartă să o lase; mai vârtos muiere pentru aceste vini ce zicem, poate să ceară voie să să despartă”⁹.

Surprinzător este faptul că dacă soțul știa că soția sa se ocupă de *preacurvie* și nu făcea nimic să o oprească sau nu încerca să o *îndreptățească*, atunci, cum spunea pravila, el nu avea drept să ceară *despărțenie*, deoarece trebuia să confirme că ea nu făcea acest lucru cu permisiunea lui, adică cu *silă*. Mai

⁷ Axinte Uricarul, *Cronica paralelă a Țării Românești și a Moldovei*, p. 201.

⁸ *Istoria dreptului românesc*, p. 323. În calitate de pedepse instanțele bisericești aplicau globirea și închiderea la mănăstire (în special a femeilor).

⁹ *Carte românească ...*, p. 113; Aceeași condiție o găsim în *Îndreptarea legii*: „Gl. 179. Zac. 2. Când-și va goni bărbatul muierea din casă, sau de nu o va hrăni, sau alte ca acestea-i va face, pentru carele ea va face preacurvie, atunce bărbatul ei nu va putea să se despartă să o lase, iară așa mai vârtos muierea, pentru aceste vini se zicem, putea să ceară voie să se despartă”, în *Îndreptarea legii*, p. 176.

mult decât atât, în pravile era indicat că, în astfel de cazuri, femeia are dreptul să ceară *despărțenie*, deoarece este vina bărbatului: „De va fi dat neștine voie muierii sale să facă preacurvie, nu va mai putea acela bărbat să se despartă de dânsa pentru preacurvie ce-au făcut, mai vârtos muiera poate să se despartă de dânsul, pentru care lucru să cheamă codăș și hotru muierii sale, aceasta să înțelege de va fi fost cu voia muierii sau de-i va fi fost silă.

Carele știe cum muiera lui face preacurvie și are avea putere să o smintească și nu o smintește, acesta ca și cum are da el singur putere și voie muierii sale să facă acel lucru preacurvie și ieste ca și când o are hotri¹⁰ el singur¹¹.

În cazul în care soțul nu declară faptul adulterului imediat după ce și-a prins soția cu alt bărbat și ascunde acest lucru, atunci el nu poate mai târziu să facă declarație în judecată și să ceară divorț: „Când va face neștine pace cu muiera sa, după ce o va fi prins făcând preacurvie, nu va putea după-acea să mai pârască pentru această curvie să o despartă¹².

Pravilele fixează și termenul în care trebuia confirmat la judecată adulterul. Conform pravilei, pentru vina *de adulter se aplica pedeapsa de desfacere a căsătoriei*, dar nu putea nici bărbatul, nici femeia să obțină divorț în cazul în care nu aduceau argumente, evident și martori, timp de opt zile. Dacă această condiție nu era respectată în perioada indicată și, mai mult decât atât, în perioada ce vor fi despărțiți (până la decizia oficială) se va naște copil, atunci soții erau obligați să se reunească și să trăiască împreună: „[...] și mai vârtos când va fi muiera denafară de casa bărbatului său și va naște prunc acolo. Iar de nu să va putea descoperi acea preacurvie până la 8 zile, sau bărbatul sau muiera pentru bărbat, atunce să îndeamnă a lăcui într-un loc și a face pace¹³.

¹⁰ Hotrie – proxenetism.

¹¹ *Carte românească ...*, p. 113; „Gl. 179. Zac. 3. De va fi dat neștine voie muierii sale să facă preacurvie, acela bărbat nu va mai putea să se despartă de dânsa pentru preacurvia ce-au făcut, ce mai vârtos muiera poate să se despartă de dânsul, pentru că acesta lucru să cheamă coduș și votru muierii sale, și aceasta se socotește: fost-au cu voia muierii, au fost-i-au silă. Gl. 179. Zac.4. Carele știe cum face muiera lui preacurvie și el ar avea putere să o smintească, și nu o smintește, ce o lasă, acela ieste ca și cum ar da el singur puterea și voie muierii lui să facă acel lucru de preacurvie și ieste ca și când o ar hotri el singur”, în *Îndreptarea legii*, p. 177.

¹² *Carte românească ...*, p. 113; „Gl. 179. Zac. 5. Când va face neștine pace cu muiera sa după ce o va fi prins făcând preacurvie, atunce acela nu va mai putea după-acea să mai pârască pentru acea curvie, să o despartă”, în *Îndreptarea legii*, 1962, p. 177.

¹³ *Carte românească ...*, p. 114; „... și mai vârtos când va fi muiera din afară de casa bărbatului ei și va naște cocon acolo. Iar de nu se va putea descoperi acea preacurvie până la 8 zile, sau bărbatul, sau muiera pentru bărbat, atunce se îndeamnă a lăcui într-un loc și a face pace”, în *Îndreptarea legii*, p. 177.

Considerăm că acest paragraf al pravilei este extrem de interesant, deoarece protejează statutul copilului. Este un element nou al legislației de epocă modernă, care scoate în prim-plan interesul copilului.

Dacă soțul își învinuia soția de adulter și apela la judecată, atunci, în perioada cercetării cazului de instanțele judecătorești, soțul era obligat să întrețină soția până nu va fi confirmată vina ei. La acest capitol, pravila precizează că dacă femeia nu a fost gonită de bărbat, ci a plecat din casă singură, fără voia lui, atunci soțul nu este obligat să o întrețină: „Cine-ș va goni muierea din casa sa, pentru ce va fi făcut preacurvie, să cade să o hrănească, până când va arăta preacurvia ei la giudeț și să să isprăvească împărțeala lor. Iar de să va afla cum muierea cu voia ei de va fi eșit până dennafară de poartă casei sale, nefiind gonită de bărbatul ei, atunci nu va fi dator bărbat să o hrănească”¹⁴.

După cum am menționat, pravilele protejau femeia în cazul în care bărbatul era învinuit de adulter. Dacă soția putea să confirme acest fapt și aducea dovezi argumentate, atunci, conform pravilei, ea putea să ceară, în afară de divorț, întreținerea sa de către soț. Ei îi revenea toată averea și tot venitul din zestre (uneori și din proprietatea soțului). „De va fugi muierea de la bărbat, pentru căci va fi având așaș la vedere muieri curve, de le va fi țiind, atunci are putere toată cheltuiala ce va fi de hrana ei să ceară de la bărbat și tot venitul ce va fi strângându-să din zeastrele ei”¹⁵.

Deci, după cum putem observa, atitudinea în Țările Românești față de *adulter*, la mijlocul secolului al XVII-lea, era dură și aspră. Nu era aplicată pedeapsa cu moartea (după *obiceiul pământului*, femeia putea fi pedepsită cu moartea), dar pravilele subliniau clar că era vorba despre o crimă împotriva moralei. În cazul adulterului unuia dintre soți urma desfacerea căsătoriei: „Preacurvia de-are fi de față, de-are fi pre ascuns, pentru caria va goni bărbatul pre muierea-ș din casă, sau muiere de va fugi singură de bună

¹⁴ *Carte românească ...*, p. 113; „Gl. 179. Zac. 6. Cine-ș va goni muierea din casa lui căci va fi făcut preacurvie, atunce se cade să o hrănească până când va arăta preacurvia ei la judecătoriu și să se isprăvească împărțeala lor. Iar de să va afla că va fi ieșit muierea cu voia ei până denafară de poarta casei sale, nefiind gonită de bărbatul ei, atunce nu va fi dator bărbatul să o hrănească”, în *Îndreptarea legii*, 1962, p. 177.

¹⁵ *Carte românească ...*, p. 113; „Gl. 179. Zac. 7. De va fugi muiere de la bărbat pentru că ceva fi având așa de față muieri curve de le va fi țiind, atunce are puterea muierea toată cheltuială ce va fi de hrană ei să ceară de la bărbat și tot venitul ce va fi strângându-se din zestrele ei”, în *Îndreptarea legii*, p. 177.

voia ei: pre aceștia de pururi pravila-i smintește și nu-i lasă să se împreună iarăși și să lăcuiască într-un loc”¹⁶.

Pravilele prevedeau că, dacă bărbatul prindea femeia în flagrant delict de *adulter* și o ucidea, acesta nu era pedepsit ca ucigaș¹⁷. La fel, el avea dreptul să o pună în fiare sau temniță, fără să recurgă la justiție. Documentele confirmă existența normei de drept consuetudinar și practica răscumpărării vinei prin compozițiune – *plata capului*¹⁸.

Una dintre cele mai grave infracțiuni împotriva moralei și a familiei, care conducea la divorț, era *sodomia*, defirită în literatura de specialitate în felul următor: „*Sodomia* constă în legătura sexuală între bărbat și bărbat sau femeie și femeie. *Împreunarea sau inversiunea sexuală cu animale* era infracțiune asimilată cu *sodomia*. Această infracțiune era sancționată atât de biserică prin pedepse canonice ca *lucruri scârnave și urâte*, cât și de stat prin pedepse penale. Pedepsa prevăzută în dreptul bizantin receptat era moartea, iar pentru împreunarea cu animale, pedeapsa era tăierea membrului bărbătesc”¹⁹.

Este greu să ne pronunțăm asupra acestei probleme, deoarece între legislația și realitățile timpului era o mare diferență. *Sodomia*, în general, era semnalată în documentele epocii, în special de letopisețe, care afirmau: „sodomia-curvia cu partea bărbătească... capul spurcăciunii cei mai mari”²⁰, dar nu cunoaștem nici o confirmare documentară de *desfacere a căsătoriei* din cauza *sodomiei*. În schimb, în condicile de legi acestei probleme îi sunt rezervate capitole separate: „Când și în ce chip să despartă bărbat de muiera pentru sodomia (Glava 19. *Carte românească de învățătură*²¹ și Glava 181. *Îndreptarea legii*²²). „Împarte-să femeia de bărbat și bărbatul de femeie, nu numai când face bărbatul sodomie cu muiera sa, sau cu altă muieră, sau cu copil, sau muiera lui, de va face sodomie cu alt bărbat, ce încă și muiera lui de să va împreuna trupește cu altă muieră, cum să zice una cu alta și să varsă una cu

¹⁶ *Carte românească ...*, p. 114; „Gl. 179. Zac. 8. Preacurvie, de-ar fi de față, de-ar fi pe ascuns, pentru caria va goni bărbatul pre muieră-și din casă, sau și muieră de va fugi singură de bună voia ei, pre aceia de pururi pravila-i smintește și nu-i lasă să se împreună iarăși și să lăcuiască într-un loc”, în *Îndreptarea legii*, p. 177.

¹⁷ *Carte românească ...*, Gl.8. Zac. 6; *Îndreptarea legii*, Gl. 243. Zac. 6.

¹⁸ *Istoria dreptului românesc*, p. 443.

¹⁹ *Ibidem*, p. 442.

²⁰ Axinte Uricarul, *Cronica paralelă a Țării Românești și a Moldovei*, p. 120.

²¹ *Carte românească ...*, p. 114-115.

²² *Îndreptarea legii*, p. 178-179.

alta, ce să zice aruncă sămânța, pentru că aceasta ieste ca și sodomia și atunce, de va vrea bărbatul, o va împărți”²³.

Drept *sodomie* era considerată orice inversiune sexuală: homosexualismul, lesbianismul, pedofilia. Homosexualismul și lesbianismul erau tratate de pravile ca relații sexuale anormale și făceau parte dintre cele mai grave infracțiuni împotriva moralei și familiei.

Conform pravilei, dacă unul dintre soți era învinuit de *sodomie*, atunci, în afară de pedeapsă, urma desfacerea căsătoriei. Condițiile de legi din ambele țări conțineau explicații detaliate referitor la infracțiunile considerate *sodomie* și în ce cazuri putea fi cerut divorțul: „Poate muierea să ceară voie de la biserică să se despartă de bărbat, cându-l va învăța diavolul meșteșugul lui cel spurcat și urât tuturor, ce să zice să nu se împreuna cu femeia-și cumu-i firea, ce prespre fire [...] ce să zice sodomia [...]. De să va afla cum bărbatul nu se împreună cu muierea-ș deplin, cumu-i să fie, ce să varsă pre dinnafară, ce se zice pentru coapse, să se despartă [...]. Împarte-să muierea de bărbat, când va face muierea cinie, sau niscare meșteșuguri să se poată freca să se varse sămânța, să se poată stâmpăra de poftă, ce să zice cu cinie de lemn, sau de her, sau de steclă, sau de pânză, sau să ce altă, să fie lucru ales de aceia treabă: pentru că cumu-i aceasta, ieste tocmai ca și sodomia”²⁴.

După cum am menționat, nu există atestări documentare despre divor-

²³ *Ibidem*, „Gl. 181. Zac. 4. Desparte-se femeia de bărbat și bărbatul de femeia nu numai când face bărbatul sodomie cu muierea lui, sau cu altă muierea, sau cu copil, sau muierea lui de va face sodomie cu alt bărbat, ce încă și muierea lui de să va împreuna trupești cu altă muiere, cum se zice una cu alta și se varsă una la alta, ce să zice aruncă sămânța, pentru că aceasta ieste ca și sodomia, și atunce de va vrea bărbatul, o va lăsa”, în *Îndreptarea legii*, p. 178.

²⁴ *Carte românească ...*, p. 114-115; „Gl. 181. Zac. 1. Poate muierea să ceară voie de la biserică să se despartă de bărbat cându-l va învăța diavolul meșteșugul lui cel spurcat și urât ce să zice să nu se împreună cu femeia-și cumu-i în fire, ce afară de fire. Deci atunce biserică-i desparte până în puțină vreme, până doar se-ar pocăi bărbatul de acest păcat spurcat, ce să zice de sodomie.

Zac. 3. De se va afla cum nu se împreună bărbatul cu muiere-ș deplin, cum e să fie, ce se varsă pre dinafară, ce să zice pentru coapse, și atunce să se despartă.

Zac. 5. Desparte-se muierea de bărbat când va face muierea meșteșuguri să se poată freca să se verse sămânța, ca să se poată stâmpăra de pohtă, ce se zice meșteșug de lemn sau de hier sau de sticlă sau de pânză sau cu fiece lucru ales de aceia treabă, pentru că, cum de-ar fi, aceia ieste tocmai ca și sodomia.

Zac. 6. Nu se va despărți bărbatul de femeia sau femeia de bărbat, când vor face vărsare de sămânță singuri cu mâna lor.

Zac. 7. Când se despart casnicii pentru aceste vini, se scrie mai sus, atunce se socotește să fie până la o vreme, iar nu de totul tot”, în *Îndreptarea legii*, p. 178-179.

țuri din cauza *sodomiei*, în schimb dispunem de o serie de confirmări despre această infracțiune împotriva moralei și religiei.

Cel mai frecvent exemplu, semnalat de trei cronicari, este Ștefan Rareș (1551-1552), fiul lui Petru Rareș din căsătoria cu Elena Ecaterina Brancovici. Cronicarul Eftimie, descriind domnia lui, nota: „[...] la 1551, luna iulie 11, a primit schiptrul domniei Moldovei Ștefan voievod cel Tânăr, al doilea fiu al lui Petru voievod. Și acesta la început s-a arătat bun și iubitor de Dumnezeu și mângâia pe toți și dăruia bisericilor și purta foarte creștinește [...]. Dar nu mult după ceasta, s-a schimbat cu o prefacerea neașteptată și iarăși s-a revărsata reutatea [...]. Și a început să cugete și să facă totul ca fratele, cu unele chiar să-l întrecă. Căci și acesta a adus curve turcoaise și hogi turci [...] acest murdar ucigaș băutor de sânge era plin de mania femeiască precum și cea bărbătească și s-a murdărit pe sine de toate faptele necuviincioase, făcea desfrânări și jafuri, omoruri și lăcomie [...]”²⁵.

Aceeași afirmație despre Ștefan Rareș o găsim la Grigore Ureche: „Iar ce cerea pravoslavia și legea creștinească nu ținea, că mai apoi nu numai lăcomia și asupreală făcea, ce și curvie nespuse era întriu-însul, nu răbda de muieri cu bărbați, nu erau fecioarele nebatjocorite, nici jupânesele boierilor săi neasuprite”²⁶.

La mărturiile documentare amintite se adaugă cea a lui Axinte Uricarul: „Ștefan vodă [...] s-au pornit spre lăcomie, care ieste mumă tuturor răutăților [...] și s-au făcut curvariu. Nu să răbda de muieri cu bărbați [...] s-au arătat în faptele curviei, urmând pre domnul Andrei Bator, domnul Ardelului”²⁷.

Existența păcatului *sodomiei* la domnia Moldovei este demonstrată și de un alt exemplu ilustrativ, Ștefăniță Lupu (1659-1661), fiul lui Vasile Lupu. Cel care a introdus cele mai stricte pedepse pentru *sodomie* nu putea să prevadă că anume fiul lui va intra în istorie ca unul dintre cei mai desfrânați domni. După cum menționa Miron Costin, Vasile Lupu, care era “*ca un leu și la hire și*

²⁵ *Cronica lui Eftimie*, în *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI*, Publicate de Ion Bogdan, Ediție revăzută de P. P. Panaitescu, București, 1959, p. 121.

²⁶ Gr. Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei de când s-au descălicat țara și de cursul anilor și de viața domnilor carea scria de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă (1359-1595)*, în *Letopisețul Țării Moldovei*, Chișinău, 1990, p. 85.

²⁷ Axinte Uricarul, *Cronica paralelă a Țării Românești și a Moldovei*, p. 201.

la trup”, n-a avut parte de fii care să-i semene²⁸. Despre Ștefăniță el scria: „Hirea aceștii domnii a giudeca nu putem, că nu era coptu în vârsta sa [...], iar la mânia răpitor (mânios – n. a.)”²⁹. Radu Popescu, în *Istoriile domnilor Țării Rumânești*, scria: „Ștefăniță-vodă, feciorul lui Vasile-vodă, fiind domnul la Moldova, și fiind tânăr dezmiertat, făcea lucruri copilărești, să zic mai bine, nebunești; nu căuta trebile domniei, ci curviile, și parte bărbătească, și femeiască”³⁰.

Asemenea aprecieri din partea contemporanilor erau datorate nu numai fizicului, ci și presupusei lui insuficiențe intelectuale. „Ștefăniță Lupu era probabil un copil întârziat, era o victimă a eredității. *Slăbănogul*, copilul fără nici o experiență, [...] se pare că a arătat lipsa aproape totală a calităților dominante ale inteligentului și abilului său tată. Moștenise în schimb de la acesta caracterul violent, mânia repede și necugetată, impetuoșitatea, care se manifestau uneori prin acte de curaj, alteori prin cruzime”³¹.

Un alt motiv de divorț putea fi erezia bărbatului. În *Carte românească de învățătură*, ca și în *Îndreptarea legii*, acestei probleme îi sunt rezervate capitole aparte, în care se sublinia că, în cazul în care soțul încerca să impună pe soția să treacă în altă credință, atunci ea avea dreptul să se despartă singură, fără a cere divorț din partea bisericii: „Gl. 20. 1. Pentru ereșile bărbatului poate muiarea să nu-ș despartă bărbatul numai cu biserica, ce și ea singură fără de voie nemăruî poate să se despartă de dîns și mai vîrtos de

²⁸ „Ioan voievod era «slab și deznodat și de mâini și de picioare», veșnic bolnav și fără mari speranțe de dreptare, moare altfel foarte tânăr în 1640. Alți doi fii mor în vîrstă fragedă. Și Ștefăniță era probabil cam plîpând la trup; un document intern îl numește «Ștefan slăbănogul». Așa se explică faptul că mulți din cei care l-au cunoscut l-au crezut mai tânăr decât era în realitate. Născut la începutul anului 1641, el avea la urcarea pe tron 18 ani și vreo zece luni. Venețianul Ballarino, în raportul său către doge, din 18 noiembrie 1659, îi dă vârsta de 15 ani; iar rezidentul imperial Simon Reniger, în raportul său către împărat din 9 decembrie al aceluiași an, îi dă vârsta de 16 ani. Istoricii români Iorga – 15, Xenopol – 16 ani”. Vezi: G. Ghibănescu, *Ispisoace și zapise*, III, I, p. 171, nr. 119 (zapis din Iași 5 aprilie 1661); Hurmuzaki, *Documente*, V.2, p.68, nr. 105; N. Iorga, *Studii și documente*, IV, p. CCCIV; A. D. Xenopol, IV, p. 299, Apud, Constantin I. Andreescu, Constantin A. Stoide, *Ștefăniță Lupu, domn al Moldovei (1659-1661)*, București, 1938, p. 38.

²⁹ Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei de la Aaron-vodă încoace, de unde este părăsitu de Ureche, vornicul de Țara de Jiosu, scosu de Miron Costinu, vornicul de Țara de Joisu, în orașul Iași, în anul de la zidirea lunei... 1675*, în *Letopisețul Țării Moldovei*, Chișinău, 1990, p. 247.

³⁰ *Istoriile domnilor Țării Rumânești de Radu Popescu*, în *Cronicari munteni*, Ediție îngrijită de Mihail Gregorean, Studiu introductiv de Eugen Stănescu, București, 1961, p. 388, 391.

³¹ Constantin I. Andreescu, Constantin A. Stoide, *Op. cit.*, p. 38.

o va fi el ispitit, sau de o va fi silit să o întoarcă despre credința ei cea bună a paravoslaviei spre erezele lui”³².

Interes deosebit pentru cercetarea noastră prezintă o altă condiție de divorț, prevăzută în legislația timpului, și anume cazul în care soțul își bate soția. Este surprinzător faptul că femeile din Moldova, la mijlocul secolului al XVII-lea, erau protejate de lege. Se știe că în perioada analizată femeile erau lipsite de orice drepturi civile și erau asuprite în familie și desconsiderate în societate. Pentru a elucida această problemă cităm integral acest capitol: „Glava 21. Când să va despărți muiarea de bărbat pentru vrăjmășia bărbatului.

1. Muiare poate să ceară voe de la giudețul besearicii să să despărță de bărbatul ei, cându o va bate fără de samă și-ș va face rane de arme.

2. Încă poate muiarea singură, cu voia ei, fără de giudeț, să să despărță de bărbatul său, când o va bate într-acesta chip să vie să vie lucrul să stea în cumpănă, cum de n-are fi fugit, o are fi ucis de tot, sau când o va bate în vreun chip ca acela să o facă să nu poată grăi cătră giudeț să-ș spue jalobă, pentru să o despărță; iar de nu va fi așa bătaia, să nu să poată despărți numai ea așa singură cu voia ei.

3. Când va fugi vreo muiare de vrăjmășia bărbatului și pentru frica ce are pentru să nu o omoară, de va arăta aciiș, într-acea dată, mare vrăjmășie bărbatulu-și, atunce îi desparte legea; iar daca nu va arăta întra-acel ceas răutatea lui, atunci nu-i va despărți legea.

4. Acela ce să va arăta cu vrăjmășie și cu groază asupra muierii sale, nu să va numai despărți de dânsa, ce încă să va certa, după cum va fi voe giudețului [...].

13. Acela ce nu va lăsa muiarea-și să doarmă într-un pat cu dâns, să cheamă că de vrăjmășie nu o lasă, că iaste mânios pre dânsă [...].

15. Acela ce-ș va băga muiarea în hiară, sau o va închide undeva ca într-o temniță, să cheamă că are vrăjmășia spre dânsa”³³.

³² *Carte românească ...*, p. 115.

³³ *Carte românească ...*, p. 117; „Glava 183. Cind se va despărți muierea de bărbat pentru vrăjmășia bărbatului. Zac. 1. Muierea poate să ceară voe de la judecătoriu bisericii să se despărță de bărbatul ei când o bate fără de samă și-i va face rane cu arme. Zac. 2. Încă poate muiarea singură cu voia ei, fără de judecătoriu, să se despărță de bărbatul ei când o va bate într-acesta chip să vie lucrul să stea cumpănă cum de n-ar fi fugit o ar fi ucis de tot, sau când o va bate în vreun chip ca acela, să o facă să nu poată grăi către judecătoriu să nu-ș poată spune jalbă, să o despărță. Iar de nu va fi fost bătaia așa tare, să nu se poată despărți numai ca așa singură cu voia ei. Zac. 4. Acela ce să va arăta cu vrăjmășie și cu groază asupra muierii sale, acela nu se va numai despărți de dânsa, ce încă se va și certa, după cum va fi voia judecătoriu [...] Zac. 13. Acela ce nu va lăsa pre muierea să doarmă într-un pat cu dânsul, acela să cheamă că de vrăjmășie nu o lasă, căci că ieste mânios pre dânsa” în *Îndreptarea legii*, p. 179.

Fragmentul citat ne permite să concluzionăm că pentru prima dată în legislație se vorbește despre violența în familie, și anume împotriva femeilor. Dacă femeia confirma că este bătută și torturată de către soț, atunci ea putea să inițieze divorțul. Totuși observăm și unele contradicții, în paragraful 4, unde să spună că în unele cazuri se va lua decizia „după cum va fi voie giudețului” .

În mod special femeia era protejată dacă soțul era bețiv și o maltrata permanent din această cauză: „7. Când va fi bărbatul învățat de pururi a îmbla tot bat și să-și bată muierea tot în beție, atunce muierea lui cu lege să va împărți. 8. Nu numai pentru vrăjmășie și răutate ce are bărbatul asupra muierei-și de o ucide, să va despărți, ce și pentru cuvinte ce va grăi bărbatul sprânțare și o va îngrozi în tot chipul, că o va ucide de tot, pentru aceastea încă să vor despărți; încă mai vârtos, de când o are bate și ales când va fi om ca acela să-i fie de pururi dragă svadă”³⁴.

Totodată, legislația din acea perioadă prevedea o serie de condiții în care soțul putea contesta în judecată învinuirile soției. De exemplu, potrivit unui articol, judecata trebuia să stabilească dacă femeia l-a provocat pe bărbat, pentru a demonstra dacă este sau nu vina ei că a fost bătută: „12. Încă să cade giudețului să giudece vina muierei, pentru ce a pornit pre bărbat cu mânia asupra ei și atunci cumu-i va părea giudețului, sau să-i tocmească de să va prinde bărbatul că să va lăsa și nu o va vătâma, iar de nu, să-i împărță”³⁵.

Bărbații erau, de asemenea, protejați de lege și femeile nu puteau să desfacă căsătoria dacă soțul aducea argumente că soția lui nu este bună gospodină, nu este ascultătoare etc.: „14. Celui ce nu-i plac bucatele ce-i face muierea, sau cămeșile și alte ca aceastea, să cheamă că are vrăjmășia spre dânsa. [...] 16. De să va înțeleage cum vreun chip dentru căsari, au bărbatul, au muierea, va să hiclenească pre soțu-său cu o otravă, sau cu altă ceva armă sau

³⁴ *Carte românească ...*, p. 117; „Zac. 7. Când va fi bărbatul învățat de pururi a umbla tot beat și să-ș bată muierea tot în beție, atunce muierea lui cu lege se va despărți. Zac. 8. [...] ce și pentru cuvinte ce va grăi bărbatul sprânțare și o va îngrozi în tot chipul de o va ucide de tot; pentru aceastea încă se vor despărți, încă mai vârtos când o ar bate și mai ales când va fi om ca acela să-i fie de pururi dragă sfada”, în *Îndreptarea legii*, p. 181.

³⁵ *Carte românească ...*, p. 117; „Zac. 12. Încă se cade judecătorului se judece vina muierei, să vază pentru ce au pornit pre bărbat cu mânie asupra ei, și atunce cumu-i va părea judecătorului să-i tocmească, însă de se va prinde bărbatul că se va lăsa și nu o va vătâma; iar de nu, atunce să-i împărță”, în *Îndreptarea legii*, p. 181.

farmeci: aceia casă să să împarță cu știre și voia giudețului [...].¹⁷ Bărbatul cu femeia să despat, nu numai când să va afla cum un obraz va să hiclească pre alt, ce încă și când pun pre altul să facă aceasta hicleșug [...]. 18. Când să va lăsa bărbatul mai mic și să va prinde cu chezașie”³⁶.

Condicile de legi defineau clar și cazurile în care căsătoria nu putea fi desfăcută după placul soților și, uneori, impuneau condiția de păstrare a familiei. Se oferea o perioadă în care soții puteau să se împace și să păstreze familia: „19. Împărțea acestor căsari să înțeleage până la o samă de vreme, până să va mai lăsa și să va mai domoli firea bărbatului cea sireapă și vrăjmașe.

20. Macar că și desparte pravila pre căsași, pentru frica ce are muierea despre bărbat să nu-i facă vre-o reutate, airă să cade să socoteacă giudețul această frică, de va fi cu cale pentru să-i despartă, sau de nu va fi, de vreme ce o frică, cum are fi un lucru de nemică, nu va putea să despartă căsașii”³⁷.

În concluzie, putem afirma că legislația epocii demonstrează un anumit salt în rezolvarea problemelor de familie din punctul de vedere al dreptului civil (erau definite drepturile și obligațiile ambilor soți, femeia era protejată în anumite situații, însă divorțul era greu de obținut), marcând perioada de trecere de la legile nescrise (*obiceiul pământului*) la cele scrise.

³⁶ *Carte românească ...*, p. 118; „Zac. 14. Acela ce nu-i plac bucatele ce-i face muierea, sau cămășile, sau altele ca aceastea, acela să cheamă că are vrăjmașie pre dânsa [...]. Zac. 16. De să va înțelege cum vreun chip dintru casnici, au de bărbat au de muiere, de va să hiclească pre soțu-său cu otravă sau cu altceva armă sau farmece, aceia casă să se împartă cu știrea și cu voia judecătorului”, în *Îndreptarea legii*, p. 182.

³⁷ *Carte românească ...*, p. 118; „Glava 183. Zac. 20. Măcară că și desparte pravilă pre casnici pentru frica ce are muierea despre bărbat ca să nu-i facă vreo răutate, iar tot se cade să socotească judecătorul această frică, fi-va cu cale să-i despartă, au nu va fi, căce că o frică cum ar fi un lucru de nemică, nu poate să despartă casnicii”, în *Îndreptarea legii*, p. 182.

VIAȚA PRIVATĂ ÎN PAGINILE TESTAMENTELOR (secolul al XVII-lea – începutul secolului al XIX-lea)

Alina FELEA

Abstract. *Wills are the most important, special and precious sources for the study of family relationships: husband-wife, parents, children, relatives, etc. It enters the world of family privacy. In the present study we analyse the narrative of the wills in the 17th - the beginning of the 19^a centuries in Romanian countries, especially in Moldova.*

Only in the narrative the author tells of his life, seeking to present the best side and leave a decent memory at all. It is not exclusively that by some people trying to confess, speaking of the earthly passage.

Keywords: the will, family, Romanian countries, Moldova, everyday life.

Cuvinte-cheie: testament, familie, țările române, Moldova, viață privată.

Testamentul este unul dintre puținele documente care oferă detalii asupra vieții și a relațiilor de familie, a sentimentelor familiale¹. Textele testamentelor sunt un izvor deosebit pentru studierea relațiilor soț-soție, părinți-copii, rude etc., care permit pătrunderea în universul vieții private. Vorbind despre testamentele din Țara Românească, cercetătorul Gheorghe Lazăr precizează că importanța testamentului constă nu numai în datele oferite privind familia și neamul testatorului, ci și în informațiile

¹ Constanța Chițulescu, *Familie și societate în Țara Românească* (secolul al XVII-lea), în „Studii și Materiale de Istorie Medie” (în continuare SMIM), XX, 2002; Maria Magdalena Székely, *Testamentele – o abordare preliminară*, în „Revista de Istorie Socială”, II-III, 1997-1998, p. 25-30; Gheorghe Lazăr, *Familie și sentiment în vechiul regim românesc. Note pe marginea testamentului lui Radu Goran Olănescu*, în „SMIM”, vol. XXI, 2003, p. 57-66; Nicolae Iorga considera testamentele drept una dintre cele mai importante categorii de documente românești. Vezi N. Iorga, *Notes de diplomatique roumaine*, în „Academie Roumaine. Bulletin de la Section Historique”, tome XVII, 1930, p. 139.

„asupra unor personaje, preocupări și activități pe care nu le regăsim în nici o altă parte”².

Studierea textului testamentar recrează atmosfera și ambianța locului și circumstanțelor întocmirii documentului, oferă posibilitatea citirii printr-rânduri a sentimentelor persoanelor care erau în preajma inevitabilului sfârșit, precum și a atitudinii testatarului față de cele mai apropiate persoane. După cum menționează Tüdös S. Kinga, testamentul este „singurul produs scriptic al testatorului și în același timp o dovadă autentică a vieții cotidiene și a spiritului epocii respective, martor și atestator simultan al personalității și epocii istorice de referință”³, iar L. Cernova numește testamentul drept indicator al relațiilor din interiorul familiei⁴.

Formularul testamentului este orientat spre modelul bizantin. Deși formularele sunt tipice, nu vom întâlni două testamente identice, la compararea lor transpar trăsăturile individuale ale autorului. Lucru firesc, or viața omului se conformează unor norme impuse de societate, însă fiecare persoană reacționează individual la acestea, în funcție de caracter și trăsăturile personale, dar și de condițiile de viață, care permiteau sau nu aderarea la normele societății. Din prevederile referitoare la partea de moștenire se poate stabili, deseori destul de clar, atitudinea față de un anumit membru al familiei. Aici foarte rar sunt însă prezentate detalii privind viața cotidiană petrecută alături de cei apropiați. Aceste amănunte pot fi selectate, de obicei, din partea narativă desfășurată a preambulelor testamentare, componentă care nu este frecvent utilizată în alcătuirea unui testament. Doar în partea narativă autorul povestește despre viața sa, căutând să o prezinte într-o lumină cât mai favorabilă și să lase o memorie cât mai decentă. Nu este exclus că prin aceasta unii testatori încercau să se spovedească, vorbind despre trecerea celor pământești.

Examinând testamentele întocmite în Țara Moldovei și comparându-le cu cele din Țara Românească, Transilvania și Imperiul Rus, în acest articol am încercat să evidențiem crâmpene din relațiile intrafamiliale ale testatorilor, prezentate în mare parte în partea narativă a testamentului.

Arenga în unele testamente se compune din două părți: introducerea, care conține fraze de ordin general și elemente narrative, și povestirea au-

² Gheorghe Lazăr, *Familie ...*, p. 57.

³ T. S. Kinga, *Testamentul și comportamentul testamentar al Transilvănenilor din secolele al XVI-lea și al XVII-lea*, în „SMIM”, vol. XX, 2002, p. 63.

⁴ Л. Н. Чернова, *Купеческая элита Лондона: Повседневная жизнь и нравы (XVI-XVII вв)*, în „Междисциплинарные подходы к изучению прошлого”, Москва, 2003, с. 33.

tobiografică. Preambulul are un loc deosebit, deoarece conține toate clauzele juridice, inclusiv indiciul de capacitate mintală a testatarului, adică faptul că diata a fost întocmită în deplinătatea facultăților mintale.

Diata din 26 octombrie 1770 a lui Constantin Gândul, stolnic din Țara Moldovei, începea în felul următor: „Cunoscând că această lume este vremelnică și trecătoare și nici un om fără de moarte nu iaste, și fiindcă și eu m-am bolnăvit de grea lungoare, și încă aflându-mă în toată starea minții mele, am făcut această diată, ca pe urma mea să fie liniște între fii mei, fiindcă din voia lui Dumnezeu, am avut două case și două rânduri de copii și după cum am socotit a fi cu cale și cu dreptate am arătat mai jos...”⁵ Problema eternă a conflictului generațiilor, în special părinți – copii, nu este străină testatorului. Stolnicul relatează că a avut două căsătorii, din ambele rezultând copii. Prima căsătorie a fost încheiată cu Maria, fiica lui Pascal de pe Horăiața, care era „fată în casă la doamna Catrina a lui Constantin vodă Mavrocordat”. Aceasta s-a întâmplat la București, unde testatarul a mers cu vornicul Roset. Diata descrie în mici amănunte obiectele oferite drept zestre: „o rochie de belacoasă fără petele, care i-am cumpărat eu petelele, și o pereche paftale de argint, care i-am cumpărat eu colanu, și o păreche brățele de aur în belciugi de 38 dramuri, și o păreche cercei cu smaranduri, lucru ușor de purtat din casă, și un beniș și o rochie de hatae cu flori de mătasă, de purtat, făcute de doamna, ...etc.”⁶ În timpul primei căsătorii stolnicul a răscumpărat părțile din Onești, zălogite de cumnatul său, a cumpărat o casă în Iași și un loc de casă, o moșie. Din această căsnicie i-a rămas în viață o fiică, Catrina, ceilalți copii au decedat. El relatează, de asemenea, că și-a căsătorit fiica din prima căsătorie cu Ștefan Feștilă și că a înzestrat-o „ca pe o fată de boier”. Este curios că fiicei i-a dat numai moșiile „ce am avut de pe neamul ei”, motivând că atunci avea numai Forăștii „unde îmi era așezarea, și jumătate de sat de Durnești, ce o avem danie de la vornicul Roset”, considerând că aceasta este de ajuns, căci nu i-a lipsit nimic din izvodul de zestre, subliniind că „nu din zestrea mâne-sa ce, din osteneala mea sunt făcute toate”. Din aceste cuvinte se vede atitudinea față de copilul din prima căsătorie, cu care mai târziu are o neînțelegere în privința unor vase, la care pretinde fiica, motivând că ar fi ale mamei sale.

A doua căsnicie a fost cu Maria, fiica vistiernicului Constantin Năsta-

⁵ *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, vol. VI, Acte interne (1756-1770), editate de Ioan Caproșu, Iași, 2004, nr. 873, p. 763-764.

⁶ *Ibidem*.

să. A primit zestre și în urma acestei căsătorii⁷. Testatorul enumeră toate cumpărăturile făcute împreună cu a doua soție. Din cea de-a doua căsătorie avea două fiice și un fecior. Pe cea mai mare, Rucsanda, a înzestrat-o, ceilalți, fiind mici, rămâneau sub tutela mamei⁸.

Din testament observăm că acest conflict a rămas nerezolvat, fiind vizibilă atitudinea negativă a testatorului față de fiica din prima căsătorie, dar și, probabil, a fiicei față de tatăl său, care, după părerea noastră, nu i-a aprobat a doua căsătorie și care se considera lezată în dreptul de moștenire.

O altă diată destul de interesantă este cea a preotului armean Sava, redactată la 26 august 1756, în care relatează istoria familiei sale⁹. Când Sava avea 25 de ani, tatăl său a decedat, lăsând în urma sa 5 fete și 2 feciori. Patru fete erau căsătorite și au primit zestre. Maică-sa, Măricuța, a rămas într-o stare financiară deplorabilă, având la întreținere încă o fată și doi feciori. Testatarul a avut grijă de serviciile funerare ale tatălui, apoi a construit casă, pivniță de piatră, ajutând și la întreținerea familiei. La căsătorie a primit de la mamă o brățară de aur, două inele de aur și două pogoane de vii. Apoi, împreună cu mama, a căsătorit-o pe soră-sa și l-a însurat pe fratele său, înzestrându-i pe ambii. O parte din avere, mama a lăsat-o însă pentru cel ce o va îngriji la bătrânețe sau la „neputință”. Cu toate acestea lui Sava, care a îngrijit-o, nu-i rămâne nimic, căci fratele său a pierdut toată averea mamei, a făcut numeroase datorii și a decedat, lăsând soția cu trei copii, aceștia locuind împreună cu familia lui Sava¹⁰. Testamentul preotului Sava este o mărturisire și o argumentare a deciziei luate în privința determinării moștenitorilor.

Un adevărat exemplu de istorie personală este cea prezentată în diata lui Ioniță Munteanu. Testatorul relatează că tatăl său Gheorghe Munteanu a decedat, iar mama Tofana s-a călugărit la „Preapodobna Paraschiva din Iași”. A rămas împreună cu sora Sanda, care a fost căsătorită „după obiceiul lumesc”. Ioniță a fost dat la schitul Pășcani, unde starețul Simeon urma să-l învețe carte. În timpul ciumei a hotărât să se înfoarcă la Iași. Ajungând la Podul Iloaei a aflat de la niște cunoscuți ca maică-sa și sora-sa cu doi copii și soțul au decedat. Stresul emoțional, cauzat de vestea dureroasă, i-a pricinuit o boală îndelungată¹¹.

⁷ *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, p. 763-764.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, nr. 54, p. 46.

¹⁰ *Ibidem*, p. 47.

¹¹ *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, vol. VIII, ed. de Ioan Caproșu, Iași, 2006.

Date biografice sunt prezente și în diata Bălașei, relatându-se despre cele două căsătorii¹². Testatoarea menționează că durata ambelor căsătorii a fost de câte 12 ani. Primul soț, Vasile Scarlat, serdar, fiind nevoiaș,

¹² „Din vrere lui Dumnezeu trăind în lume, viața me s-au petrecut cu două căsătorii, întâi m-au măritat părinții miei după Vasăli Scărlet sardariul și zăstre mi s-au dat cu izvod dila părinți două moșii întregi, anume Țibireuca la ținutul Orheiului și Căldărușa la ținutul Eșului, însă moșie Căldărușa mi s-a didesă pintru stupi și pintru oi și pintru iapi, apoi aciastă numită moșie la urmă mi au luat-o maica me și au vândut-o lui Osman neguțitoriul pentru cheltuială ce au făcut cu nunta me și eu am rămas numai cu moșie Țibereuca, și mi-au mai dat la izvod părinții zăstre zăci sălaşă țigani din care am luat numai un țișan anume Neagul iar di cielanți am rămas păgubașă, când la urmă că nu sânt că au figit, și șasă părechi cuțite de argint din cari am luat numai o lingură, și șasă ineli di aur cu petri din cari am luat numai un inel cu diamant, iar de cinci ineli am rămas păgubașă, și două părechi cercei una cu diamante și una cu smaragd, și zăci șiraguri di mărgăritar și una strachină de dulceți și șase zafuri de argint, și două cruci una de diamante și una de argint și două solniți de argint și una iocoană cu argint, zăci boi și zăci vaci și un rădvan cu șasă cai și o stropitoare de argint, și dintrăceste zăstruri ci am luat de la părinții miei, în vreme ce am trăit cu soțul meu cel dintâi de susu numit, fiind un om nevoiaș, câteva lucruri și odoară mi-au prăpădit căci un inel de aur cu diamante și una părechi de cercei cu diamante și una cruci de diamante, aceste trei odoară le-au vândut dumisali spat. Constantin Catargiu numai drept o sută lei cum și rădvanul cu cai, și boi și vacile și șase zarfuri de argint, și o cruci de argint cu mărgăritar, săbit de strai și alte mărunțișuri ce mi-au prăpădit, care s-au mai arătat anumi. Deci 12 ani ci am viețuiut cu numitul soțul meu cel dintâi odraslă din trupu noastre nu ni-au rămas. Și după răposare boeriului, rămăind văduvă și la vârsta tinereților fiind și vremile în potrivă, m-am căsătorit al doilea rând după dumniului Ianachi Mavri biv vel pit. și trăgând eu la giudecată pe clironomii răposatului boerului meu cel dintâi, cerșind eu împlinire zăstrilor meli ce mi-au prăpădit din opt suflete de țigani de a răposatului ce i-am găsit la casa Aniții Joroaii jicniceroaii cu învoială am luat numai patru, adică pe Nastasăe ... rămăind ca dintr-alți țigani sau moșie ce s-ar mai găsa la urmă de a răposatului soțului meu să aibu a tragic spre împlinire zăstreilor meli cum arată scrisoare de învoială care este din let 1776 iuni, după cari scrisori de învoială am mai tras la urmă și altele opt suflete de țigani ... ce am avut zăstre de la părinți, și așa am rămas numai cu aceste douăspăzăci suflete de țigani, pentru toată zăstre me ce mi-au prăpădit răposatul, de la care nu puțină pagubă am suferit. Nici mi-au mai dat mâna ca să umblu să caut rămășături de arăposatului moșii sau altele, spre împlinire zăstrii meli, cum și de niște vite ce au rămas a răposatului de nici una nu m-am atins, că din boi și din vaci afară din câți au pierit de iarnă și din alte întâmplări fiind în vreme oștirii mai rămăind 14 vite cu mari cu mică, asămine și din iapi afară de câte au perit de rapăn vro cinci șase ce au rămas toate le-am dat la griji și sărindari și alte pomeni pentru sufletul răposatului și la mini cu încredințare sufletului meu nimică n-au rămas. Acum dar după ce și acest de al doile boer și al meu soțu dumniului pit. Enachi am ținut casă alți 12 ani și din trupul meu nu mi-au dat Dumnezeu roadă, și dumealui pit. avându fii dumisali făcuți cu giupăneasă dumisali ce dintâi, cunoscut-am mai ales pe a dumisali fiica Anastasăe pe care eu de mică copilă am crescut-o cu osăbit ostinelile meli”. Vezi. L. T. Boga, *Documente basarabene*, vol. III, *Testamente și danii (1672-1858)*, Chișinău, 1929, p. 15-17.

i-a cheltuit o parte din avere. Rămânând văduva la „vârsta tinereților”, s-a recăsătorit cu Ianachi Mavri, bivvel pitar, văduv. Tragedia femeii constă în faptul că în nici una dintre căsătorii n-a avut copii, subliniind că „din trupul meu nu mi-au dat Dumnezeu roade”. S-a legat sufletește însă de fiica vitregă Anastasia, pe care a crescut-o de mică. Ei îi lasă averea agonisită. Din cele relatate concluzionăm că narațiunea autobiografică este prezentă nu numai pentru a identifica cantitatea și valoarea averilor acumulate pe parcursul vieții, ci și pentru a argumenta, în unele cazuri, alegerea moștenitorului. Totodată, când se relatează despre o căsătorie, fie a testatorului, fie a copiilor acestuia etc., sunt prezentate în detalii bunurile date drept zestre, apoi bunurile cumpărate în timpul căsniciei. În special, aceste detalii sunt arătate cu referire la fiice sau în cazurile apariției unei situații conflictuale.

Narațiuni desfășurate sunt întâlnite și în diatele din Țara Românească. Astfel, Radu Goran din Țara Românească relatează, la 13 iunie 1756, despre cele două căsătorii avute și copiii din aceste căsătorii: „Întâi arăt pentru fii-me, Maria, care o am făcut cu soția mea cea dintâi, Mariia, fata lui Balotă căpitan, că trăind eu cu soția mea cea dintâi în căsătorie ani 9 pol și ea au rămas după moartea mumei-sei mică de ani 5 și luând eu pe Catrina, fata lui Alexandru Usiescul a doao soție au crescut pă fie-me, Mariia, făcându-i toate cusăturile cât trebuiescu pentru zestre și o am măritat-o dându-o la casa ei cu zestre bună după cum arată foaia de zestre...”. Totodată, testatorul își împărtășește drama familială, copilul născut din căsătoria a doua este grav bolnav: „Rânduindu-mă Dumnezeu de am făcut casă de a doao și îngreindu-mi sufletul de am luat soție fată pe Catrina cu care am trăit 16 ani și am făcut și cu aceasta un copil și au fost sănătos cinci ani și după”¹³. Testatorul vrea să asigure viitorul acestui sărman copil, în cazul decesului său. Sentimentele părintești, dragostea și mila față de copil se întrevăd printre rândurile diatei.

Astfel de testamente în care sunt redade pe larg vâltorile vieții sunt rare, de cele mai dese ori în testamentele din Țara Moldovei, precum și din Țara Românească sunt prezente doar câteva fraze cu referire la viața privată. Astfel, în diata comună a lui Andrei Cantaragiu și a soției sale Măriuța, din Țara Moldovei, se mărturisește că „au trăit împreună și n-au avut copii”, de aceea au înfiat un copil mic, orfan, pe care l-au crescut și l-au însurat „după lege și datorie părintească”¹⁴.

¹³ G. Lazăr, *Familie...*, p. 60-61.

¹⁴ *Documente privitoare la istoria orașului, Iași, nr. 872, p. 763.*

Tematica înfierii se regăsește și în diatele din Țara Românească. Astfel, în diata comună a soților Oprea logofăt și jupâneasa sa Marga din 1621 sunt câteva frânturi din care se înțelege că ei au înfiat o copilă, neavând copii proprii: „...la mâna fiei noastre Marica, care o am luat noi mică de țâță, înfășată în scutece și o am crescut, de o am făcut fată de suflet, pentru că noi feciori de trupul nostru n-am avut...”¹⁵. Din această diată mai desprindem un element destul de important, copilul înfiat apare în documente drept copil „*de suflet*”, pentru a sublinia rudenia nu de sânge, ci spirituală. Astfel, Maria, văduva lui Ilie Cantacuzino relatează în diata din 7 februarie 1747 că i-au murit copii „tâmplându-li-se moartea de la Dumnezeu”, și a luat „fecior de suflet”, pe nepotul Iordache Cantacuzina, hatman, care a îngrijit-o ca pe o mamă¹⁶. Maria mărturisește că „în viața mea m-au căutat cu toate celi ce mi-au trebuit și m-au odihnit”. Luca Andoni la 26 martie 1791 relatează ca „niavând de la Dumnezeu nici un ficior, sau fată” și fiind bătrân „la neputință și slăbăciune”, încât era „nevrednic pentru hrana vieții” a fost îngrijit de nepotul Toderășcu Găină, care timp de 12 ani l-a îngrijit și a plătit birul și datoriile pe care le avea¹⁷.

Într-o serie de testamente este abordată problema *relației socru – ginere*. Printre ele o vom evedenția pe cea a hatmanului Vasile Roset din 27 februarie 1767, care avea o relație complicată cu ginerele Vasile, soțul Saftei, deși, după cum relatează testatorul, l-a primit ca pe un fecior. Din primele zile ale căsniciei, ginerele Vasile își vorbea de rău tatăl, înjurându-l, apoi trecu și la socru-său, înjosindu-l cu vorbe urâte și chemându-l în judecată. Cu toate neplăcerile cauzate, dragostea pentru fiică a prevalat, astfel că n-a fost privată de moștenire. Hatmanul mai strecoară printre rândurile diatei și o referire la relația cu fiul Iordache, considerând că se cuvenea să fie lipsit „din clironomie părințască” pentru faptele și „umblemile” lui¹⁸.

Relația cu familia fiicei căsătorite, în special cu ginerele, este redată și în diata lui Grigore Gușul din Botoșani, datată cu 26 octombrie 1787. Testa-

¹⁵ *Documente privind istoria României. B. Țara Românească, veacul XVII. Vol. 4, red. resp. Mihail Roller, București, nr. 71.*

¹⁶ *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VIII, coord. m. c. Demir Dragnev, Chișinău, 1998, p. 202-203.

¹⁷ *Moldova în epoca feudalismului*, vol. XI, coord. m. c. Demir Dragnev, Chișinău, 2008, p. 92.

¹⁸ I. Marinescu, *Acte moldovenești felurite*, în N. Iorga, *Documente botoșănene*, s.l., s.a., p. 90-91.

torul povestește că are doar doi copii: Toader, minor, și Catrina, căsătorită cu Eni. Până la majoratul fiului a dat în stăpânirea fiicei și ginerelui casele din Iași. Tragedia constă în faptul că, fiind bătrân și neputincios, a fost alungat din casă și bătut, iar ginerele i-a spart capul¹⁹.

Însă sunt și exemple de altă natură. Printre acestea se înscriu *relațiile soacră – ginere*. Deși, conform obiceiului și legislației timpului, tot ce era dat femeii drept zestre după moarte se întorcea în familia ei, sunt atestate cazuri când soacrele au luat o altă decizie. Printre cazurile-excepții le vom remarca pe cele subliniate în diatele Adrianei Wuzin și Măriuței, soția răposatului Hristodor Papafil. Adriana menționează că pentru grija ce a arătat-o față de copii, fiind un bun tată, pentru că a fost un bun stăpân asupra gospodăriei, pentru că a fost un bun soț pentru fiica ei Ecaterina și pentru că a fost un bun ginere, îi lasă partea ei de avere ginerelui, grafului Iacob Logothetti, pe timpul vieții, numindu-l, totodată, clironom și asupra averii nepoților²⁰. Conform documentului din 22 februarie 1806, în baza testamentului Andrienei Imbault ca moștenitori ai averii au fost trecuți: majori – Leon, contele Logothetti, Iosef, contele Logothetti, Aloise Logothetti, Francisc Logothetti și minori – Maria, contesa Logothetti și Susanna, contesa Logothetti. Avera consta din moșia Șirăuți, părți din Bănila pe Ceremuș și Răstoarce²¹.

Măriuța, la rândul ei, relatează în testament că a avut două căsnicii: prima cu Constantin Panait cu care a avut fiu, Panait, și a doua cu Hristodor Papafil, cu care a avut o fiică, Zmaranda, căsătorită cu Gheorghie, biv vel căpitan de dărăbani. Prin diată lasă ginerelui lucrurile fiicei decedate. Drept argument, Măriuța invocă faptul că fiica și ginerele au avut o viață familială scurtă și nefericită: „n-au avut vreo îndelungată petrecere împreună, ci foarte scurtă și nenorocită”, căci îndată după căsătorie Zmaranda s-a îmbolnăvit și a decedat²² „și dumnealui ginerile nu puțină cheltuială au făcut atât mai întâi cu nunta, cât și apoi cu căutarea la boala ei, pentru care,

¹⁹ N. Iorga, *Documente botoșănene*, s.l., s.a., p. 8-9.

²⁰ *Documente bucovinene*, publicate de T. Bălan, vol. VIII-IX (Iași, 2006), p. 202-203.

²¹ Mai detaliat despre familia Imbault-Logothetti a se vedea Alina Felea, *Câteva date despre familia Imbault*, în „Tyragetia”, serie nouă, vol. II, nr. 2, 2008, p. 137-140; Idem., *Familia Imbault-Logothetti*, în *Polska i Rumunia – od historycznego sąsiedztwa docuropskiego partnerstwa*, Suceava, 2009, p. 81-103; N. Iorga, *Documente privitoare la familia Callimachi*, vol. 2, București, 1902, p. 444.

²² *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, vol. IX, ed. de I. Caporoșu, Iași, 2007, nr. 352, p. 342-343.

cu toate că, ca un soțu ce i-au fostu, însuși cunoscând că au fost îndatorit acestora și mie nici o cerire nu mi-au făcut pentru vreo răsplătire împotrivă ...”, pentru aceasta să nu fie „muștrată în cugetul meu ...”. Măriuța îi lasă ginerelui Gheorghe darul de nunta dat fiicei Zmaranda și darurile de după nuntă: „1 floare cu diamanturi, 1 păreche paftale* lucrate în aur cu petre și cu diamanturi i rubinuri, 1 bohce** lahuriu, 1 giar*** albu, 1 sevaie****”. În afară de aceasta îi lasă 1000 de lei, via din Iași „4 pogoane***** ...” etc.

Spre deosebire de testamentele din Țara Moldovei, Țara Românească și Transilvania, în testamentele rusești sunt foarte rar prezentate elemente de biografie. Un exemplu este diata lui Vasilie Leontevici Lihacev din 15 februarie 1744, în care marturisește că la el a locuit sora sa (probabil sora vitregă sau verișoara), fiica lui Vasilie Dmitrievici Volânskii, pe care, potrivit dorinței mamei sale, a căsătorit-o cu Boris Mihailovici, înzestrând-o conform diatei²³.

De obicei, în partea narativă a preambulului testatorii se străduiau să arate părțile pozitive ale vieții și foarte rar în diate pomeneau despre păcatele săvârșite. O astfel de mărturisire cerea curaj, dar testatorul urma să vină în fața lui Dumnezeu cu inima curată. Acesta este cazul lui Gavriliță Costache din Moldova (1687): „Socotindu-mă cu firea mea, că nime nu-i în lume să vețuiască și să nu moară, ci tot cu moartea ne plătim, și am socotit că cine așează singur mai bine-i decât când așează alții mai pe urmă. Eu fui un om mai păcătos decât alții, că fiind mai păcătos avui și premenele de femei mai mult decât alții, așa îmi fu parte de la milostivul Dumnezeu după păcatele mele și avui coconi cu trei femei”²⁴. Testatorul recunoaște că are copii din trei căsătorii, numărul mare al căsătoriilor fiind considerat de el drept păcat, deși Biserica le recunoaște.

* Pafta – „încheietoare de metal, de obicei prețios și împodobită cu pietre prețioase la haină sau cingătoare”. Noul dicționar explicativ al limbii române, București, 2002.

** Bohce – covor.

*** Giar (gear) – „șal de India (cașmir) cu flori cusute cu mâna”, în August Scriban, Dicționarul limbii românești, Iași, 1939.

**** Sevaie (sevai) – „șesătură de mătase cu fire de aur sau de argint”, în Dicționar Explicativ al limbii române, București, 1998.

***** Pogon – măsură agrară egală cu 5011,79 m².

²³ Н. П. Лихачев, *Сборник актов собранных в архивах и библиотеках*, Выпуск I: Духовная и сговорная грамоты, Спб., 1895, p. 68.

²⁴ G. Ghibănescu, *Spîța familiei Costache*, în „Ion Neculce. Buletinul Muzeului Municipal”, Iași, 1924, nr. 4, p. 217.

Cercetătoarea O. Corsak susține că exprimarea eu-lui autorului era o parte componentă a testamentului²⁵. Totodată „imaginea autorului” este „imaginea complexă a celei persoane drept care vrea să se prezinte scriitorul acestei opere și a celei persoane pe care o vede cititorul”²⁶. Testatorul dorea să apare în fața moștenitorilor drept soț iubitor și familist exemplar, persoană credincioasă²⁷. Această dorință este exprimată prin utilizarea calificativelor, adjectivelor, care exprimă aprecierea emotivă a membrilor familiei²⁸.

Întocmirea testamentului era un pas important în viața unei persoane, dar și a familiei, deoarece aceasta însemna transmiterea averii moștenitorilor. Persoana făcea un bilanț al vieții sale, dădea dispoziții referitoare la împărțirea bunurilor și indicații privind viața viitoare a membrilor de familie, neuitând totodată de cea mai importantă problemă pentru un muribund – pomenirea sufletului.

Partea narativă a testamentului este cea care cuprinde date despre viața privată a testatorului. Anume în această parte putem întâlni detalii privitor la relații familiale, la anturajul în care și-a petrecut viața testatorul. Din păcate, diate cu o astfel de „naratio” se întâlnesc rar atât în Țara Moldovei, cât și în Țara Românească. Aproape că lipsește cu desăvârșire partea narativă în testamentele rusești. Din fragmentele prezentate se vede că, în cele mai multe cazuri, detaliile sunt necesare pentru a-și argumenta decizia luată în privința moștenirii, pentru a apărea în fața societății ca bun familist sau pentru a se pocăi și a-și mărturisi păcatele săvârșite, pentru ca, ajungând în fața Judecății de Apoi, să fie cu conștiința împăcată. În unele diate testatorii își împărtășesc durerea sufltească cauzată de decesul celor apropiați, de lipsa copiilor biologici, de înjosirile suportate de la cei apropiați. În alte diate, dimpotrivă, sunt subliniate relațiile armonioase din familie.

²⁵ Relatând despre testamentele întocmite în secolul al XVIII-lea în limba poloneză pe teritoriul Bielarus, vezi în O. Корсак, *Структура текста польскоязычных завещаний XVII века, составленных на территории Беларуси*, în „Актуальные проблемы паланістыкі”, 2008, Мінск, 2009, с. 163.

²⁶ А. Ф. Папина, *Текст, его единицы и глобальные категории*, Москва, 2002, с. 96.

²⁷ О. Корсак, *Структура текста*, с. 164.

²⁸ *Ibidem*.

POZIȚIA FEMEII ÎN PRACTICA SUCCESORALĂ ROMÂNEASCĂ. STUDIU DE CAZ: DISTRICTUL NĂSĂUD (1861–1871)

Daniela DETEȘAN

Abstract. *This article analyze the position of Romanian women in the inheritance practices through a case study. The focus will be placed on the study of a set of 100 wills written between 1861 and 1871. The files trace the assets of the deceased and also provide explanations about the way in which family patrimony was transmitted from one person to another and the inheritance rules in force in the old Romanian border 2nd regiment. A whole range of variables is provided by the Romanian successoral strategies: dowers, temporary co-habitation of youngest children with their parents, strong link to the land, equal legislation and distribution of the assets, excessive division of the property, the influence of the Roman law.*

Keywords: women, dower, will, successoral strategies, Transylvania, Nasaud.

Cuvinte-cheie: femei, zestre, strategii succesoriale, testamente, Transilvania, Năsăud.

În condițiile în care scrisul istoriografic românesc s-a orientat mai puțin spre strategiile patrimoniale aplicate în Transilvania în perioada modernă, o listă lungă de probleme își așteaptă rezolvarea: Ce sistem de transmitere a proprietății funcționa în epocă, cel egalitarian sau cel nonegalitarian? Copiii erau tratați diferit la succesiune în funcție de sex sau ordinea nașterii? Se respecta principiul egalității între moștenitori? Au existat diferențe între regulile moștenirii și practica moștenirii? Ce strategii succesoriale funcționau în cazul văduvelor? Dar al copiilor nelegitimi?

Răspunsuri la aceste întrebări pot oferi testamentele, documente care

ilustrează cât se poate de precis acele „seturi de alegeri” pe care oamenii le luau în fața morții. Actele testamentare erau elaborate cu atenție, după o reflecție matură, știută fiind coordonata lor esențială: aceea de a organiza viața economică și socială a familiei după moartea testatorului¹. În acest context, relația de conexitate dintre moștenire, proprietate și înrudire apare cu atât mai evidentă.

Articolul de față își propune să analizeze poziția femeii în practica succesorală românească. Atenția centrală va fi acordată regiunii Năsăudului, unde a funcționat Regimentul românesc II de graniță (1762–1851)², apoi districtului Năsăud (1851–1876) și comitatului Bistrița-Năsăud (1876–1918). Zona se distinge în arealul ardelean prin statutul special de care au beneficiat grănicerii români: libertate socială, privilegii și scutiri fiscale, un grad înalt de deschidere spre lume, o școlarizare mai largă și mai timpurie, o înzestrare economică net superioară foștilor iobagi. Aici s-au impus ca elite rurale cadrele militare inactive. Aceștia dispuneau de loturi de pământ și case personale pe care le-au primit în calitate de foști grăniceri. Nu în ultimul rând, aveau o mentalitate și o conștiință specifică grănicerească, bazată pe disciplină, spirit de ordine, rigoare, perseverență, hărnicie.

Sursele istorice utilizate sunt reprezentate de un set de 100 de teste redactate între anii 1861 și 1871. Actualmente păstrate la Arhivele din Bistrița în colecția „Sedria generală a districtului Năsăud”, ele reconstituie patrimoniul defuncților, traiectoriile și mecanismele patrimoniale.

Legislația succesorală

În Transilvania problemele căsătoriei și familiei au fost reglementate, în intervalul 1850–1900, de biserică (greco-catolică și ortodoxă la români) și stat. Dualitatea dintre puterea ecleziastică și cea laică s-a manifestat prin acțiuni ritmice de normare și codificare, desfășurate de cele mai multe ori independent unele de altele și uneori în colaborare. Fiecare dintre aces-

¹ Margarida Durães, *Providing well-being to women through inheritance and succession. Portugal in the 18th and 19th centuries*, în *The transmission of well-being. Gendered marriage strategies and inheritance systems in Europe (17th–20th centuries)*, edited by Margarida Durães, Antoinette Fauve-Chamoux, Llorenç Ferrer, Jan Kok. Bern, 2009, p. 205.

² Entitate teritorial-administrativă, Regimentul II românesc de graniță a funcționat între anii 1762 și 1851 în partea de nord-est a Transilvaniei. Cuprindea un număr de 44 de comune, aflate astăzi în mare parte pe teritoriul județului Bistrița-Năsăud. Introducerea graniței militare de către Curtea veneză a avut rațiuni militare și politice. Existența timp de aproape un secol a acestei instituții militare a imprimat un specific local regiunii. Populația regimentului era alcătuită din 97% români, 2% germani, 0,75% maghiari, 0,25% slavi. Onofreiu și Bolovan 2006, 63.

te două instituții și-a trasat propriul cadru normativ relativ la căsătorie. Au rezultat o multitudine de legi, patente, ordonanțe, directive, dispoziții, ordine, articole de lege, instrucțiuni, decrete. Preeminența bisericii în materie de legislație matrimonială, puternic contestată începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost în cele din urmă înlocuită de către stat prin legile XXXI, XXXII și XXXIII din 1894. Cele trei legi civile au constituit un pas important spre laicizarea și modernizarea societății, impunând o perspectivă generală uniformizatoare³.

În Transilvania succesiunea testamentară era reglementată de statul austriac. Baza legislației succesoriale a reprezentat-o Codul civil austriac, introdus prin Patenta 99 din 29 mai 1853. Cu câteva zile înainte, la 1 mai 1853, acesta intrase în vigoare în Ungaria, Croația, Slavonia, Banatul Timișoarei. Codul austriac, promulgat prin Patenta din 1 iunie 1811, a fost abrogat în Transilvania în 1894, fiind înlocuit cu legea matrimonială XXXI, adoptată în parlamentul maghiar la 21 iunie 1894⁴.

Capitolul VIII din Codul civil austriac reglementa dreptul de moștenire, cuprinzând 24 de articole referitoare la momentul în care începea dreptul de moștenire, cine avea capacitatea de a moșteni sau de a renunța la moștenire⁵. Decesul testatorului și căsătoria moștenitorilor reprezentau cele două puncte de reper în funcție de care se transmitea patrimoniul. La români capacitatea de a moșteni nu se putea determina decât după decesul persoanei care lăsa moștenirea (art. 536). La francezii din Esparros, în munții Pirinei, doar 60% dintre succesiuni au survenit la moartea șefului gospodăriei, iar la japonezii din regiunea de nord-est transmiterea după deces a reprezentat 40% din totalul cazurilor⁶. În regiunea bască franceză transmiterea proprietății se făcea la căsătoria moștenitorului⁷.

³ Ioan Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca: Fundația Culturală Română, 2000; Ioan Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, Marius Eppel, Crinela Holom, *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, 2009, p. 102.

⁴ Iuliu Danca, *Regimul matrimonial în dreptul părților ungurene în comparație cu proiectul codului civil român unificat al consiliului legislativ*, Oradea, 1934, p. 15.

⁵ *Codul civil general austriac cuprinzând textul oficial, legile, novelele și ordonanțele publicate pentru completarea și modificarea acestuia sau privitoare la materiile cuprinse în el, aplicabile unele în Bucovina, altele în Transilvania*, traducere de Ioan Corjescu. București, 1921, p. 152-156.

⁶ Antoinette Fauve-Chamoux, *Transmettre une maison: Le système successoral des Pyrénées Centrale et du nord-est du Japon*, în „Ebisu”, 2006, 36, p. 10, 13.

⁷ Marie-Pierre Arizabalaga, *Succession strategies in the Pyrenees in the 19th century: The Basque case*, în „The History of the Family”, 2005, 10, p. 275.

În materie de moștenire, Codul austriac prevede 6 clase de moștenitori⁸, iar Codul lui Napoleon – 4 clase (legitimi, naturali, soțul supraviețuitor și statul), la fel ca și Codul Callimachi adoptat în Moldova (1817). În problema moștenirilor, influența dreptului roman s-a resimțit puternic, într-o asemenea măsură încât un cunoscut jurist român, Andrei Rădulescu, afirma că „pe terenul dreptului suntem poate mai romani decât pe terenul limbii”⁹.

Sistemul de transfer al bunurilor se întemeia în Transilvania pe principiul egalitar. Capitolul XIII din Codul civil austriac conține dispoziții despre succesiunea legitimă și despre moștenitorii legitimi. Dacă testatorul avea mai mulți copii, atunci averea se împărțea în părți egale, după numărul lor (art. 732)¹⁰.

Regula care prevedea ca toți copiii să primească aceeași parte din patrimoniu a fost pe larg acceptată și de spanioli în Galicia, cele două Castilii, Andalusia, Estremadure, Murcie, Valencia¹¹. La fel, legislația moștenirii în Suedia era egalitară, toți copiii moștenind de la părinți în aceeași măsură¹². Același principiu, al egalității între moștenitori, fusese anterior instituit prin art. 745 din Codul napoleonian. Se elimina privilegiul masculin care prevala în vechiul drept normand. Se suprime practica cutumiară de excludere a fetelor din succesiune. Sunt mai mult decât evidente semnificațiile și efectele acestei revizuirii în legislația moștenirii asupra drepturilor civile ale femeilor și accesului lor la proprietate. Totuși prin introducerea practicii preciputului (art. 913) se permitea avantajarea unui copil, fie el fată sau băiat.

După cum am menționat, la baza legislației sucesorale în Ardeal stăteau două legi: Codul civil austriac și Patenta Imperială din 9 august 1854, împărțită în 7 capitole și 293 de articole, valabilă în toate țările imperiului în afară de confiniile militare¹³.

⁸ *Codul civil austriac 1853 ...*, p. 195-200.

⁹ Andrei Rădulescu, *Romanitatea dreptului nostru*, în „Memoriile Secțiunii istorice”, 1939, XXI, p. 18-20.

¹⁰ *Codul civil austriac 1853*, p. 195.

¹¹ Ramón Garrabou, *Systèmes de transmission des exploitations agricoles en Espagne aux XVIIIe – XXe siècles* în *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, 1998, T. 110, no 1, p. 30.

¹² Martin Dribe and Christer Lundh, *Retirement as a strategy for land transmission: a micro-study of pre-industrial rural Sweden*, în „Continuity and Change”, 2005, 20 (2), p. 166.

¹³ *Patenta Imperială din 9 august 1854 privind procedurile civile necontencioase*, în „Buletinul Guberniului Provincial pentru Marele Principat Transilvania”, cursul anului 1854, secțiunea I, mănunchiul XIII, estrădat și trimis la 30 decembrie 1854, p. 546.

Procesele de succesiune desfășurate la Tribunalul General din Năsăud au urmat câteva etape bine delimitate: a) se constata „cazul de moarte”; se completau informațiile privind: numele testatorului, statutul, vârsta, religia, starea civilă, locuința, data și locul decesului, soțul rămas în viață, copiii majori, urmașii majori, copiii minori, reprezentantul legal, alți consangvini; se preciza dacă există codicil, contract de moștenire, donație sau contract de căsătorie; dacă a rămas vreo avere, din ce constă și în mâinile cui se află; imprimatul conținea semnătura părților, martorilor și deputatului judecătoresc; b) se înfățișa testamentul în prezența martorilor și a moștenitorilor, fără ștersături și nesigilat; c) se publica testamentul la tribunal; d) se inventariau bunurile mobile și imobile; se adăuga, dacă era cazul, un extras din coala de moșie (felul culturii – arături, grădini, vii, pășuni, pădure); e) se chemau moștenitorii la judecătorie; f) se încheia un protocol al dezbaterii moștenirii; g) se emitea declarația de moștenire și documentul de impoziționare. Întreaga documentație urma pașii bine stabiliți de legiuitorul laic. Pe baza unor formulare tipizate¹⁴ se pot reconstitui destine umane, uzanțe de transmitere a patrimoniului, practici succesoriale.

Testamentele și raportul masculin-feminin

În districtul Năsăud au prevalat testamentele masculine (81,6%). Proportia femeilor care au întocmit testamente a fost de 18,4%, fiind vorba, mai ales, despre văduve¹⁵. Nu erau însă atât de multe ca în regiunea rurală Minho din Portugalia, unde femeile lăsau mai multe testamente decât bărbații¹⁶. Districtul Năsăud se încadrează, din acest punct de vedere, în tendința generală la nivelul Europei, unde testamentele feminine nu erau foarte frecvente¹⁷.

¹⁴ Formularul nr. 1, conform art. 50 din Legea nr. 208 din 9 august 1854, în 16 puncte, era cel mai lung. Cuprindea conscrierea cazului de moarte. Inventarul averii în stare activă și pasivă era conținut în formularul nr. 2, pe baza art. 110 din Legea 208/1854. Urmau edictele pentru citarea la primărie a moștenitorilor necunoscuți (formularul 3/art. 128), cu locuință necunoscută (formularul 4/art. 131), sau a creditorilor (formularul 5/art. 133). Cartea de împărțire a averii se completa în formularul nr. 6 / art. 168, conspectul final în formularul nr. 7 / art. 172, documentul de punere în posesie în formularul nr. 8 / art. 174 și cartea orfanală în formularul nr. 9 / art. 186. Vezi *Patenta Imperială 1854*, 619, 624, 626, 628, 631, 637, 638, 639.

¹⁵ Vezi Anexe, graficul 2.

¹⁶ Margarida Durães, *Op. cit.*, p. 205.

¹⁷ Michel Vovelle, *Un préalable à toute histoire sérielle: la représentativité sociale du testament (XIVe – XIXe siècles)*, în *Les actes notariés, sources de l'histoire sociale (XIVe–XIXe siècles)*, Strasbourg, 1979, p. 257-277.

Cutuma favoriza în Transilvania mezinul familiei, băiat sau fată, care rămânea în casa părintească, având grijă de părinți¹⁸. Țăranii români au continuat să aleagă unul dintre copii sau nepoți pentru a locui și a munci alături de ei în gospodărie. Mai puțin de jumătate dintre testatorii din districtul Năsăud coabitau cu unul dintre descendenți. Cei mai mulți trăiau alături de fiu, care asigura stabilitatea gospodăriei. Părinții conviețuiau cu fetele în 24% dintre cazuri, cu nepoatele – în 16% dintre cazuri și cu nepoții – în 14% dintre cazuri¹⁹. Moștenitorii aveau grijă de părinții / unchii ajunși la o vârstă înaintată până la momentul decesului.

Testamentul constituie o practică consacrată de principiul libertății testamentare. Cu alte cuvinte, orice persoană era în drept să lase sau nu un testament și să dispună pe această cale de patrimoniul său pentru cauza de moarte. Motivația întocmirii testamentelor era precisă, determinată de la caz la caz de bătrânețe, boală, lipsa copiilor, recăsătorie, evitarea neînțelegerilor între moștenitori²⁰. De obicei, testamentele erau redactate chiar înaintea morții. Media de vârstă a testatorilor din eșantionul de control este de 67 de ani, vârsta minimă fiind de 42 de ani, iar cea maximă – de 94 de ani. Pentru perioada 1861-1871, o rată mai ridicată a mortalității s-a înregistrat în luna februarie, drept consecință februarie a fost și luna în care s-au întocmit cele mai multe testamente²¹.

Dacă numărul testatorilor este corelat cu populația totală din districtul Năsăud, se observă că mai puțin de 2% din totalul populației a lăsat un asemenea act. Faptul nu este deloc surprinzător, pe fondul unei proporții covârșitoare a populației rurale românești²², care, de regulă, nu deținea averi pe care să le lase moștenire urmașilor. Excepție de la regulă a reprezentat-o districtul Năsăud, unde grănicerii români au beneficiat de libertate socială, scutiri fiscale, un grad înalt de deschidere spre lume, o școlarizare mai largă și mai timpurie, o înzestrare economică net superioară foștilor iobagi. Nici în Suedia practica

¹⁸ Simion Retegan, *Strategies of marriage in the Romanian rural society from Transylvania in the middle of the 19th century*, în „Transylvanian Review”, 2009, XVIII, 1, p. 188.

¹⁹ Vezi Anexe. Graficul nr. 3.

²⁰ Corneliu Pădurean, *Testamente ale unor locuitori din Arad de la începutul secolului al XIX-lea*, în *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI–XX*, ed. Mihaela Grancea, Cluj-Napoca, 2005, p.169; Fabrice Boudjaaba, *Des paysans attachés à la terre? Familles, marchés et patrimoines dans la région de Vernon (1750-1830)*, Paris, 2008, p. 278.

²¹ Vezi Anexe, graficul 1.

²² Țăranii depășeau în această perioadă 90% din totalul populației. Vezi Ioan Bolovan, *Transilvania ...*, 2000, 78-79.

testamentară nu era foarte întâlnită și răspândită, doar 1,5% din populația din nordul țării întocmise un testament între 1880 și 1910²³.

Testatorii pot fi încadrați în straturile sociale potrivit listelor cu inventarul averilor²⁴. Pe baza lor se poate stabili că majoritatea erau țărani înstăriți, care făceau parte din elita comunității, dar și preoți, cantori bisericești, notari sau militari pensionați. Detaliile despre bunurile materiale aflate în gospodăriile nășăudenilor relevă faptul că aceștia posedau pământ, multe animale, uneori și numerar, aveau gospodării mari, dețineau funcții de conducere în administrația comunală sau în biserică, se bucurau de prestigiu social, dădeau de cele mai multe ori orientarea comunității.

Prin Patenta din 21 iunie 1854 se impuneau conceptele juridice moderne de *proprietate*, *usufruct* și *moștenire*, stabilite și prin Codul civil austriac²⁵. Problema uzufructului era tratată în titlul III capitolul I articolele 578–624 din Codul napoleonian se trata. Acest drept se putea exercita asupra bunurilor mobile și imobile. Distincția între cele două categorii, prevăzută de art. 526 al Codului francez, a devenit universală, fiind un element comun în codurile europene.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, în Transilvania proprietatea asupra solului a fost extrem de fărâmițată²⁶. Fragmentarea terenurilor agricole era un fenomen larg întâlnit la jumătatea secolului al XIX-lea și s-a manifestat acut sub presiunea demografică (vezi cazul regiunii grecești Argos, unde sistemul de moștenire favoriza, la fel ca în Transilvania, sistemul micii proprietăți²⁷).

În 1864, în comitatul Solnocul Interior, în 57 de sate existau 4.574 de proprietari cu 108.678 de parcele, adică un posesor deținea în medie 23,7 parcele de pământ²⁸.

²³ Maria Ågren, *Caring for the widowed spouse: the use of wills in northern Sweden during the eighteenth and nineteenth centuries*, în „Continuity and Change”, 2004, 19 (1), p. 56.

²⁴ Vezi Anexe. Tabelul nr. 3 și 4.

²⁵ Iosif Marin Balog, Teodor Pavel, *Societatea rurală transilvăneană în tranziția spre modernitate, în lumina legislației austriece din perioada neoabsolutistă (1849-1849)*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Historia, 2002, XLVII, no 1–2, p. 49.

²⁶ Iosif Kovács, *Formarea proprietății funciar burgheze din Transilvania*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, Historia, 1966, II, p. 80-82.

²⁷ Evi Karouzou, *Système d'héritage et formation de la propriété familiale dans la région d'Argos (deuxième moitié du XIX siècle)*, în „Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée”, 1998, T. 110, no 1, p. 209.

²⁸ Simion Retegan, *Tranzacții funciare în satele Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX-lea: comitatul Solnocul Interior (1860-1870)*, în *Națiunea română. Idealuri și realități istorice*, eds. Alexandru Zub, Venera Achim, Nagy Pienaru. București, 2006, p. 287.

În districtul Năsăud întâlnim localități cu o medie pe gospodărie de până la 20 de parcele²⁹. Iată câteva exemple: Ion Scridon figura la 9 noiembrie 1865 în cartea de cadastru cu 29 de parcele, dintre care 2 erau fânețe și grădini, iar restul de 27, locuri de arat³⁰. La 19 decembrie 1867, Maței Petri deținea 6 parcele, care îi aduceau un venit anual de 15 florini și 10 creițari³¹. Inventarul bunurilor mobile și imobile rămase din averea lui George Ureche înregistra o moșie țărănească de 23 de parcele pe hotarul comunei Maieru, care cuprindea 4 iugăre de arătură, 16 iugăre de fâneță și 324 de orgi de pășune³². În general, proprietățile funciare țărănești aveau o dimensiune redusă. În comitatul Solnocul Interior, 56% dintre gospodăriile țăranilor posedau proprietăți sub 3 iugăre³³. Posesiunile din districtul Năsăud se încadrau în limita de 8 iugăre³⁴.

Analiza distribuției testamentelor după statutul civil al testatorului arată că persoanele căsătorite compuneau cel mai frecvent testamente (53,5%), urmate de cele recăsătorite (19,7%), văduve (14,14%) și văduvi (12,6%)³⁵.

Practica succesorală

Concret, cum funcționa sistemul de moștenire în Năsăud? Se realiza o repartitie egalitară a bunurilor între toți copiii? Sau era preferată succesiunea masculină, la fel ca în provincia prusacă Westphalia?³⁶

Principiul egalității între moștenitori s-a respectat în cazul lui Ion Selegianu, țăran de 48 de ani din Borgo Bistrița, care lăsa prin testament celor patru fete, Paraschiva, Ioana, Axinia și Ioana, „în mod egal, 4 adusături de fân cu pădure, o zi de arat la câmp și o săptămână de moară de fierăstrău”³⁷.

Realitatea obiectivă devia însă în unele cazuri de la regula generală. Iată un exemplu: Ion Scridon din Mocod, țăran văduv de 70 de ani, avea patru

²⁹ Adrian Onofreiu, *Districtul Năsăud (1861–1876)*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 2010, p. 45.

³⁰ *Arhivele Naționale Direcția Județeană Bistrița-Năsăud, Fond Sedria Generală a districtului Năsăud*, (în continuare ANDJBN, FSGDN), XCVII/5, f. 14.

³¹ ANDJBN, FSGDN, CIV/72, f. 29.

³² ANDJBN, FSGDN, XCI/84, f. 16.

³³ Simion Retegan, *Tranzacții funciare ...*, p. 297.

³⁴ Adrian Onofreiu, *Districtul Năsăud*, p. 45.

³⁵ Calculele au fost efectuate pe baza eșantionului de control.

³⁶ Christine Fertig, Volker Lünemann, Georg Fertig, *Inheritance, succession and family transfer in rural Westphalia, 1800-1900*, în „The History of the Family”, 2005, 10, p. 324.

³⁷ ANDJBN, FSGDN, XXXVII/43, f. 15.

fete. Fiecare și-a primit zestrea la căsătorie. În lipsa unui moștenitor de sex bărbătesc, acesta și-a lăsat prin testament toată averea, estimată la 228 de florini și 46 de creițari, junelui Vasile, pe care „l-a adoptat pe moșie” și care ulterior s-a căsătorit cu una dintre fetele sale³⁸.

Atât bărbații, cât și femeile puteau fi declarați moștenitori unici („erezi universali”). Vasile, fiul lui Iacob Zegrean, a fost declarat „ered universal”, dobândind prin testament „2 case de lemn, 3 grădini și toate vitele”. Surorile sale Nastasia și Flora au primit partea lor de avere sub forma zestrei. În consecință, la moartea tatălui nu puteau să-i pretindă lui Vasile nimic³⁹. Oprea Zagrean din Salva, văduv de 70 de ani, a desemnat-o „eredă universală” pe fiica sa cea mică Iuliana, care a rămas în casa părintească împreună cu soțul și copiii săi. Celelalte două surori, Nastasia și Palagia, ambele măritate, au renunțat la moștenire, primind fiecare zestrea cuvenită: „1 loc de luncă, 2 vaci și 1 junincă”⁴⁰.

De multe ori apăreau nemulțumiri ale moștenitorilor, care contestau testamentele. Iată câteva situații: fetele Teodorei Mărcuțiu, nemulțumite de părțile neuniforme de avere pe care le-au primit, s-au declarat moștenitoare ale averii, nu după testamentul pe care l-a lăsat mama lor la 2 iulie 1863, ci după lege⁴¹.

George Niculae, nepot de frate al plugarului Tom Niculae, văduv de 85 de ani din Racla, a contrazis validitatea testamentului unchiului său. De ce? Unul dintre pământurile testate de decedat celui alt nepot, frate cu George, era înscris în foaia de moșie a contestatarului⁴². Acțiunile de dezaprobare ale testamentelor se fundamentau pe prevederile articolelor 125 și 126 ale Patentei Imperiale din 9 august 1854. În aceste situații, la judecătorie se calcula partea legitimă a urmașilor și ulterior se încheiau protocoalele de împăciuire.

Zestrea a jucat un rol esențial în strategiile de transmitere a proprietății, deoarece era folosită pentru a exclude fetele de la moștenire⁴³. Pentru a se putea căsători, o fată din Năsăud trebuia să aibă: „un car de mălai, o vacă cu lapte, o bute de curechi și un porc gras”⁴⁴. La acest minim necesar se adăuga

³⁸ ANDJBN, FSGDN, XCVII/5.

³⁹ ANDJBN, FSGDN, cote CIII/29.

⁴⁰ ANDJBN, FSGDN, cote CIII/26.

⁴¹ ANDJBN, FSGDN, cote CIV/62.

⁴² ANDJBN, FSGDN, cote CVIII/87.

⁴³ Vezi Anexe, graficul 4.

⁴⁴ Adrian Onofreiu, (ed.), *Nestor Șimon. Corespondență*, Cluj-Napoca, 2005, p. 194.

trusoul fetei de măritat. Paraschiva Pop din Feldru primea la 20 iunie 1864 de la tatăl ei garderoba miresei, așa-numitele „veșminte trebuincioase”. Trusoul se compunea din: „10 cămăși cu poale, 4 năframe, 2 pieptare ungurești”, completate cu veșmintele de pat: „7 perne, 1 pilotă, 2 țoluri de lână, 7 cearșafuri, 4 fețe de masă”⁴⁵. Uneori, pe lângă acestea se ofereau și bani: „Trifilina a adus cu sine la măritiș din Sângeorgiu 67 florini, 2 vaci, o junincă, 10 oi și capre”⁴⁶.

În cazul anulării căsătoriei, femeia își recupera zestrea primită. Angelina Vasile, despărțită de soțul ei, testează fiicei Todosia și ginerelui zestrea pe care a adus-o la măritiș, formată din: „1 vacă a fâta de 6 ani, 1 junincă de 2 ani, 1 scroafă de 4 ani, 2 oale, 1 căldare, 2 foarfece de fier, 1 fierăstrău de mână”⁴⁷. Cererea avea la bază articolul 89 din legea XXXI/1894 despre dreptul matrimonial.

Copiii nelegitimi au fost tratați diferit la moștenire. Cel mai voluminos dosar de succesiune consultat (92 p.) dezvăluie care era poziția urmașilor nelegitimi în practicile de moștenire. Notarul Alexandru Hanga avea doi băieți: pe Liviu și Beniamin⁴⁸. Primul, calfă de neguțător din Lugoj, se născuse „din pat nelegiuit”, cu servitoarea Tereza. Al doilea, care studia la Seghedin în a VIII-a clasă gimnazială, era fiu legitim. La procesul de succesiune al unchiului lor, Sever Hanga, căpitan de 42 de ani, decedat de gută, Liviu a fost exclus de la moștenire. El s-a declarat fără drept de ereditate, ca fiu nelegiuit. Conform legii, în lipsa unui testament avea drept de moștenire doar adevăratul nepot de frate, Beniamin. În ținutul Năsăud copiii nelegitimi erau excluși de la moștenire și nu le era admisă nicio vocație succesorală. Procedura se înscria pe linia Codului civil francez, care nu recunoștea copilul născut în afara familiei.

În concluzie, un spectru larg de variabile este oferit de regimul succesoral năsăudean: zestre, coabitare temporară a mezinului cu părinții, atașament indisolubil față de pământ, legislație și distribuție egalitară a bunurilor, fărâmițare excesivă a proprietății funciare. Din interiorul celulei familiale se dezvăluie un univers cu totul surprinzător, dinamic, în continuă mișcare și adaptare. Poveștile individuale ale miilor de familii ardelene relevă coexistența controlului din partea bisericii și a statului, care a caracterizat a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar mai ales preeminența puterii laice, care i-a adus pe români pe drumul modernității.

⁴⁵ Claudia Peteanu, *Protocolul căsătoriilor din comunitatea Năsăud în a II-a jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Arhiva Someșană”, 2005, 4, p. 222.

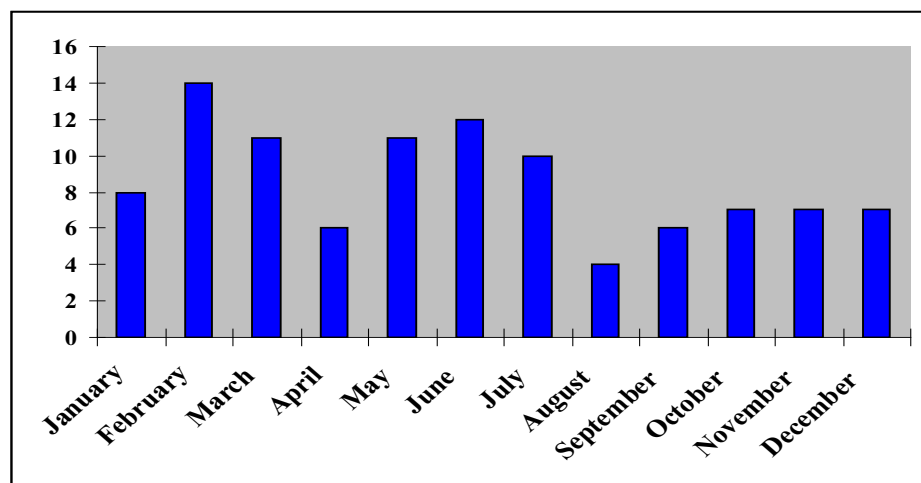
⁴⁶ ANDJBN, FSGDN, XCI/84, f. 1.

⁴⁷ *Ibidem*, CIV/56.

⁴⁸ *Ibidem*, CVIII/64.

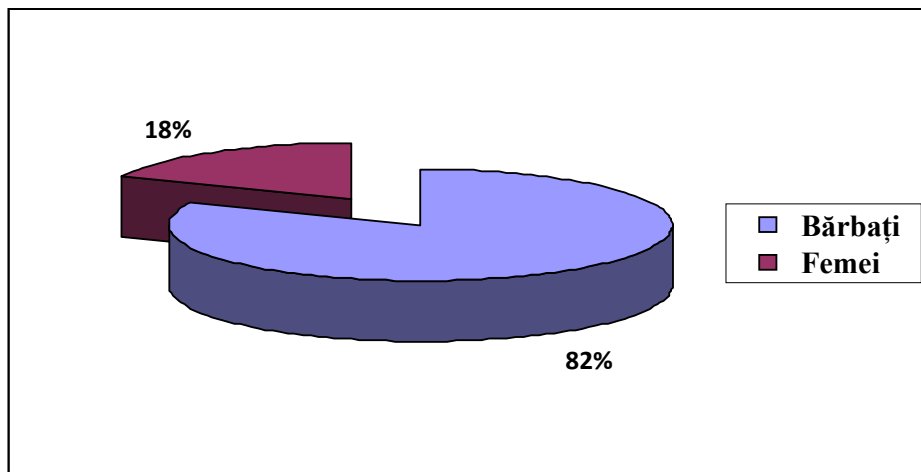
Tabelul 1. Frecvența testamentelor în districtul Năsăud (1861–1871)

An	Frecvență	Procent
1861	14	13,6
1862	12	11,7
1863	11	10,7
1864	11	10,7
1865	7	6,8
1866	20	19,4
1867	16	15,5
1868	3	2,9
1869	3	2,9
1870	4	3,9
1871	2	1,9
Total	103	100,0

Graficul 1. Luna redactării testamentelor în districtul Năsăud (1861–1871)

⁴⁹ Surse: Arhivele Naționale Direcția Județeană Bistrița-Năsăud, Fond Sedria Generală a districtului Năsăud.

Graficul 2. Distribuția testamentelor după sex în districtul Năsăud (1861-1871)



Tabelul 2. Alegerea succesorului în districtul Năsăud (1861-1871)

	Frecvență	Procent
Descendenți direcți (fiu, fiică)	38	36,9
Soție și copii	18	17,5
Soție	11	10,7
Nepoți / Nepoate	11	10,7
Soție și colaterali	5	4,9
Colaterali (frați / surori)	4	3,9
Descendenți direcți și nepoți	4	3,9
Alții, fără consangvinitate	4	3,9
Soț	3	2,9
Soție și nepoți	2	1,9
Noră / Ginere	1	1,0
Soț și părinți	1	1,0
Părinți și colaterali	1	1,0
Total	103	100,0

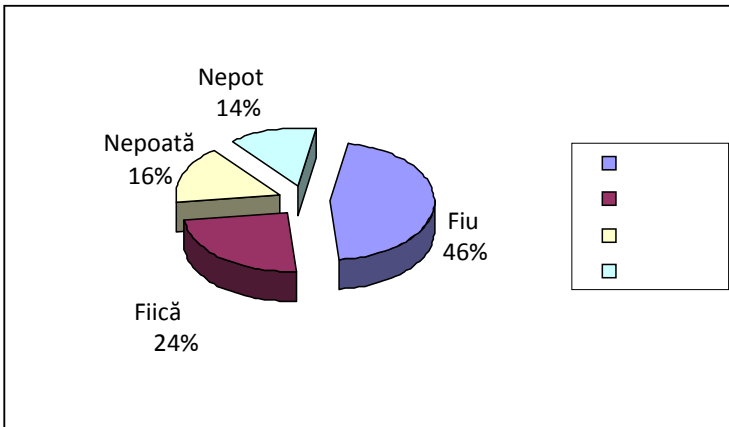
Tabelul 3. Distribuția bunurilor moștenite în districtul Năsăud (1861-1871)

Bunuri moștenite	Frecvență	Procent
Bunuri mobile și imobile	52	50,5
Bunuri imobile	44	42,7
Bunuri mobile	7	6,8
Total	103	100,0

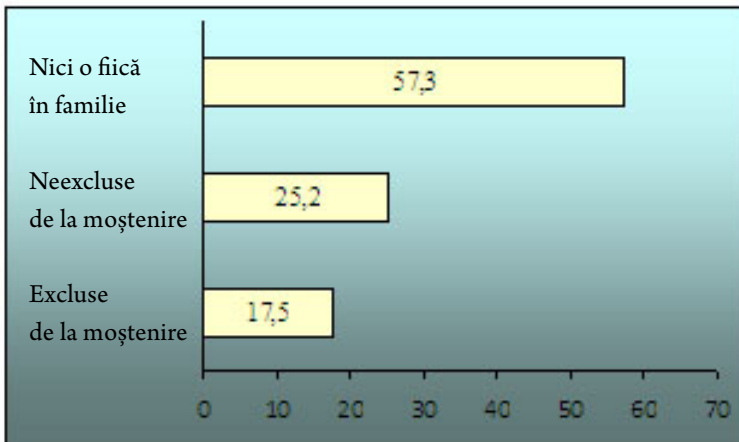
Tabelul 4. Distribution of inherited assets in Năsăud district (1861-1871)

Bunuri moștenite		Frecvență	Procent
Bunuri imobile	Clădiri și pământ	64	62,1
	Pământ	29	28,2
	Alte bunuri imobile	9	8,8
	Clădiri	1	1,0
	Total	103	100,0
Bunuri mobile	No tangible assets	44	49,5
	Animale	17	16,5
	Unelte gospodărești, animale	11	10,7
	Unelte gospodărești	8	7,8
	Unelte gospodărești, haine, animale	5	4,9
	Haine	4	3,9
	Haine, unelte gospodărești	3	2,9
	Bani	2	1,9
	Haine, bani	1	1,0
	Animale, haine, bani, unelte gospodărești	1	1,0
	Total	103	100,0

Graficul 3. *Coabitarea temporară cu testatorul în districtul Năsăud (1861-1871)*



Graficul 4. *Excluderea femeilor de la moștenire pe motivul că au primit zestre în districtul Năsăud (1861-1871)*



FAMILIA ÎN SOCIETATEA SOVIETICĂ: TEORII ȘI PRACTICI TOTALITARE

*Adrian DOLGHI,
Victoria DOLGHI*

Abstract. *In this article the authors examine some theories and totalitarian policies practiced in the Soviet Union on the family. The view of Marxist-Leninist theorists on the place, role and future of the family in society, are analysed. There are also analysed Soviet state policies toward the family as a social institution.*

The authors conclude that the official policy of the Soviet state toward family had the goal to liquidate it as a economic unit in society, but also to maintain and strengthen the family as „primary cell of society”, as an alliance between man and woman based on „love and companionship”, as a first group, but the relations between them are poorer than the relations between the citizen and party, between other communities. The State, depriving family of its traditional functions, reducing its functions and imposing new ones, transformed it into one of many control mechanisms of the totalitarian state – „cell” not of society but of the communist totalitarian regime through which controlled and subordinated the same society and family. The family represented an instrument and an object of control, of demographic policy, social and national at the same time.

Keywords: Marxism-Leninism, family, Soviet Union, demographic policy, mixed marriages, national policy.

Cuvinte-cheie: marxism-leninism, familie, Uniunea Sovietică, politică demografică, căsătorii mixte, politică națională.

Implicarea statului în toate domeniile de activitate ale societății, inclusiv în viața privată, lichidarea subiecților societății, printre care și familia, subordonarea lor controlului din partea partidului și a statului sunt tră-

sături caracteristice tuturor regimurilor totalitare instaurate în secolul al XX-lea în lume.

Indiferent de particularitățile sistemelor ideologice, regimurile totalitare aveau drept scop construirea unor societăți noi, ceea ce presupunea transformarea radicală a vieții societății. Lichidarea structurilor sociale deja existente era privită drept o jertfă pentru construcția unei societăți noi. Instituțiile sociale și valorile morale tradiționale nu se mai încadrau în noile relații sociale și urmau a fi reclădite. Transformările vizau, de asemenea, căsătoria și familia, pentru a crește rolul statului în reglementarea societății. Caracterul tradițional închis al familiei era o piedică în introducerea normelor și „valorilor noi”, iar coeziunea ei nu era compatibilă cu sistemul controlului total, practica denunțurilor, educația copiilor în organizații paramilitare etc.

După lovitură de stat din octombrie 1917 și preluarea puterii, bolșevicii au proclamat construcția unei societăți noi, fără clase – societatea comunistă. La baza întregului „proiect comunist” au fost puse lucrările „clasicilor” marxism-leninismului, precum și ale altor apologeti. Ideologia marxist-leninistă a condiționat caracterul tuturor transformărilor social-economice, inclusiv ale familiei: după Marx, un rol important în noua societate urma să îl joace familia de tip nou, „bazată pe relațiile de dragoste și tovarășie”, și nu pe factorul economic, ca în cazul familiei burgheze și al altora care au existat anterior. Politica față de familie se baza pe ideile egalității de clasă și de gen și negarea formelor burgheze ale familiei și căsătoriei, fiind orientată spre reglementarea relațiilor familiale ale femeilor care munceau, a problemelor legate de susținerea materială a mamelor și a copiilor.

K. Marx și F. Engels, în lucrarea *Principiile comunismului*, menționau că în societatea comunistă relațiile dintre sexe vor rămâne o problemă strict personală, care vor privi doar persoanele interesate și în care societatea nu trebuie să se implice. Aceasta trebuia să se realizeze prin înlăturarea proprietății private și educarea copiilor de către societate, ca rezultat fiind lichidate bazele căsătoriei moderne, legate de proprietatea privată și dependența soților, precum și a copiilor de părinți¹.

Situația femeilor și a bărbaților se va schimba considerabil în comunism, afirma Engels în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*:

¹ Ф. Энгельс, *Принципы коммунизма*, în К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, Изд. 2-е. Т. 4. Москва: Госполитиздат, 1955, с. 336-337.

„Odată cu trecerea mijloacelor de producție în proprietate obștească, familia individuală va înceta să mai fie unitatea economică a societății. Gospodăria particulară se va transforma într-o instituție socială; îngrijirea și creșterea copiilor vor deveni o chestiune socială, societatea se va îngriji în mod egal de toți copiii, fie ei legitimi sau nelegitimi. În felul acesta va fi înlăturată grija pentru „urmări”, care constituie astăzi aspectul social esențial – atât moral, cât și economic – care împiedică fata să se dea fără rezerve bărbatului pe care îl iubește”². Iar prima condiție prealabilă pentru eliberarea femeii, considera autorul, este ca întregul sex feminin să se întoarcă la munca socială. Observăm aici apariția unui element nou: iubirea individuală între sexe.

Creșterea copiilor, menționa F. Engels, va fi responsabilitatea societății și se va realiza prin educarea lor pe contul statului. La vârsta de nouă ani copilul trebuie să devină muncitor, la fel ca fiecare adult capabil de muncă, și să se supună legilor naturii, și anume să muncească nu doar cu capul, ci și cu mâinile³.

Un alt apologet marxist, K. Kautsky⁴, considera că odată cu lichidarea producției burgheze de marfă va dispărea și familia, deoarece va lipsi baza economică pentru sentimentele părintești. Pentru L. Troțki⁵, familia era o barieră în săvârșirea revoluției, deoarece în politică și economie clasa muncitoare acționează ca un tot întreg, iar în viața privată este dispersată în celule familiale⁶.

² Friedrich Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx, F. Engels, *Opere alese în două volume*, ediția a 3-a, vol. 2, Editura Politică, 1967, p. 154-304. pe <http://www.marxists.org/romana/m-e/1884/orig/c02.htm>.

³ Ф. Энгельс, *Проект коммунистического символа веры*, în K. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, Изд. 2-е. Т. 42. Москва: Политиздат, 1974, с. 197.

⁴ Karl Kautsky, economist german, istoric și publicist. Teoretic al marxismului, redactor al celui de al IV-lea volum al *Capitalului* lui K. Marx.

⁵ Lev Davidovici Troțki a fost un revoluționar bolșevic și intelectual marxist rus (de naționalitate evreu). A fost un politician influent la începuturile existenței URSS, mai întâi comisar al poporului pentru politica externă, mai apoi fondator și prim comandant al Armatei Roșii și comisar al poporului pentru apărare. A fost, de asemenea, membru fondator al Politbiro-ului. În urma luptei pentru putere cu Stalin, din anii '20 ai secolului al XX-lea, Troțki a fost exclus din Partidul Comunist și expulzat din Uniunea Sovietică. În cele din urmă, este asasinat în Mexic de un agent sovietic. Ideile lui Troțki formează bazele teoriei comuniste cunoscute sub numele de troțkism.

⁶ Л. Троцкий, *Проблемы культуры. Культура переходного периода*, în Л. Троцкий, *Сочинения*. Том 21, Москва-Ленинград, 1927. În <http://www.komintern-online.com>

Alți ideologi comuniști în domeniul relațiilor interumane au fost A. M. Kollontai⁷ și A. V. Lunacearski⁸. Pentru Kollontai, toate relațiile în familie se reduceau la relația „femeie – bărbat” (nu bărbat – soție, nici „mamă – tată”). „Femeia și bărbatul trebuie să fie legați de dragoste și tovarășie, conștiința răspunderii colective și credința în colectiv ca purtător al moralei comuniste”. În ceea ce privește funcțiile de organizare și educație, acestea trebuie delegate societății. Lunacearski considera că în comunism copiii trebuie să fie educați și asigurați de societate, însă credea că pe parcursul perioadei de tranziție (socialism) familia trebuia să fie păstrată, presupunând iarăși că la o anumită etapă de dezvoltare aceasta ar putea să dispară.

În Rusia sovietică și URSS, mase largi de oameni au fost afectați de procesul marginalizării, care presupunea pierderea statutului social din trecut și incertitudinea statutului lor în noile condiții, ruperea bruscă a tradițiilor socioculturale, inclusiv a celor de familie, modificări radicale în statutul social al femeilor în raport cu bărbații, reducerea rolului lor la cel de reproducere⁹.

În anii '20 ai secolului al XX-lea, concepțiile teoreticienilor și ideologilor, în mare parte, erau interpretate direct, fără utilizarea termenilor marxiști. În acest context, o răspândire largă a obținut „teoria paharului cu apă” – viziune asupra dragostei, căsătoriei și familiei care consta în negarea dragostei și reducerea relațiilor dintre bărbat și femeie la necesitățile sexuale instinctive, care trebuiau să-și găsească satisfacere fără „formalități”, la fel de simplu ca potolirea setei. Teoria este deseori atribuită Alexandrei Kollontai și lui K. Ţetkin, care optau pentru emanciparea femeii.

Ideea că familia burgheză va dispărea este des întâlnită în lucrările teoreticienilor marxist-leniniști. Cu toate acestea, V. Lenin avea o atitudine negativă față de „teoria paharului cu apă”, calificând-o drept „total nemarxistă și antisocială”. El afirma: „Desigur, setea trebuie potolită. Dar oare omul normal în condiții normale se va culca în stradă în noroi și va bea din

⁷ Alexandra Mihailovna Kollontai (născută Domontovici) a fost activistă comunistă rusă și reprezentantă de seamă a mișcării feministe și prima femeie membru al unui guvern în Europa (comisar al poporului pentru asistența publică, echivalent cu ministru al sănătății, protecției sociale). A deținut diverse posturi în diplomatie, inclusiv postul de ambasador sovietic în Norvegia, din 1923, fiind prima femeie ambasador.

⁸ Anatoli Vasilievici Lunacearski a fost un revoluționar marxist rus, critic de artă și ziarist, primul comisar al poporului pentru instrucția publică, responsabil de sectorul cultură și educație.

⁹ С. Н. Гавров, *Историческое изменение институтов семьи и брака*. Учебное пособие, Москва: НИЦ МГУДТ, 2009, с. 90.

băltoacă? Sau chiar din paharul apucat de mai multe guri?”¹⁰, sugerând că societatea comunistă trebuie să se bazeze pe o moralitate înaltă.

În primul deceniu al puterii sovietice, membrii guvernului au propus trei direcții de dezvoltare a familiei și a atitudinii statului față de aceasta în timpul perioadei de tranziție de la socialism la comunism, autorii fiind aceiași în toate cazurile¹¹.

Prima direcție a fost cea mai radicală și milita pentru distrugerea completă a familiei și înlocuirea ei cu educarea colectivă a copiilor în instituții de stat. Adepții acestei direcții afirmau că dispariția familiei este justificată de ideologia marxistă.

Ideea că familia este o instituție învechită, care trebuie să fie distrusă și înlocuită cu alte forme sociale, a avut mulți adepți printre membrii partidului comunist. Comisarul poporului pentru educație A. V. Lunacearski menționa că familiile creează tipuri greșite de oameni, „care nu vor contribui la dezvoltarea colectivului social, dar care vor fi individualiști”¹². Și A. M. Kollontai afirma că, fiind educați de societate, copiii vor fi mai bine pregătiți pentru noul mod de viață: „Omul educat în instituțiile republicii muncitorești va fi mai bine pregătit de viața în comuna muncitorească decât omul care și-a petrecut copilăria într-un mediu închis, dominat de obiceiurile familiale egoiste”¹³.

Deși exista un consens între liderii și pedagogii comuniști că familia trebuie distrusă, în primul deceniu al puterii sovietice familiei nu i-a fost găsită o înlocuire pe măsură. Sistemul caselor de copii era slab dezvoltat și prost organizat, astfel că cel mai bun loc de educare a copiilor s-a dovedit a fi totuși familia. Acest lucru i-a făcut pe bolșevici să ajungă la concluzia că URSS va continua să fie încă mulți ani o țară cu educație familială.

Ideea educației sociale a copiilor s-a dovedit a fi mai mult decât utopică. Conform statisticii oficiale, în anul 1927 în URSS erau aproape un milion de copii care nu și-au văzut niciodată tatăl. Prognoza teoreticienilor că sta-

¹⁰ *Воспоминания о В. И. Ленине*, Том 2, Москва, 1957, с. 483-484.

¹¹ L. Glass Becky, Margaret K. Stolee, *Family law in Soviet Russia, 1917-1945*, în „Journal of marriage and family”, 1987, Vol. 49, nr. 4, p. 893-902.

¹² А. В. Луначарский, *О воспитании и образовании*, Москва, 1976 // <http://lunacharsky.newgod.su/lib/o-vospitani-i-obrazovanii>; А. В. Луначарский, *Речь на I Всероссийском съезде по просвещению*, în Луначарский А. В., *О народном образовании*, Москва, 1958, с. 48-59.

¹³ А. М. Коллонтай, *Положение женщин в эволюции хозяйства: Лекции, читанные в Университете имени Я. М. Свердлова*, Москва – Ленинград, 1923, с. 170-175.

tul socialist îi va educa pe contul societății nu s-a realizat: statul era capabil să întrețină doar 1% dintre copiii născuți în afara căsătoriilor¹⁴.

Adeptii distrugerii familiei recunoșteau că pentru a obține succes în educarea copiilor, ei trebuie să lucreze cu familiile, dar nu împotriva lor. Ideea educației în afara familiei a constituit o parte importantă a ideologiei anilor '20, dar s-a dovedit că în practică aceasta a avut o influență minimă.

A doua direcție era susținută de cei care credeau că familia va continua să existe chiar și în socialism. Fără a ține cont de diferențele de abordare a familiei, scopurile celei de a doua direcții erau identice: a lucra cu părinții pentru a-i ajuta să educe copii sănătoși și fericiți.

Ideologii acestei direcții considerau că familia, ca și alte instituții ale societății, trebuie să fie implicată în educarea copiilor, aceasta fiind unica soluție de depășire a problemei. A. M. Kollontai scria că „problema eliberării femeii de povara maternității se va rezolva de la sine, deoarece statul proletar va instaura un principiu nou: grija de tânăra generație se va transforma din grijă a familiei în grijă a statului. Maternitatea va fi ocrotită nu doar în interesele femeii, ci, în primul rând, în calea de trecere la socialism a economiei țării: este necesar ca femeile să fie scutite de cheltuirea neproductivă a energiei, care poate fi utilizată efectiv în interesul colectivului. Trebuie avut grijă de sănătatea lor, pentru a garanta republicii muncitorești aprovizionarea cu forțe de muncă sănătoase în viitor”¹⁵.

Printre lozincile declarate de A. Kollontai, cu impact direct în constituirea și evoluția societății sovietice, ținem să menționăm și următoarele: „Pe de o parte, republica muncitorească mobilizează femeia la munca de producție, iar pe de altă parte, ea organizează viața privată pe baze noi, care pun germeii comunismului...”, „Cantinele sovietice, prânzurile gratuite pentru copii strămtorează gospodăria casnică”, „Bucătăria, care a înrobii femeia mai mult decât maternitatea, încetează a mai fi o condiție obligatorie a familiei”; „Căminele de locuire în comun, casele comune pentru cei cu familii și îndeosebi pentru cei singuri capătă o răspândire largă...”, „Pentru femeile ce muncesc, căminele comune aduc marea bunăstare și salvare, iar odată cu creșterea numărului de cămine va dispărea casa separată a familiilor, gospodăria”. Autoarea mai vorbea despre „eliberarea femeilor de bărbați”, „eliberarea copiilor de părinții tirani” etc.

¹⁴ А. И. Чёрных, «Крылатый Эрос» и Промфинплан, în „Социс”, 1993, № 8, с. 108.

¹⁵ А. М. Коллонтай, *Труд женщины в эволюции хозяйства*, Изд. 2-е, перераб., Москва, 1928, с. 142.

Reprezentanții celei de a treia direcții propuneau utilizarea copiilor înșiși în calitate de agenți ai revoluției, în raport cu membrii adulți ai familiei. Astfel, copiii puteau să locuiască, în opinia acestora, acasă fără riscul de a fi atrași de modul de viață vechi (burghez).

A treia direcție de dezvoltare a relațiilor de familie în statul sovietic opta, ca și a doua direcție, pentru păstrarea familiei, ciocnindu-se de aceeași problemă a relațiilor dintre părinți și copii și a locului unde trebuie educați, dar vedea lucrurile puțin invers – părinții urmau să fie subiectul educației (citește propagandei – *n.a.*) copiilor, care vor primi educație în instituțiile de stat și vor aduce cunoștințele lor în familie. Ideea era foarte ambițioasă – statul trebuia inițial să creeze astfel de instituții, să învețe copiii, iar apoi să găsească mecanisme de transmitere a cunoștințelor de la copii la adulți. O astfel de idee era, din punctul de vedere al ideologiei comuniste, foarte reușită, deoarece statul își putea concentra atenția asupra copiilor, care reprezentau viitorul societății și dispuneau de cunoștințele și deprinderile necesare, urmând ca acestea să fie răspândite și în rândul populației adulte. Însă statul trebuia să creeze instituții corespunzătoare, ceea ce necesita cheltuieli și eforturi mari¹⁶.

Guvernul bolșevic, preluând puterea în Rusia în 1917, a condamnat familia ca instituție burgheză și a promis eliberarea femeilor de căsătorie, considerând-o piedica principală în calea emancipării femeilor. A. M. Kollontai a declarat în 1923 că guvernul sovietic „va lua povara maternității de pe umerii femeilor și o va transmite statului”, iar „familia în sensul ei burghez va dispărea”¹⁷.

Instituția socială a familiei în Rusia Sovietică, apoi și în URSS în anii '20 ai secolului trecut a suferit transformări serioase. Se răspândeau ideile emancipării femeii, egalității dintre bărbat și femeie, ideea că familia este o alianță dintre bărbat și femeie bazată pe „dragoste și tovarășie”, alianță a doi membri ai societății comuniste, liberi și independenți.

Modelul relațiilor propus de Kollontai era unul utopic, fiind rupt de realitatea vieții private din acei ani, iar „teoria paharului cu apă” nu avea altă argumentare logică și științifică decât citatele din Marx și Engels. Argumentul forte și speculativ era că femeia trebuia să devină liberă nu doar din punct de vedere financiar, ci și spiritual.

¹⁶ Янина Шаповалова, *Политика большевиков в отношении семьи в первые годы советской власти*, în „Общество: политика, экономика, право”, 2010, №1.

¹⁷ А. М. Коллонтай, *Труд женщины ...*, с. 161-162.

Pentru atingerea acestui scop au fost adoptate o serie de decrete: a fost introdus concediul de maternitate plătit, se interzicea munca fizică grea în timpul sarcinii, au început să fie deschise grădinițe pentru copii. Femeii i-a fost oferită libertatea de a deține proprietate separată în familie. Au fost luate măsuri și pentru emanciparea psihologică, fiind permise avorturile și fiind simplificată procedura divorțului¹⁸.

Decretele sovietice cu privire la familie propuneau o nouă abordare a structurii familiei, a căsătoriei și a relațiilor dintre părinți și copii, a drepturilor și obligațiilor femeii în societate, care se deosebea radical de cea din societatea (ortodoxă) din Imperiul Rus. În acest context, sociologii ruși A. Antonov și V. Medkov menționează, în lucrarea *Sociologia familiei*, că dictatura proletariatului a „avut grijă” de „dezrobirea” juridică a familiei. Statul sovietic a „dezdăcinat” elementele ce împiedicau încheierea căsătoriei, a instaurat libertatea divorțului, a distrus noțiunea de copil „nelegitim”, a oferit femeii un șir de garanții juridice și a declarat „egalitatea” în drepturi a femeii cu bărbatul. Dictatura proletariatului a înfăptuit un șir de acțiuni care au slăbit relația de rudenie, dar au consolidat-o pe cea de „partid și tovărășie”, ca rezultat copiii, soțul, casa – toate au fost declarate reminiscențe ale trecutului. Viitorul trebuia să aducă peste tot case comune, fabrici-bucătării, combinate de copii, creșe și grădinițe¹⁹.

Deși aveau un interes deosebit, partidul și guvernul niciodată nu au adoptat măsuri radicale în domeniul reglementării relațiilor de familie. Direcțiile analizate cu privire la dezvoltarea familiei în socialism demonstrează că lichidarea familiei nu era scopul principal al statului și nici nu exista o viziune clară despre soarta familiei în continuare, deoarece statul nu putea să-și asume în totalitate responsabilitățile pe care le avea familia în societate, dar nici nu putea tolera caracterul închis, tradiționalist, individualist al familiilor, greu de controlat de către organele de stat și partid. Vom observa în continuare că s-a recurs totuși la combinarea celei de a doua și a treia direcții – statul și partidul au pătruns în viața privată a cetățenilor, au distrus valorile general umane, religioase, tradiționale ale familiilor și au proclamat „valori noi”, unele inspirate din cele vechi, altele democratice și – cel puțin la nivel declarativ – salutabile, iar altele utopice, totalitare, comuniste, care nu s-au

¹⁸ A. Г. Харчев, *Социалистическая революция и семья*, în „Социс”, 1994, № 6, с. 91.

¹⁹ А. И. Антонов, В. М. Медков, *Социология семьи*, Москва: Изд-во МГУ, Изд-во Международного университета бизнеса и управления („Братья Карич”), 1996, с. 61.

constituit pe parcursul evoluției societății, ci au fost inventate de ideologii marxiști din „necesitatea” de a construi o nouă societate.

Acțiunile statului sovietic au fost legate de „lichidarea familiei ca unitate economică” prin anularea proprietății private (care a distrus baza gospodăriei casnice și a moștenirii). Producția bunurilor în familie a fost calificată drept factor negativ în procesul de modernizare și drept reminiscență a trecutului în structura economiei societății viitoare. Lichidarea economiei de familie corespundea necesităților statului totalitar. Pierderea surselor de venit independente de subdiviziunile economice ale statului accentua dependența familiei față de alte instituții, subordonate sau create de stat în sfera producției, distribuției și consumului de bunuri. Este vorba despre naționalizarea tuturor întreprinderilor industriale, comerciale, a întreprinderilor individuale sau de familie, acțiuni desfășurate pe parcursul anilor '20, dar mai ales după încetarea Noului Politici Economice (NEP – 1921-1928) și începutul industrializării URSS; de asemenea, colectivizarea gospodăriilor agricole urmarea, printre alte obiective, și lichidarea „economiei de familie”.

Statul sovietic a recurs la modificarea legislației civile din domeniul relațiilor de căsătorie și de familie. În primul rând, la 18 decembrie 1917 biserica ortodoxă a fost exclusă din procesul de încheiere a căsătoriei, înregistrarea căsătoriei și a nașterii copiilor devenind proceduri civile. Biserica a fost separată de stat și a încetat să influențeze deciziile politice, dar și cele interumane, fiind strâmtorată, criticată, iar mai târziu chiar persecutată. Copiii născuți în afara căsătoriilor au fost egalați în drepturi cu cei născuți în căsătorie. De asemenea, statul a declarat că grija pentru educarea copiilor va fi pusă în sarcina societății. În terminologia timpului, „copii ce provin din concubinaj trec în proprietatea statului”²⁰. La 20 decembrie 1917 a fost introdusă căsătoria civilă ca unica formă de căsătorie cu putere juridică²¹.

În anii '20 ai secolului al XX-lea au început discuțiile asupra proiectului unui nou cod de legi al familiei, înaintându-se ideea abrogării înregistrării căsătoriei, procedură considerată „reminiscență burgheză”. Codul a fost adoptat în 1926. Înregistrarea căsătoriei a devenit neobligatorie, recunoscându-se legale și căsătoriile neoficiale. Se recunoștea legitimă căsătoria în următoarele condiții: confirmarea concubinajului prin scrisori și alte do-

²⁰ А. Г. Харчев, *Указ. соч.*, с. 91.

²¹ П. Н. Милуков, *Очерки по истории русской культуры*: В 3 т. – Т. 2, ч. 1. Москва: Прогресс-Культура, 1994, с. 209.

cumente, gospodărie comună, anunțarea concubinajului față de persoane terțe, educația în comun a copiilor ș.a.²²

Observăm că ideologia marxistă nu conține dovezi în favoarea păstrării familiei, ci, dimpotrivă, aduce nenumărate argumente în defavoarea ei. În primii ani de după lovitura de stat din 1917 a fost răspândită ideea, și primele acțiuni ale statului Sovietic demonstrează acest fapt, că familia nu este decât o reminiscență burgheză și că procesul înlăturării acesteia este ireversibil.

Mai târziu, începând cu anii '30, ideologii i-au criticat pe cei care afirmau acest lucru, numindu-i vulgarizatori ai marxismului și incriminându-le promovarea acestei idei pentru a destabiliza societatea sovietică. Instituția familiei se va consolida în anii terorii și represiunilor staliniste, fiind în același timp subiect și obiect al acestora. Familia va căpăta o altă formă – celula a societății – continuare a organelor de stat și partid în viața privată a oamenilor.

În procesul instaurării dictaturii staliniste au avut loc centralizarea politică și orientarea statului spre accelerarea construcției socialismului. În aceste condiții, tendința statului de a controla familia s-a manifestat nu doar prin reglementarea vieții economice, impunerea la muncă, represiunile politice. Statul și organizațiile obștești și de partid au început să controleze astfel de probleme din viața privată ca tipul de căsătorie, comportamentul sexual și reproductiv al cetățenilor, numărul copiilor în familie, metodele și formele de educație, relațiile dintre membrii familiei etc., care tradițional erau preocupări strict personale. Aceste acțiuni au mărit considerabil rolul statului în societate, urmărindu-se etatizarea tuturor sferelor de activitate a cetățeanului.

Însă s-a dovedit că politica represiunilor politice în raport cu familia are efect limitat. J. Orwel a definit familia drept „cămin al credinței nu partidului, ci unul altuia”. Dar și această regulă conține excepții; cetățenii sovietici își aminteau de Pavel Morozov (mit sau realitate, însă deseori utilizat de propagandă) care a făcut alegerea nu în favoarea o familiei, ci a statului sovietic. Represiunile asupra unor membri ai familiilor puneau în pericol pe ceilalți, iar pentru salvarea copiilor, soțiile sau soții erau siliți să-și acuze partenerul de viață.

Politica față de familie și atitudinea statului față de aceasta se modificau în raport cu politica economică, demografică (în legătură cu insuficiența forței de muncă), națională. În funcție de cursul politic lansat la diferite etape ale evoluției URSS, statul iniția anumite campanii ideologice, politici naționale,

²² С. Н. Гавров, *Указ. соч.*, с. 92.

demografice, care se refereau direct sau indirect la familie ca instituție a societății și care afectau sute de mii sau chiar milioane de familii din toate republicile unionale (cazul represiunilor în masă și al foametei din anii '30 și '40 ai secolului trecut, al deportărilor, deștelenirii regiunilor din Kazahstan etc.)

Printre politicile statului față de familie menționăm:

I. Politica de distrugere a familiei ca unitate economică și de consolidare a unui nou tip de familie – cea socialistă. În conformitate cu tezele marxist-leniniste, familia – ca unitate economică – reprezenta o reminiscență burgheză. Considerăm că naționalizarea întreprinderilor industriale, comerciale, a blocurilor locative după încheierea NEP-ului și a deportărilor în masă din anii '30 și din perioada postbelică urmărea, printre altele, și acest obiectiv.

Drept exemplu servesc deportările în masă ale populației din URSS în anii 1930 și 1931. După unele date, în URSS în anul 1930 au fost deschise și deportate în regiuni mai îndepărtate ale țării 115 231 de familii țărănești, iar în 1931 au fost „desculăcite” 265 795 de familii; în total în anii 1930-1931 – 381 026 de familii²³, adică cca 1 679 528 de oameni.

Cât privește RSSM, pe 28 iunie 1949 Consiliul de Miniștri al RSS Moldovenești a confirmat listele prezentate de comitetele executive orașenești și raionale ale „sovietelor de deputați”, ce cuprindeau 11 342 de familii. În noaptea de 5 spre 6 iulie a fost declanșată operațiunea de ridicare și deportare a basarabenilor, purtând denumirea „Iug” („Sud”). Rezultatul operațiunii a fost deportarea a 35 786 de persoane, dintre care 9 864 de bărbați, 14 033 de femei și 11 889 de copii²⁴. Iar la 1 aprilie 1951, ora 4 dimineața, începe operațiunea cu denumirea cifrată „Sever” („Nord”), care se încheie la ora 8 seara. Rezultatul operațiunii „Sever” a fost arestarea și deportarea în Siberia a 723 de familii cu un număr total de 2 617 persoane, dintre care 808 bărbați, 967 de femei și 842 de copii²⁵.

Observăm că erau deportate familii întregi, pentru a fi motivată confiscarea bunurilor și trecerea lor în colhoz, astfel aceste „unități economice”

²³ М. Г. Степанов, *История депортации крестьян периода насильственной коллективизации в СССР (1929–1933 годы) в постсоветской историографии*, în „Вестник Челябинского государственного университета”, 2009, № 4, с. 158-163.

²⁴ *Moldovenii sub teroarea bolșevică. Sinteze elaborate în baza materialelor Comisiei pentru studierea și aprecierea regimului comunist totalitar din Republica Moldova*, Chișinău: Serebia, 2010, p. 46.

²⁵ *Ibidem*, p. 48

burgheze – „culăcești” sau „chiaburești” în viziunea bolșevicilor – erau lichidate. Ținem să menționăm că aceste deportări, deși ofereau bolșevicilor posibilitatea să confişte bunurile, nu transformau familia țărănească în una socialistă, deoarece solidaritatea dintre membrii familiei creștea în aceste situații extreme, când trebuiau să supraviețuiască, iar în rândurile țăranilor din republicile ocupate erau puternice tradițiile și obiceiurile naționale, precum și credințele religioase, de cele mai dese ori creștinismul de rit ortodox.

II. Reducerea funcțiilor familiei la cea de reproducere și creștere demografică. Familia era percepută în URSS drept „celulă de reproducere a populației”, cu un rol însemnat în dezvoltarea demografică a țării. Ritmul creșterii numărului populației depindea de timpul încheierii, stabilitatea, numărul membrilor de familie. Conducătorii statului sovietic vedeau familia drept obiect al politicii demografice.

Interesul față de creșterea numărului populației URSS în anii '30 ai secolului trecut a crescut din cauza necesității de mărire a numărului de soldați în Armata Roșie, în condițiile acutizării relațiilor internaționale, URSS fiind „înconjurată de state capitaliste dușmănoase”, precum și din cauza cererii din ce în ce mai ridicate de forță de muncă pentru realizarea „giganticelor construcții comuniste”.

Înrolarea în armată, participarea la construcția întreprinderilor industriale, la defrișarea pădurilor, muncile în mine și cariere, la numeroasele întreprinderi ce apăreau peste noapte, represiunile în masă subminau energia și dorința de viață a populației. Femeia sovietică de vârstă fertilă era văzută drept mamă cu mulți copii, forță de muncă ieftină, gata să lucreze pentru realizarea idealurilor comuniste. În aceste condiții, I. Stalin a declarat că emanciparea femeii s-a produs deja.

În a doua jumătate a anilor '30, statul sovietic a apelat, conștient sau inconștient, la tradițiile socioculturale ale popoarelor din URSS de până la „revoluție”. Cununia religioasă nu a fost restabilită, dar familia a început să fie protejată la ședințele de partid, au fost interzise avorturile, care erau frecvente în condițiile incertitudinii social-economice și politice. Au fost inițiate programe de educare a tinerilor în spirit de familie în cadrul organizațiilor de partid, promovându-se necesitatea solidarității în familie, ajutorului reciproc, tovarășiei comuniste. Statul a început să lupte pentru consolidarea familiei, în sensul organizării relațiilor dintre bărbați și femei

în familii stabile. În anul 1936 a fost adoptat un nou Cod al familiei, care interzicea avorturile. Acea „dragoste liberă” despre care se vorbea în anii '20 a fost condamnată ca fiind antisocială²⁶.

Necesitatea de forță de muncă era completată și pe seama colectivizării gospodăriilor țărănești, forța de muncă liberă fiind orientată spre orașe, la construcții etc., politică numită de sovietici „deștărânire” a familiilor. În acest context avea loc urbanizarea și industrializarea URSS. Era promovată în primul rând renunțarea la gospodăriile agricole, se realizau deportări în regiunile cu construcții gigantice, se stimula trecerea populației cu traiul în orașe. Astfel, numărul familiilor țărănești a început în anii '30 să se micșoreze, constituind în 1940 doar 54% din populația activă. În anii '80, numărul populației rurale în URSS s-a micșorat până la 20%.

Ca urmare a „deștărâirii”, a crescut cota-parte a familiilor din orașe. În 1939, în orașe locuiau 34% din totalul familiilor, în 1959 – 48,4%, în 1979 – 58%, în 1979 – 64%, în 1989 – 68%. Și în RSSM a crescut procentual numărul familiilor din orașe: 1959 – 22,6%; 1969 – 32,4%; 1979 – 39%; 1989 – 45,5%²⁷.

Deși utiliza familia ca instituție socială în politicile sale demografice, statul sovietic întreprindea în continuare acțiuni de discreditare a valorilor familiale, deoarece ele compromiteau „valorile” și normele comuniste proclamate. Statul vedea în familie un concurent în procesul formării personalității, de aceea a susținut și a promovat răspândirea „sistemului de valori” ale colectivismului în afara familiei, care, în opinia ideologilor, ar fi trebuit să ia locul valorilor de familie.

De răspândirea „noilor valori” se ocupa sistemul de propagandă în masă, creat în scopul ideologizării societății. Eficacitatea formării unei noi mentalități era asigurată de activitatea coordonată a instituțiilor ce influențau conștiința maselor: mijloacele de informare în masă, cinematografia și literatura, instituțiile de învățământ. Unul dintre scopurile propagandei de masă era formarea unui nou tip de personalitate, care împărtășește pe deplin noile idealuri și valori, adică ideologic manipulabilă și în totalitate controlată de stat. Cea mai mare atenție a propagandei era îndreptată spre tânăra generație. Se practica atragerea (inclusiv forțată) în diverse organi-

²⁶ Р. Пайпс, *Россия при большевиках* / Пер. с англ. Н. И. Кигай, М. Д. Тименчика, Москва: РОССПЭН, 1997, с. 402.

²⁷ *Эволюция семьи и семейная политика в СССР*, Москва: Наука, 1992, с. 6-7.

zații obștești, create de stat. Deși în URSS intrarea în organizațiile pionierești și de comsomoliști oficial nu era obligatorie, însă fără participarea în activitatea acestora era imposibilă afirmarea personală, obținerea succeseilor la studii, construirea unei cariere.

În așa mod, caracterul antifamilial al politicii statului totalitar s-a manifestat nu doar în represii ca una dintre metodele de reglementare a proceselor de căsătorie, ci și în alte acțiuni ale statului. Ideologia susținea distrugerea familiei tradiționale, industrializarea provoca criza acesteia, iar statul contribuia la pierderea independenței, punând-o în subordonare față de alte instituții obștești și de stat. Accentul se punea pe alte colective, valorile familiei, fiind scoase din rândul celor prioritare.

Diminuarea autorității părinților ca urmare a aflării copiilor în instituțiile specializate, grădiniță, școală etc. avea loc intenționat, prin promovarea altor „valori” – ale colectivismului, tovarășiei, muncii colective în folosul patriei socialiste etc., mai ales că toate instituțiile cu caracter educațional efectuau împreună cu organizațiile de partid o socializare politică unică prin integrarea copiilor în organizațiile de octombrei, pionieri, komsomol, care putea să nu coincidă cu orientarea politică sau concepțiile religioase ale părinților. Prin urmare, copii puteau doar convențional să fie considerați produs al educației părinților, continuatori ai părinților, ai tradițiilor de familie²⁸. Părinții au fost înlăturați practic de la procesul educării copiilor, ei le dădeau viață fără a fi însă siguri că urmașii lor vor împărtăși aceleași valori.

În perioada postbelică, propaganda comunistă, lozincile care cereau familiilor să contribuie la creșterea demografică, acordarea de subvenții pentru nașterea celui de-al doilea sau al treilea copil nu mai aveau efectele scontate. Părinții conștientizau că au devenit „producători de copii” și mulți își puneau întrebarea dacă mai doresc să aibă copii în astfel de condiții.

Atunci când copiii deveneau adulți și urmau să devină părinți, ei nu mai aveau moștenite valorile familiei tradiționale, ale bunicilor și străbunicilor, ci trebuiau să continue „generația socială”, preluând doar unele funcții sociale – cea de reproducere și de contribuire la creșterea demografică spre binele patriei socialiste.

Criza autorității familiei a contribuit la formarea grupurilor antisociale, la respingerea normelor și valorilor morale impuse.

²⁸ А. И. Антонов, В. М. Медков, *Указ. соч.*, с. 143.

Acea celulă a societății, despre care vorbea propaganda comunistă, fiind lipsită de rolul tradițional, firesc, s-a transformat într-unul dintre multiplele mecanisme de control al statului totalitar. Familia nu mai era o formă socială de bază a societății, ci devine un instrument al regimului totalitar comunist, prin intermediul familiei era controlată și subordonată întreaga viață socială. Astfel, familia devine atât instrument, cât și obiect al controlului.

III. Promovarea căsătoriilor mixte ca mijloc de deznaționalizare și asimilare a populației în vederea constituirii unui nou popor – sovietic.

Pe fundalul asimilării treptate a reprezentanților altor popoare de către poporul rus, pentru societatea sovietică au fost caracteristice perioade de schimbare în masă a identității naționale, provocate, de regulă, de schimbarea bruscă a politicii naționale a statului. Doar în anii '20-'30 ai secolului al XX-lea numărul de ruși a crescut cu aproximativ 7-8 milioane pe contul alegerii naționalității ruse în căsătoriile mixte²⁹. Acest lucru se explică prin faptul că, deși oficial a fost proclamat dreptul la autodeterminare a popoarelor și dreptul la dezvoltare a tuturor culturilor naționale, introducerea în toate documentele de identitate a apartenenței naționale a devenit, în practică, un mijloc al discriminării pe principiul național. La începutul celui de al Doilea Război Mondial, o serie de popoare a devenit obiectul politicii staliniste de discriminare a „popoarelor de neîncredere”. În urma acestei politici au fost lichidate unele regiuni autonome, efectuate deportări în masă, interzisă studierea unor limbi și utilizarea lor în administrație și învățământ, au fost introduse cote pentru admitere la studii și la serviciu, pe teritoriile anexate populația locală era acuzată de naționalism, colaborare cu fasciștii și supusă presiunilor etc.

Politica „genocidului ascuns” i-a impus pe mulți să-și schimbe identitatea pentru a-și asigura o viață relativ normală. Acest fenomen a fost o consecință a politicilor represive față de popoarele neruse din Uniunea Sovietică.

În URSS, conform datelor recensămintelor unionale, cota familiilor în componența cărora erau reprezentanți ai diferitor naționalități constituia, în anul 1959, 10,3% din numărul total al familiilor, în 1970 – 13,5%, în 1979 – 14,9%, iar în anul 1989 – 17,5% (1,8 mil. din 77,1 mil. familii)³⁰.

În căsătorii mixte intrau reprezentanți ai aproape tuturor popoarelor din URSS. În majoritatea republicilor unionale din partea europeană a URSS

²⁹ Н. А. Алексахина, *Тенденции в изменении национальной идентичности народов России*, în „Социологические исследования”, 1998, № 2, с. 49.

³⁰ А. А. Суколов, *Межнациональные браки в СССР*, Москва: Мысль, 1987, с. 10.

predominau căsătoriile dintre reprezentanții naționalităților autohtone cu ruși, ucraineni și bieloruși³¹.

Recensământul din 1989 atesta în Republica Moldova 280 000 de moldoveni care nu posedau limba părinților lor, moldoveni de expresie rusească. Majoritatea proveneau din familii mixte. Același recensământ constata că una dintre națiunile cele mai rusificate din URSS era a noastră (locul 2 după bieloruși), doar 91% dintre moldoveni considerându-se ca aparținând națiunii părinților lor, iar 9% considerându-se ruși.

Statisticile sovietice de până la 1989 menționau și faptul că Republica Moldova ocupa în fosta URSS locul întâi după numărul de căsătorii interetnice, în orașe această proporție fiind de 50%, adică fiecare a doua familie fiind una mixtă. De regulă, copiii rezultați din astfel de căsătorii erau ruși. La o sută de căsătorii mixte doar 5 familii își dădeau copiii la școli „moldovenești”.

Nicolae Dabija în articolul *Rusoaicele* – 2 menționează că „timp de peste 50 de ani ideologia comunistă a propagat căsătoriile mixte. Pentru că dintr-o căsătorie mixtă, indiferent de ce naționalitate era unul dintre părinți – moldovean, uzbek, ciuvaș etc. – copiii deveneau ruși. Unul dintre scopurile nedeclarate ale puterii sovietice a fost să-l jefuiască pe cetățeanul nerus de limba, cultura, religia lui cu ajutorul unei căsătorii de circumstanță”³².

Politica oficială a statului sovietic față de familie urmărea să o lichideze ca unitate economică în societate, în același timp păstrând și consolidând familia ca „celulă primară a societății”, ca o alianță între bărbat și femeie bazată pe „dragoste și tovarășie”, un prim colectiv, dar cu relații mai slabe decât între cetățean și partid, între cetățean și alte colectivități. Lipsind familia de rolul tradițional, firesc, reducându-i funcțiile și impunându-i altele noi, statul a transformat-o într-un mecanism de control al statului totalitar.

Valorile tradiționale ale familiei nu au putut fi însă distruse în întregime, păstrându-se în măsura în care nu s-a reușit lichidarea în totalitate a credințelor religioase, păstrătoare a valorilor tradiționale, precum și în măsura în care relațiile personale dintre oameni se construiau pe emoții și sentimente sincere, și nu pe clișee ideologice.

³¹ М. Ф. Полюнов, *Проблемы и противоречия в развитии национальных отношений в СССР в 1970-х – первой половине 1980-х гг.*, în „Общество. Среда. Развитие. Научно-теоретический журнал”, № 2(7) 2008, с. 10.

³² Nicolae Dabija, „*Rusoaicele* – 2”, în „Literatura și Arta”, 1 aprilie 2004.

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ БОЛГАР В МОЛДАВСКОЕ КНЯЖЕСТВО В ПЕРИОД РУССКО-ТУРЕЦКОЙ ВОЙНЫ 1806-1812 гг.

Иван ДУМИНИКА

Resume. *Au début du XIXe siècle la Péninsule des Balkans a continué d'être une arène de rivalités et de luttes pour influence entre les pouvoirs européennes, la Russie et l'Empire Austro-Hongrois, d'une part et l'Empire Ottoman, d'autre part. Ça, à son tour, a donné naissance à au phénomène d'émigration de la population des Balkans, qui a été envoyée aux principautés danubiennes: la Valachie et la Moldavie, ainsi que dans la banlieue sud de l'Empire Russe. L'un des migrations les plus importantes du Sud-Est de l'Europe est la délocalisation des terres bulgares au nord du Danube.*

Dans le même temps, cette période est caractérisée par une politique délibérée de la Russie tsariste visant à attirer de nouveaux colons pour l'organisation des zones vides dans la banlieue sud de l'Empire Russe, mais la préférence est donnée aux bulgares parce qu'ils sont venus avec leurs propres outils, bétail et biens.

Les privilèges donnés par le gouvernement impérial aux immigrants nouveaux arrivés, ont encouragé les bulgares restés sous le joug ottoman à s'établir au nord du Danube. Pourtant, les bulgares, ayant délocalisés dans la Principauté de Moldavie, se sont disposés de façon aléatoire aux monastères et sur les propriétés foncières. Les données d'archives montrent que pendant le printemps de l'année 1812, sur le territoire d'entre Prut et Dniestr, le nombre d'immigrants s'élevait à 87037 personnes ou 20316 familles.

Mots-clés: la Moldavie, la Valachie, l'Empire russe, l'Empire ottoman, la population, les Bulgares.

Cuvinte-cheie: Țara Moldovei, Valahia, Imperiul Rus, Imperiul Otoman, populație, bulgari.

В первой половине XIX в. Балканский полуостров продолжал оставаться ареной соперничества и борьбы за сферы влияния между европейскими державами Россией и Австро-Венгрией с одной стороны и Портой с другой. Русско-турецкая война 1806-1812 гг. явилась переломным моментом в истории болгарского царства, которое находилось пять веков (1396-1878) под Османским владычеством. Ситуацию усугубляла и внутренняя ситуация в пределах Османской империи. Междоусобицы среди турецких пашей, приводили к тому, что разбойничьи шайки киржалиев, таких местных владетелей как Карафеджи и Пасваноглу¹ грабили болгарские села и уничтожали местное население. В то же время в духовной сфере, греческое церковное заимство не способствовало духовному развитию болгар. С другой стороны известно, что со второй половины XVIII в. царское правительство нуждалось в заселении малозаселенных земель Херсонской губернии. Привлечением болгарских колонистов царская Россия стремилась усилить стратегическую позицию на своих окраинах и на всем Балканском полуострове. В свою очередь, начавшаяся в 1806 г. русско-турецкая война усилила среди болгар желание найти спасение там, где они могли бы жить спокойно в мирных условиях. Все вышеуказанные процессы, породили феномен эмиграции балканского населения, которая была направлена в Дунайские княжества: Валахию и Молдову, а так же в южные окраины Российской империи. Одной из самых значительных миграции из Юго-восточной Европы, является переселение с болгарских земель к Северу от Дуная.

¹ Осман Пасван-Оглу - турецкий паша. 1758-1807, 1797 восстал против турок (за смерть отца), захватил Виддин; В 1798 г. Порты предоставила ему Виддинский пашалык. Он был главарем киржалиев (разбойники которые занимались грабежами и убийствами). В 1804 г. совершает нападение и убийство на восставших болгар из областей за Ниш, Пирот, Белградчишко и Виддинско. В 1806 г. он заточил несколько мирян и священников из Видина и его окрестностей во главе с владыкой Калиником в церкви Св. Петка и перед алтарем их обезглавил. Так же по его приказу сжигается монастырь в селах Раковица и Кулско. Буйство киржалиев было пагубным для болгар придунайских областей которые, подвергались насилию со стороны правительственных и сепаратистских войск.

Переселение в южные окраины Российской империи еще с в начале XIX в. вызвало большой интерес у русских² и болгарских³ исследователей, которые рассмотрели некоторые объективные социально-политические аспекты вызвавшие иммиграцию болгар. В то же время следует отметить,

² А. Скальковскій, *Болгарскія колоніи в Бессарабіи и Новороссійскомъ крае. Статистическій очеркъ* А. Скальковского. Въ Типографіи Т. Неймана и Ко. Одесса, 1848. 132 с.; А. Защук, *Этнография Бессарабской области*, в «Записки Одесского общества истории и древностей» (далее – ЗООИД), т. V, 1863, с. 492-586; И. Иванов, *Краткий очерк болгарских колоний в Бессарабии*, в «Записки Бессарабского областного статистического комитета», Типография Областного правления. Кишинев, т. I, 1864, с. 39-53; П. П. Свиныин, *Описание Бессарабской области*, в «ЗООИД». Одесса, т. VI, 1867, с. 175-320; А. Клаус, *Наши Колонии. Материалы по истории и статистики иностранной колонизации в России*. Вып. I. Типография В. В. Нусвальта. Спб, 1869; Н. С. Державин, *Болгарскія колоніи въ Россіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи). Матеріалы по славянской этнографіи*, в *Сборникъ за народни умотворения и народопись*, Държавна печатница, София, кн. XXIX, 1914; И. И. Мещеряков, *Первое массовое переселение болгар и гагаузов в Бессарабию в начале XIX в.*, в «Известия Молдавского филиала Академии наук СССР», Кишинев, № 3-4(11-12), 1950, с. 83-105; Н. И. Казаков, *Из истории русско-болгарских связей в период войны с Турцией (1806 – 1812)*, в «Вопросы истории», Москва. № 6, 1955, с. 42-55; В. Д. Конобеев, *Русско-болгарские отношения в 1806 - 1812 гг.*, в *Из истории русско-болгарских отношений*, Москва, 1958, с. 194-291; Н. И. Казаков, *Из истории русско-болгарских связей в период войны с Турцией (1806 – 1812)*, в «Вопросы истории», Москва, № 6, 1955, с. 42-55; Е. Белова, *Миграционная политика на юге Российской империи и переселение болгар в Новороссийский край и Бессарабию (1751-1871)*, РГО-ТУПС, Москва, 2004.

³ П. Атанасов, *Преселения на българите след падане на Второто Българско царство до 1856 год*, в «Отец Паисий», София, год. X, кн. 10, 1937, с. 386-494; Ст. Дойнов, *Руско-турските войни (1768-1856) в политическата съдба на българския народ*, в «Военноисторически сборник», София, г. 50, кн. 2, 1981, с. 13-28; Он же, *Преселенчески движения от българските земи по време на руско-турските войни през първата половина на XIX ст.*, в *Българско възраждане и Русия*, София, 1981, с. 290-316; Он же, *Българите и руско-турските войни 1774-1856. Народна просвета*, София, 1987; Он же, *Българите в Украйна и Молдова през Възраждането (1751-1878)*, Академично издателство „Марин Дринов“, София, 2005; Он же: *Български преселници, служили в руската армия (XVII-XVIII в.)*, в «Известия на национален център по военна история», София, т. 55, 1993, с. 3-49; А. Гарабедян, Р. Комсалова, *Переселение болгар и сербов в Россию во время Петра Великого и его наследника*, в *Сеоба Срба у Руско царство половином XVIII века*, Нови Сад, 2003, с. 159; К. Калчев, *Българската етническа общност в Бесарабия (XIX-XX в.)*. Възникване, развитие, принос в общонационалните процеси, Велико Търново: Унив. Изд. «Св. св. Кирил и Методий», 2009.

что в румынской⁴ и молдавской⁵ историографиях, мы встречаем работы, которые в большинстве своем посвящены переселению в Валахию и Бессарабию, а эмиграция в Молдавское княжество рассматривается в контексте данного процесса. По этой причине, в данной статье мы поставили перед собой задачу, раскрыть некоторые аспекты переселения болгар в Молдавское княжество в ходе русско-турецкой войны 1806-1812 гг.

Как известно, царские войска заняли Молдову и Валахию в ноябре - декабре 1806 г.⁶ После этого в августе-сентябре 1809 г. они вступили на болгарскую землю. Это в свою очередь вызвало в болгарском населении надежду в скорейшем освобождении их родины от османского господства, этим объясняется тот факт, что многие болгары на местах вступали в состав русской армии в качестве добровольцев или создавали специальные отряды, которые успешно сражались против турок. Генерал П. И.

⁴ Zamfir C. *Arbore, Basarabia în secolul XIX*, Institutul de Arte Graf. "Carol Göbl", București, 1898, 642 p.; G. M. Dragomir, *Coloniile bulgare din sudul Basarabiei*, Tipografia "Națională" Zamfir Luca, Tulcea, 1923, 96 p.; L.T. Boga, *Populația Basarabiei (etnografie și statistică)*. Extras din „Monografia Basarabiei”, Chișinău, 1926, 27 p.; Al. Arbore, *Informațiuni etnografice și mișcări de populație din Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni*, (Extras din „Analele Dobrogei”, anul X, 1929), Cernăuți, 1929, 106 p.; Th. Holban, *Numărul bulgarilor în Basarabia*, în «Viața Basarabiei», Chișinău, № 11, 1937, p. 697-706; I. I. Nistor, *Așezările bulgare și găgăuțe din Basarabia*, în „Analele Academiei Române”, memoriile secțiunii istorice, Seria III, tomul XXVI, men.13, Imprimeria națională, București, 1944, 39 p.; C. Velichi, *Emigrarea bulgarilor în Țara Românească în timpul războiului rus-turc din 1806-1812*, în «Romanoslavica», București, VIII, 1963, p. 27-58; L. Roman, *Așezări de bulgari și alți sud-dunăreni în Țara Românească (1740-1834)*, în *Relațiile româno-bulgare de-a lungul veacurilor*, Studii. Vol II, București, Editura ARSR, 1984, p. 126-143; E. Сюпюр, *Промени в етнодемографската структура на Бесарабия през XIX-ти век*, в «Български фолклор», София, № 3, 2004, с. 81-98; E. Supiur, *Changements dans la structure ethnodémographique de la Bessarabie au XIX-e siècle (1794-1894)*, в «Between East and West. Studies in Anthropology and Social History», Editura Institutului Cultural Român, București, 2005, p. 493-521; Idem, *Emigrația: condiție umană și politică în Sud-Estul european*, București, Editura Academiei Române, 2009, 203 p.

⁵ И. Грек, Н. Червенков, *Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще*, София, Изд. къща: Христо Ботев, 1993, 296 с.; A. Agache, *Activitatea lui M. I. Kutuzov pentru atragerea în hotarele Imperiului Rus a coloniștilor străini (1811-1812)*, в *Бессарабия и освобождение Болгарии*, Кишинев, 2004, с. 31-35; D. Poștarencu, *Contribuții la istoria modernă a Basarabiei*, Chișinău, 2005, vol. I. 56 p.; Idem, *Contribuții la istoria modernă a Basarabiei*, Chișinău, 2009, vol. II. 136 p.; Idem, *Istoria satului Bașcalia*, Chișinău: Gunivas, 2004. 224 p.

⁶ A. Agachi, *Moldova și Țara Românească sub ocupația Rusiei (1806-1812)*, în «Destin Românesc», Chișinău, № 2, 1995, p. 37.

Багратион, вступивший на должность главнокомандующего Молдавской армией 30 июля 1810 г.⁷ отмечал, что успех военных действий в 1810 г. был связан главным образом с добродушным отношением местного населения к русской армии, которая со своей стороны и в дальнейшем всем своим поведением должна была внушать болгарам высокое представление о ее задачах по освобождению Болгарии⁸. В свою очередь, вступление царских войск в Дунайские княжества, вызвало переселенческое движение «болгар и христиан других национальностей, которые хотели воспользоваться протекцией Российской империи»⁹.

Главнокомандующий Молдавской армией фельдмаршал А. А. Прозоровский, составляя план военных операций против Порты, отмечал что: «болгар и иных нации христиан, кроме беглых подданных российских, следует утверждать на новых местах, если они того пожелают»¹⁰. В приказе по армии отмечалось: «чтобы сей единоверный и приверженный к России народ не только не грабить и ничего не брать, но напротив оказывать братскую любовь, ласку и дружбу»¹¹.

Первые переселенческие волны были обусловлены тем, что отступающие турецкие войска грабили села и жестоко преследовали христианские семейства. Это приводило к тому, что в июне-июле 1809 г. сотни переселенцев из Тулчи, Исакичи и Бабадага принимают решения уйти на левый берег Дуная. В это же время 80 болгарских семей из Варны и Пазарджика решили «раз и навсегда освободиться от преступлений поработителей», они доходят до Молдавского княжества, здесь с разрешением русского командования они собирают урожай с оставленных турками полей и половину отдают царским войскам для провизий¹².

Драматична судьба переселенцев из областей Каварна и Мангалия, отступавшие турецкие отряды уничтожали местных жителей, уводили

⁷ Национальный архив Республики Молдова (далее - НАРМ), Ф. 1, оп. 1, д. 676, л. 138.

⁸ *Генерал Багратион. Сборник документов и материалов*, Москва, Государственное издательство политической литературы, 1945, с. 102.

⁹ *Устройство задунайских переселенцев в Бессарабии и деятельность А. П. Юшневского. Сборник документов*, Кишинев, Государственное издательство Молдовы, 1957, с. 37.

¹⁰ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 676, л. 158.

¹¹ Там же.

¹² В. Д. Конобеев, *Българското националноосвободително движение. Идеология, програма, развитие. Наука и изкуство*, София, 1972, с. 122.

их рогатый скот на юг, а их селения сжигали дотла¹³. Когда царские войска пришли в данные районы, они приказывают местному населению оставаться в своих родных местах. Но ни уверения покровительства со стороны императора, ни защита со стороны царской армии не убеждают болгар ждать и терпеть турецкие зверства. К штабу русского генерала Е. М. Маркова собираются старейшины и от имени 3 000 семейств, просят у императора выделить им земли на окраинах Российской империи¹⁴. Получив разрешение на переселение, болгары собрали все свое имущество и через переправочный пункт в Гирсово, проникают в Дунайские княжества и Бессарабию¹⁵. Вероятно, они осели в Буджаке в бывших татарских кишлаках Чадыр, Конгас и Вулканешты. Наше мнение подкрепляет тот факт, что один из районов Вулканешт называется в народе Каварна а его жители каварненци, само же название селения исходит от распространенной в варненском округе фамилии Вэлканов¹⁶.

Несмотря на единичные переходы болгар на правый левый берег Дуная, считаем, что первые организованные переводы болгар к северу от Дуная были совершены генерал-лейтенантом А. А. Зассом¹⁷. Он водворил в селения Никулицел, Телица и Мэнэстиря близ Тулчи, 1 800 задунайских переселенцев¹⁸. Позже они были переправлены в Галац для того, чтобы в дальнейшем поселить их в Буджаке. В свою очередь 16 августа 1809 г. в письме П. И. Багратиона русскому представителю при Диване¹⁹ сенато-

¹³ В. Д. Конобеев, *Българското националноосвободително движение*, с. 122-123.

¹⁴ И. Михайловский-Даниелевский, *Описание турецкой войны в царствование императора Александра I с 1806 по 1812*, СПб., Типография штаба отдельного корпуса внутренней стражи, 1843, ч. 2, с. 190.

¹⁵ Болгарский исследователь Стефан Дойнов считает, что вероятно данное переселение положило начало первым массовым заселениям Бессарабии в начале XIX в. Ст. Дойнов, *Българите в Украйна и Молдова ...*, с. 75.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Известны некоторые имена глав семей, которые переселились в данный период к северу от Дуная, их фамилии отражают родные места их исхода: Георги Кюстенденли, Каранфил из Варны, Димитър Янкович из Плевны, Георги Байрактар из Казанлъка, Никола Константин из Варны, Недялко Филибели, Стоян Алексей из Варны, Стойко Пену, Лазар Самоковли, Киряк Арнаут из села Девня (Варненский округ), Маринчо Пазарджикли, Димитър Димчу из Слмвена, Ангел Димитрович из Шиштова, Димитър Йоцович из Разграда, Иван Свиштовли, Милко Янчо Ст. Дойнов, *Българите в руско-турските войни ...*, с. 70-71.

¹⁸ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 676, л. 159.

¹⁹ Молдавский Диван был высшим органом исполнительной, законодательной или законосовещательной власти в Румынских княжествах, который начал работать после занятия царскими войсками княжеств и ухода господаря Александра Морузи. Данный

ру С. С. Кушникову отмечает, что следовало бы давать распоряжения по переселению болгар в Валахию и Молдову и предпочтительно в Бессарабию²⁰. Позже он обратится с прошением выяснить: «В каких местах в Молдавии и Бессарабии находятся переселившиеся из-за Дуная болгарские семейства и все ли они хозяйственно обзавелись или есть такие, кои живут на своих повозках до устройства себе постоянного жительства на новых местах»²¹. Это по нашему мнению доказывает, то что после выселения из Буджака в 1807 г. 17 000 татар-ногайцев, царизм вынашивал планы по заселению данной территории лояльным им христианским населением²². Это должно было лишить Порту важного военно-стратегического плацдарма. Вероятно Кушников передал Дивану предложения Багратиона, так как уже 19 августа 1809 г. стало известно, что водворением болгар занимался специальный представитель Молдавского Дивана, ворник Хрисовергий, который состоял «депутатом» при русской армии²³. Он должен был отправлять тех болгар, кто имел родственников в Молдове к ним, а тех за кого не будет дано поручительства, отправлять в Бессарабию и водворять на расстоянии от Измаила. В результате своей работы по водворению болгар он отмечал, что к переселению изъявили желание лишь 131 семья из тех переселенцев, которые ждали своей участи в Галаце. Они желали поселиться в местечке Рени, что находился в Томаровском цинуте (административно-территориальная единица в Молдавском княжестве – И. Д.)²⁴. В то же время, Багратион по

орган назывался Первым Диваном, в состав которого входило 7 бояр высшего ранга. В Молдавском княжестве 18/30 января 1808 г. по предложению А. Прозоровского был образован Комитет Дивана (Comitetul Divanului), в его состав входили 4 представителя: Вениамин Костак митрополит Молдовы, Герасим епископ Романский, вистьерник (казначей) Иордаке Балш и логофет (глава господарской канцелярии и хранитель государственной печати) К. Гика Со своей стороны назначенный 17 февраля 1808 г. председателем Диванов Молдавского и Валахского княжеств генерал-майор С. Кушников, уменьшает численный состав Первого Дивана с 7 до 4 человек, в который входили: председатель – Митрополит Молдовы Гавриил Бэнулеску-Бодони, логофет Константин Янку, вистьерник Иордаке Балш и хатман (военный руководитель) Сандулаке Стурза (A. Agachi, *Țara Moldovei și Țara Românească sub ocupația militară rusă (1806-1812)*, Chișinău, Pontos, 2008, p. 45, 55).

²⁰ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 916, л. 141.

²¹ Там же, л. 156.

²² П. Сумароков, *Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году с историческим и топографическим описанием всех мест*, Москва, Унив. тип. Ридигера, 1800, с. 23; Н.А. Мурзакевич, *Поездка в Крым в 1836 году*, в «Журнал Министерства народного просвещения», СПб, кн. 13, 1837, с. 625-691.

²³ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 916, л. 137.

²⁴ Там же, д. 916, л. 137.

причине того, что болгары жаловались ему на то, что со стороны молдавских бояр они чувствуют притеснения, принял решение переправить новоприбывших болгар в Новороссийскую губернию. Для этого он просил генерал-губернатора Новороссийской губернии Э. О. Ришелье, чтобы тот отправил специального посланника в княжество для ознакомления ситуации на месте и разработки плана для дальнейшего переселения дунайских беженцев. В результате этого, весной 1807 г. в Молдавское княжество приезжают специальные посланники: член опекунской конторы камер-юнкер П. С. Мещерский и Зела Несторов - болгар из колонии Парканы, что на левом берегу Днестра²⁵, а так же начальник пограничной службы генерал-майор И. Ф. Катаржи²⁶. Хотя в ходе своей деятельности Мещерский планировал вывести в Поднестровье 400 болгарских семей, в 1807 г. из-за холодных условий реку Днестр пересекла лишь небольшая группа болгар называемая «шопами»²⁷.

В сентябре 1809 г. князь Багратион: «Возложил управление всей земли войсками Его Императорского Величества на правой стороне Дуная занятой и впредь занятые имеющей на Господина Действительного Статского Советника А. Я. Коронелли²⁸, для чего и дается об оном знать во всю армию»²⁹.

²⁵ Образование колонии Парканы, было связано с планами по развитию шелководства на данной территории. Первые поселенцы данного поселения были малороссы из Овидиополя, Очаковской области. Из-за незнания последних как заниматься шелководством Ришелье решает привлечь суда болгар, которые стали приходить в начале начала русско-турецкой войны 1806-1812 гг. в 1907 г. в Парканы прибыло 44 болгарских семей. Г. Авствацатуров, *Заселение парканской колонии в начале XIX в., в Славянские культуры в инациональной среде*, Кишинев, 1995, с. 109-111.

²⁶ Е. Белова, *Переселение болгар ...*, с. 88.

²⁷ Шопы - этнографо-лингвистическая группа болгар в западной части Болгарии. Шопский диалект сходен с македонским языком,

²⁸ Антон Коронелли родился в 1752 г. на острове Наксос что на Эгейском море, в семье благородной фамилии Коронелло – крещенных испанских евреев. В 1770 г. семейство эмигрировало в Российскую империю. В 1784 году по Высочайшему указу принят в Государственную Комиссию Иностраннных Дел и определен консулом на остров Хио; поступил на галерный флот, действовал против Шведов в 1789 году; Всемиловнейши пожалован в Капитаны 2-го ранга и Орденом Св. Владимира 4-ой степени с бантом в 1789 году и проходя службу в разных ведомствах и местах произведен в Коллежские советники в 1800 году». В январе 1809 года действительному статскому советнику А. Я. Коронелли было предписано состоять при генерал-фельдмаршале Александре Александровиче Прозоровском, командующем тогда Молдавской армией. Д. Коронелли, Е. Иванов, *Антон Коронелли – попечитель болгарских переселенцев*, в «Роден край», Одесса, брой 1001, 2010, с. 2-3.

²⁹ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 676, л. 187.

Под его управления переходило несколько старшин семейств, между которыми были такие уважаемые люди как: Зело Нестеров, Киро Вэлков, Яни Карабаджаков, Димо Драгне, Стоян Николов, Братан Добре и др. Посетив различные регионы Дунайских княжеств и ознакомившись с ситуацией на месте, они уговаривают своих собратьев к переселению на левый берег Дуная. Для нужд переселения им была выделена денежная сумма в количестве 300 000 рублей³⁰. Так же они определяют такие пункты для поселений, как: Парканы, Кишинев и Буджак³¹.

В то же время, Антон Коронелли создает структуру управления поселенцами: он требует списки уже переселившихся болгар и назначает инспекторов из бывших волонтеров, которые были независимы от Диванов. Так, капитана Комнино и капитана в резерве Спиридона Коронелли (родной брат А. Коронелли – И. Д.) назначили в Олтению, капитана Логофета в Галац и Брэилу, коллежского протоколиста Македона в жудец Яломница³², капитана Каравья в бывшую турецкую райю Джурджу³³, в самих городах Джурджу и Байя «следил за спокойствием болгар» капитан Василе³⁴, капитан Афанасий Некович был назначен в села в окружностях Бухареста, герцеговинеца Любобратича отправили в Турну Северин, капитан Енаке стал префектом сербов живших в Джурджу³⁵, в жудец Ильфов в селения Чирночь и Ступинеле были назначены капитаны Думитру и Андронаке³⁶, при болгарях Буджака состоял в качестве префекта ротмистр Гринари³⁷, все они должны были следить за устройством новоприбывших болгар³⁸. В

³⁰ Ст. Дойнов, *Българите в Украйна и Молдова ...*, с. 77.

³¹ Там же.

³² V. Urechiiă, *Istoria românilor. Seria 1800-1830. Tomul al XI (al II-lea al seriei 1800-1830)*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1896, p. 713.

³³ Позже он будет назначен в жудец Телеорман в районы Нижнего Олта, Марджиний и Кэлмэцуя, в *Arhivele Statului București*, Manuscrise (далее – ASB Mss). 66, f. 233 v.

³⁴ Там же, f. 170, 202.

³⁵ Там же, f. 240.

³⁶ Там же, f. 211.

³⁷ *Российский государственный военно-исторический архив (далее - РГВИА)*, Ф. 14209 «Молдавская Армия», оп. 5/165, св. 64, д. № 1, л.14.

³⁸ Константин Велики считал, что вероятно в качестве префекта при задунайских переселенцах состоял и Дмитрий Ватикюти, который командовал добровольческим отрядом болгар и гагаузов. После 1812 и вплоть до 1818 г. он будет исполнять должность попечителя задунайских переселенцев в Бессарабии. С. Velichi, *Emigrarea bulgarilor ...*, p. 42; I. Duminica, *Aportul lui I. N. Inzov la acordarea privilegiilor coloniștilor bulgari* [Приносът на И. Н. Инзов за предоставяне на привелегииите за българските колонисти], în *Relațiile moldo-bulgare: Personalități marcante. Învățământuri și știința*, Cahul, S.Ș.B., 2011, p. 44-59.

сентябре 1807 г. болгарским переселенцам в Дунайских княжествах было оповещено о царском указе: «О привилегиях приходящим в Россию для поселения болгарам», который гласил: «1. Правительство российское принимает болгарских переселенцев под особое свое покровительство, предоставляя им право пользования всеми выгодами, преимуществами и покровительством Законов природным российским поданным предписанным. 2. Требуется от поселенцев сих, чтобы они преимущественно занимались улучшением хлебопашества, разведением садов фруктовых, виноградных и в особенности шелковичных деревьев. Кто к тому способен, а вообще всего того, что свойственно доброму земледельцу и новому поселянину милостью монарха покровительствуемому. В то же время им предоставлялись следующие преимущества: 1. Свобода от всех податей и земских повинностей, со времени прибытия в Россию и впредь на 10 лет. 2. Выдается неимущим семействам от казны в ссуду заимообразно на десять лет по двести семьдесят рублей, другим же судя по имуществу, сколько нужно будет для первого обзаведения. 3. Назначить каждому полному семейству в вечное и потомственное владение 60 десятин земли. 4. Сверх того всем вообще кормовая выдача денег нуждающимся в пропитании со дня прибытия в Россию по 5 копеек в сутки, по первую жатву или урожай хлеба. 5. Освобождаются новые поселенцы, как и потомство их один раз навсегда, от рекрутского набора, равно как и от постоя воинских команд, включая необыкновенные случаи, во время перехода войск через болгарские селения, и то на самое короткое время, как то для ночлега или роздыха. 6. Болгарам предоставляется право строить церкви, на основании их религии, с произведением колокольного звона, иметь своих священников, а вообще полная свобода веры. 7. По истечении десяти льготных лет от прибытия в Россию назначаются другие десять лет для возврата денег, кто сколько из казны заимообразно получит»³⁹.

Забота Коронелли над задунайскими переселенцами выражалась в том, что он разрешал новоприбывшим болгарам делать посевы, для того чтобы прокормить свое семейство⁴⁰.

Вместе с тем следует отметить, что с продолжением военных действий у царской армии не хватало фуража, началась эпидемия болез-

³⁹ РГВИА, Ф. 14209 «Молдавская Армия», оп. 5/165, св. 64, д. № 1, лл. 17, 17(об), 18, 18 (об).

⁴⁰ РГВИА, Ф. 14209 «Молдавская Армия», оп. 5/165, св. 64, д. № 1, лл. 23, 23 (об).

ней, в то же время положении болгар в османской империи настолько было ухудшено, что 17 (29) ноября 1809 г. Багратион вынужден был писать Александру I, о необходимости перехода на левый берег Дуная на зимовку: «Во всем пространстве земли, начиная от Тульчи и Исакичи до Силистрии, Пазарджика и Каварны нет ни единого обывателя, нет ни жилища, ни пристанища, нет ни одного способа к получению хотя бы малейшей части из самых первых потребностей к физическому существованию людей и скота»⁴¹. В свою очередь М. И. Кутузов отдал приказ, о прекращении военных действий и переводе войск с правого берега Дуная на левый⁴². В данный период, основной поток переселенцев был из: Разградского, Силистринского, Севлиевского, Плевенского округов Болгарии. Так же, в этот период Дунай перешли жители местечек Кузгуна и Рассеватой, часть из них осталась в Валахии под присмотром капитана Любобратича и Самбурского, которые должны были их водворять в придунайские селения, а оставшиеся были переведены в Молдавское княжество⁴³. Всего к северу от Дуная перешло по одним данным 3 000 семейств⁴⁴, по другим 13 000 привезя с собой 20 000 голов скота⁴⁵. В то же время Коронелли просил Кушникову, чтобы тот ходатайствовал перед Молдавским Диваном, чтобы чиновники в тех селениях, куда поселятся новопривывшие болгары не ущемляли их права, а в случаи нужды последних помогали им⁴⁶. Со своей стороны Молдавский Диван не замедлил ответить, что исправники не только не будут препятствовать к переходу в княжество болгар но и будут способствовать тому, чтобы беженцам были выданы пособия⁴⁷.

В марте 1810 г. назначенный вместо Багратиона, на должность главнокомандующего Молдавской (Дунайской) армией граф Н. М. Каменский, обещал всем тем, задунайским переселенцам, кто временно расположились в Валахии и Молдове, что весной их переселят или

⁴¹ Генерал Багратион. Сборник документов и материалов, Москва, Государственное издательство политической литературы, 1945, с. 89.

⁴² М. И. Кутузов, Сборник документов. Т. III. 1808-1812. Под редакцией А. Г. Бескровного, Москва, 1952, с. 718.

⁴³ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 916, л. 182.

⁴⁴ А. Михайловский-Данилевский, Описание турецкой войны 1806-1812 гг., Тип. Штаба Отдельного Корпуса Внутренней Стражи, СПб., I, 1843, с. 207.

⁴⁵ В. Конобеев, Русско-болгарские отношения ..., с. 236-237.

⁴⁶ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 916, л. 182.

⁴⁷ Там же, л. 185.

в Буджак или в Херсонскую губернию⁴⁸. С дальнейшим расселением болгар в южные окраины Российской империи, был согласен председатель Диванов генерал В. И. Красно-Милашевич.

Это по нашему мнению показывает то, что царское правительство не оставляло надежды переселить болгарских переселенцев в Херсонскую губернию, тем более, что между последними и молдавской администрацией сложились не добрые отношения. Так, Э. Ришелье, посылает другого посланника статского советника Н. Карпова для организации переселения⁴⁹. Последний в свою очередь встретил затруднения в приглашении болгар по доброй воли в Новороссийский край, так как они были уверены, что Россия «Завладеет всей Болгарией и покорит своим оружием всю тамошнюю землю и, что тогда они возвратятся в места своей отчизны и сделаются обладателями прежних своих жилищ»⁵⁰. Кроме того, болгары были настроены негативно к Новороссийской губернии считая, что там сплошное беззесье, безлюдье, почва неплодородна, а те, кто живет там, находятся в крепостной зависимости от помещиков. Болгарские переселенцы выбирали бедную вольность, чем зависимую жизнь. В ситуацию вмешался В. Красно-Милашевич, который специальными указами принудил к переселению болгар. Согласно им, все болгары переходившие Дунай, за исключением тех из Шиштова, Разграда и Арнауткиной, должны были в обязательном порядке быть переведены в Новороссийскую губернию к январю 1811 г. Всего планировалось перевести до 2 000 семей «трудолюбивых земледельцев», с этой целью для них было выделено пособие в сумме 2 418 левов из колонистской суммы⁵¹. Для того, чтобы болгары могли пропитаться в дороге: женщинам и мужчинам выделялось по 16 пар⁵² в сутки, детям до 14 лет – 8 пар в сутки. Кроме того, по прибытию их на Днестр, до их полного устройства взрослые получали по 20 копеек медных денег в сутки, а дети по 10 коп⁵³. Пер-

⁴⁸ С. Velichi, *Emigrarea bulgarilor ...*, p. 34.

⁴⁹ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 48.

⁵⁰ Там же, с. 9.

⁵¹ Там же, с. 12.

⁵² Пара – серебряная турецкая монета, равна сороковой части лея, в Х. Фенглер, Г. Гироу, В. Унгер, *Словарь нумизмата*. Перевод с немецкого, Москва, Радио-связь, 1982, с. 146.

⁵³ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 40.

вая партия болгар была обустроена в Буджакских селениях Бешгиоз и Конгаз⁵⁴.

В то же время, новый главнокомандующий Молдавской армией М. Кутузов выступая за лояльную политику в отношении задунайских переселенцев помешал планам царских чиновников. Это явилось результатом того, что к нему обратился Софроний Врачанский⁵⁵, который от имени всех болгар Дунайских княжеств, просил его не переселять болгар на удаленное расстояние от границ болгарских земель. Главнокомандующий Молдавской армией объяснял свое решение тем, что в случае военных действий в будущем, царские войска не будут иметь материальной базы со стороны местного населения, так как попросту никого не будет на этой опустошенной территории. Это по нашему мнению опровергает мнение исследователя Иона Нистора, который считал, что: «Русские хотели обезлюдить Болгарию, чтобы оставить пустыню туркам»⁵⁶. Несостоятельность мнения румынского историка доказывается официальной перепиской между русскими и австрийскими представителями в Дунайских княжествах. Так, например: эмиссар Николай Раевский в письме Генриху фон Каличе, пишет, что он надеется на то, что: «болгары будут и в дальнейшем восставать против османского ига, а Российская империя в свою очередь будет поддерживать их во всем»⁵⁷.

Вмешательство Кутузова, позволило штабс-капитану Боровскому остановить в пути и вернуть на прежние места жительства 128 семей задунайских переселенцев⁵⁸. В то же время министр внутренних дел

⁵⁴ P. Koeppen, *Die Bulgaren in Bessarabien. Ein Bruchstuck aus einer nochungedruckten Reise*, в «Bulletin de la classe historico-philologique de l'Academie Imperiale des sciences de St. Peterburg», № 13-14, 1854, p. 194-218.

⁵⁵ Софроний Врачанский – болгарский епископ, эмигрировавший в Бухарест. В период русско-турецкой войны он призывал болгар содействовать царским войскам в деле освобождения болгарских земель. См. подробнее в N. Cervencov, *Formarea ideilor de statalitate la bulgari (mijlocul sec. al XVIII-lea-anii '70 ai sec. al XIX-lea)*: Autoreferat tezei de doctor habilitat in istorie, Chişinău, 2003, 40 p.; Н. Червенков, *Формирование идей Болгарской государственности (середина XVIII - 70-е гг. XIX вв.)*: Диссертация, Кишинев, 2003.

⁵⁶ I. I. Nistor, *Așezările bulgare și găgăuțe din Basarabia ...*, p. 12.

⁵⁷ *Documente privitoare la istoria românilor*. Culese de Eudoxiu Hurmuzaki, București, Stabilimentul Grafic I. V. Socescu, vol. IX, partea I-a (1650-1747), 1897, p. 97.

⁵⁸ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 12.

Российской империи О. П. Козодавлев в письме Кутузову выражал ему поддержку считая, что переселение болгар с самого начала войны имело вид принуждения. Для этого предлагалось выбрать другое более подходящее время⁵⁹.

В то же время иностранная дипломатия смотрела на процесс переселения болгар негативно, так 7 июля 1810 г. французский консул в Княжествах Мартин в рапорте Шампиньи отмечал, что через Яссы проходили колонны «пленников» составленных в большинстве своем из женщин и детей. По информации, которую он собрал можно проследить численность беженцев проходивших через порт Галац. Так консул считает, что с начала 1806 г. здесь прошло около 16 000 турок, болгар и сербов⁶⁰. Благодаря тому же источнику мы можем определить места, откуда вышли болгарские семейства для отправки к северу от Дуная. Так, французский консул указывает Рушук (*совр. Русе – И. Д.*)⁶¹, Разград, Силистра и Шиштов (*совр. Свиштов – И. Д.*)⁶². Из представленных данных мы можем сделать вывод, что на данном этапе переселенческое движение охватило северо-восток Болгарии. Французские официальные лица из Министерства Иностранных дел считали, что через войны с Османской империей «Россия преследовала цель разрушить все, что находилось между Балканами и Дунаем»⁶³. Отмечалось так же, что еще тогда планировалось «транспортировать болгар из Болгарии и Добруджи в Бессарабию и в регион города Одессы»⁶⁴.

Немаловажный интерес представляют данные французского графа-эмигранта генерала от инфантерии российской армии А. Ф. Ланжерона⁶⁵. Он вел дневник в каждую из военных кампаний, в которых ему

⁵⁹ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 15.

⁶⁰ *Documente privitoare la istoria românilor*. Culese de Eudoxiu Hurmuzaki. Corespondența diplomatică și rapoarte consulare franceze publicate după copiiile Academiei Române și tipărituri de Nerva Hodoș, București, Institutul de Arte Grafice “Carol Göbl”, vol. XVI, (1603-1824), 1912, p. 861.

⁶¹ C. Robert, *Les Slaves de Turquie, Serbes, Monténégrins, Bosniaques, Albanais et Bulgares*, Paris, vol. II, 1844, p. 326.

⁶² *Documente privitoare la istoria românilor ...*, Vol. XVI, p. 383.

⁶³ *Documente privitoare la istoria românilor*, Vol. III. Supliment 1: 1709-1812 / culese de A.I. Odobescu, București, 1889, p. 371.

⁶⁴ *Там же*.

⁶⁵ *Journal des campagnes faites au service de la Russie, par le comte de Langeron (1809)*, в *Documente privitoare la istoria românilor*, Vol. III ..., p. 176-183.

довелось участвовать. Генерал указывает, что порой задунайских переселенцев приходилось отправлять за Прут силой, так например со 2 по 14 августа 1809 г. когда Тулча (*город в Северной Добрудже – И. Д.*) была занята русскими войсками генерала М. Булатова, население города бежало в Бабадаг, тех 1500 жителей кого удалось «поймать», вместе с телегами и багажом переправили в Бессарабию, та же участь ожидала 1 200 задержанных болгар в монастыре Кокош, находящегося в 5-6 км. от Исакичи (*город в Добрудже на правом берегу Дуная – И. Д.*)⁶⁶.

Возобновившиеся военные действия в апреле-мае 1811 г. вблизи городов Рушук, Калафат и Видин подвели к новой волне массовых движений болгар в количестве 3 000 семейств, по направлению к северу от Дуная⁶⁷. В то же время задунайские переселенцы из-за своей многочисленности начали чувствовать нехватку в свободной земле и тогда их взоры были направлены в северные регионы Дунайских княжеств. Лишь тогда Кутузов, видя подходящую ситуацию для водворения переселенцев в Новороссийскую губернию, 26 апреля 1811 г. объявил болгарам о льготах. Призывая переселяться на левый берег Дуная, он от имени российского правительства им обещалось освобождение от земских податей и повинностей на три года. М. И. Кутузов, наделенный императором Александром I большими полномочиями, объявил болгарам следующее: «Желая доставить все возможные выгоды единоверцам нашим, освобождающимся из-под ига турецкого и переходящим добровольно с правого на левый берег реки Дуная... дарую таковым трехгодичную льготу для освобождения от всяких земских податей и повинностей... со времени их водворения на левой стороне Дуная, в тех местах, кои они сами изберут своим жительством и где будут отведены свободные земли для их водворения»⁶⁸. Отмечалось, что, возможно, эти льготы в дальнейшем будут продлены. Задунайские переселенцы должны были находиться в подчинении у российских офицеров и не зависеть от местных властей⁶⁹.

⁶⁶ Там же, с. 176.

⁶⁷ В. Златарски, *Политическата роля на Софроний Врачански през руско-турската война 1806-1812*, в «Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет», София, кн. XIX, 3. 1923, с. 63.

⁶⁸ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 1.

⁶⁹ Там же.

Болгары, которые переселялись в пределах Молдавского княжества, устраивались хаотично на монастырских и помещичьих землях. Те же из них, которые были зажиточнее, селились в больших городах. В то же время, новоприбывшие болгары чувствовали притеснения со стороны Дивана и бояр которые видели в них дешевые рабочие руки, пытаясь прикрепить их к земле⁷⁰. Это приводило к тому, что переселенцы, разочаровавшись в предложенных для них условиях желали вернуться в пределы своей родины, а другие уходили в пустопорожние степные земли Буджака. Видя сложившуюся ситуацию А. Коронелли предлагает М. Кутузову отвести для них удобную казенную землю в количестве 15 десятин для поселения у реки Татарбунар с образованием центра их поселения под названием Парфеноп⁷¹. Также он просил даровать болгарам льготы на 12 лет от всех земских податей и повинностей, а города и селения освобождать от налогов в пользу государства, разрешив при том устраивать там ярмарки и заводить фабрики и заводы с правом торговли в других портах и городах Российской империи. Так, же Коронелли предлагал в будущем назначить для тех переселенцев, которые поселятся в Бессарабии назначить попечителя с обязанностями предоставления для неимущих суммы денежных средств для постройки новых домов. Диван и помещики должны был бесплатно выделять для поселенцев лес для постройки. В то же время, он предлагал предупредить представителей Молдавского Дивана и молдавских помещиков, чтобы они не препятствовали переселению болгар в Бессарабию, а если все же, кто то будет пытаться силой удержать болгар, то за одного переселенца на него должен был быть наложен штраф в виде 1 голландского червонца⁷². В будущем предполагалось в случае военной нужды сформировать из боеспособных

⁷⁰ Там же, с. 22-23.

⁷¹ Возможно, Коронелли хотел сделать аналогию между древним названием города Неаполя Парфенопы, происходит от одной из сирен по имени Парфенопы мифической дочери греческого речного бога Ахелоя и музыки трагедии Мельпомены. Парфенопа и её сестры погибли после того, как мимо них благополучно проплыли аргонавты. Тело Парфенопы было выброшено на берег, где возле её могилы возник город, названный в ее честь. Вероятно, попечитель задунайских переселенцев сделал аналогию судьбы своих подопечных с древнегреческим мифом.

⁷² Золотая монета достоинством в три рубля содержала 57 граммов золота. В начале XIX в. довольно внушительная сумма денег.

мужчин, военное формирование на примере уже существующего Донского⁷³. Для этого он просил Кутузова назначить инструкторов из Лубенского 8-го гусарского полка⁷⁴ майора Яри и юнкеров Якобсона и Термина⁷⁵.

Со своей стороны в письме к В. Красно-Милашевичу, Кутузов признавал, что приведенные из-за Дуная в разные времена болгары «Поныне не имеют твердого пристанища и скитаются по разным местам здешних Княжеств, хотя нами были приняты разные меры по их водворению по пустопорожным землям»⁷⁶. Для того, чтобы не портить репутацию Российской империи среди христианских народов, и с той целью, чтобы болгары не разочаровались в протекционистской политике царизма Александру I предлагалось, лично контролировать ход переселения и устройства болгар. Так же, Кутузов в другом письме, направленному к молдавскому экзарху митрополиту Гавриилу Бэнулеску-Бодони выразил мнение о необходимости создания хлебных запасов для нужд неимущих задунайских переселенцев. Так, он представлял план все того-же Коронелли который предвидел: 1. Колонисты которые поселились на монастырских землях, не должны впредь отдавать десятую часть своего урожая в монастыри, а оставлять его себе в качестве запасов. 2. Такое же правило должно было распростра-

⁷³ Здесь идет речь о Донском казачьем войске. В начале царствования Александра I численность донского казачества достигла 320 тысяч человек обоого пола, из которых служили до 40 тысяч казаков.

В 1802 территория Донского казачьего войска была разделена на 7 округов. Было введено положение о военной службе Донского казачьего войска, установившее 30-летний срок службы со своим оружием и 2 конями. Впервые был определен войсковой комплект – 80 пятисотенных полков (80 полковников, 400 есаулов, 400 сотников, 400 хорунжих и 80 квартирмейстеров), Лейб-Гвардии Казачий полк, тысячный (во время похода) Войска Донского Атаманский полк и две конно-артиллерийские роты. В штат каждого полка был введен войсковой старшина как помощник полкового командира и его заместитель. Одновременно для всех донцов впервые вводилась новая обязательная форма одежды – военная и повседневная домашняя. Казачье снаряжение отличалось большим единообразием. П. Н. Краснов, *Все великое Войско Донское*, в «Архив русской революции», Берлин, т. 5, 1922, с. 97-120.

⁷⁴ Сформирован 14 марта 1807 г. в составе двух пятиэскадронных батальонов и запасного эскадрона, под названием Лубенского гусарского полка. Формировал полк, назначенный его шефом генерал-майор А. П. Мелиссино.

⁷⁵ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 25-26.

⁷⁶ Там же, с. 30.

нятся, и на тех болгар которые расположились на помещичьих землях, лишь с той оговоркой, что они должны были оставлять для себя лишь половину той десятой части урожая, другая половина должна была быть предоставлена владельцу⁷⁷. Главнокомандующий объяснял это тем, что земля, на которую водворялись задунайские переселенцы, до прибытия их, была пустопорожня. Переселенцы располагались и в молдавских поселениях так как прибыв на новое место, они нуждались в пропитании и занятием хозяйственной деятельности. Их не могли расселять на государственных землях, по той причине, что они, будучи пустыми, были в большинстве своем непригодны разведению сельскохозяйственных культур⁷⁸. По этой причине они вынуждены были селиться на земли, которые были в собственности у помещиков и монастырей. Поселившись на новые места, болгары не желали платить подати владельцам земель, а так же налоги за продажу вина и разведения рогатого скота в пользу Диванов⁷⁹, что вызывало конфликт между ними. Первые обосновывали свое нежелание тем, что Кутузов в апреле 1811 г. обещал им льготы. Это в свою очередь вынудило В. Красно-Милашевича обратиться к Кутузову с просьбой точного объяснения своего указа. Он призывал главнокомандующего молдавской армией разъяснить переселенцам, что они освобождены от земских повинностей которые включает в себя: «наряд людей и подвод», а не от прочих обязанностей таких как: десятина в пользу владельца, а в Бессарабии – откупщикам по контракту, так же плата налогов за продажу товаров. Он просил объяснить новоприбывшим, что они не имеют право самовольно «захватывать» понравившиеся им земли, так как только земство⁸⁰ может выделять им ее⁸¹. Так же указывается, на то, что болгары более всего жалуются не на земство, а на назначенных для них префектов, которые злоупотребляют своей деятельностью и берут с переселенцев сверх полагающиеся налоги⁸². Болгарам так же

⁷⁷ Там же, с. 11.

⁷⁸ Там же, с. 67.

⁷⁹ Ст. Романски, *Българите въ Влашко и Молдова, Държавна печатница*, Документи, София, 1930, с. 18-23; V. Urechiiă, *Istoria românilor ...*, p. 572, 574.

⁸⁰ Выборные органы местного самоуправления. Туда входили землевладельцы, торговцы и промышленники, обладающие недвижимыми имуществами определённой ценности

⁸¹ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 50.

⁸² Там же.

вменялось то, что они укрывают между собой молдавских бирников⁸³, которые и без того освобождены от многих податей. Царская администрация определила, что среди колонистов было обнаружено 779 семей бирников. Тут же следует отметить, что председатель администрации был уверен в том, что истинное число укрывавшихся среди болгар местных жителей было больше⁸⁴. Переселенцы совершали укрывательские действия, так как они не завесили от местных властей. Вероятно, болгары до такой степени сочувствовали местному населению, что власти сообщали, что с каждым месяцем число бирников уменьшается. В результате чего, страдала не только государственная казна, но и царская армия, которая снабжалась за счет данной категории крестьян. Так как известно, что армия должна была получать в год 51 600 пудов хлеба⁸⁵, а также денежные средства для содержания госпиталей в сумме 852 281 лей⁸⁶, а для покупки мяса и вина – 354 242 лей⁸⁷. Для того, чтобы не было убытков, предлагалось отнять льготы у задунайских переселенцев, которые переселились до 1810 г. Кутузов, заботясь о благосостоянии всех болгар, не принял к сведению последнее требование. Следующим эпизодом, который показывал солидарность между местным населением и болгарам являлось то, что болгары особенно в тех местах, где они живут между автохтонным населением отказывались предоставлять свои дома для постоя царских войск, это в свою очередь приводило к тому, что и местное население отказывалось принимать русских солдат⁸⁸.

В данный период царские чиновники продолжают организовывать переселение болгар в юго-восточные районы Молдавского княжества. Для этого в Яссах специальная комиссия должна была составить списки болгар, для того, чтобы подготовить для них жилища, которые будут уже готовы при их прибытии в места водворения. В то же время, Коронелли просит Кутузова повременить с переселением, так как

⁸³ Крестьяне которые должны были платить подворный налог.

⁸⁴ A. Agachi, *Țara Moldovei și Țara Românească ...*, p. 347.

⁸⁵ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 2283, л. 1130.

⁸⁶ Там же, д. 2322, лл. 93-94.

⁸⁷ Там же, д. 65, л. 164.

⁸⁸ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 51.

болгары совершают весенние посевы, а уход из обжитых мест может привести к убыткам для последних⁸⁹. Кутузов со своей стороны приказывал Коронелли немедленно подготовить болгар к переселению в Буджак с сообщением последним, что они будут пользоваться теми же привилегиями, как их собратья, проживающие в Новороссийской губернии⁹⁰. Коронелли отвечал, что во первых, болгарам должен быть предоставлен список с предоставляемыми льготами на болгарском языке, во вторых, неимущим болгарам предлагалось выплачивать 10 пар в сутки, а по прибытию в Бессарабию и до первого урожая выплачивать по 6 пар в сутки. Если болгарам не будут хватать денег они имели право просить ссуду у государства с обязанностями вернуть всю сумму в течении 10 лет⁹¹. Те переселенцы, которые провели весенние посевы, после уборки урожая в обязательном порядке должны были быть переведены в Бессарабию. Болгар должны были сопровождать специальные чиновники и несколько конных казаков. Для того, чтобы воспрепятствовать переселению и местных бирников, предлагалось выдать каждому болгарину специальный билет с указанием имени и звания переселяемого. Места для поселения были обозначены: при Татарбунаре, Каушанах, при озерах: Катлабуге, Ялпуге, Китае, при речке Кагуле и при реке Прут. Переселение должно было проходить под руководством майора Шафирова⁹².

В сентябре-октябре 1811 г. Молдавский Диван проводит перепись населения княжества с целью рассчитать доход из налогов, которые должны были быть внесены в государственную казну. Собранные данные позволили нам составить таблицу с указанием сел и число болгарских семейств, которые расположились в них:

⁸⁹ Там же, с. 36.

⁹⁰ Там же, с. 39.

⁹¹ Там же, с. 40.

⁹² Там же, с. 41-42.

№	Названия населенных мест	Количество семейств	Количество душ мужского пола	Количество душ женского пола	Всего жителей болгар
Цинут Томарова					
1	Томарова (Рени)	68	158	126	284
2	Чишметийой	45	126	82	208
3	Отутулютийой	66	149	126	275
4	Карагачь	27	62	47	109
5	Картал Петричика	12	23	24	47
6	Болбока	53	124	114	238
7	Курчио	26	61	48	109
8	Волканешты	55	109	102	211
8	Всего в Томаровском цинуте	352	812	669	1 481
Цинут Измаил					
1	Бабили	3	3	8	11
2	Кубей	7	194	171	365
3	Саталык-Аги	16	42	39	81
4	Еди-Бурно	3	6	5	11
5	Долутийой	17	30	31	61
5	Всего в Измаильском цинуте	46	275	254	529
Цинут Бендер					
1	Енитийой	28	62	61	123
2	Камчак	53	111	86	197
3	Кириитул	5	10	13	23
4	Дизгензя	4	8	7	15
5	Безгиоз	18	36	34	70
6	Бешалма	20	44	33	77
7	Хирщао	10	24	29	53
8	Комгаз	12	27	26	55
9	Енитийой	28	62	61	123
9	Всего в Бендерском цинуте	178	384	350	734
Цинут Гречены					
1	Пеленей Шелеште	5	15	9	24
2	Пелиней	12	37	31	68
3	Кешдамгаш	68	160	148	268

4	Шамайли	71	182	162	344
5	Казаклый	4	11	6	17
6	Лучешть	33	89	64	153
7	Таракли	66	126	145	271
8	Чобалакчий Тагар	12	29	24	53
9	Кождамгали	46	101	89	190
10	Тюсулиу	36	99	68	167
11	Тюсулиу Маре	16	32	38	70
12	Кият	26	58	53	111
13	Докуз бая	25	56	54	110
14	Алуват	8	19	18	37
15	Чомай	75	153	143	296
16	Хажитиой	23	49	43	92
17	Бурчак	29	64	51	115
18	Чукурмеше	22	44	49	93
19	Баймакли	15	38	28	66
20	Тартаулу	15	31	28	59
21	Киргана	2	5	2	7
22	Тартаул	37	85	71	156
22	Всего в Греченском цинуте	636	1 483	1 324	2 807
Цинут Кодру					
1	Капаклий	4	11	9	20
2	Чютма	8	13	15	28
3	Сисийол	11	24	23	47
4	Сидик	15	26	29	55
5	Таракли	10	25	20	45
6	Искакиой	9	20	20	40
7	Еникиой	31	58	60	118
8	Шаймайли	17	33	34	67
9	Баймакли	15	20	29	49
9	Всего в Кодрском цинуте	120	230	239	469
Цинут Хотарничень					
1	Томай	28	64	65	130
2	Орак Мурза	10	22	22	44

3	Чадир	11	17	21	38
4	Курулу	22	43	46	89
5	Всего в Хотарничанском цинуте	71	146	135	281
Цинут Фэлчиу					
1	Пейкам	29	51	47	98
2	Попень	4	16	18	91
3	Тикалачь	5	8	5	13
4	Хуши ⁹³	80	171	148	319
4	Всего в цинуте Фэлчиу	118	246	218	467
62	Итого в цинутах:	1 521	3 576	3 189	6 765

* **Источник:** НАРМ. Ф. 1, оп. 1, д. 3246, лл. 194-261.

** Нами сохранена первоначальная орфография при названии сел.

Исходя из данных представленной выше статистики, мы можем прийти к выводу, что до 1812 г. в юго-восточной части Молдавского княжества проживало 1 521 болгарских семей, представляя собой 6 765 душ обоого пола, которые были устроены в 62 селениях, большинство из них представляли собой пустовавшие кишлаки ногайцев, выселенных отсюда в 1807 г. Больше всего задунайских переселенцев проживало в Граченском цинуте, после чего следовал Томаровский цинут.

Тут же следует обозначить, что кроме вышеуказанных сел болгары селились в таких городах и местечках как: Измаил, Килия, Аккерман, Бендер, Вылков и Кишинев, а так же на землях бояр Ив. Стурза, князя Гика, Янко Балша и Казимира⁹⁴, что по нашему мнению, явно увеличивает цифру численности болгарских переселенцев, тем более, что в начале 1812 г. из-за окончания военных действий на правом берегу Дуная и ухода царских войск из болгарской территории в связи с готовившемся подписанием перемирия между Османской и Российской империями, болгары по причине страха отмщения и репрессий со стороны турок массово переселялись в Молдавское княжество. Тем самым, к весне

⁹³ Данные по местечку Хуши не полны из-за того, что документ поврежден. По этой причине здесь воспроизводим лишь часть сохранившихся данных.

⁹⁴ П. Атанасов, *Преселения на българите ...*, с. 390-391; D. Mincev, *Rolul Basarabiei în epoca Renașterii bulgare*, în «Din trecutul nostru», Chișinău, an V, № 40-45, 1937, p. 46-50.

1812 г. на территории между Прутом и Днестром число задунайских переселенцев достигало 87 037 человек или 20 316 семей⁹⁵.

Как известно, до массового переселения болгар в юго-восточную часть Молдавского княжества, здесь уже были болгары это доказывается тем, что те, кто прибывал в Буджак в период 1806-1812 гг. называли себя «новыми болгарами», в отличие от «старых болгар», которые поселились здесь до 1806 г.⁹⁶ В свою очередь офицер Генерального Штаба России А. Зашук считал, что в период 1807-1812 гг. в Бессарабию проникли «черные болгары» - это выходцы из Македонии и Румелии, их называют «калоферами или горожанами»⁹⁷, они писали славянскими литерами⁹⁸. Интересен так же тот факт, что некоторые источники показывают, что в данный период в местечке Кишинев болгары составляли одну из многочисленных диаспор⁹⁹. По этой причине здесь они построили две церкви «Вознесения Господня», и церковь «Св. Георгия Победоносца». Первая церковь, имевшая статус Кафедрального Собора, была построена по одним источникам в 1804 г.¹⁰⁰ Она сгорает в 1823 г. и из-за того, что болгары не вмещались в церкви «Св. Георгия» для них была возведена вновь церковь «Вознесения Господня»¹⁰¹. Церковь «Св. Георгия Победоносца», была воздвигнута в 1818 г. в знак благодарности новой родине, за то, что она их приютила¹⁰².

В дальнейшем о данной церкви мы узнаем то, что она была достаточно часто посещаемая болгарами – переселенцами и не только ими¹⁰³.

⁹⁵ В. Д. Конобеев, *Българското националноосвободително движение ...*, с. 47.

⁹⁶ Al. Arbore, *Informațiuni etnografice și mișcări de populație ...*, p. 12.

⁹⁷ Вероятно здесь идет речь о переселенцах из города Калофер, который находится в Пловдивской области, южная часть Болгарии. В период Османского владычества город был три раза разграблен турками, а его жители были подвержены жестокому насилию. Сам же, город был подвергнут разрушениям.

⁹⁸ А. Зашук, *Этнография Бессарабской ...*, с. 512.

⁹⁹ I. Duminița, *Așezămintele domnitorilor Țării Moldovei pentru imigranții bulgari între anii 1790-1810*, в *Conferința științifică: „Politici europene de cercetare și inovare: cooperare, idei, oameni și capacitati”*. Științe umanistice și sociale, Chișinău, CEP USM, 2011, p. 26-27.

¹⁰⁰ И. Халлипа, *Сведения о состоянии церквей в Бессарабии 1812-1813 гг.* в „Труды Бессарабской Губернской Ученой Архивной Комиссии”, Кишинев, Том III, 1907, с. 231.

¹⁰¹ НАРМ, Ф. 205, оп. 1, д. 4205, лл. 1-43.

¹⁰² НАРМ, Ф. 205, оп. 1, д. 2152, лл. 9-18.

¹⁰³ В церкви «Св. Георгия» 12 июня 1869 г. венчался знаменитый бессарабский торговец греческого происхождения Иоанн Синадино с Александрой дочкой торговца Константина Анастасия Зоти. НАРМ, Ф. 88, оп. 1, д. 2217, л. 6.

Так же в этот период в Кишиневе проживал Антон Панков Петровански (не кто иной как Антон Панн) которому было тогда 12 лет¹⁰⁴.

В заключение для нас остается важным вопрос о количестве болгар, которые перешли к северу от Дуная в период 1806-1812 гг. Источники указывают, что в данный период в Дунайских княжествах проживало 20 000 болгарских семей¹⁰⁵. Касательно численности болгар в Валахии Д. Фотино приводит цифру в 7 799 семей¹⁰⁶. Эта цифра была установлена по переписи населения 1815 г. Болгарский историк Ст. Дойнов дополняет данные румынских коллег заключая, что в Дунайские княжества и Новороссийскую губернию переселилось 96 700 болгар¹⁰⁷. Касаемо численности болгарского населения в юго-восточной части Молдавского княжества, то по мнению З. Арборе в Буджаке болгар насчитывалось 2 800 семей¹⁰⁸. Со своей стороны И. Киртоагэ считает, что к 1811 г. в Буджаке было обустроено 10 000 задунайских переселенцев¹⁰⁹. Все же, на основе архивных данных мы приходим к заключению, что до 1812 г. в юго-восточной части Молдавского княжества проживало 1 521 болгарских семей, представляя собой 6 765 душ обо-его пола¹¹⁰, и это не считая, во первых, из-за повреждения документа мы лишь можем примерно установить данную цифру, и во вторых, что в том же документе многие болгары были приписаны к молдавскому обществу, так как они пришли сюда до 1806 г.

Из вышеизложенного мы приходим к выводу, что в период 1806-1812 гг. военные действия на территории болгарских земель, грабежи

¹⁰⁴ Антон Панн (1794-1854) был поэтом, композитором религиозной музыки, фольклористом и публицистом. Он автор музыки к современному гимну Румынии. Некоторые исследователи считают его аромьном. G. Babus, *Biografia lui Anton Pann*, в *Bibliografia tipăriturilor psaltice ale lui Anton Pann*, București, Editura Cristiana, 2002, p. 15-18; Gh. Ciobanu, *Cântece de lume*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1953, p. 10. Хотя достоверно известно, что он родился в болгарской семье из города Сливен в Юго-Восточной Болгарии. D. Minsev, *Bulgarii din Basarabia de Sud*, Constanța, 1938, p. 10.

¹⁰⁵ *Устройство задунайских переселенцев ...*, с. 40; Ст. Романски, *Българит въ Влашко и Молдова ...*, с. 109-110. В свою очередь, Ст. Дойнов приводит цифру в 90 000 душ обо-его пола. Ст. Дойнов, *Българите в Украйна и Молдова ...*, с. 82.

¹⁰⁶ D. Fotino, *Istoria generala a Daciei*, București, 1859, Vol. III, p. 147-182.

¹⁰⁷ Ст. Дойнов, *Българите в Украйна и Молдова ...*, с. 300-301.

¹⁰⁸ Z. Arbore, *Basarabia ...*, p. 104.

¹⁰⁹ I. Chirtoagă, *Din istoria Moldovei de sud-est până în anii 30 ai sec. al XIX-lea*, Chișinău, Museum, 1999, p. 189.

¹¹⁰ НАРМ, Ф. 1, оп. 1, д. 3246, лл. 194-261.

и насилия местного населения со стороны разбойнических формирований кирджалиев, поиски свободной земли для поселения привели к массовому переселению болгар в Дунайские княжества: Молдову и Валахию. В то же время данный период характеризуется целенаправленной политикой русского царизма направленной к привлечению новых поселенцев для обустройства пустопорожних территорий южных окраин Российской империи, притом предпочтения отдаются болгарам так как они приходят со своим инвентарем, скотом и имуществом. Важная роль возлагалась в этом на русских дипломатов и полководцев, находившихся в Дунайских княжествах. Привилегии же которыми царское правительство наделяло новоприбывших переселенцев, должны были стимулировать к переселению на север от Дуная остальных болгар находившихся под османским игом.

АДМИНИСТРАТИВНАЯ РЕФОРМА Н. ХРУЩЕВА (1954 г.) И ЕЕ ВОПЛОЩЕНИЕ В УКРАИНЕ

Виктор КРУПЫНА

Abstract. *The article deals with reduction of administration in Ukrainian SSR in 1954 also as its impartial and subjective reasons. The circumstances of reform implementation and its demonstration in press had been analyzed. The author insists on incompleteness of reform and its duration for several years.*

Keywords: history of Ukraine, administrative apparatus, official, reformation.

Cuvinte-cheie: istoria Ucrainei, aparat administrativ, funcționar, reformă.

Победа Советского Союза над Германией стала для большевистской пропаганды одним из аргументов в пользу преимущества социалистического уклада над капиталистическим. Соответственно, послевоенный курс развития СССР не требовал содержательных корректив. Страна продолжала развиваться экстенсивным путем, проблемы в экономике и социальной сфере накапливались. Смерть И. Сталина создавала условия для нововведений, а острая межличностная борьба между соратниками вождя актуализировала реформы и как инструмент модернизации страны, и как средство политической борьбы. Одним из таких шагов стала попытка сокращения административно-управленческого аппарата в 1954 году, инициатором которой был Н. Хрущев.

Кадровая сфера после войны находилась в сложном состоянии. Замещение руководящих и ответственных должностей людьми без должной квалификации мешало проводить гибкую государственную политику. Кремль регулярно обращал внимание республиканского

руководства на наличие проблем с кадрами в Украине. 26 июля 1946 г. постановление ЦК ВКП(б) констатировало, что «дело подготовки, подбора и распределения руководящих кадров в ЦК и обкомах КП(б) Украины поставлено неудовлетворительно». В других подобных документах, в том числе и со стороны ЦК КП(б)У, республиканские министерства критиковались за поспешное выдвижение кадров без должного изучения личности; несвоевременную замену работников, сращивание партийного аппарата с государственным и хозяйственным. Недостатки были найдены в кадровой плоскости, но структура и количество управленческого аппарата были обойдены молчанием.

Проблемы в деятельности партийного и государственного аппарата существовали и вскрывались и в 1920-1930-е годы. Но в тот период неудачи в темпах социалистического строительства можно было объяснить «тяжелым наследием царизма», «пережитками капитализма», «происками бывших эксплуататоров» и т.п. Такие объяснения отбеливали просчеты большевистского руководства, позволяя придавать проблемам гласности и привлечь народные массы к борьбе за более эффективную работу партийно-государственного аппарата. Но к «хирургическому вмешательству» дошло только в 1954 году, что было обусловлено объективными и субъективными факторами.

Прежде всего, это особенности кадровой работы в СССР. Номенклатурный принцип построения административно-управленческой вертикали, когда все важнейшие должности в партийном, государственном и хозяйственном секторе замещались с согласия партийных органов, обусловила стремление последних включить как можно больше должностей в свою номенклатуру (список). Это обременяло их кадровой работой, замедляло процедуру утверждения кадров. Так, на начало 1953 года по отделу партийных, профсоюзных и комсомольских органов ЦК КПУ одиннадцать человек более полугода ожидали своего утверждения. Иногда, правда, это случалось по вине обкомов, которые предоставляли неполный пакет документов. Некоторые люди работали на номенклатурной должности без утверждения соответственным парткомом, что было недопустимо. 24 апреля 1953 г. секретариат ЦК КПУ принял постановление «О некоторых недостатках в подборе кадров», в которой вскрыл указанные недостатки. В ходе ее исполнения некоторые министерства просили сократить номенклатуру своих должностей.

Поэтому в 1953 году произошли изменения в структуре самой Коммунистической партии. Была проведена реорганизация отделов и упорядочено номенклатуру должностей. В июне 1953 г. проведено объединение отделов ЦК КПУ, в результате чего их количество сократилось на 7 единиц¹. Предусматривалось сокращение 35 должностей аппарата ЦК.

На предложение Н.Хрущева 16 июля 1953 г. Президиум ЦК КПСС разделили номенклатуру должностей на две группы: основную и учетно-контрольную. Если на должности «основной» номенклатуры назначение производилось Президиумом или Секретариатом ЦК, то кандидатуры на должности «учетно-контрольной» утверждались нижними инстанциями, проходя проверку в отделах ЦК. За счет должностей первых секретарей райкомов областей союзных республик, председателей райисполкомов РСФСР, уполномоченных по заготовкам и др. номенклатура ЦК КПСС сократилась с 45 до 25,3 тыс. человек, в том числе 11,4 тыс. человек учетно-контрольной номенклатуры². В списке ЦК КПУ по состоянию на 1 января 1954 г. насчитывалось 5889 должностей основной и 4200 должностей учетно-контрольной номенклатуры, т.е. на 30% меньше по сравнению с началом 1953 г. Оптимизировав количество функционеров партийного аппарата, надлежало упорядочить перечень важнейших должностей государственного и хозяйского аппарата.

Во-вторых, после смерти И. Сталина в Кремле шла острая борьба за единоличное унаследование его полномочиями. Шла борьба между партийным и государственными аппаратами, возглавляемыми, соответственно, Н. Хрущевым и Г. Маленковым. Общеизвестно, что Г. Маленков как первый человек неформальной иерархии послесталинского ареопага отдал предпочтение должности председателя Совета Министров, тогда как Н. Хрущев «сконцентрировался» на партийной работе. Как справедливо отмечает В. Даниленко, провозглашенная Н. Хрущевым «широкомасштабная антибюрократическая кампания вскоре

¹ В.С. Лозицкий, *Політбюро ЦК Компартії України: історія, особи, стосунки (1918-1991)*, Київ, Геназа, 2005, с. 137-138.

² *Региональная политика Н. С. Хрущева. ЦК КПСС и местные партийные комитеты 1953-1964 гг.* Составители О. В. Хлевнюк, М. Ю. Прозументчиков, В. Ю. Васильев, Й. Горлицкий, Т. Ю. Жукова, В. В. Кондрашин, Л. П. Кошелева, Р. А. Подкур, Е. В. Шевелева, Москва, Российская политическая энциклопедия, 2009, с. 6.

дала свои результаты. Воплощением бюрократического стиля работы был определен Г. Маленков», критика которого со стороны В. Молотова и Л. Кагановича стоила председателю правительства должности³. Обратим внимание и на тот факт, что постановлениями 1954 года с критикой структуры органов власти и необходимостью ее упорядочения (о которых речь пойдет ниже) предусматривалось сокращение управленцев только государственных органов. Занятое реформированием и выработкой новой структуры правительство, возглавляемое Г. Маленковым, не могло активно противостоять реальной власти в партийные органы. В 1954-1955 годах критику ощущали также и силовые органы. Перестановки там связывались с антибериевской кампанией, позволяя вернуть подконтрольность силовых органов партаппарату, провести чистку одиозных фигур, продемонстрировать силовикам настоящий центр власти в Советском Союзе.

Пристальное внимание московского руководства к управленческой и кадровой сферы стала очевидной для миллионов членов партии в начале 1954 г., когда 25 января ЦК КПСС принял постановление «О серьезных недостатках в работе государственного и партийного аппарата». В нем серьезной критике подверглось увлечение директивами и резолюциями в работе различных органов управления, что тянуло за собой неразбериху, безответственность, разрастание управленческого аппарата. Постановление констатировало наличие чрезмерной осторожности и боязни ответственности руководителей, обращавшихся за решением мелких вопросов в высшие инстанции. ЦК КПСС требовал рассмотреть работу государственного и партийного аппарата, вскрыть ошибки и недостатки, ликвидировать практику канцелярско-бюрократического руководства, сократить поток бумаг и улучшить исполнительскую дисциплину, обеспечить улучшение кадровой политики и т.п.⁴. Небольшой по объему документ положил начало кампании реорганизаций административно-управленческого аппарата в СССР, растянувшейся на несколько лет.

³ В. М. Даниленко, *Україна в добу системної кризи радянського ладу*, в *Політична система для України: історичний досвід і виклики сучасності* / О. Г. Аркуша, С. О. Біла, В. Ф. Верстюк та ін.; Гол. ред. В. М. Литвин, Київ, Ніка-Центр, 2008, с. 557.

⁴ *Директивы КПСС и Советского правительства по хозяйственным вопросам*. Т. 4. 1953-1957 годы, Москва, Государственное издательство политической литературы, 1958, с. 155-156.

2 февраля постановление было продублировано Президиумом ЦК КПУ, обязавшей министерства и обкомы партии до 5 марта 1954 г. «внести предложения» о расширении прав и повышении ответственности районных, областных и центральных органов исполнительной власти⁵. Это решение было ретранслировано на места и потянула за собой поток совещаний, заседаний и отчетов, информации, хотя нацеливала аппарат и управленцев именно на сокращение потока документации, переориентируя на производственную деятельность, живое руководство.

Выработанные обкомами и министерствами «предложения» часто занимали несколько десятков листов и свидетельствовали о давно назревшей необходимости навести порядок в этом деле. Отчетность действительно была перегружена мелочами и деталями, поиск ответов на которые занимал много сил и времени. Обкомы выступали за сокращение тысяч показателей, десятков форм отчетности и учета. Предлагалось упразднить отчет о ходе ремонта сахарных заводов, пятидневный телеграфный отчет о продукции и т.д. Обкомы были слишком осторожны и нерешительны, предлагая уменьшить регулярность подачи данных о стрижке овец с пятидневной на декадную, отчет по жидком топливе и маслу – с декадной на месячную периодичность, декадную отчетность о производстве и отгрузке запасных частей заменить месячной и др.

Одинаковые данные требовали разные инстанции, похожая информация дублировалась в разных отчетных формах. Как констатировали сотрудники Станиславского обкома КПУ, подготовка отчетов в высшие инстанции занимает почти половину рабочего времени через чрезмерное количество документов. За 1953 год в адрес этого обкома поступило 1196 запросов, постановлений, приказов, т.е. в среднем 2-3 в день⁶. Их следовало продублировать нижестоящим органам, что неимоверно усложняло и увеличивало документооборот: Галицкий

⁵ *Історія державної служби в Україні: у 5 т. / [відп. ред. Т. В. Мотренко, В. А. Смолій; редкол.: С. В. Кульчицький та ін.]; Голов. упр. держ. служби України, Ін-т історії НАН України, Київ, Ніка-Центр, 2009, Т. 5: Документи і матеріали. Книга 1. 1914 – 1991 / [упоряд.: Г. В. Боряк (кер. кол. упоряд.), А. Я. Демченко, Р. Б. Воробей], с. 540.*

⁶ *Центральный государственный архив общественных объединений Украины (далее – ЦГАООУ), Ф. 1, оп. 24, д. 3558, л. 492, 493.*

райком этой области, например, отправлял по 18 решений за день. «Работа райисполкомов в большинстве своем сводится к заседательской суете», – горько подытоживал в информации О. Кириченку завотделом партийных, профсоюзных и комсомольских органов Станиславского обкома КПУ Чернов⁷. Остро ставился вопрос об обновлении законодательства о функциях и правах обл- и райисполкомов, советов депутатов трудящихся, четкого разграничения полномочий исполнительных органов. Обкомы выступали сократить количество заседаний и их длительность.

После изучения республиканских предложений и их обобщения, 14 октября 1954 г. ЦК КПСС и Совет Министров СССР приняли постановление «О существенных недостатках в структуре министерств и ведомств СССР и мерах по улучшению работы государственного аппарата», которое углубляло и конкретизировало январское решение.

Констатируя наличие успехов советского аппарата в разрешении поставленных заданий, постановление указывало на существенные недостатки в управлении народным хозяйством. Они заключались как в организационной структуре, так и в стиле руководства. Несовершенная внутренняя структура органов управления обусловила разрастание штатов, нерациональном построении управленческой вертикали, наличия лишних звеньев управления, диспропорцией между количеством руководителей и подчиненных, случаями чрезмерной централизации в работе отдельных отраслей промышленности.

«Недостатки в организационной конструкции аппарата» тянули за собой «канцелярско-бюрократические методы руководства», заключающиеся в чрезмерном «бумаготворчестве», огромном количестве форм и показателей статистического планирования и учета, проволочках и безответственности, отвлекающих ответственных работников от живой организации дела во вред производству.

Кадровая сфера, как уже отмечалось, отдельные недостатки в структуре критиковались и раньше, но только сейчас ЦК КПСС и Совет Министров СССР подошли к реформированию управленческого штаба радикально. Предусматривалось сокращение по Советскому Союзу около 450 тыс. управленцев, ожидалась экономия в размере 5 млрд рублей в год. Конечной целью такой реорганизации назывались

⁷ ЦГАООУ, Ф. 1, оп. 24, д. 3558, л. 493.

удешевление и усовершенствование деятельности государственного аппарата, повышение его эффективности. 2 ноября 1954 г. Президиум ЦК КПУ и Совет Министров УССР приняли постановление «О существенных недостатках в структуре министерств и ведомств УССР и мерах по улучшению работы государственного аппарата», в котором признали, что отмеченные недостатки в Украине «полностью имеют место» и конкретизировали мероприятия относительно исполнения директивы Кремля⁸.

Как и следовало ожидать, постановление ЦК КПСС и ее украинский аналог были «одобрительно» восприняты на местах. Министерства и ведомства, обкомы и райкомы без особого труда находили отмеченные недостатки в своей практике, приводили широкий перечень мероприятий и предложений по улучшению работы органов власти.

В начале декабря 1954 г. министерством государственного контроля УССР совместно с министерством финансов УССР и Контрольно-ревизионным управлением министерства финансов СССР по УССР была проведена проверка исполнения совместного решения партии и правительства от 14 октября. Контролеры констатировали, что «большинство проверенных министерств и ведомств Украинской ССР неудовлетворительно выполняют вышеуказанное постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР». По состоянию на 8 декабря 1954 г. практическая работа по сокращению численности административно-управленческого персонала многими органами еще не была начата, хотя в декабре заканчивались сроки увольнения по некоторым министерствам. Как препятствие к воплощению реформы назывались неопределенность с объемами сокращения и новым штатным расписанием в республике с вины центральных министерств и ведомств (министерства промышленности продовольственных товаров, промышленности строительных материалов и др.) и несвоевременная постановка заданий соответствующим украинским органам (министерства колхозов УССР, товаров широкого потребления УССР и др.). Более-менее удовлетворительная ситуация наблюдалась в республиканских министерствах культуры, промышленности мясных и молочных продуктов, сельского хозяйства, Украинскому геологическому управлению⁹.

⁸ *Історія державної служби в Україні*, Т. 5. Книга 1, с. 556-557.

⁹ ЦГАООУ, Ф. 1, оп. 24, д. 3559, л. 738-739.

К похожему выводу пришел и главный контролер-ревизор Контрольно-ревизионного управления министерства финансов СССР по УССР Н. Приходько, который на основании анализа 125 предприятий нескольких министерств констатировал, что указанное постановление «некоторыми предприятиями выполняется неудовлетворительно». Его докладная записка секретарю ЦК КПУ А. Иващенко приводила примеры наличия внештатных должностей, формального сокращения, горизонтального перемещения сотрудников. Постановление предусматривало направление уволенных на производство, тогда как Н. Приходько констатировал такую переквалификацию только с 60% уволенных.

Одним из каналов уменьшения социальной напряженности в связи с сокращением тысяч людей союзное руководство рассматривало в предоставлении возможности освобожденным выехать на новые территории, в районы Сибири, Урала, Дальнего Востока. Этому делу было уделено немало внимания и в октябрьском постановлении, и в газетной публикации комментария в «Правде». Ставка делалась на материальную выгоду переселенцев. Выезжавшим на работу в производственной сфере людям оказывали помощь в размере двух-трехмесячной ставки. Информации украинских министерств и ведомств в республиканский ЦК упоминали единичные случаи наличия желающих выехать или обходили этот вопрос молчанием.

Реформирование управленческого аппарата всегда является непростым шагом, ведь нарушаются иерархия, горизонтальные связи, требуется время для выработки новых механизмов принятия и исполнения решений. Все это особенно сложно и больно чувствуется у больших за размерами странах, каким был Советский Союз. Нарушение сроков определения новой структуры и трансляция их подчиненным было частично вызвано объективными причинами: сложный, иерархический механизм функционирования органов власти в строго централизованном государстве замыкался на ЦК КПСС и Совете Министров СССР. Между ними шла борьба, не способствовавшая четкому и упорядоченному внедрению реформы. Одновременно, «опоздание» со сроками определения новой структуры и ретрансляцией этих решений на места можно рассматривать и как тихое противодействие этому непопулярному среди управленцев решению. Затягивание было формально

возможным способом, защитным механизмом. Отсрочка имплементации позволяла аппарату минимизировать внимание к этой кампании и ограничиться поверхностными изменениями.

Сокращение аппарата и ликвидация лишних структурных подразделений происходили по-разному. В министерстве юстиции количество отделов сократилось вдвое, по республике сокращено 882 человека. Штаты органов республиканской прокуратуры уменьшились на 230 должностей. В министерстве промышленности строительных материалов ликвидировано 21 структурное подразделение и высвобождено из аппарата 17 человек. Сокращение коснулось и Верховного Совета УССР, где предусматривалось увольнение из аппарата 16 человек (или 6,7%). Если посмотреть на перечень этих должностей, то ярко видно показной характер реформы. Сокращению подлежало всего 4 человека, которых можно отнести к управляющему составу, тогда как остальные – буфетчица, слесарь, кочегар, механик, кассир и другие – вряд ли были причастны к «канцелярско-бюрократическому стилю управления», созданию волокиты и т.п., с чем призывал бороться Н. Хрущев.

Информационная кампания по сокращению и удешевлению аппарата была поддержана в средствах массовой информации. Московская «Правда» отозвалась на октябрьское постановление почти через месяц, передовая статья которой от 20 ноября «За дальнейшее улучшение государственного аппарата» доходчиво объясняла причины повышения внимания партии к этому вопросу. Главный республиканский орган – «Советская Украина» – отреагировала 23 ноября, одновременно с «Известиями». Публикация обзорно передавала их содержание, отмечая некоторые успехи, не закрывая глаза и на существующие недостатки. Как и в тексте постановления, в газетной публикации снималась ответственность за существующие недостатки с Коммунистической партии, которая, будучи руководящей и направляющей силой, по логике также должна была взять ответственность и на себя.

Периодическая пресса была наполнена другими пропагандистскими материалами, касающихся и высокопоставленных лиц. Так, в конце 1954 г. «Правда» опубликовала фельетон «Мастер Кабинетстроя», в котором критике поддавался министр промышленности продовольственных товаров УССР П. Рудницкий за превышение бюджет-

ных ассигнований на обустройство своего профессионального быта и содержание обслуживающего персонала на балансе хозрасчетных организаций, а не в штате министерства. Несмотря на оправдания министра, что превышения расходов вызваны объективными основаниями, дорогой ремонт был «необходимостью, а не прихотью», правительственная комиссия подтвердила изложенные в газете факты и министр получил «строгий выговор с предупреждением». Подобные публикации создавали положительное информационное поле вокруг сокращения кадров, удешевления аппарата, привлекали общественность на местах ко вскрытию недостатков.

При оценке масштабов сокращений по постановлению от 14 октября 1954 г. в исторической литературе иногда за чистую монету принимается информация с самого постановления: сокращение по 46 министерствам и ведомствам СССР 200 главных управлений, управлений и самостоятельных отделов, 147 трестов, 93 местные управления, 898 снабженческие организации, ок. 10 тыс. небольших структурных подразделений¹⁰. При этом из внимания упускается важная деталь: в постановлении количество управленческих звеньев употребляется с глаголом «упраздняются», имеющим несовершенный вид, то есть, выражающим скорее намерения, чем констатирует исполнение. Усомниться в указанных масштабах сокращения дают основания и отчеты с мест, которые фиксируют отклонение от начальных планов, замедление выработки новой структуры и ее воплощение. Поэтому данные о результатах сокращения административно-управленческого аппарата нуждаются в корректировке.

¹⁰ *История Коммунистической партии Советского Союза*, Т. 5. Коммунистическая партия накануне и в годы Великой отечественной войны, в период упрочения и развития социалистического общества. 1938-1959 гг. Кн. 2. (1945-1959 гг.), Москва, Издательство политической литературы, 1980, с. 416; В.І. Тимцуник, *Реформування системи влади та державного управління в Україні (1953-1964 рр.)*, Монографія, Київ, Вид-во НАДУ, 2003, с. 155; В. А. Шестаков, *Социально-экономическая политика советского государства в 50-е – середине 60-х годов*, Москва, Наука, 2006, с. 122; В. В. Иваненко, О. В. Бойко, *Політико-адміністративна система управління у повоєнний час (1946-1953 рр.)*, в *Історія державної служби в Україні: у 5 т./[О. Г. Аркуша, О. В. Бойко, Є. І. Бородин та ін.; відп. ред. Т. В. Мотренко, В. А. Смолій; редкол.: С. В. Кульчицький (кер. авт. кол.) та ін.]*; Голов. упр. держ. служби України, Ін-т історії НАН України, Київ, Ніка-Центр, 2009, т. 2, с. 373; В. В. Туренко, *Задуми та наслідки адміністративно-господарських реформ другої половини 50-х – першої половини 60-х рр. ХХ ст.* Автореф. дис. на здобут. вчен. ступ. канд. іст. наук, Черкаси, 2010, с. 9.

В этой связи будет полезной докладная записка от 18 января 1957 г. отдела партийных органов при ЦК КПСС по союзным республикам в секретариат ЦК КПСС о проверке исполнения постановления от 25 января и 14 октября 1954 г., констатирующая осуществление «ряда мер по упрощению структуры и сокращения штатов партийных и советских органов». В частности, аппарат ЦК компартий, обкомов, горкомов и райкомов КПСС уменьшился на 4429 человек, аппарат исполкомов областных, городских и районных советов и их отделов был сокращен на 46405 человек (или 17,5%), аппарат органов государственного и хозяйственного управления (без Российской Федерации) был уменьшен на 52132 человека¹¹. В целом по Советскому Союзу с административно-управленческого аппарата за два года было освобождено ок. 180 тыс. чел. с годовым фондом зарплаты 1200 млн руб. В центральных аппаратах министерств ряда республик был упразднен каждый четвертый отдел и сектор. В Украине административно-управленческий аппарат сократился на 88 тыс. чел.¹².

Но не стоит переоценивать значение этих данных. В этом же документе указывалось на слабые места реформы: сокращение преимущественно низовых звеньев периферийных органов управления, тогда как центральный аппарат республиканских министерств и ведомств существенных изменений не претерпел. Более того, в Украине аппарат республиканских учреждений вырос на 28,8% – освобожденные в ходе реформы работники пополняли кабинеты министерств и ведомств, созданных с целью расширения полномочий республики. Провалился замысел отправить людей с кабинетов на производство: при увеличении за 3 года по Советскому Союзу количества работников и служащих на 5,2%, удельный вес занятых в промышленности и строительстве вырос всего на 0,1%¹³. Докладная записка свидетельствовала о пробуксовке, если не провале, попытки сделать аппарат управления эффективнее и экономнее: «в деле упрощения структуры и удешевления государственного аппарата сделаны лишь первые и, можно сказать, незначительные шаги».

Таким образом, переплетение объективных и субъективных причин реформы по сокращению аппарата 1954 г. обусловило ее половинча-

¹¹ *Региональная политика Н. С. Хрущева*, с. 112.

¹² *Там же*.

¹³ *Там же*, с. 113-115.

тость, незавершенность. Замысел реформы как инструмента придания руководящим органам эффективности и их удешевления не был реализован в запланированных объемах. Параллельно сокращению одних звеньев появлялись другие, формальные изменения не несли элемента новизны. Аппарат управления работал как и прежде, успешно подхватывая и отчитываясь о выполнении очередной инициативы. Доминировали субъективные причины реформы – борьба за власть Н. Хрущева с Г. Маленковым, т.е. расчет придать системе управления эффективности оставался второстепенным.

Мероприятия 1954 г. стали началом перманентных поисков оптимальной модели управленческой вертикали. Призывы к дальнейшему удешевлению содержания административно-управленческого аппарата, ликвидации параллельных звеньев, повышения его эффективности и дальше периодически звучали и с высоких трибун, и в средствах массовой информации. Интересно, что если со середины 1950-х годов Н. Хрущев боролся за улучшение структуры и работы советских органов, то в начале 1960-х годов он уже борется с закостенением, инертностью партийных органов. И внедрение принципа ротации руководства парторганов, и разделение парткомов по производственному признаку – меры из этого ряда. Известно, что эту борьбу Никита Сергеевич проиграл, но это тема дальнейших исследований.

THE TOPIC OF THE POSTWAR DEPORTATIONS IN THE CHERNIVTSY'S REGION PRESS (1989-1992)¹

Andrey MASTYKA,
Marius TĂRÎȚĂ

Rezumat. *Drept urmare a liberalizării regimului din a doua jumătate a anilor optzeci ai sec. al XX-lea, în presă au fost reflectate evenimentele tragice din anii patruzeci. În acest studiu autorii s-au referit la presa de limbă ucraineană și de limbă română apărută la Cernăuți în anii 1989-1992. Ziarele „Радянська Буковина”, „Зориле Буковиней” și „Буковинське Віче”, consultate de autori în luna august 2012, sunt depozitate la Arhiva de Stat a Regiunii Cernăuți.*

Presa ucraineană a tratat mai puțin problema deportărilor propriu-zis și mai mult teme controversate din istoria Ucrainei. Presa de limba română a abordat începând cu iunie 1989 problema trimerii la muncă forțată la lagărul de la lacul Onega (august-septembrie 1944) și mai târziu recrutarea tinerilor pentru reconstrucția Donbasului.

Studiu este parte a unei cercetări mai largi în cadrul programului Geschichtswerkstatt Europa pentru anul 2012 a fundației EVZ Stiftung.

Keywords: Chernivtsy region, forced labor, Onega, deportations, Donbass, the monument of the victims.

Cuvinte-cheie: regiunea Cernăuți, muncă forțată, Onega, deportări, Donbas, monumentul victimelor.

In 1988 in USSR in the public space appeared the topic of the injustices committed in the 1930s-1940s and at the beginning of the 1950s. The decisions and the discussions at the Party's level were reflected in the media which represented the CK, the Soviet Supreme, the regional committees,

¹ This study is a part of a research realized in the call on „War, Post War, Cold War” of Geschichtswerkstatt Europa, year 2012, supported by EVZ Stiftung.

the communist youth, etc. In order to reconstruct the development of the theme of the deportations of the 1940s, in late 1980s of the 20TH century, we consulted the press from 1988-1992. For the Ukrainian SSR, we found in August 2012, at the State Archive of the Chernivtsy Region, the collections of the Party's newspaper - 'Radyanska Ukraina', 'Зориле Буковиней' ('Zorile Bukoviney', in Moldovan/Romanian) and the independent paper 'Буковинське Віче' ('Bukovynske Viche', in Ukrainian). In our study we propose to the reader the main findings about the reevaluating of the tragic events after 1944.

Ukrainian press

The topic of the deportations has become open and widely discussed quite recently. This theme is one among those which deals with the totalitarian period in the Russian history. It was integrated in the open discussions only with the beginning of *Perestroika* in the second part of the 1980s. The subject became actively discussed and elaborated on with the emergence of the new states and the dissolution) of the USSR. Simultaneously it was linked with the new social behavior relations and with the formation of the new national ideologies. Meanwhile, with the development of the new national historiography and the changing of the political conjuncture, the approaches to the topic of deportations were changed as well. As one which deals with certain political, national-historical and social issues, it has undoubtedly a politicized character and its own meanings in the post-soviet area. The character of the interpretation of the forced resettlements in the late 1940s is influenced by and influences itself the orientation of the state policy provided in both present-day Ukraine and Moldova.

At this moment we are divided from those events with decades of neglecting and forgetting of the matter. The efforts to reconstruct the chronology of events would have in any case the form of interpretation and of reconstruction of remembrance. Also, the process of the problem's self-rebuilding from the forgetfulness will have its own history. In order to reconstruct the historical framework of the emergence and popularization of the matter, in our research we turned to the press published at the end of the *Perestroika*-times, precisely - the moment when the policy of *Glasnost* was introduced. Then this painful subject for the soviet society turned not to be forbidden. We turned our attention to the regional press, as we expected that those pe-

riodicals should reflect both the rebirth of the interest towards this topic and a relevant discussion. In such way, we shall try to analyze the genesis of the problem, of how those events had been received already in the new period and the spread of attention to the subject of deportations among the wide public. We will also try to understand whether the re-thinking and the representation of the matter, was fully illustrated there. It will give a certain starting point for our following research, in which we shall try to reflect upon the chronicles of the deportation in the 1940s in the collective memory of Bukovina inhabitants, on the basis of the recollections of the witnesses and those who had suffered from those repressions.

The issue of deportations in the 1940s comes up on the pages of the regional periodicals published in the Chernivtsy region (ukr. oblast'), first and foremost in a relation to the assignment of the USSR at the highest governmental level, to rehabilitate the victims of deportations from the 1930s–early 1950s. This was part of the policy for democratic changes in the epoch of *Perestroika* in the late 1980s, and partially connected to the acknowledgement and condemnation of the fact itself of the deportations in the USSR. While it had reflected on those processes, the local press turned to the decrees of the Central Committee of the Communist Party of the USSR from July 11, 1988, and to the decree of the Presidium of the USSR's SS, from January 16, 1989, on the rehabilitation of the unjustly convicted and the sentenced in that tragic historical period. Simultaneously, the regular publications turn out to be dealing with the questions of rehabilitation only starting with 1990. The public opinion was already informed about this process. The first results, being undertaken, in the form of statistical data and the processed numbers and those due to be processed.² In general, the interest for the topic of repressions occurred on the pages of the periodicals, beginning with 1990. It was inside the wave of the common interest to history and turning to its most complex and problematic questions in the Soviet period. The issues which before were not matters of the discussion. Many of them were even banned not long before for the historical research. It was also caused by the emergence of the national identity in the former Soviet states. This increased the trend of the history's revision of the USSR and the revisionist approach to studying it by the nationally-oriented historians.

² M. Pashkovskiy, *Robota po reabilitacii tryvaye*, in *Radyanska Bukovyna*, March the 6th, 1999, № 47. p. 3; I. Nagirniak, *Chas zbyraty kamynnya*, in *Bukovynske viche*, October the 10th, 1991, № 116.

Also it was the result of a considerable interest, among the wide public, for the history of the ethnic groups of the USSR, and first and foremost – for the historical tradition of one's own nation.

The official policy concentrated on the open discussion of the problematic issues in history, the revelation and condemnation of the crimes and mistakes of the totalitarian regime. Here, a central place had the epoch of the cult of personality in the USSR, that led to the mass attention to the problem itself and to the emergence of the mass movement for the preservation, restoration and the tribute payed to the memory of the repressed. That's why, together with the notes regarding the terror itself and the deportations against the inhabitants from Bukovina, in those newspapers appeared material regarding some other, no less dramatic events and beliefs of the USSR in general and Ukraine in particular. Some articles deal among others with Holocaust,³ the famine in 1930s,⁴ the events connected to the restoration and commemoration of the victims of repressions in other parts and republics of the Soviet Union⁵.

From the materials published in the newspaper “Bukovyns'ke viche” (“The Polity of Bukovina”) we find out about the first memorial dedicated to the victims of the Stalinist regime in the region. This one was installed in the town of Zastavna in the July of 1991.⁶ The opening of the memorial was marked with a commemorative ceremony, which itself was seen as an event of importance at the national scale. For example it was important for the national identification, and had a special meaning, as it was paired with the sacramental inauguration of the memorial with a church service.

The commemoration of those events was portrayed and represented as the remembrance of the tragedy and sufferings of the entire nation. The commemoration of it acquired a new national and spiritual orientation, which differed dramatically from the previously practiced Soviet formal approach to issues of that kind.

With reference to the topic of our research, the deportations of the late

³ L. Finkel, *Pro te, shcho vazhlyvishe za zhyttia...*, in *Radyanska Bukovyna*, September 19th, 1990, № 179. p. 4; L. Prokipchuk, *Vashi moyly – bil' uselyudskyyi*, in *Bukovynske viche*, July 9th, 1991, № 77.

⁴ I. Nagirmiak, *Lyudy maryly hlibom*, in *Bukovynske viche*, January 22nd, 1991, № 9; I. Kushnirenko, *Shcho ya znayu pro golod*, in *Radyanska Bukovyna*, January 28th, 1990, № 185.

⁵ *Pamyati bezvynnyh zhertv*, in *Radyanska Bukovyna*, September 25th, 1990, № 183.

⁶ P. Petrenko, *Pamyatnyk zhertvam terroru*, in *Bukovynske viche*, July 18th, 1991, № 81.

1940s, in the Ukrainian regional press, this issue is touched upon only deliberately, in connection to the repressions of 1930s–1940s in general. As an exception, a humble-sized article by V. Velykyi - “The Deportation”, could be marked. In this article the author introduces his readers to a topic which previously was not discussed in the Soviet history. A short historical introduction to the issue of the actions of deportations of the local population from the territory of the Chernivtsy region in the 1940s is given. The author divides this process into two phases. The first wave of deportations took place right after the annexation of Bukovina by the Soviet Union in 1940, with the aim of ensuring the security in the border areas. Then among the victims of the deportations were different “undesirable elements” like those who had been related to the previous Romanian regime, and such social groups as the ‘Kulaks’ and traders. The second phase took place right after the WWII and aimed to confront the campaign against the Soviet power organized by the Ukrainian nationalists, widely popular in the Western part of Ukraine. During the period of the deportations, the biggest of which was the operation “Запад” (Zapad = “West”) in October 1947, the victims of the deportations were the families of the Ukrainian nationalists and their supporters. In the article is mentioned that during 1944-1945, 950 “banderist” families were relocated to special settlements, 2675 members and supporters of the Organization of Ukrainian Nationalists. Under different claims and convictions were 7576⁷ people⁸.

As we see, the problem of the forced resettlement described in the pages of the researched periodicals is connected directly with the issue of the anti-Soviet partisan movement in the Western Ukraine, especially with the activities of the so-called “banderists” - members of the Organization of Ukrainian Nationalists and the Ukrainian Insurgent Army. In the period when the analyzed articles were written, there was a sharp discussion regarding the role of the armed formations of the Ukrainian nationalists in the history of the Ukraine. Precisely, the activities of those groups, as a rule, were seen as the main cause for the deportation of the Ukrainian population from the region, as a reaction of the Soviet power.

It needs to be pointed out, that by the moment of writing the articles, which are being analyzed here, the deeds of the members of OUN and UIA

⁷ It was said about the deported from exclusively the territory of the Chernivtsy region.

⁸ V. Velykyi, *Deportaciya*, in *Radyanska Bukovyna*, August 26th, 1990, № 162.

against the soviet administration and the civilians were seen rather critically, hence, their role in the forthcoming tragic events was seen negatively. They were accused of the collaboration with the Nazi-German occupiers, the aggression and the violence committed against the civilians, particularly certain ethnic groups, forced mobilization into their troops, etc.⁹ For this reason, the deportations of the 1940s (in the analyzed newspapers) were reflected as a result of the undertaking of a massive operation “Zapad” and some local activities for neutralization of the local Ukrainian nationalists in the region. Hence, the majority of the deportees were seen as the members of the nationalists’ families or people somehow related to them.

About the deportation it is also mentioned in the materials dedicated to the 50th anniversary of the *unification* of the Northern Bukovina and the Ukrainian Soviet Socialist Republic in 1940. Along with the mentioning of the uniting part of the events for the Ukrainian nation, it is noted that the result of the unification were also the repressions and mass relocations of the local population. All these were committed not exclusively against the ethnic Ukrainians, but against all the ethnic groups inhabiting the multiethnic region of the Northern Bukovina. For example, in the article written by I. Pikuza “Uroki istorii” (“Lessons of History”),¹⁰ on the basis of the earlier non-accessible archival documents of the KGB administration in Chernivtsy region, in focus is the story of the repressive totalitarian apparatus installment in Bukovina after its annexation on June 28, 1940. The author mentions the tragic outcomes for a considerable part of the inhabitants of Bukovina, which suffered from the Molotov-Ribbentrop pact, according to which Bukovina, along with another territories, had been annexed by the USSR. These can be proved by the documents cited in the publication on the occasion of the 50th anniversary of the unification of Bukovina and the Ukrainian Soviet Socialist Republic. The article informs its Bukovinian reader about the whole history of the creation and signing of the Molotov-Ribbentrop pact (on August 23rd, 1939). The author didn’t evaluate the document mentioned above, though partially saw the pact as a possible solution for the Bukovina, not through a war conflict in that complex historical period. Although it is worth stressing the fact that, meanwhile the issue of critical rethinking of the outcomes of

⁹ *Komu stavty pamyatnyky*, în *Radyanska Bukovyna*, February 27th, 1999, №40; V. Maslovskiy, *Proty kogo vony voyuvaly*, în *Radyanska Bukovyna*, June 13th-14th, 1991, № 112-113, p. 3

¹⁰ I. Pikuza, *Uroky Istorii*, *Radyanska Bukovyna*, June 13th, 1990, № 112.

the Molotov-Ribbentrop pact was widely discussed by the democratic movements in the East-Central European countries, and served as one of the major arguments in the favor of the justification for the crush of the Socialist regimes in the countries of the Warsaw Treaty and the Baltic states.

In general, we may conclude that, in the pages of the regional Ukrainian-language press, published at the end of the *Perestroika* period, the issue of the deportations in the late 1940s was elaborated quite modestly. One could say that the problem was only mentioned and the attitudes towards it only began to be formed. The issue of deportations was discussed only in the framework of the allowed discourse, aiming to the elaboration on the most tragic pages and harsh questions in the history of the USSR, which had not been discussed previously. This way, the press played its role only as a tool for proving the population with information about the process development, but nothing more than that.

On the whole, the topic of deportations appeared on the pages of the regional newspaper together with the writing on similar historical issues, which had become popular during the analyzed period. This was a spectrum of problems in the recent and not so recent history, which shared the ambiguous nature and had a problematic reception in the society. Among the issues were – the Ukrainian nationalists during WWII and their fighting against the newly-established power after the war, the Greco-Catholic church and its role in the Ukrainian society (in the periodicals, published in the analyzed period, the most relevant issue regarding the Uniate Church, was its relation to the Nazi occupation), the Cossacks and their role in the historical memory of the Ukrainians, the role and place in history of different Ukrainian national activists, etc. In this way, a complex of important and inevitable questions to be resolved in the new historical realities, were seen by the authors of the articles, as important and as rediscovered for a free, objective analysis and research in the changing of the political and cultural perspectives.

Moldovan-Romanian press

After the central decisions made in Moscow in January 1989, some results became visible in the Moldovan press from Chernivtsy in May of the same year. On 18th May 1989 Shtefan Miheilyan (see 'Зориле Буковиней', nr. 92, p. 3) wrote about the young men who were killed at Fyntyna Albe

(ukr. Bela Krinytsa) on 1st April 1941. The title of the article was 'The last crosses'. It was a metaphor that people forgot about that tragedy. In the next years, this tragedy was commemorated by mourning meeting.

After that publication, in 'Зориле Буковиней' appeared many articles about the deportations from 1941 and the repressions and the forced labour after 1944. Among the first very precise formulated views of remembering were two paragraphs of Dumitru Kovalchuk, in the article 'Notes for a monograph' (18th June 1989, nr. 116, p. 3). 'But others were restrained at the points of frontier, despite the fact that they had all the documents in order and were taken to Onega, to Komi Autonomous SSR, to Karelia, to exhausting labours.

Against those who succeeded to come back and to fill their relatives with the joy that the forced travel ended, were organized raids every night – to catch them and to take to Donbass, for restoration of the coal mines.'

It was for the first time when in the public space of the Romanian language press from the Chernivtsy region, was said about two points of the painful memory for the inhabitants – Onega and Donbass. During that year were published several remembering about these places.

On 23rd June 1989, G. Podolyan wrote about the decree from 16th January 1989. 'Were cancelled all the extra judiciary sentences, passed in the period of the '30s-40s and at the beginning of the '50s by the so-called commissions formed by three persons'. In concordance with the decree from 16th January – 'all the citizens repressed on the basis of the decisions of these bodies, were rehabilitated'.¹¹

On 28th October 1990 appeared several articles about the victims. The third page had the title – 'The voice of truth' and was organized by the Society for Culture 'Mihai Eminescu'. The readers were informed about the inauguration of a monument at Poyeny-Bukovina, where 22 villagers didn't come back after they were deported.¹² Near was an article by G. Frunze, in which among others was remembered how a big group of villagers were taken to Finnish Karelya. The author mentioned only one name from several who didn't come back from Sineutsyi de Sus – Valeryan Frunte and one who survived – Ilie G. Skripa. Skripa mentioned that to the railway they were escorted by military. He also remembered that before dying V.

¹¹ Зориле Буковиней, June 23rd, 1989, nr. 120, p. 1.

¹² Зориле Буковиней, October 28th, 1990, p. 3.

Frunte was very ill and the conditions in which they were living at Onega were ugly. Under this text, in another text is the remembering of Grigore Nidelku about Onega Lake camp and later at Kafan in Armenia. He came back home after three years.

The press also wrote about many reunions at which were commemorated the victims or were presented books. In 1991 in Bucharest, at the Humanitas Press appeared the book of Anitsa Nandriș-Kudla from the village Mahala – '20 years in Siberia'.¹³ The book was presented in April 1992 in Mahala. At this event participated several Romanian intellectuals from Chernivtsy.¹⁴ Anitsa Nandriș was deported in June 1941 and began to write her book in Siberia. In the 1980s the manuscript had 360 pages.

On 21st July 1992 at Proboșteshty was inaugurated the 'monument of the soldiers dead in the WWII and of the victims of the Stalinist baits'. Also in Patrautsyi de Sus was inaugurated a monument of those who were sent far away from home in 1940s. There were commemorated those who were taken to Onega. The villagers still remembered the victims – 'He was taken to Finland', 'He didn't come back from Onega'.¹⁵

We mentioned only a little part of the articles from 'Zorile Bukoviney', but they are enough for a general image. We can conclude that the Romanian language 'Zorile Bukoviney' from Chernivtsy, reflected as much as it was possible, in the context of the rehabilitation of the victims of the Stalinism, the destiny of its inhabitants. On the agenda was the commemoration of the massacre from Fyntyna Albe (Byala Krynytsa) on 1st April 1941, the deportation from 13-15th June 1941, the forced labor in Onega and also in Donbass, the famine, the forced collectivization and others. We can observe that the articles mainly referred to the inhabitants of the former Northern Bukovina. The information about the destiny of the inhabitants from the villages East and North-East from Noua Sulitsa (Novoselitsya) appeared rarely.

Conclusions

If to compare the interest of the Chernivtsy Romanian language press on the topic of the deportations, with those of the Ukrainian language press, the comparison is in the favor of the first. On the other hand we have to

¹³ Anița Nandriș-Cudla, *20 de ani în Siberia*, București, Humanitas, 1991.

¹⁴ Зориле Буковиней, April 15th, 1992 – ... *Май екзистэ лукрурь сфинте*.

¹⁵ Зориле Буковиней, July 28th, 1992, p. 3.

distinguish the interest of the inhabitants of former Northern Bukovina and some kind of passivity of the inhabitants of the former Northern Bessarabia. First published several memories and testimonies and also inaugurated several monuments dedicated to the victims of the Soviet policies in the 1940s (labor camps, deportations).

The Ukrainian press towards the deportations had an exclusively informative attitude, which respected the borders of the official discourse which had the character of the report, responding formally to the new policy of Perestroika. The press in practice hadn't fixed the signs of the support of the public opinion due to the process of the rehabilitation of the victims of the repressions. An exception appeared in the case of the inauguration of the monument in Zastavna. The level of the deepness and of the focusing of the attention given to this topic appears clear in comparison with the Moldavian press. The articles from 'Zorile Bukoviney' mainly are dedicated to the concrete tragic events from that period, and frequently are analyzed the particular cases of the repressed men and their destinies. In the Ukrainian press we can find only general descriptions of the phenomena of the deportation, the human presence being reduced to statistics.

MĂRTURII ORALE DESPRE MUNCA FORȚATĂ ȘI DEPORTĂRI DIN REGIUNEA CERNĂUȚI ÎN ANII 1944-1945

Marius TĂRÎȚĂ

Abstract. *The fragments of the two interviews were taken in summer 2012 as a part of the project “The deportations from the Chernivtsy region (Ukraine) in 1944-1953 and from the BricHENy, Oknitsa and Edinets regions (Moldova) in 1949-1951”¹. The testimonies of Eleonora Bizovi from Boyan (Chernivtsy region) and Nikulaye Skripkaryu from Arboreny (Chernivtsy region) refer to the forced labour at Onega camp and the deportations of the post-war years.*

Keywords: forced labour, deportations, collectivisation, „axe-handles”.

Cuvinte-cheie: muncă forțată, deportări, colectivizare, „cozi de topor”.

Interviurile de mai jos au fost realizate în cadrul proiectului colectiv „Deportările din regiunile vecine ale Cernăuțiului (Ucraina) în anii 1944-1953 și ale raioanelor Briceni, Ocnița și Edineț (Moldova) în anii 1949-1951”, în cadrul programului Geschichtswerkstatt Europa al Fundației „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft”, susținut de Institut für angewandte Geschichte. Atunci când am elaborat partea metodologică a proiectului, ne-am gândit la un chestionar orientativ pentru discuțiile ce urma să le avem cu persoanele care au trecut prin experiența deportărilor și muncii forțate în perioada sovietică: a) Cum (sau ce) vă amintiți (despre) sfârșitul războiului? Ce atmosferă era atunci, ce speranțe, așteptări sau temeri aveți? b) Când a început colectivizarea în satul Dvs.? c) Ce era mai important pentru Dvs. – credința, familia... d) Ce vă aduceți aminte din perioada de până la deportare? e) Cum a avut loc? Cine v-a luat?

¹ The project of the Foundation “Remembrance, Responsibility and Future” (Programme Geschichtswerkstatt Europa) supported by Institut für angewandte Geschichte.

Cum v-au explicat? f) Ce ați luat cu Dvs.? Erau și alte persoane din familia Dvs. sau din vecini? g) Cum v-au transportat? În ce condiții ați trăit? Ce relație aveau autoritățile cu Dvs.? h) Ce vă amintiți din Siberia? i) Când v-ați întors acasă? j) Cum era satul când v-ați întors? Cum v-ați acomodat? Realitatea, cu care ne-am confruntat pe teren, însă, a intervenit cu rectificări, modificări sau chiar simplificări considerabile peste aceste întrebări. Propunem în continuare spre atenția cititorului două interviuri luate în regiunea Cernăuți de Marius Tăriță, Marian Lopata și Andrei Mastika în vara anului 2012. De menționat că în ambele cazuri majoritatea locuitorilor din satele vizate o constituie etnicii români (moldoveni).

Primul material este cules de la Eleonora Bizovi (79 ani, s. Boian, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina), iar cel de al doilea de la Niculae al lui Ion Scripcariu (87 ani, s. Arboreni, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina), luat în august 1944 la lagărul de muncă forțată de la Onega, apoi în ianuarie 1945 dus în Armenia și revenit în localitatea de baștină la sfârșitul anului 1947. Interviul cu Eleonora Bizovi ni s-a părut reprezentativ prin multe detalii, chiar dacă pe alocuri laconice, din postura de martor indirect, cu referire la persoanele deportate și realitățile postbelice din satul Boian. Relatarea lui N. Scripcariu este o mărturie directă a avaturilor prin care a trecut un tânăr de 19 ani și care a supraviețuit condițiilor deosebit de grele ale lagărului de muncă de la Onega și apoi în minele din Armenia.

În mărturiile prezentate mai jos, ca și în celelalte colectate în regiunea Cernăuți, putem sesiza trei momente traumatizante, reflectate în memoria sătenilor: 1) ridicarea la muncă forțată la Onega, 2) munca în Donbas și 3) deportările din anii postbelici (1945 vara, 1949 primăvara). Termenii folosiți pentru a desemna persoanele ce au avut de suferit în timpul regimului totalitar variază. Astfel, pentru cei trimiși cu forța de puterea sovietică la muncă silnică în proximitatea lacului Onega, oamenii locului folosesc cuvântul „ridicat”/„luat”, iar pentru persoanele care au cunoscut experiența deportărilor staliniste este atestat cuvântul „deportat”; iar în unele cazuri aceste cuvinte rămân a fi sinonime.

„Cel mai mult ne temeam, că spuneau - *Vin rușii...*”

Interviul a fost realizat cu Eleonora Bizovi (79 ani, s. Boian, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, 10 august 2012)(Foto 1).

Sfârșitul războiului pentru noi a fost groaznic pentru că am pierdut pe tata. Eram patru copii... Și când mure', tata i-o spus mamei așa – „cămașa de pe tine să o vinzi, da' copiii să învețe carte!”. Și mama a făcut tot posibilul ca noi să învățăm... Era strașnic în sat. Au bombardat Casa Națională² unde era o bibliotecă extraordinară. Și biblioteca era în numele lui Mihai Eminescu, dar Casa Națională înainte de război avea pe pereți pictate momente din luptele lui Ștefan cel Mare. Iar când au intrat rușii, au distrus totul. Casa noastră era aproape de Casa Națională. Când au bombardat, au început să sară cărămizi pe casa noastră. Era strașnic.

Cel mai mult ne temeam că spuneau – „Vin rușii...”. Consecințele războiului au fost strașnice pentru toți sătenii. Pentru toți copiii care se pregăteau să meargă la școală, să învețe undeva. Soțul meu a făcut școală normală și când a venit în '40, școala normală s-a ridicat la Abrud... Lucra pe la țărani ca să-i dea mâncare... și l-o întâlnit sovieticii și i-o luat banii. Și el a ajuns la Abrud flămând, dar bucuros că a ajuns la școală. Și pe urmă l-au „vânat”, se poate spune, și l-au dus la lagăr la Chișinău și el s-a întors acasă. De la Chișinău când o venit acasă, tatăl lui o fost „luat”. Erau înstăriți, țărani înstăriți. De ce spun? Consecințele îs foarte strașnice. L-au „ridicat” pe tata și l-au dus la Onega la muncă. Și acolo a murit.

Îmi aduc aminte c-am avut o colegă de clasă. Tata o scăpat că s-a transferat la moară. Dar am avut o colegă de clasă foarte bună și țin minte când au „ridicat-o” – Dascăl Cuciurean. Ce-au făcut? I-au scos din casă... Au fost și soldați, da' au fost și cozi de topor. Dacă înțelegeți ce înseamnă? Da. Și totuși s-au găsit oameni buni. Ea era acum mai mărișoară. Se socotea fată mare. I-au cusut haine. Orice fată își coase haine naționale. N-au vrut să-i dee nici haine naționale. Da' s-a găsit un om bun, vecinu' meu care aici o fost – Bizovi Nicolai, care după aceea o cumpărat hainele celea pe banii lui, cizmele, și-a împachetat și i-a trimes ii. Și ea pe urmă a plâns. Mi-a povestit – „Sânt și oameni buni în lume. Sânt și cozi de topor, și oameni buni”. Nu numai pe dânșii, în sat o fost rădicați mulți. La mine este undeva în cartea „Boianul”³... Da' s-a întors, fiindcă i-a reabilitat, le-au întors casa. Ea-i grav bolnavă. Ea-i de-o samă cu mine, dar e foarte bolnavă... Ea s-a căsătorit. Familia ei e Trișcău Elena.

Soțul meu n-o putut primi de la tatăl său nici scrisori, nici fotografii. După ce el a murit, după zeci de ani, el a vrut să plece încolo să vadă locul unde-o

² Casa Națională - instituție de cultură în perioada interbelică.

³ Vasile Bizovi, *Boianul*, Cernăuți, Bukrek, 2005, 578 p.

murit. S-a interesat și o scris și i s-o spus că n-are ce căuta, că pe locul acela, pe oasele celor care au murit au făcut drumuri și au ridicat case cu multe *caturi* [reg. cerdacuri]. Și n-a mai...

Întâi o fost „râdicați” cei pe care ei îi numeau „chiaburi”, înstăriți, oameni care au fost în Canada, au lucrat acolo, au venit încoace, au cumpărat pământ și pe urmă [duși] la Onega în ‘45. Pe monumentul nostru aicea este scris.⁴ Trei perioade. Ca să nu spun minciuni, dar perioadele care o fost nu mai țin minte. ‘40-‘41 când au venit prima dată. ‘44-‘45 morți la Onega. Deschiaburiți ‘45-‘53. Unii s-au întors, unii nu. Aici îs scriși numai capi de familie, da’ nu copiii. Nu era chip de stabilit. Asta soțu’ o făcut. Așa umbla prin sat și n-o putut să facă totul.

Eu nu știu [dacă au luat militari]. Da’ după cum am auzit că vorbeu acii din sat, îi prinde noaptea. Venea militar, da’ veneau aiștia din sat. Acei de unde știau care? Dată informație.

[La colectivizare] o început să scrie pe cei care nu aveau nimic, pe cei săraci. Mai bine spus, pe cei leneși. Eu așa socot. Și au făcut o grupă să facă colectivizare fără cai, fără instrumente. Și-au început să facă agitație. După cum țin minte ce spune’ bunica, ce spune’ mama, ei n-o dovedit bine să facă colectivizarea, o făcut foamete în ‘46-‘47. I-au înfometat pe toți țărani. Și n-au avut ce face și s-au înscris în colectiv.

Foarte mulți [au murit de foame]. Și au murit mulți de tifos exantematic. Chiar am avut un unchi foarte deștept și el a murit.

[I-au dus] cu trenul de vite. Nu știu prin ce parte. Știu că-i duce’ la Noua Suliță. Dacă-i duce’ la Noua Suliță înseamnă că prin partea aceasta. Eu nu pot să precizez. Soțul a mai avut o rudă care tot o fost scos din casă cu copil mic. Și pe dânsa n-a luat-o că ave’ copil mic, da’ pe bărbatul îi l-o luat și l-o dus. S-a dus tânăr și-a venit moșneag. Trăiește-n [satul] Priprutea. Știți, aiștia au o rană la inimă care nu trebuie de deschis, rana aceea. Ea trăiește singură – Harasim Eleonora. [...]

După război fiecare și-a construit [casă] cum a putut, după primul război mondial am în vedere. După al doilea război când lucrau în colectiv, un timp nu s-a construit nimic. Da’ după aceea s-au învățat să fure din colhoz [râde] și au început să construiască. Și au început să plece peste graniță, au văzut case în Europa, acum vedeți Boianul ce fel de orașel...

Au început oamenii să bee. Iată asta o parte din caracter – băutura, o adus

⁴ Monumentul victimelor stalinismului (Foto 2).

sovieticii. Au început să fure. Furau de unde? Au organizat colhozul și spune' că asta nu e a lor. Mergeu și furau de pe deal de la colhoz. Dar era și un cântec, dacă-mi aduc aminte: „La colhoz pe dealul mare, cine fură - acela are”. Așa cântau în sat, știți că oamenii îs talentați. Și aieste lucruri au interzis toate obiceiurile credinței. Cu toate acestea, unele s-au pierdut, dar cu toate acestea obiceiul de a colinda a rămas. Și la noi foarte frumos se face – dacă ați ave' ocazia să veniți de Anul Nou – ați vede' obiceiurile. Se face în mijlocul satului. A rămas obiceiul de la Paște – a sfinți pasca, că biserica noastră n-a fost închisă. Veneu la sfințit pasca și poloni și ucraineni. Toți veneu aici, că era singura biserică din sat cât îi de mare, singura biserică ce lucra în timpul [sovietic]. Îmi pare rău, că s-a pierdut așa o frumoasă tradiție a horelor din sat la hram. La hram, la Paște, duminica – asta era o tradiție frumoasă – horele din sat.

Ei spuneu așa, [cei] care au venit: „Asta nu-i frumos, mai frumos e la discotecă”. Horele din sat – rămâneau tineretul 2-3 dansuri și pe urmă fiecare fecior petrecea fata care îi era dragă. Chiar îmi pare rău, de când nu sunt horele din sat. Era o tradiție tare frumoasă la Boian. Mai ales de hram veneau din toate satele din împrejurimi.

**„Nu dă Doamne niși la puiul șel de șarpe, să mai vie timpurile,
ș-așa suferințe, ș-așa greutăți!”**

Interviul a fost acordat de Niculae al lui Ion Scripcariu (87 ani, s. Arboreni, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, 10 august 2012), luat la muncă forțată în august 1944 (la Onega), în ianuarie 1945 dus în Armenia și revenit în localitatea de baștină în anul 1947 (Foto 3, 4).

Războiul a fost o epocă gre' pentru omenire. O fost tare gre'. Că pe noi amu' când ne-o luat, pe noi când ne-o luat după război, încă nu era terminat războiul când ne-o mobilizat de aici din părțile estea de Bucovina, de Moldova, din tăti părțile estea – pe moldoveni, pe români, și mai multă parte ne-o dus la lucru, știi? Nu i-o băgat în front, da' o fost mari greutăți. Am fost în tăti chipurile duși. Am fost duși în Finlanda, în Onega, la lucru, pe urma frontului finlandez, cum s-o bătut cu ... cu nemții, cu ... cu rușii cu finii, dară după război. Pe urmă ne-o mutat pe noi de acolo. Pe noi ne-o dus la lucru în ... în Armenia. La *магнет* (rus. minele) de molibdin și ... aramă. Am lucrat acolo. Și-apoi prin '48 am venit, am fost eliberați de-acolo și-am venit aici, și-o început colectivi-

zarea aici cînd o venit *Soiuzu* (rus. Uniunea [Sovietică]). Rușii cînd o ocupat înapoi teritoriile estea s-o 'nceput colectivizarea, o fost greutăți, o fost lipsuri, o fost deportări multe. Multă lume deportată de-aiși. Satu' ista chiar a nostru în '41 cînd, înainte, dacă nu se începe războiul, apă' niși urmă la satul acesta nu ave' să fie. Ave' să fie deportat. Pentru că erau români, înțăleji? Și-ave' să-i ducă „deportați”. [În satul] Mahala, pin sat o luat, și v-o 600 familii o „râdicat” pîn' s-o început războiul ... Poporul ista de-aiși, satul ista o avut noroc că s-o început războiul pe 22 iunie, și-o scăpat de deportare. Că erau pregătite eșaloanele, vagoanele la Sadagura la gară, o rămas ii să-i ducă, să-i îmbarce, să-i ducă ... în Sibiria; Kazahstan, Sibiria. La moarti, nu la altfel, știi?

După ce am venit după patru ani, după ce mi-o dat drumul de acolo, am venit aici și s-o început *коллективизация* (rus. colectivizarea). Tot o venit de-aiștia ... și o vrut să ne lichideze de pe teritoriul acesta. [...] După ci s-o făcut colectivizarea, o fost lumea mai... . Persecuta, că știi că-n fieștecare sat este o coadă de topor și care o spus că așeala politică face, că-i culac sau ceva Asta n-o fost numai la noi, asta-n toate părțile o fost. Că fără să faci foc, fum nu iese.

În timpul războiului în '44 ne-o luat pe noi și ne-o dus la lucru. [Ne-au luat] în luna lui august. Am stat până-n '48. În Armenia am fost. Ultimii de acolo am venit acasă. [...] KGB-ul ne-o dus la Cernăuți la spitalul de ochi. Ne-o ținut trei zile, ni-o pus pe eșaloane di marfari, de-astea de-animale, și ni-o dus 13 zile până în Medvejagorsk. Acolo am lucrat la *лесослав* (rus. plutărie). Scotem buturugile în apă la Onega.

2000 [de oameni] eram noi într-un lagăr. 2000 de persoane, da' din 2000 o rămas vreo 500. Restul o gunoit pămîntul. Da', o mai fost [din sat]. O fost vreo 15-20 de oameni, o fost de-aiși, de-aiși. O fost din Boian. Tăți ce-o fost până-n 50 de ani, tăți o fost „râdicați”, luați... . Acolo într-un lagăr ne-o băgat. Acolo o fost lagăr a nemților făcut și o stat prizonierii ruși. Rușii o fugărit pe nemți și-o luat lagărele ii, și ni-o băgat pi noi și vecinii în lagărele șelea – o parte stau nemții, o parte stam noi, aiștea luați din partea Bucovinei. Din Moldova erau.

Omu' te fași lup și lupu' te fași om, așe o fost lumea acolo. Mulți s-o pierdut, și să vă spun? Mulți. Cari o avut steaua de Sus mai strălucită o scapat, da' care nu, [a] gunoit pămîntul cu oameni. Îi arunca ... Aruncat așa ca ...

Aduce' plute de la pădure un' le tăie și noi scotem din apă. Tăiem, urcam în vagoane și duce la fabrica de hârtie. Tăiem și încărcam. Un' le duce în Si-

birii, Dumnezeu știe, că noi nu știem. Acolo timpul de iarnă, să face la 11 ceasuri zăua. Ne scote' la 8 și stai în pădure până se fășe zăuă... . Așa friguri era, că pocne' copacii. Eu le-am spus așa: – „Nu dă Doamne niși la puiul șel de șarpe, să mai vie timpurile, ș-așa suferințe, ș-așa greutatei!” [...]

Ei, domnule, să vă spun cu ce hrăne', când am ajuns noi, eșalonul nostru. Când am ajuns noi 2000 de oameni, o pus niște cazane, [era] război, o pus apă și-o șert apa și-o turnat crupi di soia și-n crupili șeli di soie o turnat pește, un fel de *ciulkă* (rus. piele) de asta uscată. Da așaia nu mai era curată. Nu era spălată. O turnat tăt în năsip, când am luat noi oamenii. Erau mai bătrâni, eu avem 19 ani, eram tânăr, înțălegi mata? Eu nu am fost osândit pentru vina mea, m-o osândit legea degeaba, nevinovat. Și lumea o făcut *бунт* (rus. protest), să vă spun și s-o întâmplat. S-o ridicat 2000 de oameni acolo ș-o răsturnat cazanele șelea de mâncare. Îndată „cekiștii” șeia o sunat, o venit patru ștudere (Studebaker US6, camion militar) americane cu mitraliere pe dânsle și o pus tăti roată lagărul. Și se scoală un ofițer pe mașină și zice – „мы не привезли вас тут... чтоб вы здохли тут” (rus. nu v-am adus aici... v-am adus să pieriți). Înțelegi? Și lumea s-o liniștit. Că de fugit n-aveai unde fugi. Acolo se băte finlandejii, frontul era aproape de-acolo. Să fugi înapoi, unde să fugi? Ș-așa o trecut... În luna februarie ne-o pus pe tren și ne-o trimăs în *тепльий край* (rus. țară caldă) în Armenia, Кайеранстroi, *город* (rus. oraș) Kafan. Și-acolo am lucrat, cum v-am spus, la *рудник* (rus. mină) de aramă și de aluminiu pînă și-am venit [înapoi acasă].

Eu am lăsat o avere aici acasă. Tătu' o *răbuit* (ucr. au jefuit). Și niși unul din așaia nu-s azi. Da' eu încă sânt. Înțălegi? Eu le-am spus la mulți: „Eu n-am luat bunul nimănu, nici n-am osândit pe nime', da' pe mine m-o osândit nevinovat”. Mulți s-o pierdut. O rămas oasele prin păduri pe meleaguri străine. Chiar socru', tata babei, acolo s-a pierdut. Și unde-i înmormântat, domnule, să-ți spun?... Omătu' dat din tranșee, aruncat - acolo i-o primit oasele.

„...Nu v-am adus să vă îngrășăm, da' v-am adus să vă perdeți”. ...Ucraineni care s-o scris români... N-o fost omul prețuit nimica. Mulți o murit de mîncarea șeea, mulți o murit. Știi, omul sângur se osândește. Avem 700 de grame sau 500 de grame de pâine pe zî. Și era fumători - o da pe mahorcă. Apu' nu mure'? Sau bucătarii șiia: dau 100 grame de pâine pe zî la un om... 100 grame de crupe... 50 grame de ulei pune sau o bucată de pește. Și era de-aista *посторонние* (rus. străini). Îl osânde. Mânca fratelui sângele și mure'. O

fost. Și-o murit. Eu și să vă zic? Coadă de topor – care o vândut, care o băgat lumea în pământ, la osândit, la tăți.

Eu am lucrat acolo, vă spun – ne-o pus pe noi într-un lagăr să fășem sobe că era iarna și-ave' s-aducă vreo 600 de prizonieri ruși din lagăr. Pe tăți i-o judicat pe câte 6 ani: de ce s-o predat pe front. Mi-o dat brigadă să lucrăm, căram cărămizi și făceam sobe în lagărul șela. Iarna căram de la *финский дом* (rus. baia finlandeză)...

Multe greutăți, multe o fost și tăti le-o făcut regimul. Nu ne-o spus nimic. Așa cum î-i încărcă oile, nu știi la ce pășune le duci. Când am ajuns 10-12-14 nu s-au mai sculat, o murit acolo. Ți-am spus – gunoi!

[În 1947] mi-o dat *отпуск* (rus. concediu) 45 de zile. Nici o hârtiuță, nică atâtea: „45 дней на родину, куда хочешь” (rus. 45 de zile acasă, unde vrei). [continuă în limba ucraineană] *A șo vernutsea nazad tuda? V otpust. Bez ucet, bez nicego, bez robiti. Nu dobre dal na poezd hroși na bilet i na kusok hliba. Ia buhanku hliba 9 dni z Armenii do Cerniviț. Oni ne dali ucet* (ucr. Dar ce, să te întorci acolo? În concediu. Fără evidență, fără nimic, fără a face. Bine că au dat bani pentru bilet la tren și pentru o bucată de pâine. Am mâncat o pâine nouă zile din Armenia până la Cernăuți. Ei nu au dat evidență) [...] Pâine și apă. Noi numai doi am venit. Așa ne da drumu': câte doi.

Anexe:



Foto 1. Eleonora Bizovi, s. Boian, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina, 2012
(fotografie de Andrei Mastica)



Foto 2. Monumentul Victimelor Stalinismului din s. Boian, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina, 2012
(fotografie de Andrei Mastica)



Foto 3. Niculae Scripcariu, s. Arboreni, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina, 2012 (fotografie de Andrei Mastica)



Foto 4. Casa lui Niculae Scripcariu, s. Arboreni, r-nul Noua Suliță, regiunea Cernăuți, Ucraina, 2012 (fotografie de Andrei Mastica)

„PE VOI O SĂ VĂ RIDICE LA SIBERIA!”

Alice POPOVICI

Abstract. This interview offers a window into one of the lives disrupted by the mass deportations organized by the Stalinist regime in the former Moldavian Soviet Socialist Republic. Alexandra (Sasha) Melenciuc, deported from her homeland as a teenager, along with her mother, was forced to work in the Siberian woods for nine years before she and her mother were allowed to return home, where they began to rebuild their lives from nothing.

Keywords: deportations, 6 July 1949, Mereni, Irkutsk region, Siberia, working in the woods.

Cuvinte-cheie: deportări, 6 iulie 1949, satul Mereni, regiunea Irkutsk, Siberia, munca la pădure.

Interviul a fost realizat de Alice Popovici cu suportul programului Fulbright SUA, în toamna anului 2012, cu Alexandra Melenciuc (79 ani, s. Mereni, r-nul Anenii Noi), deportată împreună cu mama sa în Siberia, regiunea Irkutsk, satul Andoceea, în anul 1949, și revenită în Mereni, localitatea de baștină, în anul 1958.

Trăiam cu mama aici, în satul Mereni, chiar pe locul ăsta, și dormeam afară. Înainte mai multă lume dormea afară. O zi de vară, 6 iulie, dormeam afară, noaptea era. Și eu, ca copil, 15 ani, dormeam cu mama. Și mama, simt că ea s-a trezit. Și s-a trezit, și parcă era speriată. Cineva la noi bătea la poartă. Mama s-a dus și-a deschis. Când a deschis, au venit niște soldați și oameni din sat, președintele satului. Și-au spus: “Pe voi o să vă ridice la Siberia!” Mama mea a început să plângă. Eu, copil, tot plângeam. Și [ni se] spune: “Gătiți-vă!”. Dar noi nu mai găteam nică, ce să gătim? Noi eram speriate, două femei [...]. “Iacă-tă, gătiți-vă bagaje, o sa vie mașina să vă încarce și-o să vă ducă la gară.” Unde? La vagoane! Mama a început să plângă, eu plân-

geam. Eu mă țineam de mama, ea de mine. Mă liniștea: “Nu plânge”... Eu plângeam. Și nu, nu ne găteam noi nică. Niște soldați acolo mai luau, mai strângeau, mai puneau, noi plângeam. Au mai aflat din neamuri, au venit pe aici, pe la gard. Plângeau. Noi plângeam, ei după gard plângeau. Aveam bunică. [Ea] a alergat, tot plângea; bunica, noi plângeam. “Unde pe voi o să vă ducă? Iaca voi n-o sa fiți...” Și a venit mașina, ne-a încărcat și ne-a dus. Vecinii de prin mahală plângeau, se uitau... Asta a fost, o zi foarte grea...

Știi că în ogradă, tatăl meu când trăia aici a pus în ogradă livadă, și erau vreo patru *abricoși* (rus. pomi de caise), plini cu *abricoase* (rus. fructe de caise); numai se coceau. Așa tot am lăsat și am ieșit. [...]

Noi aveam un cal bun. Calul acela îl țineam numai ca să mergem undeva, nu [era ținut] să lucreze. Și mama spune: “Uite, mă duc la calul ăsta, dar el așa mă apucă de fustă și mă trage, și mă trage”, zice, “parcă simte el ceva...” Și într-adevăr - asta [a fost] oleacă înainte de război - calul acela a rămas și noi am plecat... Jalnic astea toate au fost, dar așa a fost timpul.

Copilăria mea, de pildă, a fost grea. Eu am rămas fără tată și am rămas cu o soră. Sora mea a murit. Prin anii aceia când era greu, era o boala, *tif* (rus. febră tifoidă) se numea. Și mai fiecare membru al familiei era bolnav de *tif*, dacă poate unul rămânea fără a fi bolnav. Și sora mea tot a fost bolnavă și-a murit...

Tatăl meu nu era [cu noi]. Tata a plecat, că se temea de schimbările astea în viață care vin. Se auzea peste tot: “O să vie Rușii, și-o să ne ducă până la Siberia”. Și într-adevăr, au dus la Siberia lume, pe mulți au pus în pușcărie. Omul care nici nu era în politică, poate nici nu știa cuvântul ăsta, “politică”, [doar pentru] că a zis la un vecin ceva, l-au ridicat ... a stat 10-15 ani în pușcărie. Și familiile lor le-au dus în Siberia.

Pe noi ne-au dus, de-o pildă, în Siberia, [pentru că] ne-au socotit de bogați. Dar noi n-am fost bogați. Cândva, tatăl meu se ocupa cu un magazin acolo, cu comerțul, dar bogați n-am fost. Și ne-au socotit de bogați. Noi aveam de-o pilda, în ultima vreme, numai o vacă. Ce [fel de] bogați noi eram? Eu cu mama pământul nu-l lucrăm, și apoi prin timpul acela te puneau să dai toate astea la stat: grâu, păpușoi, cereale.

Pe mama, noaptea o chema la primărie, „sovietul sătesc” cum se numește-n sat. Și-i spuneau; “Până mâine, să dai atâtea kilograme”. Mama spunea: “De unde să le dau, dacă eu n-am? Nu pot să lucrez”. “Nu știm nică. Dă!”

Și-apoi știi că pe mama au *sudit*-o (rus. judecat-o) odată. Au chemat-o pe

la raion, Vadul lui Vodă era atunci raion, și au *sudit*-o că nu dă cereale. Foarte greu era. Eu ca copil, toate astea vedeam, necazurile astea, greul ăsta. Copilăria, de-o pilda, foarte grea a fost, nu ușoara.

Ne-au pus în vagoane mai multe familii - oameni, copii. Nu știu, cam vreo două săptămâni am mers... [Trenul] s-a oprit pe la stații, stătea, ne mai dădeam jos, [mergea] „fiecăre pentru dânsul” pe sub vagoanele acelea. Poliția ne păzea să nu fugim, cu armele. Foarte jalnic...

Noi când am ieșit din vagoane, ne-au lăsat într-un raion acolo și am trăit o săptămână, poate două, cum ne-au dat [jos] din vagoanele acelea. Mai pe scurt, vagoanele acelea - câte [persoane în] vagoane am fost nu știu, mulți... O bucată de vagon au lăsat într-o parte, dar pe noi ne-au dus mai înainte și pe toți ne-au dat jos în niște case care se numeau *baracuri* (rus. bordeie). Acolo, de-o pilda, iacă-tă aici o *komnată* (rus. cameră) mai mare - mai multe familii; aici ăsta are-un pat, ăsta un pat și toți acolo, câți îs - patru, cinci - dorm pe patul acela. Și de-acolo [au] început să ne ducă prin alte părți, unde [spuneau că] trebuie [să mergem]. Au dus prin mai multe regiuni, tot prin Irkutsk, [din] vagonul acela, jumătate de vagon, dar prin alte raioane. Noi, de-o pildă, întâi am fost [duși] în Baendovski [...] și apoi ne-au dus aici, în Andoci, unde am trăit nouă ani și am lucrat.

Aveam 15 ani, o vârsta fragedă și jalnic [s-o petreci] prin Siberia... Eram odată în pădure și era o brigadă de femei, fete, [care] acolo lucram. Ne-au pus să tăiem niște copaci care mai micuți, care creșcuți, să facem drum pentru lucrători. Și era o vreme ploioasă, dar acolo în Siberia era un fel de *muștiță* (reg. găze) care te mușca. [Erau] și țânțari. Și trebuia vara să porți o *setcă* (rus. plasă). *Setca*, [pentru] închipuire - ca [și cea] cum se umblă la albini, cu *setcă*. [Partea din] față era făcută din niște păr de cal... [Le] făceau locuitorii de [acolo], tătari. Bucățița aceia de lemn, de la *setcă*, puteam s-o cumpărăm, dar uneori cumpărăm întreaga *setcă*. Și noi, cu *setcele* (rus. plase) acelea [pe față], lucram toată vara. O puneam în cap, că altfel te mâncau țânțarii, musca aceia. Așa te mușca de îți făcea numai sânge, și încă te mai scărpinai [...]. Și era atunci o zi așa ploioasă... Noi toate ne-am grămădit și toate plângeam. Ne era greu - duși în Siberia, lucrul acela, *setca* aceia în cap, țânțarii ne mâncau, *muștița* ne mânca... *Muștița* aceia la început foarte rău te înțepa. Pe urmă te dădeai cu dânsa și nu sufereai așa de mult. Și am lucrat eu... Întâi lucram unde făceau *bărăci* pentru locuitori, la construcție. Ceva trebuia să duci, să aduci. ...Și-apoi, cu timpul, ne-au mutat în Andoci, la lemn în pădure. Deo-

dată am lucrat la cioplit copacii, nu mult am lucrat. Lucram ca *brachior* (rus. responsabil de calitatea produsului forestier), primeam lucrul de la lucrători. Trebuia să alerg, să scriu, să vin acasă să socotesc care cât a făcut. De două ori pe lună făceam *nareaduri* (rus. rapoarte) ca omul să primească bani. Dar nu era ușor. Te gândeai că ești copil, nu înveți mai departe, viitorul nu-l știi ce-o să fie. Mă uitam la mama, mie-mi era foarte jele de dansa... (plânge) Tocmai nici nu pot să povestesc... Nu ușor a fost, dar mai lucram, câștigam acolo ce câștigam, ne ajungeau banii ca să nu ducem foamete. Însa deodată tot greu mâncam, numai *cășuri* (rus. terciuri) din astea, altceva nu. Apoi iar na cumpăram cartofi înghețați [...]. Pe urmă de-amu s-a mai dezvoltat altfel - magazine, alte produse.

Plăteau nu mult, așa ca să avem cu ce trăi. Bărbații, de-o pildă, câștigau mai mult, că erau la lucrul unde se plătea mai bine. Dar noi, așa, de trăit. De trăit, și oleacă de rămas, nu mulți bani. Și primeai după cât lucru făceai, nu așa, pe zi. Cât ai lucrat, te stăruiai să faci mai mult, să câștigi. Dar eu, dacă lucram *brachior*, eram plătită cu *stavca* (rus. norma), pe [lucrul] lunar.

Copacii pe care noi îi tăiam erau copaci înalți, foarte înalți, cu lungimea 18-20 metri. Se numeau *sosna* (rus. pin). Și mai erau alți copaci - *berioza* (rus. mesteacăn). Mai mulți știu de *berioza*, și cântece sunt despre *berioza* - copaci albi, așa, la tulpină. Scoteau soc din ei, pe care îl întrebuintează în multe lucrări - și de băut, și-în multe [altele]. Se spunea [că se întrebuintează] și în altă parte.

Copacii se tăiau [manual]. Amu cred că se taie altfel, că e alta tehnică, dar atunci era aparatură, un aparat așa mare, pus într-o *budcă* (rus. cabină), și de-acolo era tras *toc* (rus. curent electric) de la stație. Stație se numește. Și de la stația aceea puteau să lucreze trei *cabile* (rus. fire de tensiune înaltă) sau patru. Vasăzică, la [...] fiecare *cabil* - câte doi lucrători. Era încă un lucrător care tăia cu *pilca* (rus. fereastră) electrică, care tot venea pe *cabilul* acela. Amu nu-i asta, amu-i fără *cabil*. Acei care tăiau copacii: unul tăia, îi tăia, de-o pildă, dintr-o parte oleacă, ca să poată să prăvălă copacul. Pe urmă, mai sus, îl tăia din altă parte. Ajutorul lui se uita în care parte o să se ducă copacul acela. Copacul avea oleacă de [unghi?], așa, că se ducea în parte aceia. Amu cine-l prăvălea se străduia să-l dăie în partea ceea. Și ajutorul lui, cu un băț așa lung cu două cornițe, îl ajuta să-l împingă oleacă. Dar uneori copacul acela era așa de *capriznii* (rus. pretențios) că putea să întoarcă și înapoi. Au fost cazuri când alții au murit la copacii aceia. Că el [copacul] se întorcea,

copacul acela; tu îl dai într-o parte, dar el se întoarce în altă parte, și îl pălește. Chiar din Mereni de la noi a murit un om când [s-au] prăvălit copacii. Și într- așa caz, o pereche lucra și prăvălea într-o parte, altă pereche - în altă parte, a treilea - în altă parte... Și de-acolo, de-amu, îi curățau de cioturi pe loc, să fie curat. Veneau tractoarele, încărcau și duceau într-un loc, unde îi tăiau în diferite mărimi. Și de-acolo, de-amu, îi încărcau și-i duceau la râu, acolo unde-i trimit pe apă.

Noi, trăind acolo, nu aveam produsele care trebuiau. Atunci încă nu era pe acolo să cumpărăm de la magazin cartofi, să cumpărăm morcovi. Dar noi aveam împrejur niște sate unde locuiau tătari, vreo trei sate, și noi plecam la dânșii și cumpărăm cartofi, lapte, morcovi. Ei erau tare primitori. Ei [tătarii] deodată te întrebau: "Ceai ai să bei? Poftim în casă!". Foarte primitori oameni...

Distrarea noastră era puțină acolo - era o *komnată*, îi ziceam "la club" - fiindcă și trăitori erau puțini. Și noi, seara - nu tot timpul, fiindcă veneam de la lucru oboșiți - dar sâmbătă, duminică ne duceam acolo, ne mai distram noi acolo. Era muzică, erau vreo doi [deportați] care cântau foarte frumos, [dintre care] un ucrainean. Și noi acolo ne mai veseleam, dansam acolo cât stăteam vreo doua-, trei ceasuri și plecam acasă.

Cele mai plăcute momente ale mele din viața din timpurile acelea nu ușoare erau când era duminică și noi nu lucram, mai ales vara. Ne duceam pe un loc frumos, unde creșteau niște copaci ce înfloreau - copaci rusești, se numesc *ceriomuha* (rus. mălin). și iarbă, flori. [Mergeam] acolo unde flori multe de câmp înfloresc. Și plăcut era... Astea-s cele mai fericite momente.

Într-o zi, într-o bună zi în 1958, a ieșit un *pricaz* (rus. ordin) care l-au dat rușii ca să ne elibereze pe noi. Și nouă ni s-a spus că "Iaca, voi sunteți liberi și [dacă] vreți, plecați unde vreți. Vreți, rămâneți aici, vreți, duceți-vă". Dar noi toți, bucuroși, plecam acasă. Dar acasă am venit tot la nimic. Acolo erau niște probleme, aici au apărut altele. Noi am venit, n-aveam unde să trăim. Trebuie undeva să trăiești, la un neam oarecare, dar neamurile pe anii aceia tot chiar ușor n-o duceau. Am mai trăit noi la neamuri, pe urmă mama s-a organizat și-a mai umblat ea pe la sovietul sătesc pe aici și a cumpărat căsuța noastră. A cumpărat căsuța, a plătit acolo. Nu mult a plătit, dar totdeauna a plătit. A plătit 720 de ruble - asta nu[-i] mult - și a cumpărat-o. Și mama cu puterea ei a început să lucreze în colhoz. Eu lucram la Chișinău. Și [mama] și-a făcut o căsuță în care a trăit până când o murit în căsuța asta.

Banii ne-au întors. A fost o adunare odată în sat, și primarii au ținut cuvântare [despre] cine ce a avut, cui ce să-i mai întorcă. Nouă nu ni se cădea nică să ne dea acolo. Eu, auzind, am început să plâng, am început să vorbesc. Și îmi spune primarul: “Ia și scrie o cerere, scrie o hârtie cât ați avut și eu o să mă duc cu dânsa la Aneni[i Noi] și-o să făgăduiască acolo”. Și atâta. Pentru că eu atunci am ridicat vorba, am vorbit, ni s-au întors nouă bani. Dar așa, n-aveam să primesc nimic. Nouă mii de ruble – asta am primit. Eu m-am bucurat. A fost o sumă, nu micuța pe atunci, așa, bunișoară.

Familia [numele de familie, n.a] mea de căsătorie-i Melenciuc. Din copilărie, după părinți, e Plămădeală. Și eu dacă-m venit aici - soțul meu nu era de-aici din Mereni, de la malul Nistrului - familie așa ca Melenciuc nu era; și cui îi spuneam Melenciuc nu mă mai știa cine-s eu. Eu spuneam Plămădeală. Și dacă [spuneam] Plămădeală - pe mama mea o știa, pe tata cineva încă îl știa Și am neamuri Plămădeală aici în Mereni. Și mă întreba: “Dar cu cine ești neam?” Și dacă eu spuneam cu cine mai sunt neam, [atunci mă recunoșteau:] “Da, știm cine-i Plămădeală”. Dar de Melenciuc ei nu știau.

Anexe



Foto 1. Alexandra (Sasha) Melenciuc, așezată în mijloc (primul rând de jos), cu alți lucrători la pădure lângă satul Andoceea, Irkutsk, Siberia, anul 1953/1954 (fotografie din arhiva familiei Melenciuc)



Foto 2. Alexandra Melenciuc fotografiată în 2012 în livada din curtea casei, s. Mereni, r-nul Anenii Noi, Republica Moldova (fotografie de Alice Popovici)

O FAMILIE DEPORTATĂ DIN VADUL-LUI-VODĂ: ÎNTRE VIAȚĂ, DURERE, SUFERINȚĂ ȘI DEZAMĂGIRI

Galina BODAREU

Abstract. *The article focuses on a tragic page in the recent history – the repressions and deportations organized by the Communist-Stalinist regime on the territory of the MSSR. The interview is conducted with Vladimir Bodareu from Vadul-lui Vodă.*

Keywords: Vadul-lui-Voda, Dniester, border community, Timofei Bădărău, Vladimir Bodareu, city mayor, deportation, Ivdel, Akmolinsk, Kazakhstan, repressions, stalinism, detention, USSR, Soviet period.

Cuvinte cheie: Vadul-lui-Vodă, Nistru, localitate de frontieră, Timofei Bădărău, Vladimir Bodareu, primar, deportare, Ivdel, Akmolinsk, Kazahstan, presiuni, stalinism, detenție, URSS, perioadă sovietică.

Anii '40 ai secolului XX din istoria românilor basarabeni sânt marcați de cele mai tulburătoare transformări în societate. Multe familii basarabene au avut legături directe ori indirecte cu fenomenul deportărilor, desfășurat cu atâta insistență de către autoritățile staliniste. Evenimentele din anii 1940-1941 au destrămat viața multor familii de intelectuali și țărani. Pentru ei aspirațiile la studii și munca în gospodărie au fost înlocuite cu regimul dur de detenție în lagărele staliniste ori muncă forțată în regiunile îndepărtate ale URSS-ului. Pentru alții, dimpotrivă, aceste împrejurări au devenit o posibilitate foarte reușită de afirmare în societate sau ascensiune pe scară ierarhică administrativă.

Politica stalinistă în Basarabia a demarat cu represarea persoanelor, care ocupau funcții de răspundere pe timpul administrației românești. Dintre moldovenii deportați în anul 1941 acestea erau considerate cele mai periculoase pentru regimul sovietic, adică constituiau un element social-politic deloc convenabil pentru transformările ce trebuiau să urmeze. Astfel, foștii

primari din localitățile basarabene și familiile lor au fost supuși printre primii politiciii staliniste de masacrare. Lichidarea fizică a acestora era unul dintre principalele obiective ale autorităților sovietice. Pe de altă parte, „deschiaburirea” forțată urmărea scopul creării unei categorii sociale noi, loiale puterii și noii politici de naționalizare a proprietății. Istoria nu mai cunoaște o asemenea experiență de exterminare a populației basarabene: prin împușcare, muncă forțată, foamete - un preț prea mare pentru realizarea unor reforme „spre binele omului”. Cu regret, această realitate ne caracterizează trecutul nostru nu prea îndepărtat.

Interesul istoricilor față de aceste procese social-economice și politice din perioada respectivă a scos la iveală noi aspecte, care vin să precizeze conținutul istoric prin informațiile, rămase în umbră până acum. O bună perioadă de timp acestea se discutau doar în familie sau cu unele persoane apropiate. Astăzi ele au devenit o sursă importantă pentru reconstituirea științifică a trecutului și stabilirea adevărului istoric.

Printre moldovenii deportați în noaptea de 13 iunie 1941 a fost și familia primarului din satul Vadul-lui-Vodă Timofei Bădărău, arestat și deținut în lagărul Ivdel, regiunea Sverdlovsk, cunoscut printr-un regim dur de detenție. Aici au fost aduși cei, care fusese calificați drept „elemente politice periculoase”. Calvarul suferinței i s-a sfârșit la un an de detenție. A murit în 1942. Doar în anii '90 ai secolului trecut, printr-o scrisoare oficială de la organele de securitate ale Republicii Moldova, ca răspuns la solicitarea făcută de fiul acestuia, Vladimir, familia a putut afla despre locul și anul morții. Un destin frânt l-au avut soția și copiii, deportați în aceeași noapte, pe viață, în regiunea Akmolinsk din Kazahstan. Lor le-a fost dictată această soartă, fără a avea dreptul de a se împotrivi sau măcar de a plânge în voce.

Din toată familia deportată a lui Timofei Bădărău a rămas în viață doar fiul mai mic, Vladimir, care a fost martor direct al represiunilor staliniste din 1941. În scopul dezvăluirii noilor aspecte ale trecutului, el a acceptat să mărturisească despre calvarul vieții, prin care a trecut familia sa. Copilăria lui în sat a fost întreruptă de groaznica noapte de 13 iunie 1941, când le-a fost dezmembrată și deportată toată familia, urmând anii grei de suferință, fără tată, împreună cu mama și ceilalți frați, într-o regiune cu condiții aspre de viață din Kazahstan. Aceste amintiri le-a păstrat cu sfințenie de-a lungul tuturor anilor și s-a străduit să le transmită nouă, nepoților bunicului deportat. Scriu această relatare ca un profund omagiu bunelor mele, Timofei și Parascovia Bădărău,

din Vadul-lui-Vodă, precum și copiii lor acestora: Gheorghe, Ileana, Ecaterina, Natalia, Ion, Mihail și tatălui meu, Vladimir. Fînd lipsiți de tot ce au avut adunat de-o viață, au fost impuși să treacă prin foame, suferințe și dezamăgiri.

„Până în anul 1940 Vadul-lui-Vodă era un sat moldovenesc obișnuit. Totuși, fiind situat pe malul drept al Nistrului, el avea un statut special. Aceasta era o localitate de frontieră între URSS și România. Hotarul era închis, însă în zilele stabilite se aduna lumea pe ambele maluri ale râului la convorbiri. Îmi amintesc cum mă lua mama la întrevederi cu rudele din stînga Nistrului. O avea pe sora sa, Ileana, căsătorită pe celălalt mal, în satul Coșnița, azi raionul Dubăsari. Toți strigau cât mai tare, ca să se audă. Chiar de era hotar, în acele timpuri Nistrul era și o cale de transport. Circulau vapoare, doar că circulația era restricționată: nu se admitea depășirea marcajului de la mijlocul apei. Scăldatul, la fel, se permitea doar cu respectarea distanței de la mal. Pe atunci Nistrul era bogat în pește. Aici se pescuiau mulți somni mari, precum și alte specii de pești. Iarna, când râul îngheța, accesul la apă era interzis. Mai jos de sat, pe malul Nistrului, se întindea o pădure seculară. O parte din ea a rămas până acum, unde este amplasată zona de agrement. Aici se afla pichetul de grăniceri românesc. Pe malul râului, în locuri anumite, erau posturi ale grănicerilor. Pe timp de noapte ei patrulau satul în grupuri mici. Era obligatorie stingerea luminii la o anumită oră. Lumea era obișnuită cu aceste restricții.

Oamenii bătrâni spuneau, că satul nostru a avut însemnătate strategică de-a lungul istoriei. În dreptul satului, pe Nistrul este un vad. Conform vechilor legende, prin acest loc Ștefan Vodă ar fi trecut apa râului. De aici provine numele acestei localități. Părinții îmi povesteau că pe aceste locuri și-au avut conacuri boierii Suruceanu, Ianovschi. Casa boierului Suruceanu se mai păstrează, fiind situată la o mică distanță spre dreapta de șoseaua centrală de la intrarea în sat dinspre Coșnița, raionul Criuleni¹.

¹ Numele boierului Ioan Suruceanu este cunoscut și prin contribuția sa la studierea trecutului istoric. Fiind ginerele boieroaicei Natalia Sicard, Ioan Suruceanu a moștenit și a dezvoltat o colecție particulară de antichități, printre aceste materiale fiind și monede care atestau circulația monetară din spațiul geografic basarabean. Colecția Nataliei Sicard era bine cunoscută în secolul XIX, de rînd cu cele ale profesorului P.Voloșin din Slobozia, a etnografului N. Grebenco din s. Comrat, a negustorului A.Sinadino din or. Chișinău ș.a. Ioan Suruceanu a fost membru al Societății de istorie și antichități din Odesa, precum și membru al Societății arheologice din Rusia. El este considerat fondatorul Muzeului de antichități al Pontului Scitic. Cercetătorul numismat Nudelman constată în publicația sa că în colecția lui Suruceanu erau 100 de exemplare de monede gonoveze-tătărești, necunoscute în alte colecții ale muzeelor europene de atunci.

Părinții mei au fost băștinași din sat. Buneii, Simion Bădărău și Gafița Stropșa, erau niște țărani vrednici, care nu aveau prea multă carte, dar erau de o inteligență aparte. Prin munca lor au agonisit o mica avere pentru a-și întreține familia, relativ numeroasă. Tatăl meu, Timoftei Bădărău, era cel mai mare copil din familie și de multe ori greutățile erau puse pe umerii lui. Tata mai avea trei surori și un frate: Alexandra, Panaghia, Hristinca și Damian. Copiii, de rând cu părinții, prelucrau pământul, iar cei mai mici pășteau vitele. Și mama mea, Parascovia, era din familie de țărani, a lui Toader Frunză din Vadul-lui-Vodă și Tatiana Fărguță din Hrușova (azi în raionul Criuleni). Ea îmi povestea că bunicul Toader a fost un bun gospodar, dar și un om frumos și chipeș deosebindu-se prin ținuta sa. Pentru aceste calități el a fost luat ca vizitiu la boieroaica Suruceanu, iar mai târziu i-a fost încredințată misiunea de a administra întreaga moșie. Rămasă văduvă, bunica Tatiana a avut de crescut și educat de una singură cele cinci fete: Ileana, Mărioara, Ecaterina, Evghenia și Parascovia.

Fiind cel mai mare fecior în familia lor, tata era sprijinul casei. Muncea împreună cu ceilalți la pământ. În tinerețe a lucrat și el la boierul Suruceanu, dar a făcut și școală. Împreună cu alți băieți din sat, la vârsta de 18 ani, în 1914, a fost luat la front. În luptă a fost grav rănit în mâna dreaptă, rămânând invalid. Revenit acasă de pe front, părinții mei s-au căsătorit. Ei trăiau în gospodăria bunicăi de pe mamă, Tatiana. Chiar dacă îi era dificil să lucreze fizic, tata a încercat să-și creeze o gospodărie și să-și crească copiii. În anii 1938-1939 părinții au mai construit în ograda bunicii alte două case noi. Gospodăria noastră se afla pe strada centrală, alături de casa familiei Hangan. În cele din urmă părinții au adunat o careva avere: câteva vaci mulgătoare, oi, cai, două perechi de boi, câteva scroafe cu purcei. Aveau grădină, livadă, vie, pământ pentru cereale, unde cultivau grâu, orz, porumb, răsărită.

Tata a fost un bărbat deștept, sociabil, vorbea frumos și era stimat de săteni. Din cauza invalidității, el a învățat să scrie cu mâna stângă. Probabil pentru calitățile sale, timp de 12 ani, până în anul 1941, a fost primarul satului Vadul-lui-Vodă. Pe timpul când se afla în această funcție, în sat a fost construită casa primăriei. Ea s-a aflat pe un loc din apropierea actualei clădiri a primăriei din localitate. Astăzi pe acel loc este o gospodărie particulară. Când ne-am întors din deportare, acea casă era dată în folosință unei rude de-a Sinicăi Stropșa, care locuia alături.

Satul își avea viața sa, cu tradițiile și obiceiurile străbunilor. Era o lume cu credință în Dumnezeu. Vechea biserică se afla pe locul celei redeschise în anii

'90, piatra de temelie a căreia a pus-o președintele Mircea Snegur. Era o biserică mare, încăpătoare. Poarta ei ieșea spre strada centrală. Pe locul unde era poarta bisericii, în perioada sovietică fusese amenajată o stație de autobus. În anii '50 biserica satului a fost distrusă. Construcția a fost atât de rezistentă, încât câteva tractoare cu greu au reușit să-i distrugă pereții. În anii de mai târziu lângă temelia rămasă a fost săpat un WC public. Pe atunci în jurul bisericii duceau aceleași drumuri, care există și acum, doar că erau pietruite.

În centrul satului, pe locul unde în anii '70 a funcționat o ospătărie mare, în timpul copilăriei mele era loc liber. Aici se juca hora satului. De sărbători și duminicile se aduna tineretul și oameni în etate. Cânta fanfara. Uneori erau invitați muzicanți din satele vecine, dar mai erau și din sat. Cu timpul se formase un grup de muzicanți din satul nostru: frații Duminică Anton, Simion și Mihail. Alături de casa noastră trăia sora mai mare a mamei, nănica Mărioara. Ea deseori mă aducea în brațe la horă. Lumea lucra la pământ, dar se făceau și nunți, și cumătrii, mergeau în ospeție la rude.

Amintiri nostalgice din copilărie mi-au lăsat plecările mele cu tata la Chișinău. Având oi, tata ducea de vânzare brânză unor evrei din oraș. Eram isteț și lui îi plăcea să mă ia cu dânsul. Ceilalți frați mai mari rămâneau să lucreze acasă. Aduceam de acolo dulciuri pentru toți. Astăzi îmi amintesc de acele prăjituri ca de cele mai deosebite daruri. În familie eram șapte copii: Gheorghe (n.1918), Ileana (n.1920), Ecaterina (n.1922), Natalia (n.1924), Ion (n.1930), Mihail (n.1933) și eu, Vladimir (n.1936). În spatele grădinii noastre era loc liber. Acolo ieșeam cu copiii la joacă. În virtutea funcției pe care o avea tata, o mare parte din treburile gospodărești le îndeplinea mama. Ea nu știa carte și era departe de politică, însă era o femeie înțeleaptă. În casa noastră îl țin minte pe colonelul Lupu, care mă dezmerda în brațe. Au trecut pe la noi și Pan Halipa, Ion Inculeț. Aveam o vârstă mică, dar țin minte că aceste nume erau amintite în casa noastră. Fiind țaran, tata întotdeauna a trăit cu grijile satului. Prin tot ce a făcut, el a fost un primar al sătenlor.

Schimbările politice, care s-au produs în Basarabia în 1940, sigur că s-au răsfrânt într-un fel sau altul asupra tuturor oamenilor, de erau mai înstăriți ori mai săraci. Îmi amintesc cum în dimineața zilei de 28 iunie 1940, după retragerea armatei române, de peste Nistru a intrat în sat armata sovietică cu coloane de ostași și tehnică militară. Această schimbare crease o incertitudine în rândul populației. Oamenii nu știau ce va urma. Unii cunoșteau câte ceva despre războiul din Europa. Multă lume era înspăimântată, deoarece se

temeau de împuşcături. Din cauza aceasta mama ne-a interzis să ieşim din curte. Armata sovietică intrase în sat cu flori pe tancuri şi maşini. Unii din sat au ieşit să-i întâlnească. Fiind copii, noi deasemenea vroiam să vedem ce se întâmplă şi am ieşit la drum. Soldaţii aruncau copiilor bomboane şi biscuiţi. În acele zile devenise cert că s-a schimbat regimul politic. Pentru un timp scurt s-a permis plecarea peste Prut. Unii s-au retras imediat, împreună cu armata română, alţii ceva mai târziu. Şi părinţii noştri discutau în casă despre plecarea în România. În cele din urmă au hotărât să rămână. Ei nu se simţeau vinoveţi cu nimic, apoi aici le era baştina, casa, rudele, aveau gospodăria agonistă de o viaţă. Cui îi putea trece prin minte ce va urma? La un moment părinţii au hotărât s-o trimită pe sora Natalia peste Prut, împreună cu cineva din sat, dar s-a închis hotarul şi ea a revenit acasă.

Treptat noul regim a schimbat modul de viaţă al sătenilor. Au început să fie racolate persoane loiale noului regim. Prin intermediul lor se transmitea ceea ce se vorbea şi ce se gândea în sat. Din interese personale sau de frică ei răspândeau zvonuri false despre unii oameni din sat. Turnătorii de informaţii compromiţătoare erau avansaţi în funcţii sau deveneau tot mai influenţi în localitate. De multe ori printre ei erau chiar şi beţivi, care pentru un pahar de vin puteau să-şi vândă şi părinţii. În mare măsură se apela la cineva din rude. Acest lucru se făcea în secret, dar oricum, se mai aflase prin sat. Asemenea zvonuri se vehiculau despre Antonia Cazacu, Iftoria Moraru - verişoara tatei, Maftai Cazacu, Dumitru Luca, căsătorit cu altă verişoară a tatei, dar mai erau şi alţii. În sat deseori se convocau adunări generale ale sătenilor, la care se critica sistemul politic precedent şi se explica despre crearea unei vieţi mai bune. Se făceau referiri la probleme sociale, la necesitatea schimbării vieţii ţăranilor. Treptat în localitate au început cercetările NKVD-ului. Mai mulţi săteni erau chemaţi la interogări. Azi deja i-am cam uitat, dar îmi amintesc, că fusese luat la cercetări David Perciuleac. În ultimul timp şi tata, seară de seară, venea acasă târziu, uneori spre dimineaţă, deoarece se reţinea la interogări. În casă incertitudinea crease o atmosferă foarte apăsătoare. Părinţii nu disctau în faţa noastră despre aceste probleme. Ei nu se simţeau cu vre-o vină, deaceia trăiau cu speranţa că vor munci mai departe şi lucrurile se vor așeza.

În seara de 13 iunie 1941 tata a fost chemat la interogatoriu şi arestat. În aceeaşi seară ne-au pus sechestru pe cai şi căruţă. Spre dimineaţa de 13 iunie 1941 mama ne-a trezit în bocete. Ea ne-a cuprins şi ne-a spus să ne îmbrăcăm, că au venit să ne ducă de acasă. Noi eram speriaţi şi tremuram.

Noaptea cea de vară mi se păruse atunci atât de friguroasă! Tata a fost adus acasă cu mâinile legate la spate. În curte era un grup de militari înarmați. În fața tuturor unul din ei ne-a anunțat că sântem ridicați. Lui tata i-au pus pistolul la cap și l-au urcat în căruță. Cu el împreună l-au așezat și pe fratele Gheorghe. Mama atunci era însărcinată. Ea începuse să se împotrivescă, să reproșeze că este gravidă, însă șeful grupului a oprit-o dur. Pe noi și pe mama ne-au urcat în căruța cu cai, care fusese sechestrată seara. Fratele Gheorghe reușise să înșface un tobultoc cu făină și să ni-l arunce nouă în căruță. Ne-au permis să luăm bagaj până la 100 kg. Mama a zmulș un covor de pe peretele din casă, care era țesut de dânsa. Căruța noastră urma să fie dusă de moș Petrache Stropșa, ruda noastră de pe tata. Anume el a sfătuit-o pe mama să ia covorul și a ajutat-o să-l urce: "Pășică, ia, că are să-ți trebuiască". Nu știa atunci, sârmana, că mai târziu jumătate din el ne va fi așternut, iar cealaltă jumătate plapumă pentru toți. A reușit să pună și niște brânză de oi pentru drum. Doar cu atâtea am fost scoși din gospodăria noastră. Eram îmbrăcați cu ceea ce apucasem.

Căruța tatei și a fratelui Gheorghe a pornit înainte, fiind escortată de câțiva militari înarmați. Imediat am pornit și noi la drum, împreună cu moș Petrache Stropșa, la fel însoțiți de soldați. Ne-au spus că mergem la Chișinău. Nu știam atunci că pe acest drum voi mai putea să merg tocmai în anul 1956. În gara din Chișinău l-am văzut pe tata. Fratelui Gheorghe i-au permis să treacă cu noi. Ne-au urcat în trenuri diferite. Tata plângea. A reușit să-i strige mamei să aibă grijă de noi. Atunci l-am văzut pe tata ultima dată în viață. Trenul lui a plecat înainte. Nimeni nu știa încotro pleacă. Strigătele și bocetele de durere sânt de nedescris.

Noi am mai stat o noapte în gară. A doua zi și trenul nostru a pornit într-o direcție necunoscută. Copiii plângeau. Unii erau muți de frică, alții vroiau apă și mâncare. Ne-au urcat într-un vagon în care s-a transportat carbine. Mergeam în colb. Vagoanele erau arhipline. Aveam fața și mâinile negre. Ne-am aflat pe drum două săptămâni, practic fără apă și fără mâncare. Periodic ne opream să ne dea apă, dar nu ne ajungea la toți. Era groaznic să vezi cum ieșea lumea sub supraveghere la toaletă. Pe mama o încercau durerile de naștere. Se simțea rău. În aceste condiții oamenii se ajutau reciproc. Spiritul de neam și de omenie, credința în Dumnezeu le păstrau în sufletele lor. În același vagon eram împreună cu două surori ale familiei Untilă din Cricova, care se știau cu părinții. Femei de o omenie deosebită. Ele cunoșteau rusa și ne-

au ajutat foarte mult. În același vagon era și familia Zâmbreanu, care aveau doi copii. Pe drum aflasem despre începutul războiului cu Germania.

Am ajuns în Kazahstan, or. Akmolinsk. În stație ne așteptau două rânduri de soldați înarmați. Aici toată lumea a fost repartizată în diferite sate. Pe noi ne-au dus cu căruțele în satul Ostrovnoe №28, situat la o distanță de 50 km de orașul Akmolinsk. În drum ne-au oprit pentru puțin timp lângă un lac și ne-au spus să coborâm ca să ne spălăm, să nu se sperie lumea de noi când vom ajunge la destinație. În sat ne-au întâlnit oameni necăjiți, care fuseseră deportați înaintea noastră, prin aceeași metodă: ruși, nemți, ucraineni ș.a. Ne-au adunat pe toți într-o încăpere mare, care era căminul cultural al aceluia sat. Eram așezați jos, pe podea. După apel, comandantul, însoțit de un grup de soldați, ne-a luat la evidență și ne-a anunțat că suntem aduși aici cu traiul pentru totdeauna. Ne-a informat despre condițiile de regim strict, pentru încălcarea cărora urma să fim pedepsiți cu închisoarea. Apoi am fost repartizați în barăci. Baraca era o construcție sezonieră din lemn, nepregătită pentru trai în condiții de iarnă. Aceasta era împărțită în secții (numite tambure) a câte patru camere. În fiecare camera fuseseră cazate câte 2 sau 3 familii.

Acolo a început o viață dură nu numai pentru cei maturi, dar și pentru noi, copiii. Oamenii fuseseră repartizați la lucru în brigăzi. Unii lucrau la fermă, alții în camp. Ai noștri lucrau la brigada №2, unde mâncau toți lucrătorii. Pentru a primi pâine, trebuia să scriem o cerere specială. Ne repartizau câte 300 de grame pe zi. Fiind însărcinată, mama a lucrat la camp până în ultimul moment. Mergea câțiva kilometri pe jos. Pe parcursul zilei cei mai mici ne aflam într-un loc special amenajat, numit «площадка». Aici ne dădeau câte o bucătică de pâine cu unt pe zi. Odată am fost întrebat de educatoare de ce nu mănânc. Eu i-am spus că i-o duc mamei, care născuse o fetiță, Ionica, și nu avea de mâncare.

În toamnă se răcise de-a binelea. Toți plecasem de acasă în haine de vară, așa cum reușisem să ne îmbrăcăm în noaptea ceea. Eu eram în niște pantolanași scurți subțiri. Nu aveam nici îmbrăcăminte, nici încălțăminte, nici plapume calde. Iernile au fost geroase și cumplite. Astfel de condiții ne păreau inumane. Avusem mare noroc de covorul nostru de lână, luat de acasă. Mama l-a tăiat în două: o jumătate ne era așternut, iar cu cealaltă jumătate ne înveleam. Noaptea în baracă îngheța apa în căldarea, pe care o țineam lângă noi. Într-o noapte a înghețat surioara Ionica, născută de câteva luni. Nevoile și suferințele i-au apropiat pe oameni. Totuși, în sat ajunse și elemente infrac-

ționiste, care provocau mare spaimă. Deseori era găsit cineva înjunghiat.

O foamete cumplită a fost pe timpul războiului. Mama era pe atunci bolnavă. Frații mai mari lucrau la colhoz, iar eu cu fratele Mihail adunam coji de cartofi, boabe de grâu ori ce mai nimeream. Cu toate că se interzicea, noi doi mergeam la strâns spice de grâu în camp. Aveam jachetă pe care ne-o aruncase tata la plecare. Îmi era mare, dar prindea bine, pentru că puneam boabele în mânecile lui. Pentru un kilogram de boabe furate riscai să fii închis, iar pentru o căldare de grâu puteai fi împușcat. Aveam doar șapte ani, dar chinurile prin care am trecut m-au făcut să gândesc și să procedez ca un om matur. În sâmbăta Paștelui împreună cu sora Natalia strângeam spice de grâu pentru mâncare. Eram pe locuri necunoscute și îndepărtându-mă de ea, m-am rătăcit. Mă întâlnește niște ceceni, de care se temea lumea pe acolo, și m-au speriat cu cuțitele. Însăpământat, o luasem la fugă, neștiind încotro s-o apuc. Era câmp, loc drept. De atâta frică, umbra norilor îmi păruse la soare că este o apă mare, care vine după mine. Alergam în disperare și strigăte. Trei zile m-au căutat până m-au găsit în satul № 27. Acolo văzusem aceleași case, ca și în satul în care trăiam, doar că nu recunoșteam pe nimeni. Mama se temea să nu mă fi mâncat lupii, care hoinăreau în haite pe acolo. Președintele colhozului Drokin Vasilii Petrovici a ajutat-o să mă găsească. Fusese și el deportat încolo cu familia sa, înainte de venirea noastră. Cei din administrația satului, învățătorii, erau oameni deportați din alte regiuni. O cunoșteam bine pe tanti Jenea, despre care se vorbea că era sora cântăreței Klavdia Șuljenko.

Eram veniți acolo fără acte, deaceia ne-au făcut acte noi în baza documentelor, care erau la comenduire. Astfel, din Bădărău am devenit Bodareu. Celorlalți frați, la fel, le-au modificat diferit numele de familie. Mama nu știa nici să citească, nici rusa. Fiind trecută prin calvar, nici n-a încercat atunci să schimbe ceva. În sat exista școală. În aceeași încăpere făceau lecții copiii din câteva clase. Fiind în clasa I-a, învățam în aceeași sală cu fratele Mihail, care era în a II-a. Îmi plăcea să învăț și reușeam foarte bine. Cu duioșie și înțelepciune ne explica la lecții prima noastră învățătoare Elena Ivanovna Șemeakina. Ea m-a susținut foarte mult și m-a ajutat să devin un elev bun. Nu aveam caiete, scriam pe ziare. Cerneala o făceam din suc de sfeclă roșie ori scriam cu creionul. Învățământul era în limba rusă. În familie vorbeam în limba română. Cu timpul, însă, am început să vorbim mai mult în rusă. Mama așa și n-a mai însușit bine această limba. Nu am avut posibilitate să în-

vățăm româna la școală. Acest fapt mi-a provocat mari greutăți după revenire. Îmi era mult mai ușor să vorbesc în rusă. Mi-au fost de mare folos lecțiile televizate din anii '90 ale lui Ion Dumeniuc și Nicolae Matcaș.

Vara copiii lucrau împreună cu cei maturi în câmp sau la fermă. Iarna, pe timpul războiului, fiecare familie mai avea sarcină să îndeplinească ciorapi și mănuși de lână cu două degete pentru soldații de pe front. Mama ziuă lucra la fermă, iar acasă scărmana lână și o torcea. Fiecare dintre noi avea normă stabilită. Împleteam la lumina candeliei. De atunci cunosc acest meșteșug.

Am trecut și prin epidemia de tif. Multă lume a murit. Iarna îi duceau pe sănii. Unii își ieșeau din minte. Toți din familie ne-am îmbolnăvit de această boală oribilă. În urma acestei boli mama a rămas paralizată pentru câțiva ani. Pisam ceapă proaspătă și îi puneam pe corp ca s-o scoatem din nevoie. Au fost grei anii de copilărie fără tată, prin străini, dar trebuia să rezistăm. Când aveam 13 ani, familia Dementiev, deportați în același sat din Transbaicalia, neavând copiii lor, au vrut să mă înfieze. Așa procedau mai mulți pe atunci, din cauza foamei. Tanti Niura și nenea Mitea mă cunoșteau bine și au avut cele mai bune intenții, însă mama a refuzat categoric să facă acest lucru, chiar dacă îi era extrem de greu.

După terminarea școlii am făcut studii la tehnicumul zooveterinar din or. Akmolinsk, pe care l-am absolvit cu mențiune. Inițial avusem alte planuri de a continua studiile, dar am reieșit din condițiile care mi se impuneau: nu aveam dreptul de a ne îndepărta de la locul de trai, fără o permisiune de la comenduire, mai mult de 10-15 km. Odată am încercat, totuși, să circul fără acest permis, dar în tren am fost observat de controlori. Pentru aceasta mă urmărea pericolul să fac închisoare. Ca să scap de arest am sărit din tren. Am avut atunci o lovitură puternică la cap, consecințele căreia le simt și în prezent. M-a salvat faptul, că am nimerit într-un loc puțin mlăștinos. Sacul cu haine, pe care îl avusem cu mine, l-am găsit cam departe de locul unde am căzut.

Moartea lui Stalin ne-a schimbat destinul. Mai târziu am fost anunțați că sântem amnistiați. Primul gând pe care l-am avut cu toții era să ne întoarcem acasă, însă nu știam care era situația în Moldova. De aceea în 1956 am venit singur la baștină, pentru a mă întâlni cu rudele și a stabili dacă ne putem întoarce cu toții. Am văzut pe pomi niște fructe verzi și am încercat să mușc una. Nu știam că acestea erau nici.

Mă oprisem la sora Ileana, care fiind căsătorită, rămase cu familia ei în Vadul-lui-Vodă. Am aflat că sora Ecaterina, care a fost lasată de suflet surorii

mamei, nănicăi Mărioara, murise de tif. M-am întâlnit cu mulți oameni, care au fost cu bunăvoință familiei noastre, dar i-am văzut și pe acei care au depus mărturii și au iscălit sentința noastră pentru a fi deportați. Nu ne-am simțit niciodată infractori, am fost curați în fața lui Dumnezeu. Deaceia toți anii ne-am dorit să ne întoarcem la casa noastră, de unde ne-au dus, cu toate că în ultimii ani deja ne mai întărisem puțin. Acolo cei trei frați ai mei, sora și mama munceau în colhoz, iar eu lucram veterinar.

Revenind în Kazahstan, le-am povestit la ai noștri despre cele văzute în sat. Am hotărât să adunăm mijloace financiare pentru a putea veni acasă și astfel în 1957 dorul de baștină ne-a readus împreună cu toată familia în Vadul-lui-Vodă. Aici nu ne aștepta nimeni. Cu mari eforturi am cumpărat o căsuță bătrânească mică și veche, dar eram foarte mulțumiți că am revenit în satul nostru.

Administrația din Vadul-lui-Vodă la început era foarte rezervată față de familia noastră. Unii ne numeau „ostrovani”. De fiecare dată, când apelam cu anumite chestiuni, președintele sovietului sătesc de atunci, un oarecare venitic Mereșko, îmi reproșa brutal că vom fi trimiși înapoi de unde am venit, alteleori ne spunea că trebuia să fim împușcați. Chiar dacă mama acolo toți anii lucrase, aici fiind bolnavă, i s-a refuzat pensia. Eu insistam să-i obțin măcar o pensie cât de mică, dar n-am mai reușit. Fiind cel mai mic, i-am purtat de grijă până la sfârșit. Văzându-mă atât de insistent, Mereșko adunase semnăturile a zece comuști pe o scrisoare, prin care cerea să fiu dus înapoi în Kazahstan. Cu timpul lucrurile s-au așezat. Toate le-am reușit doar prin muncă. Având studii veterinare, eu am lucrat toți anii în calitate de medic veterinar în gospodăria agricolă. Am făcut studii superoare la Lvov. Ceilalți frați și-au găsit și ei locuri de muncă în sat. Toți și-au creat familii, și-au crescut copiii, i-au căsătorit. Din toată familia noastră deportată am rămas doar eu. Analizând trecutul, doar imaginar aș putea să văd o altă viață pentru familia noastră, decât cea, pe care am trăit-o în anii '40-50 ai secolului XX.

În 1991 m-am adresat organelor de securitate ale Republicii Moldova cu rugămintea de a-mi permite să fac cunoștință cu dosarul familiei noastre, să aflu motivul concret pentru care am fost deportați. Printr-o scrisoare oficială mi s-a răspuns, că acesta nu există, dar mi s-a comunicat, că tata a fost arestat și deportat în Ivdel, regiunea Sverdlovsk pentru aderare la Partidului Național-Țărănist, considerat antisovietic, și a murit în 1942. Până atunci deja aflasem de la Profir Știrbu din Ciopleni, raionul Criuleni, că acesta s-a

aflat împreună cu tata în același lagăr și că tata ar fi fost împușcat. În anii '90 am citit un articol în „Literatura și arta”, unde în lista celor deportați în anul 1941 era și numele tatei.

O importanță mare pentru toți cei repressați este lucrarea Elenei Postică „Cartea memoriei”, pentru apariția căreia aduc pe această cale mari mulțumiri. Luând cunoștință cu listele deportaților, am constatat, că în documentele oficiale de arhivă, cu referire la familia noastră, există unele inexactități. Acolo este indicat, că tata a fost deportat ca chiabur împreună cu familia în regiunea Akmolinsk din Kazahstan, însă încolo am fost duși doar noi, el fiind dus în Ivdel, regiunea Sverdlovsk. În listă este inclusă și nora Matrona, însă aceasta a fost deportată din satul Ferapontievca din sudul Basarabiei, și doar după război, în Kazahstan s-a căsătorit cu fratele Gheorghe.

În societate regulile întotdeauna le dictează politicul. Realizarea oricăror reforme în stat vizează soarta omului. Ceea ce s-a încercat forțat „pentru binele omului” să se promoveze în Moldova, a frânt destine de oameni nevinoveți. Cazul familiei noastre este o pagină tristă din trecutul totalitar stalinist. Sunt sigur, că în istoria poporului nostru nu vor mai apare persoane, care ar mai încerca să organizeze masacru față de oameni și să promoveze politici de genocid față de propriul popor.”

**Igor CERETEU, *Cartea românească veche și modernă în fonduri din Chișinău. Catalog*,
Iași, Tipo Moldova, 2011, 407 p., + 22 il.**

În anul 2011, la Editura „Tipo Moldova” din Iași a ieșit de sub tipar o nouă apariție editorială, semnată de reputatul cercetător chișinăuian Igor Cerețu, care într-o perioadă de peste 10 ani a cercetat cu minuțiozitate fondurile bibliotecilor publice și instituțiilor academice și universitare din Chișinău, pentru a scoate la vedere patrimoniul Republicii Moldova de carte românească veche și modernă.

Catalogul începe cu un **Cuvânt-înainte**, semnat de marcantul istoric, profesorul universitar, dr. Iacob Mârza, care dă o apreciere incontestabilă muncii depuse de autorul volumului vizat, ce se înscrie alături de mari istorici în rândul celor care au pus în valoare tezaurul de carte tipărită de-a lungul secolelor ce prezintă un „reper important în viața spirituală a românilor”.

În **Introducere** alcătuitorul *Catalogului* ne indică principalele repere ale prezentei lucrări, dar și subliniază că datorită Bisericii care, prin Cuvântul lui Dumnezeu în limba românească, a făcut posibilă stăvilirea procesului de rusificare inițiat de autoritățile țariste în perioada 1812-1918. Deși în Basarabia cartea românească veche și cea modernă era cel mai mult răspândită în lăcașurile de cult – biserici, mănăstiri, autorul susține că, începând cu secolul al XX-lea, la Chișinău apar primele depozite de asemenea colecții în cadrul *Comisiunii Științifice a Arhivelor din Basarabia* și *Societății Istorico-Arheologice Bisericești din Chișinău*. Cu părere de rău, din vicisitudinea vremurilor, acestea practic au dispărut fără urmă la începutul anilor '40 ai aceluiași secol.

Autorul remarcă faptul că după cel de-al Doilea Război Mondial, Basarabia a fost supusă unui nou val al procesului de rusificare, dar și unei politici anti-



religioase care a avut drept consecință închiderea bisericilor și mănăstirilor, bibliotecile acestora au fost devastate, iar cărțile de cult, în cea mai mare parte, au fost distruse, arse etc. Multe dintre ele au fost totuși concentrate în colecții ale unor instituții propagandistice, cum ar fi *Muzeul Ateismului Științific din Chișinău*, sau în colecțiile unor instituții științifico-culturale, ale muzeelor, instituțiilor academice, universitare și bibliotecilor publice din Chișinău, fapt care a permis salvagardarea unui număr semnificativ de cărți religioase, astfel că, într-un final, dl Igor Cereteu a putut să-și finalizeze lucrarea.

Din același compartiment constatăm că volumul cuprinde 418 titluri și ediții, dintre care 189 de carte românească veche (până la 1830) și 229 de carte românească modernă (1831-1918), din 1126 de exemplare consultate, care au fost tipărite în diverse centre tipografice de la Nistru până la Tisa și din afara acestor hotare geografice, cum ar fi cele de la Buda, Viena, Sankt Petersburg, Paris etc.

Pentru verificarea titlurilor, autorul a folosit instrumente în domeniu deja consacrate, cum ar fi *Bibliografia românească veche*, *Bibliografia românească modernă*, *Cartea Moldovei* etc., ce i-au permis să facă precizări și să identifice unele lucrări care, din cauza utilizării continue, dar și a sorții tragice, au fost deteriorate, permițându-i să facă unele precizări și rectificări la erorile inevitabile care s-au strecurat în edițiile academice menționate.

În același compartiment, autorul prezintă un scurt repertoriu al colecțiilor pe care le-a consultat pentru întocmirea acestei ediții, aducând totodată sincere mulțumiri colaboratorilor, deținătorilor de carte românească veche sau modernă, care, prin amabilitatea ce au manifestat-o, i-au permis definitivarea volumului apărut datorită sprijinului mai multor instituții.

Un alt compartiment al lucrării, intitulat *Valoarea documentară și semnificația istorică a cărții românești vechi și moderne*, reprezintă de fapt un studiu introductiv asupra volumului, în cadrul căruia autorul scoate în evidență aspecte privind *istoria cercetării cărții și tiparului în Basarabia* începând cu secolul al XIX-lea și până în prezent, oferind persoanelor interesate posibilitatea să identifice numele celor preocupați de studiul acestui aspect.

Autorul acordă o atenție deosebită *Circulației tipăriturilor* în spațiul Pruto-Nistrean, din urmărind procesul de mișcare a cărților din momentul tipăririi până în contemporaneitate. Acest compartiment conține date cu privire la posesorii cărților de până la intrarea în colecțiile instituțiilor în care au fost consultate.

În același context, dl Cereteu, în baza însemnărilor marginale de pe cărțile consultate, a pus în valoare date cu privire la fenomene seismice și astronomice, observații meteorologice, blestem, personalități și evenimente istorice. Compartimentul se încheie cu o consistentă listă bibliografică.

Catalogul este structurat în două părți: *Cartea românească veche (până la 1830)* p. 45-215, 189 de titluri din 609 volume consultate; *Cartea românească modernă (1831-1918)* p. 217-349, 229 de titluri din 517 volume.

În cadrul aceluiași catalog, alcătuitorul ne prezintă un tablou al titlurilor de carte românească veche, cu indicarea numărului de exemplare consultate (p. 350-359); un tablou al titlurilor împărțite pe centrele tipografice (p. 360-361).

Lucrarea mai conține un indice de nume și de locuri (din însemnări), o listă a instituțiilor din Chișinău deținătoare de carte românească veche și modernă, un rezumat în limba engleză, ce permite persoanelor interesate necunoscătoare a limbii române să se familiarizeze cu conținutul lucrării.

În final sunt anexate facsimilele foilor de titlu ale unora dintre cele mai importante piese inserate în volum.

În temeiul celor expuse, îl felicităm pe colegul și prietenul nostru, dl dr. Igor Cereteu, pentru rezultatul obținut în elaborarea acestei lucrări, valoarea și importanța căreia va fi percepută în timp. Volumul, pe bună dreptate, poate fi inclus în șirul lucrărilor deja consacrate în domeniu și poate fi folosit în calitate de instrument de lucru incontestabil.

Teodor Candu

Boris Vasiliev a trecut prin Iadul Bolșevic

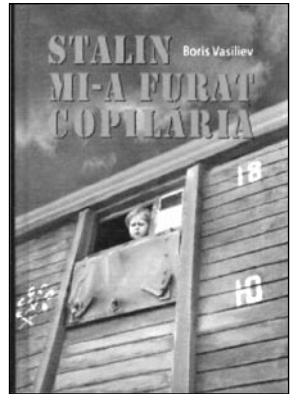
Sunt convins: cartea de memorii [1] redactată de Boris Vasiliev a fost deja citită de sute sau poate mii de oameni. Este o expunere a vieții unui om, membru al unei familii de gospodari basarabeni nici bogată, nici săracă, dar soarta căreia, la fel ca și a altor mii de familii asemănătoare, a devenit dramatică din cauza invadării României de către vecina ei din Est, URSS, în iunie 1940.

Scopul acestei lucrări este prezentarea imensei drame a acestei familii modeste de români basarabeni sub regimul totalitar bolșevic, atotputernic la acel moment.

Nu mi-am pus drept scop să corectez unele mici inexactități istorice, pe care le-a comis autorul (de exemplu, „... feciorul [lui Iosif Stalin], general-locotenentul de aviație Vasili Stalin a murit la numai patruzeci și șapte de ani”, p. 239. Feciorul lui I. Stalin, Vasili, s-a născut la 21 martie 1921 și a murit la 19 martie 1962, după versiunea medicilor, de intoxicare cu alcool [2]; avea, deci, 41) de ani. Nu vreau nici să evidențiez unele contradicții ce apar în narațiunea memorialistului.

Cartea conține o *Prefață* semnată de dl Nicolae Dabija, intitulată „O re-dută a neuitării” (p. 3-4), nouă părți și *Epilog*.

La începutul lecturii, cititorul este puțin derutat de modul de exprimare al autorului, unele propoziții fiind versuri în proză. De exemplu: „Duminicile și de sărbători, tot tineretul-floare se cufunda în grădini la plimbare: cete de flăcăi frumoși, voinici ca niște zmei; fete sprintenele în cărduri de rândunele – pe unde călcau, flori răsăreau, la cine se uitau, inimi ademeneau” (p. 15). Autorul expune într-o formă puțin romanțată descendența sa, descrie locul nașterii și copilăriei – satul Molovata, raionul Dubăsari. Familia Vasiliev – tatăl Ilie, n. în 1903; mama Maria, n. în 1904, fiica Nadejda, n. în 1929, feciorul Boris, autorul memoriilor, n. în 1932, ficele Anastasia, n. în 1934, și Valentina, n. în 1938 [3] – a fost o familie de agricultori, cu pământ moștenit de la părinți, cu avere agonisită din muncă proprie. În 1938 tatăl lui Boris Vasiliev, Ilie, fiind un bun gospodar, nefiind membru al vreunui partide politic, a fost ales de locuitorii satului în funcția de primar (p. 59).



În iunie 1940, România a fost invadată de trupele URSS. La cei 8 ani ai săi, autorul a reținut intrarea „eliberatorilor” în satul natal, activizarea peste măsură a elementelor declasate din sat la devastarea pichetului de grăniceri români, nevoit să se refugieze, dar și a bunurilor lăsate de alți refugiați la vest de Prut, locuitori ai satului Molovata. Autorul descrie cazuri de maltratare a refugiaților basarabeni din partea unor grupuri prosovietice, comise între satul Molovata și orașul Orhei.

Autoritățile invadatoare au inclus familia Vasiliev în categoria „dușmani ai poporului”, asta deoarece capul familiei, fiind primar, a promovat „politica guvernului burghez român” (caz deosebit de grav din punct de vedere al bolșevicilor) [se pune întrebarea: politica cărui stat trebuia s-o promoveze primarul unei localități din România? – A.P.]), bineînțeles „chiabur”, fiindcă a fost proprietarul a circa 15 ha de pământ și „a folosit munca năimită” (citată și tradus din facsimilul documentului de arestare a lui Ilie Vasiliev și de deportare a familiei sale de la p. 399), ceea ce însemna în mentalitatea bolșevică „exploatarea omului de către om”.

Dl Boris Vasiliev își amintește coșmarul „ridicării” oamenilor din Molovata în noaptea de 12 spre 13 iunie 1941, îmbarcarea lor în vagoanele deja cunoscute de toți, din atâtea alte mărturii, și deportarea în Siberia. „Spre dimineață, la 15 iunie 1941, trenul trecea podul peste Nistru pe la Tighina, remarcă autorul. La Tiraspol s-a reținut mai mult, timp care nouă ni s-a părut o veșnicie. În vagonul înfierbântat de soarele verii, era iadul de pe pământ (iadul încă nedescris, nefilmat, nepictat de maeștri ai artei din Basarabia, la rândul lor persecutați, amenințați, cenzurați)” (p. 127).

În realitate, băiatul de 9 ani trecea abia prin „porțile iadului de pe pământ”. Adevăratul iad va fi înainte. La distanță nu prea mare de Tiraspol trenul a oprit, militarii, cu armele gata de tras, au ordonat ca bărbații de la 18 ani în sus să iasă din vagoane. „De atunci, scrie dl Boris Vasiliev, nu l-am mai văzut niciodată... [pe tată-său]” (p. 128). Vă puteți imagina, dragi cititori, ce era în sufletul soției, Maria Vasiliev, rămasă cu copiii lor în vagon; ce era în sufletul copiilor, care la momentul acela poate că nu sesizau ce se întâmplă, dar, de fapt, se despărțeau de tatăl lor pentru totdeauna...

După o grea călătorie, în sfârșit familia Vasiliev, de rând cu altele din Basarabia, a fost coborâtă în localitatea Kapraliha, raionul [în carte e scris greșit Arzamas] Armizon, regiunea Tiumen. Autorul vine cu informații inedite: toată lumea matură a fost mobilizată în câmpul muncii, iar copiii

rămâneau acasă (în una dintre case). Copiii localnicilor, educați în spirit comunist (pioneri), au dat dovadă de agresivitate față de copiii nou-veniți, maltratându-i autorul descriind și cazul unui omor („Pionerii lui Lenin omorau copii basarabeni”, p. 136). Toate acestea s-au materializat în iarna 1941-1942.

În primăvara anului 1942, își amintește autorul memoriilor, familiile basarabenilor au fost din nou ridicate și duse cu trenul la Omsk, la un adevărat „târg de robi”, unde directori de întreprinderi, președinți de colhozuri sau sovhozuri, alți șefi selectau forța de muncă. B. Vasiliev scrie: „După ce își „alegeau” numărul necesar de oameni, familiile alese erau scoase în afara zonei, încărcate în căruțe sau camioane și duse în direcții necunoscute. Cele mai mari drame, însoțite de lacrimi și răcnete, se petreceau atunci când clientul arăta cu degetul la vreo tânără de 16-18 ani, a cărei mamă era bolnavă și inaptă de muncă: „Toliko eio zabiraiu” [„Doar pe ea o iau”]” (p. 143).

Din lagărul de triere Omsk familia Vasiliev a fost ambarcată pe un șlep ce a navigat pe râul Irtiș, apoi pe râul Obi spre Cercul Polar de Nord. Au coborât în localitatea Vîsoki Mîs, consiliul sătesc Tundrino, districtul național Hantî-Mansiisk.

Stimați cititori, acei dintre Dvs. care cunosc limba rusă, accesați, vă rog, „Tundrino” și faceți cunoștință (virtual) cu acele locuri în care a fost deportată familia Vasiliev. Ah, da! Acum e altceva: drumuri moderne, infrastructură, căsuțe de vacanță. Și totuși, pădurea de jur-împrejur bagă frica în oase. Aici iarna durează 7 luni; temperaturile coboară la peste minus 40 de grade. În ciuda faptului că lemn era, că focul ardea în sobe zi și noapte, totuși în casele unde locuiau deportații era frig. Boris Vasiliev își amintește multe detalii ale vieții (de fapt, supraviețuirii) lui în acele locuri, deloc prietenoase omului.

Mama și sora mai mare au fost mobilizate la munca forțată, muncă de robi (la săratul peștelui, p. 152), pentru o rație de pâine de 200 de grame pe zi. Condițiile de muncă erau de groază (autorul le descrie amănunțit). Dl B. Vasiliev a mers și la școala locală. Când a fost îndemnat să-l proslăvească pe Stalin pentru „copilăria lor fericită”, atunci, scrie autorul, „pentru prima dată, am simțit, am înțeles, am conștientizat că, într-adevăr, Stalin mi-a furat copilăria” (p. 158).

Autorul reproduce din memorie multe tragedii prin care au trecut basarabeni exilați în Siberia de gheață. Aici a aflat o veste cutremurătoare: la 13

martie 1943 a murit tatăl lui, Ilie (p. 178). A fost și cazul evreiceii din Orhei, Golda Pisarevski, soția unui avocat din acest oraș: înainte de a muri, i-a dat tânărului Boris o pernuță rotundă de culoare roșie, perna de rugăciuni, și l-a rugat s-o ducă la Orhei. A doua zi G. Pisarevski a fost găsită moartă (p. 202). B. Vasiliev a îndeplinit rugămintea bătrânei – a adus pernuța la Orhei. Strâns legat de acest pasaj, autorul formulează următoarea întrebare: „... Nu pot înțelege cum victimele de origine evreiască ale regimului fascist au fost identificate, li s-au înălțat monumente, iar evreii torturați, omorâți de călăii comuniști în lagărele siberiene, mult mai multe la număr, au fost dați uitării, fără a fi măcar reînținuți, fără a fi răzbunați? N-a fost tras la răspundere nici un călău NKVD-ist. De ce oare?” (p. 203).

În 1946 familia Vasiliev a primit permisiunea de a se întoarce la baștină. Dar documentul a fost rupt de un ofițer NKVD în fața mamei, Maria Vasiliev, sub pretextul că „dușmanii poporului” trebuie să muncească în continuare în locurile de detenție. În așa condiții, Maria Vasiliev a decis să evadeze împreună cu copiii. Autorul descrie amănunțit lunga și primejdioasa cale înapoi, spre Basarabia iubită. Revenind în patrie, B. Vasiliev a găsi-o tristă, înfometată. Era anul 1946...

Anatol Petrencu

1. Boris Vasiliev. *Stalin mi-a furat copilăria*, Chișinău, Editura Baștina-Radog SRL, 2010, 480 p.; prezentarea și lansarea cărții: Eugen Gheorghiuță. *Stalin ne-a furat copilăria*; Viorica Țurcan. *Istorie vie – Boris Vasiliev și memoria colectivă*. În: *Literatura și Arta*, 2011, 14 aprilie.

2. Vezi, de pildă: *Vasili Stalin a murit de etilism la 41 de ani*. În: *Timpul*, 2002, 5 aprilie.

3. Am citat din *Cartea Memoriei. Catalog al victimelor totalitarismului comunist*, vol. II, Chișinău, Editura Știința, 2001, p. 157. Boris Vasiliev scrie că în 1926 s-a născut sora mai mare, Alexandra, apoi cea mijlocie, Nadejda, în „casa nouă”, deducem, 1928; în 1935 s-a născut Anastasia și în 1938 – Valentina (p. 31-32).

Prizonier în URSS: Memorii

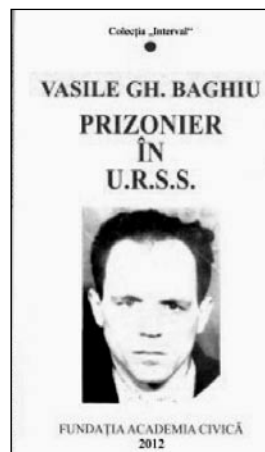
În anul 2012, Centrul Internațional de Studii asupra Comunismului din cadrul Memorialului Sighet a scos de sub tipar ediția a II-a a memoriilor lui Vasile Gh. Baghiu, intitulată „Prizonier în URSS” [1].

Broșura începe cu un *Cuvânt* al editorului, domnului Romulus Rusan. Urmează *Prefața la prima ediție*, semnată de același autor (2008). Vasile Baghiu, feciorul lui Vasile Gh. Baghiu, a găsit manuscrisul tatălui său și l-a publicat în revista „Memoria” (fragmente). Manuscrisul a fost citit (parțial) la Postul de Radio „Europa Liberă”, apoi tipărit la Editura „Axa”, unde Vasile Baghiu (feciorul) a publicat o *Postfață*, retipărită în 2012.

Născut în 1922 într-o comună din județul Neamț, Vasile Gh. Baghiu a făcut serviciul militar într-un regiment de vânători de munte, în 1944 a participat la luptele pentru apărarea României. La 23 august 1944, prin Decret regal, România a ieșit din războiul împotriva Coaliției antihitleriste și a trecut de partea acestora, îndreptând armele împotriva Germaniei. În ciuda faptului că trupele române au încetat lupta cu trupele Armatei Roșii, sovieticii au luat în captivitate, după 24 august 1944, nu mai puțin de 6000 de ofițeri, 6000 de subofițeri și mai mult de 150000 de ostași români. Aceștia au fost trecuți peste Prut, fiind duși în diverse lagăre ale imensului și groaznicului GULAG. Dintre acești militari s-a aflat și soldatul Vasile Gh. Baghiu.

După revenirea din lagărele de muncă forțată din URSS – șantiere îmbâcsite cu zeci de mii de sclavi (prizonieri germani, maghiari, români, japonezi etc.), Vasile Gh. Baghiu, în 1952, a decis să lase posterității trista sa experiență de prizonier de război.

Autorul memoriilor își amintește de trenurile sovietice de tristă faimă, adevărate TRENURI ALE MORȚII. Prizonierilor nu li s-a dat apă mai multe zile în șir; din cei 90 de oameni din vagonul în care era autorul memoriilor, în viață au rămas doar 36 (p. 35). Prizonierii români au fost trimiși, la minele de cărbune din Karaganda, Kazahstan. Acolo sovieticii au făcut trierea: vânătorii, jandarmii, oamenii politici, foști legionari, ofițerii din armata



condusă de Ion Antonescu au fost selectați și duși în minele cele mai priemoase, acolo unde, la mari adâncimi, se strecura apa, ca ploaia. Tehnologia de extragere a cărbunelui într-o astfel de mină era foarte și foarte grea: pompe speciale scoteau apa din adâncimi, prizonierii erau learcă, era frig, instrumentele de lucru erau primitive; în plus – hrana foarte și foarte proastă (autorul remarcă: „mâncarea mai rea ca la porci și mai puțină ca la câine”, p. 81). Autorul descrie un incendiu produs în acea mină, cu foarte multe jertfe umane; el a scăpat de moarte ca prin minune, salvând și o basarabeancă tânără, care lucra și ea în mină (p. 76).

Drumul prizonierilor români spre casă a fost deosebit de chinător: de foarte multe ori sovieticii îi mințeau, spunând că pleacă în România, de fapt erau trecuți în alte lagăre, la alte munci fizice grele. Și mai trist a fost faptul că, reveniți în România, foștii prizonieri au fost încolonați câte cinci în rând, exact cum era sub ruși, și duși în lagăre de concentrare, de data aceasta românești.

Cum s-a salvat autorul cărții? 1 – a avut noroc; 2 – a fost rezistent, antrenat fizic, tânăr, iar în unele cazuri – și descurcăreț; 3 – datorită optimismului că, iată-iată, va fi trimis în România; nu și-a pierdut speranța.

Lucrarea nu este lipsită de unele erori și inexactități. Deși autorul memoriilor considera că cunoaște suficient de bine limba rusă, cuvintele redată în memorii nu întotdeauna sunt corecte la Nikolaev: autorul considera că prizonierii (inclusiv el) lucrau la limanul Nistrului; de fapt, probabil, era limanul Bugului de sud. Dar micile inadvertențe nu diminuează importanța memoriilor lui Vasile Gh. Baghiu de document al epocii staliniste.

Anatol Petrencu

Vadim PIROGAN: Memorii din GULAG

În anul 2010, Editura „Memoria” din București a publicat cartea lui Vadim Ștefan Pirogan „Cu gândul la tine, Basarabia mea. Din mărturiile unui vinovat fără vină...” [1].

Editorul cărții, Ilie Popa, președintele Fundației culturale „Memoria”, sucursala Argeș, este autorul unui *Cuvânt înainte* (p. 1-2). Scriitorul și publicistul Iurie Colesnic a scris o prefață intitulată „Reabilitarea memoriei” (p. 3-4).

În această carte, regretatul Vadim Pirogan a expus veridic realitatea regimului comunist sovietic, regim care i-a marcat viața pentru totdeauna. A fost arestat de NKVD în vara anului 1941, fiind bănuțit că ar fi fost „spion român”. Deoarece spion nu a fost (altfel îl împușcau NKVD-știi), dar nu a putut demonstra acest fapt, împreună cu alți deținuți din Basarabia a fost urcat în tren și dus în Siberia. După chinuitorul și primejdiosul drum spre Est, în sfârșit a ajuns în centrul raional Taișet (oraș din anul 1938), care se afla la o distanță de 680 km de centrul regional Irkutsk.

În anii '30-50 ai secolului trecut, Taișet a fost centrul a două lagăre din sistemul GULAG: IujLAG și OziorLAG. Cele două lagăre erau specializate în construirea căii ferate Taișet-Bratsk, în tăierea copacilor și pregătirea materialelor pentru construirea căii ferate (în special a traverselor) [2]. Autorul descrie munca sa și la încărcarea buștenilor, pentru a fi cărați din pădure la joagăr, un timp oarecare a lucrat și la joagăr; a urcat traverse în vagoane. Acolo, în lagăr, după un timp destul de lung, i s-a citit sentința emisă dedusă de „troica NKVD”: 5 ani de muncă forțată în lagărele de muncă forțată.

Autorul a lăsat posterității descrieri, analize, gânduri referitoare la realitățile GULAGULUI, la soarta multor oameni ajunși fără vină în acest sistem diabolic de exterminare. Memoriile lui Vadim Pirogan demonstrează că în afara GULAGULUI viața oamenilor a fost tot atât de amară ca și în interiorul acestuia.

Ca un fir roșu, de la prima la ultima pagină, autorul a descris problema principală cu care s-a confruntat el, precum și zecile de mii de prizonieri ai GULAGULUI: lupta zilnică pentru a supraviețui, în special lupta cu subnutriția. Lipsa hranei a fost problema capitală a regimului sovietic. Pentru ca să



nu moară de foame, pe lângă porțiile mizerabile de pâine și ciorbă chioară, deținuții erau nevoiți să adune diverse resturi de mâncare (coji de cartofi, morcovi, sfeclă înghețate și aruncate la gunoi; să fure mereu, inclusiv din rația pentru animale, acolo unde lagărele de muncă aveau ferme de vite). Pentru o bucată de pâine deținuții erau nevoiți să vândă din obiectele proprii (haine, încălțăminte, plapum etc.) sau lucruri furate de la alți deținuți, sau de la stat, din lagăre (de exemplu, sobe; autorul descrie o astfel de situație). În ciuda eforturilor depuse de deținuți, hrana rămânea problema principală, și nu doar pentru oameni. Autorul demonstrează că, de rând cu oamenii, sufereau de foame și caii, boii înhămați la tras trunchiuri de copaci, câinii, animalele din ferme. Puțin mai bine o duceau tăntălăii (cuvântul folosit în lagăre era *pridurchi*, p. 103), ofițerii și soldații NKVD, șefii lagărelor.

Autorul memoriilor descrie condițiile de muncă în diverse lagăre prin care a trecut, deoarece sistemul GULAG prevedea o permanentă schimbare a lagărelor pentru deținuți. În orice sector de activitate economică exista o normă impusă de conducătorul lagărului, normă pe care deținuții erau obligați s-o realizeze. De asta depindea cantitatea hrăni ce li se dădea ca plată pentru munca prestată. Pe lângă munca grea, istovitoare, deținuții duceau lipsă de îmbrăcăminte potrivită, dar și de încălțăminte. Unui deținut ingenios i-a venit ideea de a confecționa un fel de opinci, le-am spune noi, tăiate din cauciucurile uzate ale automobilelor. Legate de o parte și alta a tăieturilor, umplute cu paie, aceste încălțări ciudate au salvat de îngheț mulți deținuți.

Condițiile naturale erau de asemenea ostile oamenilor: iarna gerurile coborau la peste minus 40°, zăpada era de peste un metru înălțime; vara oamenii erau mâncați de miile de țânțari și musculițe mărunte, dar deosebit de agresive, cu înțepături dureroase. Nici odihna în barăci nu era odihnă: ploșnițele și păduchii erau prezenți peste tot; iarna sobele nu reușeau să încălzească barăcile în întregime.

Atmosfera generală era deprimantă; oamenii nu se ajutau la nevoie unul pe altul. Deținuții erau terorizați de *urki* (deținuții de drept comun). Legea nescrisă a lagărului era: „N-am văzut, n-am auzit, nu știu, nu înțeleg. Chiar dacă te omoară în bătai, taci din gură! N-ai auzit, nu știi” (p. 92). Erau cazuri când unii deținuți se apropiau sufletește de alții, fie din motive naționale (autorul aduce exemple când a întâlnit români cu care putea vorbi în română și cu care se ajutau reciproc), fie din motive politice (cei condamnați în baza art. 58 al Codului penal al Federației Ruse). Cu toate

eforturile depuse, viața deținutului era mereu în primejdie: fie era vorba de animalele sălbatice din taiga, în special urși, fie de boli mai ales (distrofia), fie de nebunia altor deținuți care-ți luau viața cât ai zice „pește”.

Autorul a supraviețuit în GULAG în anii celui de-al Doilea Război Mondial, URSS fiind implicată plenar în conflagrație. Regimul GULAGULUI s-a înăsprit. Mulți ofițeri din NKVD au fost mobilizați pe front, cei rămași făceau exces de zel pentru a demonstra capacitatea lor la locurile de lucru și pentru a nu fi trimiși pe front. Rația alimentară a scăzut. Toate crimele și nedreptățile oficialilor erau motivate de necesitatea asigurării victoriei asupra Germaniei.

După încheierea războiului, în toamna anului 1945, în lagărele din Taișet au fost aduși prizonieri japonezi. Autorul a cunoscut lagăre cu foști militari japonezi, descrie situația lor penibilă: li se trimitea hrană din Japonia, dar era furată până a ajunge la destinație. Îmbrăcămintea militarilor japonezi era sumară (de vară), odată cu venirea toamnei / iernii 1945-1946, mulți dintre ei au degerat. Autorul a fost martorul morții a mii de japonezi (după datele autorului, în IujLAG au fost aduși 50000 de prizonieri japonezi).

Bineînțeles, dorul de casă, de Basarabia lui dragă, de rudele rămase aici nu l-a părăsit pe niciodată. În lagăr fiind, autorul a aflat despre moartea tatălui său, Ștefan Pirogan, fost primar la Bălți, trimis în Siberia, în IvdELAG (a murit de subnutriție, p. 196). Autorul nu a ascuns faptul că tatăl său era un om cu vederi de stânga, simpatiza sovieticii, i-a întâmpinat cu pâine și sare în iunie 1940 (p. 19), soția (în a două căsătorie) era rusoaică. Nimic din cele enumerate nu l-au salvat de deportare.

În concluzie, menționăm că lucrarea este deosebit de utilă pentru înțelegerea fenomenului totalitar sovietic, a tragediei prin care a trecut poporul nostru, peste care s-a extins GULAGUL.

Câteva greșeli observate în carte (mecanice sau comise din neatenție): 15 000 mii (p. 66), corect: sau 15 000, sau 15 mii; Djrjinski (p. 120), corect: Dzerjinski; [sovieticii au ocupat] Letonia în 1939 (p. 125), corect este 1940. Pe mai multe pagini (138, 152 etc.) apare cuvântul „balanda2” – a fost comisă o greșeală mecanică: pe tastatură este cifra 2, tot aici ghilimele („”), de aici și greșeala; de avut în vedere acest lucru, să nu se lase cumva impresia că ar fi fost „balanda 1” și „balanda 2”; inimic (p. 144), corect: nimic.

Recomand această carte deosebită pentru lectură, deoarece cărțile sunt scrise pentru a fi citite.

Anatol Petrencu

Din „Zona Mică” în „Zona Mare”

Stephen F. Cohen este un cunoscut specialist în istoria URSS, autor al numeroase studii, inclusiv monografii despre Nikolai Buharin [1], despre victimele GULAG-ului [2]. A publicat numeroase articole consacrate destrămării URSS și urmărilor acesteia. În 2011 a editat volumul „Viața după [ieșirea din] GULAG. Reîntoarcerea victimelor staliniste” [3].

Autorul cărții a studiat timp îndelungat arhivele NKVD, a beneficiat de lungi stagii de documentare în URSS și Federația Rusă, a intervievat mulți supraviețuitori ai GULAG-ului, printre care Ana Larina, soția lui Nikolai Buharin, Anton Antonov-Ovseenko, fiul legendarului Vladimir, conducătorul loviturii de stat bolșevice din noiembrie 1917, omorât de călăii lui Stalin; mulți alți buni cunoscători ai GULAG-ului.

Cartea nominalizată are un *Prolog*, cinci capitole, *Epilog*, *Câteva cuvinte de mulțumire*, *Note*, *Indice de nume*, *bibliografie*.

În *Prolog* autorul scrie despre teroarea stalinistă începută în 1929, care a luat proporții de masă, numită „al doilea Holocaust” (p. 11), care a cuprins nu doar elita nonconformistă a URSS, ci și largi pături ale societății civile – muncitori, țărani, intelectuali. Mulți din cei supuși represiunilor staliniste habar nu aveau pentru ce au fost arestați și trimiși la munci forțate. După sângeroasa colectivizare a celor 125 de milioane de țărani (1929-1933), a urmat „marea teroare” (1936-1939). S. Cohen remarcă: numai timp de 17 luni (anii 1937-1938) au fost arestați 1,7 mil. de oameni, dintre care 700000 au fost împușcați, între 300000 și 400000 au fost deportați în Siberia, Kazahstan și în alte regiuni ale URSS. Chiar și în anii Războiului URSS pentru Apărarea Patriei represaliile nu au încetat (deși în proporții mai mici) și au recăpătat amploare după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, când deja au fost supuse represiunilor și deportărilor popoare întregi. Autorul cărții scrie că în afara celor 26,5 mil. de victime ale celui de-al Doilea Război, în timpul represiunilor criminale staliniste au fost omorâți între 12 și 20 mil. de oameni (1929-1953). În același timp, între 12 și 14 mil. de oameni au



fost transformați în sclavi și obligați la munci forțate în sistemul de pușcării, lagăre de muncă forțată, localități speciale etc. ale GULAG-ului [4], numit de A. Soljenițin „Arhipelagul GULAG” (p. 12).

Capitolul I se intitulează *Istoria cărții* (p. 17-35). Autorul expune în ce condiții a fost redactată această carte, ce discuții a întreținut cu supraviețuitorii GULAG-ului, dar și cu copiii acestora, care – îl citează pe Lev Gumiliov – „n-au fost atenți la alegerea părinților” (p. 39).

Cel de-al doilea capitol se numește *Eliberarea* (p. 36-52). În opinia absolut corectă a autorului, deținuții întorși din GULAG au fost supraviețuitori în sensul deplin al cuvântului, tot așa ca și supraviețuitorii lagărelor naziste de exterminare (p. 37). Stephen F. Cohen a lucrat, bineînțeles, și cu munți de dosare. Am reținut o constatare a autorului: în unele cazuri, dosarele de reabilitare a celor condamnați sunt mult mai voluminoase decât cele de condamnare (p. 45). Autorul scrie despre amnistierea din martie 1953 a unui milion de deținuți, fiind în marea lor majoritate infractori de drept comun (p. 43). Cu mult mai anevoioasă s-a dovedit a fi eliberarea condamnaților politici, eliberare ce a continuat ani în șir după decesul tiranului de la Kremlin. În opinia autorului, aceasta se explică prin faptul că noua conducere, venită la putere după moartea lui Stalin, a fost implicată în comiterea crimelor odioase: Lavrenti Beria, Veaceslav Molotov, Lazar Kaganovici, Klement Vorosilov, Gheorghii Malenkov, Anastas Mikoian și personal Nikita Hrușciiov. Pe baza documentelor, autorul a demonstrat că implicarea lui Hrușciiov și Mikoian în asasinat a fost de proporții mult mai mici și aveau un caracter periferic (p. 44). În plus, un alt factor stimulator în condamnarea crimelor odioase ale ultimilor doi a fost masacrarea chiar a feciorilor lor de către regimul din care făceau și ei parte.

Capitolul fiind consacrat reînțarcerii din GULAG a supraviețuitorilor, autorul descrie cazuri concrete (de pildă, cum Molotov și-a recuperat soția, Polina Jemciujina, din fața pușcării, de ziua lui de naștere și a doua zi după înmormântarea lui Stalin, 9 martie 1953; au mers în apartamentul familiei, și-a restabilit familia, de parcă nici nu au fost cinci ani de pușcărie pentru Polina, p. 46) și face generalizări cu privire la reabilitarea jertfelor represiunilor staliniste. Deja către anul 1959, majoritatea supraviețuitorilor represiunilor politice staliniste au ieșit la libertate (p. 49). Multora dintre ei GULAG-ul le-a distrus familiile, gospodăriile, casele, ei și-au pierdut apropiații și prietenii. Mii de foști deținuți au preferat să rămână după eliberare în micșoratul

imperiul al GULAG-ului. Totodată, autorul îl citează pe Vasili Grossman, care își amintea că mulți oameni îmbătrâniți în lagărele de muncă, deprinși deja cu asprile vieții de acolo, doreau, totuși, să moară în libertate, „cel puțin la 10 metri dincolo de sârma blestemată” (p. 51).

Capitolul 3 – *Victimele se întorc* (p. 53-83) – descrie revenirea victimelor represiunilor politice staliniste la locurile de baștină. Au fost cazuri, scrie autorul, când unii deținuți au murit la aflarea știrii eliberării lor. Alții au murit pe drum spre casă: în trenuri, în gări, pe drumuri. Multora din ei nu li s-a permis revenirea în marile orașe – Moscova și Sankt Petersburg. Este curios faptul că în URSS nu a existat nici un centru de reabilitare a foștilor deținuți politici, abia în 2010 în Federația Rusă a fost deschis unul (p. 64).

Mulți din cei rămași în „libertate” își așteptau rudele, însă în zădar: „justiția” stalinistă a inventat o formulare falsă a sentinței: „zece ani fără dreptul de a întreține corespondență”. În realitate, aceasta însemna că victima nu era în viață (p. 64).

Autorul examinează cazuri și cazuri de fidelitate și infidelitate conjugală, de aprobare sau dezaprobare a părinților (veniți din GULAG) de către copiii rămași acasă etc. Autorul monografiei constată: cele mai stringente necesități ale victimelor represiunilor staliniste au fost satisfăcute de guvernul condus de Nikita Hrușciiov – marea majoritate a celor supuși represiunilor politice au primit locuri pentru trai, loc de lucru sau pensii, dreptul la asistență medicală, în special stomatologică etc. Reforma pensiilor din 1956 a extins noțiunea de „stagiu de muncă”, incluzând (în tăcere, fără gălăgie) și anii muncilor forțate (p. 72-73).

Este impresionant cazul analizat de autor, care se referă la sinuciderea președintelui Uniunii Scriitorilor din URSS, Alexandr Fadeev: acesta a tăcut atunci când colegi de-ai lui – scriitori, poeți, dramaturgi etc. – au fost condamnați pe nedrept la moarte sau la munci forțate în GULAG (p. 74; 80).

Stephen F. Cohen expune cazuri când nu toți cinovnicii de partid sau de stat erau entuziasmați de revenirea deținuților din Siberia. Ei puneau diverse piedici de la eliberare până la reabilitare, unul dintre ei zicând: „Stigmatul a fost scos, dar pata a rămas” (p. 75). După deschiderea GULAG-ului, o pătură destul de extinsă a societății sovietice (autorul scrie: „de la sute de mii, dacă nu chiar un milion de colaboratori ai NKVD-lui, care au arestat, au păzit, au schingiuit în băți, au împușcat victimele represiunilor, până la nenumărata armată de turnători și clevetitori voluntari

– produs natural al ciumei sângeroase”, p. 77) s-a văzut amenințată de cei reîntorși din GULAG. Această pătură socială și-a făcut carieră profesională sau politică, a obținut apartamente, proprietăți, uneori femei cu copii de la cei pe care i-a turnat și deportat în Siberia.

Următorul capitol este intitulat *Avântul și căderea „deținuților hrușciovieni* (p. 84-109). Autorul scrie că printre urmașii lui Stalin la conducerea URSS nu au fost oameni care să nu fi participat la masacrarea miilor de vieți omenești. Dar dintre toți, doar Nikita Hrușciiov și Anastas Mikoian s-au căit (au regretat) pentru crimele înfăptuite. Ambii aveau muștrări de conștiință. Astfel, într-o discuție cu scriitorul Mihail Șatrov, Nikita Hrușciiov a zis: „Am mâinile mânăjite până la coate de sânge... Este cel mai groaznic ce am pe suflet” (p. 89). Aceștia doi au făcut tot ce au putut că să demaște crimele staliniste: în Comisia controlului de partid a fost numită Olga Șatunovskaia, fostă deportată; în Procuratura Generală a URSS au fost numiți procurori tineri (de exemplu, Boris Reajski), care au desfășurat o activitate uimitoare în vederea reabilitării persoanelor supuse represiunilor. Mai mult chiar: în cadrul lucrărilor Congresului al XXII-lea al PCUS (1961), N. Hrușciiov a propus înălțarea unui memorial în amintirea jertfelor represiunilor staliniste, Memorial ce nu există nici astăzi în Federația Rusă (p. 89). [Paranteză: dacă cineva din cititori crede că în R. Moldova există un astfel de memorial, se înșeală amarnic! Închidem paranteza].

Autorul analizează diverse cazuri când victimele se întâlneau față în față cu călăii: într-un caz victima a murit pe loc în urma infarctului, în alt caz a suferit călăul. La procesul intentat lui Beria a fost prezent A. V. Snegov, unul dintre supraviețuitorii represiunilor, pe care șeful NKVD-lui îl cunoștea personal, până la arestarea acestuia în 1939. La vederea lui Snegov, rămas perplex, Beria a putut să silabisească doar atât: „Tu încă ești viu?” (p. 90).

Următorul subiect, analizat de autorul monografiei, a fost cel ce poate fi numit *Stalinistii nu cedează!*: sunt aduse exemple ale rezistenței staliniste, de la vârful puterii (Mihail Suslov, Ivan Serov etc.) până la cei de jos. Până la urmă, Nikita Hrușciiov a fost „mazilit”, în opinia autorului, nu pentru erorile în promovarea politicii interne sau externe (nimeni nu le poate nega), ci pentru poziția sa antistalinistă, privind trecutul și prezentul URSS (p. 108).

Ultimul capitol se întitulează *Victimele dispar și apar din nou* (p. 110-138). După guvernarea lui N. Hrușciiov, la putere în URSS a venit Leonid

Brejnev, reprezentantul de vază al conservatorilor comuniști. Autorul considera că, asemenea conservatorilor de pretutindeni, conducerea brejnevistă avea nevoie de eroizarea trecutului (p. 111). Începe re-stalinizarea societății. Au apărut slogane de tipul: „Stalin din nou pe postament!” În 1969, cu prilejul împlinirii a 90 de ani din ziua nașterii, neostalinistii din conducerea lui Brejnev au desfășurat o campanie agresivă de reabilitare a tiranului. Peste un an, pe mormântul lui Stalin a fost ridicat un bust din marmură. Autorul subliniază: „Guvernele niciodată nu ridică monumente, cât de mici, celor pe care îi consideră criminali” (p. 114). Altfel spus, conducerea brejnevistă a încetat să-l considere pe Stalin criminal.

Unul din funcționarii superiori ai PCUS le dicta istoricilor: „*Toate, repet, toate etapele de dezvoltare ale societății sovietice trebuie prezentate pozitiv*” (p. 113). Regimul brejnevist a introdus o cenzură aspră asupra trecutului sovietic; multe manuscrise ale autorilor disidenți au fost confiscate de KGB, mulți dintre ei au fost condamnați la munci forțate sau deportați în Siberia, alții au fost lăsați să plece în Occident (autorul aduce exemple).

Urmează prezentarea perioadei lui Gorbaciov. În doi ani, Mihail Gorbaciov a reabilitat peste un milion de victime ale stalinismului, iar prin Decretul din 1991 – restul victimelor (p. 128). Au fost publicate opere artistice care exprimau esența criminală a stalinismului, dar care au stat ani în șir în sertare.

Epilogul are titlul: *Victimele stalinismului și viitorul Rusiei* (p. 139-151). Este vorba de Rusia de astăzi și cea de mâine. „De ce, întreabă S.F. Cohen, discuțiile privind administrarea stalinistă nu conțin nici în secolul XXI?” (p. 139). Autorul face trimitere la spusele unui ziarist din Rusia: „Așa cum fiecare dintre noi nu poate sări din propria-i piele, tot așa și o națiune nu poate sări din propria-i istorie”. Stalinismul a fost parte a istoriei contemporane a Rusiei. De el nu te poți ușor debarasa. Autorul scrie: reputația lui Stalin a crescut în ultimii ani datorită împărțirii neașteptate a Rusiei în oameni bogați și oameni săraci. „Bogațiile nemeritate strigătoare la cer și privilegiile au obligat oamenii să privească represiunile [lui Stalin] ca pedeapsă adecvată a dușmanilor reali ai poporului” (p. 142).

Stephen F. Cohen constată împărțirea societății ruse de astăzi în două tabere. „Renașterea stalinistă” este evidentă; datorită eforturilor depuse de neostalinisti, către 2011 Stalin a fost absolvit de orice crime (p. 143). Dar și adversarii stalinismului au obținut anumite rezultate: ziarul „Novaia

gazeta” publică materiale cu analize obiective ale politicii lui Stalin; fostul primar al Moscovei, Iuri Lujkov, a contribuit nemijlocit la deschiderea primului Muzeu al GULAG-ului (2004).

Autorul cărții a constatat că poziția lui Vladimir Putin „este duplicitară” (p. 145). Uneori acesta apare în postură de avocat al epocii staliniste (sunt aduse exemple). În alte cazuri, însă, V. Putin este de partea victimelor regimului stalinist. Astfel, el l-a vizitat pe Aleksandr Soljenițin când acesta era bolnav și i-a înmănat o distincție de stat. Putin a vizitat locul masacrelor în masă. În 2008, la moartea lui Soljenițin, administrația putiniană a organizat funeralii de stat; cartea „Arhipelagul GULAG” a fost introdusă în lista literaturii obligatorii în școli. În 2009 V. Putin a declarat că „realizările epocii staliniste au fost inseparabile de crimele comise împotriva națiunii, [crime] ce nu pot fi justificate” (p. 146). De ce se întâmplă așa? Stephen F. Cohen explică: „În secolul XX, rușii de două ori s-au dezis oficial de istoria lor – de cea țaristă, apoi de cea sovietică. Națiunea, însă, nu poate progresa cu succes, fără a avea un trecut care cât de cât ar uni-o și ar însufleți-o. Oricare lider rus din secolul al XXI-lea va fi nevoit să restabilească un astfel de trecut din fragmente ale istoriei tragice a țării, ceea ce încearcă să facă Putin” (ibidem).

Stephen F. Cohen a expus poziția antistalininiștilor contemporani. Aceștia consideră că „modernizarea cu succes a țării este imposibilă fără o democratizare politică”; ei nu văd nimic pozitiv în tradiția multiseculară de transformări impuse de sus, rezultatul cărora a fost o economie semiînăpoiată și absența libertății personale; ei consideră că totul trebuie să înceapă de la «destalinizarea modernizării» (p. 147).

Adversarii acestui curent consideră că programul optim de modernizare a Rusiei trebuie să constituie un „neostalinism – concentrarea resurselor” în mâinile statului, care ar poseda o putere nelimitată pentru depășirea oricăror obstacole. Referindu-se la extinderea NATO spre est, neostalininiștii văd în viitorul Rusiei o țară invincibilă din punct de vedere militar. Amintindu-și de „salvarea țării” realizată de Stalin în anii 1930-1940, aceștia afirmă: „Ne poate salva doar stalinismul civilizat”, sau și mai prompt: „Stalinismul este salvarea Rusiei” (ibidem).

În încheiere menționez că am citit o carte deosebit de interesantă și utilă nouă, istoricilor din RM. Felicitări și mulțumiri autorului.

Anatol Petrencu

DEALING WITH THE TOTALITARIAN PAST IN THE EASTERN EUROPE: POLITICS AND PRACTICES OF MEMORY

Between 30 November and 1 December 2012, at Chișinău, the Institute of Social History “ProMemoria” of the Moldova State University hosted the international conference “Politics and Practices of Memory in Eastern Europe: Between the Totalitarian Past and a European Future”. Over the past year, our local team has worked closely with the Konrad Adenauer Foundation at Chișinău and the Center for Advanced Studies and Education of the European Humanitarian University to make this conference a great success. The organisers considered important to offer through this conference a public platform for exchange of experience in dealing with issues of the totalitarian past in Eastern Europe and at the same time a serious attempt to critically approach this issue. The conference aimed to encourage public debates and address new questions to the society and to the political elite and, therefore, to point their attention on certain problems of great importance for the post-communist societies through an inter-disciplinary dialogue between history, anthropology, literature, oral history, political sciences.

The conference sessions and presentations

The first part of this scholarly event (30 November) was devoted to participants’ presentations, discussions, questions and public debates on the conference topic.

The welcome part was opened by dr. Ludmila Cojocaru who, on behalf of the home institution INIS “ProMemoria”, greeted the representatives of partner institutions from Germany, Romania, Ukraine, and Belarus, as well as experts and representatives of academic and civic society institutions from Moldova.

The welcome speeches were addressed by Mr. Sven-Joachim Irmer, Head of the KAS Offices in Romania and in the Republic of Moldova (the message was transmitted by Ms. Natalia Corobca-Ianusevici, coordinator of KAS Office in Chişinău) and by dr. Igor Şarov, Dean of the Faculty of History and Philosophy of the Moldova State University.

The keynote presentation was delivered by dr. Hubertus Knabe, Director of the Berlin-Hohenschönhausen Memorial (Germany) on “Reconditioning the Communist Dictatorships: Strategies and Methods”. Among the main ideas mentioned by dr. Knabe was: the importance of coming to terms with the past for the post-totalitarian societies which aim to achieve genuine democracy; the need to protect the secret police documents and to maintain buildings where secret political police tortured representatives of communist opposition; the crucial importance of public access to the archives of secret police in the work of transitional justice in post-socialist societies. Dr. Knabe built his speech on arguments about different states law regarding the access to archival funds (Germany, Hungary, Czech Republic etc). In the opinion of dr. Knabe, every (political) crime must be punished, otherwise society does not react properly and crimes may continue – an idea of crucial importance for the case of the Republic of Moldova. Other issues approached by dr. Knabe stated the need to correlate the Moldovan legislation with the European legislation concerning the public access to the national archives; the necessity to keep society informed about the past crimes, building the memorial of the crimes of communism (the example was taken from Sighet Memorial); the important role of commemorative plaques, monuments, museums etc.

The presentations of the first session have been devoted to the final results of collective research project on Politics of Memory and Nation-Building in the Borderland Societies: Belarus, Ukraine, and Moldova (1991-2011), developed with the support of CASE Program. Therefore, dr. Alexandr Osiptian, Department of History and Cultural Studies at Kramatorsk Institute of Economics and Humanities (Ukraine) presented to the attention of conference audience the paper “The Contested Past as an Electoral Resource: Politics of Memory in Ukraine, 2004-2012”. The author reiterated the political uses of the past in Ukraine after the “Orange Revolution” of 2004 instead of discussion of the current situation and perspectives of Ukraine’s further development. The mobilization of electorate with the abuses of the past, ar-

gues dr. Osipian, is effective because it overlaps with the regional differences: different historical legacies, myth-memories, and cultural symbols of different regions are abused by the politicians to produce in public policies the axis of confrontation between the “West” and “East” of Ukraine.

Dr. Aliaksei Lastouski, Institute of Political Studies “Political Sphere” (Belarus) referred to the “Memory of Great Patriotic War in Belarus: Official Discourse and Public Opinion” in order to reveal the features of dealing with WWII memory in the process of nation-building in Belarus. The author characterised the nation-building process in Belarus as still ongoing according to the modernist principles where the Soviet past is processed as a part of Belarusian national history, while the ideological load of that period is excluded. The author stated the Soviet tradition of commemoration of the victory in the war continues to be one of the most important means of legitimization of the modern state regime in Belarus. At the same time the Belarusian state, in the opinion of dr. Lastouski, takes the position of chief guardian of the memory of the war constantly activating it in the public discourse and preventing its oblivion. The author concluded about the formal integrity of the image of war which comes up against complexity and ambiguity of the informal memory of that period.

Dr. Ludmila Cojocaru, Institute of Social History „ProMemoria” (Moldova) presented “Cha(lle)nges of Memory Politics in Moldova: between the Totalitarian History and European Aspirations”. The author pointed to the strong orientation toward the past (so-called „East European syndrome”) in the case of the Republic of Moldova in spite of the aspirations of European integration process. The paper argued the Moldovan politics of memory (mis)use the political project of European integration in order to support ideological projects of nation-building in Moldova. In the opinion of dr. Cojocaru, the aspirations of European integration constitute an important political resource for Moldovan governments to promote ambiguous nation-building projects via the manipulation of historical memory. The European models of giving voice to silenced memory have been misused by the Moldovan governments (1991-2009) to prove the process of building democracy in the Republic of Moldova, without reaching long-term results in line with European Union values and experience. Yet the declared aim to become part of a common European memory, in the Republic of Moldova the past remains contested and commemorated differently.

The next session was devoted to the issues and challenges of institutionalisation of memory in the Republic of Moldova. Dr. Ion Varta, General Director of the State Service of Archive of the Republic of Moldova (Moldova) analysed the issue of “Recently Declassified Archival Documents - Important Sources to Elucidate Totalitarian-Communist Atrocities” and pointed attention to the new bureaucratic and legislative problems and possible solution in accessing the files. At the same time, dr. Varta stressed the value and relevancy of archive sources in addressing the contested knowledge about the past.

Prof. Anatol Petrencu, Director of the Institute of Social History „ProMemoria” of the Moldova State University (Moldova) presented “Recovering Collective Memory in the Republic of Moldova: Problems and Perspectives”. The author focused on the problems and strategies of state institutions in dealing with the issues of the problematic past. Prof. Petrencu stated a biggest disinterest on behalf of the national authorities, including - of the Academy of Sciences of Moldova - when it comes to recovering collective memory in the post-soviet Moldova. Regarding perspectives, the author mentioned the survivors openness to share their memories about the ordeal they went through, the enthusiasm of volunteers to collect these testimonies and private sector support.

Dr. Marius Tăriță, Institute of History, State and Law, Academy of Sciences of Moldova (Moldova) analysed the “Deportations and Forced Labour. Forms of Remembering in the Villages of Boyan, Mahala, and Arbury (region Chernivtsy)” and aimed to explore the deportations of the inhabitants from the Chernovtsy region (1944-1953) through the investigation of different ethnic/social communities’ memories and the dynamic of their relation to the (post)Soviet official discourse. The study also focused on the architecture and functionality of the houses (in the Moldavian, Ukrainian and mixed villages) and on how the deported perceived their houses and their place in community. How did they feel when they returned? Did they move back to their houses? Did they feel welcome or did they have to deal with their memory by themselves? Giving voices to both the silent memories of these communities and their perception of the “recent past”, the author contributed to the understanding of the post-Soviet culture of memory and therefore to the completion of the general image of the European culture of memory.

The third session was opened and represented the young generation of scholars interested in studying the totalitarian past from the perspective of oral history, private remembrance, collective commemorations and testimonies.

The collective presentation, co-authored presentation by dr. Mihaela Grancea and dr. Radu Ciprian Șerban from “Lucian Blaga” University of Sibiu (Romania) „Heroes they were... and so they are!” Old and Recent Mechanism of Inventing Eponymous and Self-sacrificing Hero”. The study analysed the ways in which, in relation to December 1989, official factors and private initiatives were co-participants in mythologizing of December 1989, in creating that “places of memory” upon which they build their representations and discourses about those who died in the revolution, their politic and national legitimacy. The paper concluded the nation-state manifests itself as a mythological entity built on a complex and specific foundation with “ontological” value, consisting of the cult of the Motherland, the cult of heroes and martyrs as manifestations that are conducted by an established script and have a property with certain sacral historicity.

The next presentation was given by Adriana Bondor, PhD candidate, University of Bucharest (Romania) on “Memory and History: Qualitative Approaches through Oral History” and emphasised the importance of oral history approach in studying the recent past, the issues of building the relationship between the archive documents and the oral history testimonies.

The paper by Alexandru Ilie Munteanu, MA student, “Lucian Blaga” University of Sibiu (Romania) “‘Piața Universității’ in Post-Communist Romania. A Space for Democracy, Memory and Justice?”. The author depicted the main aspects which determined new meanings, emerged new symbolical messages and political narratives articulated to this realm of memory in the post-socialist Romania.

The presentation by Laura Coltofean, MA student, “Lucian Blaga” University of Sibiu (Romania) “The Guilt of Priesthood. The Case of a Protestant Priest from Transylvania, Reflected in His Securitate File and the Memory of His Children” attempted to reconstruct the experience of Mezei István (1916-1997), a Hungarian Protestant priest from a small Transylvanian village with the communist regime. The aspects presented in this paper are based on the analysis and interpretation of the documents contained by Mezei István’s Securitate file and his written memories, which offer us inte-

resting information about his short imprisonment, his attitude towards and opinion about different aspects of the communist regime, his connections and correspondence with people from foreign countries, the network of the Securitate informers and its methods, mechanisms.

The last session was devoted to the emerging of new cultural and political meanings of commemorative practices in the context of both Western and Eastern Europe memory culture.

Prof. Andrey Makarychev, Institute for East European Studies, Free University of Berlin (Germany) presented “Identity Narratives and the Politics of Memory: the Berlin Experiences” explored different urban languages of self-expression, with a particular focus on political and artistic narratives which are engrained in contemporary identity of the German capital. The discursive and performative practices described by the author are conducive not that much to the fixation of the Berlin identity, but rather to its diversification and a great deal of mobility. The author argued it is the overlap of politicizing and de-politicizing momentums that turns Berlin into a socially innovative and truly creative urban center of commemoration and actualization of historical experiences.

Dr. Tetyana Kuznetsova and dr. Yuriy Petrushenko, Sumy State University, Sumy (Ukraine) shared with the conference audience the result of their research project on “Peculiarities of Historical Memory Construction in the Process of Formation of National Valuable Characteristics” developed within the CASE Program.

Dr. Cătălina Mihalache, „A. D. Xenopol” Institute of History, Iași (Romania) presented the study on “The Old Story of a New Symbol: the Post-communist National Holiday of Romania”.

Dr. Nicolae Fuștei, Institute of History, State and Law, Academy of Sciences of Moldova (Moldova) presented the study “Daily Life and Economic Policy in the Early Years of Stalinism in M.S.S.R.: Collective Memory Testimonies and Archive Documents”.

The paper presentations were followed by the section Book presentation. Dr. Rodica Solovei, Institute of Social History „ProMemoria” (Moldova) and Ms. Rodica Eșanu, researcher, Institute of Social History „ProMemoria” (Moldova) presented the book authored by our Romanian colleague Cătălina Mihalache, *Didactica apartenenței. Istorii de uz școlar în România secolului XX*, Iași, Institutul European, 2012, 333 p. ISBN 973-611-830-2).

The sessions ended by final conclusions, generalizations, proposals and evaluation activities. The meeting hold discussions and exchange of experience regarding elaboration of conclusions and recommendations toward the process of society democratizing and coming to terms with the past, using opportunity to make this information accessible and available to a larger public from the Republic of Moldova, as well as internationally.

The second day (1 December 2012) of the conference was devoted to meetings with the representatives of mass-media. In the frame of these meetings we would like to mention the interview of dr. Knabe by reporter from Jurnal.md, Ilie Gulca as well as the participation of professor Petrencu, dr. Knabe and dr. Varta at the TV talk-show Republika by Mihai Fusu. The conference meetings continued with study visits at the Museum of the Victims of Deportations and Political Repressions and at the Museum of National Memory from Chișinău. The discussions and ideas emerged from these study visits stated two different narratives of collective memory in the Republic of Moldova and the general message these museums present toward the society. The main topics of these discussions will be reflected in our future research projects and publication.

Achieved objectives and results

The conference promoted the discussion and exchange of experience, and elaboration of certain opinions, solutions and recommendations in order to discourage attempts of manipulation of the field of history and memory in the Republic of Moldova. During the conference sessions, it was offered space and time for different opinions about the interaction between history, memory and official narratives in the post-totalitarian society by analysing the experience from other countries, especially through the study of Germany and Romania experience in this regard.

The conference-project has benefited and explored the experience of other European countries. The involvement of experts and scholars dealing with the mentioned issues and in a strong cooperation with the civic society and means of mass-media have been opened the access of public opinion toward these problem and issues. The comparison between Moldovan and other European contexts through a direct involvement of specialist and representatives from civic community was a nice opportunity of bringing to civic society certain opinions, dilemmas and recommenda-

tions and thus discouraging attempts of instrumentalisation of this field in the Republic of Moldova.

The conference findings cannot be simply viewed as an intellectual exercise; they are at the same time a serious attempt to critically interpret the current problems and challenges in facing with the totalitarian past and a great opportunity to share experience, to articulate new approaches, and to build ideas for new projects which can appropriate the reconciliation in the post-totalitarian societies. All papers presented during the conference will be eligible for publication in the special issue of scholarly journal "Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology" (ISSN: 1857-049X).

Virgiliu Bîrlădeanu

EVENIMENT ȘTIINȚIFIC DE ANVERGURĂ LA UNIVERSITATEA DE STAT „ALECU RUSSO” DIN BĂLȚI, DEDICAT ISTORIEI LOCALE ȘI REGIONALE

Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți a găzduit pe data de 14 noiembrie 2012 un remarcabil eveniment dedicat cunoașterii trecutului celei mai importante urbe de pe râul Răut și a spațiului geografic limitrof, precum și strategiilor didactice de valorizare a surselor de istorie locală, fiind vorba despre conferința științifică *Orașul Bălți și regiunile învecinate în retrospectiva istoriei*. Printre organizatorii acestei prestigioase manifestări, pe lângă Alma Mater din nordul țării, se numără Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, Agenția Națională Arheologică, Arhiva Națională a Republicii Moldova, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei și Muzeul de Istorie și Etnografie din Bălți. Totodată, se cere notată colaborarea cu Centrul Pro-Europa Bălți și Agenția de Dezvoltare Regională Nord, care au acordat forului științific bălțean un anumit sprijin financiar.

Subliniem din capul locului faptul că reuniunea s-a desfășurat în condiții cât se poate de bune, în primul rând grație cooperării eficiente și efortului concertat al membrilor consiliului științific și organizatoric al conferinței, format din prof. univ., dr. hab. Gheorghe Popa, prof. univ., dr. hab. Anatol Petrencu, conf. univ., dr. hab. Oleg Levițki, conf. cerc., dr. Vlad Vornic, conf.

univ., dr. Lidia Pădureac, conf. univ., dr. Teo-Teodor Marșalcovschi, conf. univ., dr. Virgiliu Bîrlădeanu, lect. sup., dr. Igor Cojocaru, conf. cerc., dr. Sergiu Tabuncic, dr. Teodor Candu, conf. univ., dr. Rodica Solovei, cercet. șt. Larisa Ciobanu.

În frumoasa Sală Polivalentă Universitară s-a ținut ședința de deschidere a conferinței, inaugurată prin mesaje de salut adresate de către Gheorghe Popa, Rectorul universității gazdă, Anatol Petrencu, Președintele Institutului de Istorie Socială „ProMemoria”, Vlad Ghițu, Consilier, Consiliul Municipal Bălți și Ion Bodrug, Director general, Agenția de Dezvoltare Regională Nord.

Publicul a reținut conținutul profesionist al acestor mesaje, care au subliniat, între altele, necesitatea înscrierii mai pregnante în circuitul informațional istoriografic și didactic moldovenesc și general românesc, oportunitatea cunoașterii și popularizării valorilor istorice cu caracter local, zonal și național și acceptarea lor drept una dintre componentele esențiale ale identității.

Într-adevăr, trecutul și memoria noastră istorică reprezintă textura pe care se clădește realitatea prezentului și speranța viitorului. Cunoașterea acestei moșteniri istorice, atât pe plan național, cât și în aspectele sale locale și regionale, oferă posibilitatea de a ne perpetua, la nivel de comunitate, identitatea etnoculturală și lingvistică, iar cetățeanul de rând să-și asume propria identitate.

Pe lângă aceste elemente identitare, care dau însemnătate și esență prezentului și viitorului nostru național, un alt aspect relevat în mesajele de salut trebuie aici evidențiat. Astfel, a fost exprimată convingerea că mediile preuniversitar, universitar și academic reunite la eveniment vor facilita prin comunicarea lor schimbul de experiență în ceea ce privește studierea problemelor istorice referitoare la orașul Bălți și zonele circumscrise acestuia. S-a punctat totodată că această comunicare dintre specialiști va înlesni transferul de informații științifice dinspre instituțiile de cercetare către școală și adaptarea lor la cerințele curriculumului modernizat de istorie, centrat pe formare de competențe.

Discursurile de deschidere a conferinței au fost moderate de dl dr. Igor Cojocaru, șef al Catedrei Științe Socioumane a Universității bălțene, după încheierea lor anunțându-se începutul lucrărilor ședinței în plen, unde au fost prezentate patru contribuții din partea arheologilor, istoricilor și arhiviștilor.

Dl dr. Vlad Vornic, director general al Agenției Naționale Arheologice, a expus comunicarea *Documentarea, protejarea și valorificarea patrimoniului ar-*

heologic național. Studiu de caz – Municipiul Bălți. Definind noțiunea generală de patrimoniu arheologic, autorul a pus apoi în lumină activitatea cercetărilor din perioada postbelică și până în prezent privind descoperirea, înregistrarea și investigarea unor monumente și vestigii ale trecutului îndepărtat al acestei zone. Au fost semnalate în același timp și unele lacune din publicațiile respective, precum descrierea prea sumară a monumentelor, lipsa sau imprecizia datelor cartografice etc., din care cauză localizarea unor obiective arheologice a rămas incertă. În cadrul pledoariei s-a atras atenția și asupra unui fenomen negativ care afectează grav în ultimii 20 de ani patrimoniul arheologic al mun. Bălți, la fel ca și cel de pe întregul teritoriu al țării, avându-se în vedere activitățile ilicite ale „căutătorilor de comori” și diversele lucrări edilitare sau de reabilitare a căilor de comunicații, unele situri fiind distruse iremediabil. În final, a fost subliniată semnificația deosebită a patrimoniului arheologic din arealul circumscris mun. Bălți ca mărturie materială și sursă esențială pentru cunoașterea unor fenomene sau procese culturale, demografice, sociale, economice etc., derulate în spațiul dat din preistorie și până în evul mediu târziu. De aici și necesitatea unei inventarieri complete a siturilor arheologice din raza Bălților și a bunurilor arheologice mobile, asigurarea măsurilor adecvate pentru conservarea și protejarea lor, cât și pentru valorificarea științifică. De altfel, asemenea măsuri trebuiesc luate în privința întregului patrimoniu arheologic național, așa cum prevede legislația din domeniu – Legea nr. 218 din 17.09.2010 și alte însemnate acte normative.

Deportările din 1949 în orașul Bălți este titlul comunicării dnei Lidia Pădureac, conf.univ., dr. la universitatea bălțeană. Publicul a audiat o expunere sintetică asupra unei file tragice din trecutul relativ recent al bălțenilor, în corelare cu contextul general al evoluțiilor din acea perioadă în RSSM. S-a constatat că numărul familiilor deportate din Bălți la 6 iulie 1949 în îndepărtata Siberie și Kazahstan a fost de 207. Dintre acestea, 93 de familii nu dispuneau de locuință, iar 10 în general nu aveau nici un bun. Aproximativ jumătate dintre familiile surghiunite, neavând domiciliu propriu, posedau doar câteva obiecte casnice – un pat de lemn uzat, un dulap sau un scaun, uneori și câte o capră. Au fost confiscate 114 case cu o suprafață locativă de 4014,6 m² și construcții gospodărești în valoare de 1389,05 mii ruble. S-au înregistrat în scurt timp un șir de plângeri către Consiliul Executiv Orășenesc din partea vecinilor sau rudelor celor deportați, cărora li s-au sechestrat

bunuri materiale, cerându-se restituirea acestora. Autoarea a punctat o întreagă serie de efecte obținute prin organizarea deportărilor de către regimul stalinist, în domeniul economic, sub aspect politic, din punct de vedere demografic și pe planul vieții morale, ele constituind până astăzi o fațetă a moștenirii dureroase a trecutului totalitar comunist, care a nimicit destine umane, a distrus conștiințe, marcând tragic soarta a sute de mii de basarabeni, inclusiv numeroși locuitori ai orașului Bălți.

Dr. Iulius Popa, cadru didactic universitar la aceeași universitate bălțeană și cunoscut publicist, a conferențiat despre *Istoria Universității de Stat „Alec Russo” din Bălți*, prilej cu care a făcut unele incursiuni și în preistoria Universității, vizând etapele mai timpurii ale învățământului din localitate. Astfel, s-au scos în relief date și informații despre Liceul de fete „E. Genschke” și Liceul de băieți care au funcționat în perioada țaristă, devenite sub noua stăpânire românească Liceul de fete „Domnița Ileana” și Liceul de băieți „Ion Creangă”. Aceste instituții erau amplasate spre sfârșitul perioadei interbelice în actualele blocuri de studii ale Universității, tot în aceste incinte aflându-se până în 1938 și o Școală Normală de Învățători. Următoarea fază în evoluțiile descrise a fost fondarea Institutului Învățătoresc din Bălți, în baza hotărârii Consiliului de Miniștri al URSS din 14 martie 1945, ulterior, printr-o altă hotărâre a aceluiași Consiliu din 10 iulie 1953, fiind înființat Institutul Pedagogic de Stat din Bălți. Denumirea acestuia a fost completată cu numele scriitorului Alecu Russo la 24 aprilie 1959, iar la 21 mai 1992 Institutul se reorganizează în Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți. Trebuie remarcată multitudinea de aspecte și probleme elucidate de autor, de-a lungul acestor segmente de istorie amintite mai sus, precum condițiile de studii, efectele regimului disciplinar asupra corpului didactic și asupra colectivului studentesc, examenele de admitere, conținutul instruirii și sistemul educațional sovietic, fenomenul bursieri nominali, atitudinea corpului profesoral în chestiunea declarării „limbii moldovenești” drept limbă de stat și trecerii acesteia la grafia latină – 1988-1989, calitatea limbii române vorbite în mediul studentesc, ziarul „Pedagogul”, condițiile materiale precare ale corpului didactic, prestația rectorilor și strategiile în domeniul educațional.

Ultima intervenție în ședința plenară a aparținut dlui dr. Teodor Candu, director adjunct al Arhivei Naționale a Republicii Moldova, care a vernisat

expoziția cu genericul *Orașul Bălți și regiunile învecinate în documentele Arhivei Naționale a Republicii Moldova*, etalată înspre primele rânduri ale sălii. Materialele documentare reflectă un șir de evenimente și procese legate de constituirea orașului de pe Răut, dezvoltarea sa urbanistică și arhitecturală, evoluția economică în secolul al XIX-lea și în perioadele ulterioare, structura socială și mozaicul său cultural. Se conturează în acest oraș o experiență de viață istorică și multiculturală, o diversitate a locuitorilor săi, aparținând diferitelor grupuri etnice, dând Bălțiului o aură aparte. Unele documente au importanță pentru cunoașterea perimetrului care reprezintă azi centrul său istoric, cu însemnate edificii de patrimoniu: clădiri, lăcașe de rugăciune, monumente etc. De asemenea, au fost specificate acte care conțin informații despre proprietarii orașului, transformările suferite de stăpânirile funciare, dar și materiale referitoare la trecutul istoric al regiunilor adiacente, de la începutul secolului al XIX-lea până în anii '40 ai secolului XX. Piese arhivistice expuse și comentariile prezentatorului au trezit un interes real din partea publicului și participanților la eveniment, la fel ca și celelalte comunicări ținute în ședință, care prin conținutul lor original au atras la fel de mult atenția asistenței.

Ulterior, lucrările conferinței s-au desfășurat paralel pe patru secțiuni, conform spectrului de domenii acoperite de specialiști.

Prima secțiune, intitulată *Patrimoniul arheologic național – mărturie a unei străvechi istorii* și moderată de dr. Vlad Vornic, a luat în dezbatere șapte comunicări, după cum urmează:

- Vitalie Burlacu, cercet. șt., Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, *Descoperiri din epoca veche a pietrei în bazinul superior al râului Răut*;
- Sergiu Bodean, director general adjunct al Agenției Naționale Arheologice, *Așezările culturii Cucuteni-Tripolie din Câmpia Bălților*;
- Serghei Agulnicov, cercet. șt., Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, Sergiu Popovici, șef de serviciu la Agenția Națională Arheologică, *Monumentele epocii bronzului din preajma orașului Bălți*;
- Oleg Levițki, directorul Centrului Arheologie, Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, *Monumente arheologice din zona Bălților de la sfârșitul epocii bronzului – începutul epocii fierului*;
- Larisa Ciobanu, cercet. șt., Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, *Descoperiri monetare romane din microzona orașului Bălți*;

- Veaceslav Bicbaev, cercet. șt., Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei, *Landșaftul arheologic al microregiunii Bălți în baza datelor fotografiilor aeriene*;
- Ion Ceban, cercet. șt., Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, *Așezări medievale din sec. X-XII în Câmpia Bălților*.

Secțiunea cu tematica *Localitatea Bălți și regiunea înconjurătoare în orizontul istoriei medievale și moderne* i-a avut drept moderator pe dr. hab. Ion Chirtoagă de la Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM și conf. univ., dr. Teo-Teodor Marșalcovschi, Catedra Științe Socioumane, Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți, subiectele abordate în comunicări fiind următoarele:

- Teo-Teodor Marșalcovschi, conf. univ., dr., *Prima atestare documentară a mun. Bălți*;
- Valentin Constantinov, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Zona Bălților în Evul Mediu Moldovenesc*;
- Sergiu Tabuncic, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, *Observații privind itinerarul expediției poloneze de la Țuțora din anul 1620*;
- Sergiu Bacalov, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Conșiderații privind utilizarea practică a unor aspecte din istoria medievală a regiunii orașului Bălți*;
- Tudor Ciobanu, cercet. șt., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Prima așezare a birului în Basarabia (1817)*;
- Ion Chirtoagă, dr. hab., *Evoluția populației or. Bălți în anii '30-50 ai secolului al XIX-lea*;
- Gheorghe Baciuc, prof. univ., dr. hab., USMF „Nicolae Testemițanu”, *Din istoricul localității Slobozia-Bălți*;
- Tamara Nesterov, dr., Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, *Activitatea comercială – factor de urbanizare a Bălților*;
- Teodor Candu, dr., *Aspecte privind istoria bisericească din ținutul Iași la sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea*;
- Maria Abramciuc, conf. univ., dr., șef Catedra Literatură română și universală, Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți, *Pledoarii pentru scrisul românesc la Bălți în prima jumătate a secolului al XIX-lea: comisia Dimitrie Balica*.

Cea de-a treia secțiune a conferinței – *Orașul Bălți și arealul învecinat: repere ale istoriei contemporane* – a fost moderată de conf. univ., dr. hab. Valeriu Capcelea, decanul Facultății de Psihologie și Asistență Socială, Universitatea de Stat „Alecru Russo” din Bălți și prof. univ., dr. hab. Anatol Petrencu, cuprinzând comunicări referitoare la următoarele teme:

- Nicolae Cazacu, conf. univ., dr., Catedra Științe Socioumane, Universitatea de Stat „Alecru Russo” din Bălți, *Fondul „Alexandru C. Bodescu” al Academiei Române*;
- Anatol Petrencu, prof. univ., dr. hab., *Orașul Bălți pe paginile revistei „Viața Basarabiei”*;
- Vasile Dobrogeanu, lect. sup., Catedra Științe Socioumane, Universitatea de Stat „Alecru Russo” din Bălți, *Activitatea Asociației „Astra” în perioada interbelică, în baza materialului documentar din satul Copăceni*;
- Alexandru Furtună, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Unele informații privind înălțarea Catedralei „Sfinții Împărați Constantin și Elena” și a Palatului Episcopal din orașul Bălți*;
- Nicolae Fuștei, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Edificii ecleziastice din orașul Bălți din timpul episcopului Visarion Puiu (1923-1935)*;
- Olga Jacota-Dragan, asist. univ., Catedra Științe Socioumane, Universitatea de Stat „Alecru Russo” din Bălți, *Transformările politico-administrative în orașul Bălți (1944-2012)*;
- Ghenadie Guțu, prof. de istorie, Colegiul Tehnic Feroviar din mun. Bălți, *Foametea anilor 1946-1947 în localitățile zonei Fălești*;
- Gheorghe Nicolaev, dr., Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, *Monumentele de istorie din or. Bălți – oglindă a politicilor comemorative sovietice în RSS Moldovenească (sf. anilor '80 ai sec. XX)*;
- Tamara Guțu, șef al Serviciului Arhivă a Primăriei mun. Bălți, *Reabilitarea și repatrierea victimelor represiunilor politice din orașul Bălți*;
- Ludmila Cojocaru, conf. univ., dr., Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, *Comunitățile memoriei în municipiul Bălți: dilemele și oportunitățile concilierii*;
- Igor Cojocaru, dr., Inga Cojocaru, specialist principal, Agenția de Dezvoltare Regională Nord, *Unele considerente privind patrimoniul cultural bălțean și conturarea centrului istoric al urbei*.

În cea de-a patra secțiune – *Valorificări didactice ale surselor de istorie locală. Studiu de caz: orașul Bălți și regiunile învecinate* – au fost susținute zece

comunicări, moderatori fiind conf. cercet., dr. Rodica Solovei de la Institutul de Științe ale Educației din Chișinău și Viorica Bujor, specialist la Direcția municipală de învățământ Bălți.

- Rodica Solovei, conf. cercet., dr., *Delimitări conceptuale și abordări praxiologice privind proiectarea / desfășurarea orei de istorie locală în baza conceptului Educație centrată pe cel ce învață;*
- Victoria Lesnic, prof. de istorie, Liceul Teoretic Alexei Mateevici din or. Șoldănești, *Dezvoltarea competențelor elevilor prin utilizarea diferitor tipuri de surse în procesul studierii unei personalități de cultură (studiu de caz: Mihai Volontir, Artist al Poporului);*
- Viorica Bujor, prof. de istorie, Liceul Teoretic George Coșbuc din mun. Bălți, Vasilachi Svetlana, prof. de istorie, Liceul Teoretic Mihai Eminescu din mun. Bălți, *Modalități de valorizare a teoriei inteligențelor multiple la ora de Istorie;*
- Eugenia Negru, prof. de istorie, Liceul de Creativitate și Inventică *Prometeu-Prim* din mun. Chișinău, *Sugestii pentru valorificarea resurselor comunității locale în proiectarea sarcinilor pentru extindere la Istorie;*
- Vasile Dobrogeanu, lect. sup., Ludmila Dobrogeanu, director al Muzeului de Istorie și Etnografie al mun. Bălți, *Relația școală – muzeu în procesul studierii istoriei locale;*
- Angela Starîș, cercet. șt., Institutul de Științe ale Educației, Chișinău, *Personalitatea lui Eugeniu Coșeriu – un model pentru formarea atitudinilor civice la elevi;*
- Galina Botnari, prof. de istorie, Liceul Teoretic Regional *Ion Creangă* din mun. Bălți, *Proiectul – metodă eficientă de studiere a istoriei locale;*
- Rodica Eșanu, prof. de istorie, Liceul Teoretic *Columna* din mun. Chișinău, *Presa scrisă a epocii – sursă pentru cercetarea spațiului local în vederea exersării / dezvoltării competențelor elevilor la Istorie;*
- Diana Vrabie, conf. univ., dr., Catedra Literatură Română și Universală, Universitatea „Alec Russo” din Bălți, *Imaginea orașului Bălți în literatura română interbelică;*
- Valentin Jitaru, lect. sup., Catedra Filologie Franceză, Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți, Lucian Jitaru, lect. sup., Catedra Filologie Română, Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți, *Personalitățile bălțene necunoscute.*

În cadrul ședinței de totalizare a rezultatelor conferinței, moderatorii secțiunilor, unii dintre autorii comunicărilor precum și unii reprezentanți ai publicului larg prezent la eveniment – cadre universitare, studenți, elevi și simpli orășeni, au remarcat activitatea laborioasă, productivă și amplele discuții pe care le-a generat forul științific atât pe planul cercetării academice, cât și pe cel al didacticii istoriei.

Conferința a urmărit să ofere o viziune edificatoare asupra unor evenimente, fenomene și procese istorice derulate în arealul bălțean și teritoriile înconjurătoare, începând din cele mai vechi timpuri și până la modernitate. Pe lângă temele axate strict pe istoria locală și cea regională, abordate în mod prioritar, au fost tratate și subiecte vizând trecutul acestui spațiu din perspectiva mai largă a istoriei naționale. De asemenea, conferința a pus în lumină personalitățile care au ilustrat în modul cel mai deosebit trecutul orașului Bălți sau al localităților din aria geografică limitrofă.

Experiențele de lucru oferite de conferință în privința cunoașterii modalităților de valorizare didactică ale surselor de istorie locală fac posibilă integrarea mai largă a învățământului istoric cu procesul de cercetare științifică. Totodată, este posibilă și integrarea mai strânsă pe verticală a diferitelor nivele de învățământ – preuniversitar, universitar și postuniversitar.

Rezultatele științifice prezentate de cercetători în cadrul conferinței parțial au fost diseminate¹ către publicul interesat să-și cunoască istoria,

¹ Rezumatele comunicărilor au fost înmănușiate în lucrarea *Conferința Științifică Orașul Bălți și regiunile învecinate în retrospectiva istoriei*. Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți. Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”. Agenția Națională Arheologică. Arhiva Națională a Republicii Moldova. Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei. Muzeul de Istorie și Etnografie din Bălți. Bălți, 14 noiembrie 2012. Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți, Catedra de Științe Socio-Umane, Bălți, 2012, 57 p.; Conferința de la Bălți a fost reflectată de Anatol Petrencu, *Universitatea de Stat „Alec Russo” din Bălți: eveniment științific de excepție*, text, fotografii – <http://anatolpetrencu.promemoria.md/?p=582#more-582>; Agenția Națională Arheologică, *Orașul Bălți și regiunile învecinate în retrospectiva istoriei*, semnalarea evenimentului, fotografii – https://www.facebook.com/home.php?clk_loc=5#!/media/set/?set=a.195046720620433.22238.172025332922572&type=1; Agenția de Dezvoltare Regională Nord, *Conferință Științifică: „Orașul Bălți și regiunile învecinate în retrospectiva istoriei”*, text, înregistrare video – [310](http://www.comunicate.md/index.php?task=</p>
</div>
<div data-bbox=)

așa cum este ea, cu filele sale înălțătoare, dar și cu cele dramatice. Cronica istorică a celei mai însemnate așezări citadine de pe râul Răut – Bălți, ca și cea a ținuturilor învecinate, merită a fi cunoscută cât mai profund pentru a îndepărta și mai mult vălul uitării, uneori intenționate, așternute pe numele acestei urbe și pe cele ale localităților din preajmă.

Sergiu S. Tabuncic

articles&action=view&article_id=6200; Serviciul de Stat de Arhivă al Republicii Moldova, *Arhiva Națională a prezentat la Bălți expoziția cu genericul „Orașul Bălți și regiunile învecinate în documentele Arhivei Naționale”*, text – <http://arhiva.gov.md/evenimentea-presa/51-arhiva-naional-a-prezentat-la-balti-expoziia>

LISTA AUTORILOR

Prof. univ., dr.hab. Anatol PETRENCU, președintele Institutului de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, e-mail: anadol_petrencu@yahoo.com

Conf. cerc., dr. Alina FELEA, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, e-mail:afelea44@yahoo.com;

Ph.D. Ewa KOCÓJ, Adjunct Professor at Culture Institute of the Jagiellonian University in Krakow, Poland, e-mail: ekocoj@poczta.onet.pl;

Ph.D. Gabija SURDOKAITE, Lithuanian Culture Reseach Institute in Vilnius, Lithuania, e-mail: gabisu@yahoo.com;

Conf. cerc., dr. Nicolae FUȘTEI, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, e-mail: fusteii_nicolae@yahoo.com;

Ph.D. Rima VALINČIŪTE-VARNE, lecturer at the Faculty of Arts, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania, e-mail: rima.valinciu@tgm.lt;

Dr., docent, nauczyciel akademicki Oleh RUDENCO, Ukrainśka Akademia Druku, Katedra grafiki książkowej i dizajnu produkcji drukowanej, członek Spółki Krytyków Historii Sztuki we Lwowie, e-mail: olehrudenko@gmail.com;

Ph.D., ass. prof. Malkhaz TORIA, Ilia State Unversity, Tbilisi, School of Graduate Studies, Georgia, e-mail: Malkhaz Toria <malkhaztoria@yahoo.com>;

Dr. hab. Дмитро ВИРСЬКИ, Інституту історії України, НАН України, e-mail: vyrsky@yahoo.com;

Conf. cerc., dr. Lilia ZABOLOTNAIA, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, lilia_zabolotnaia2000@yahoo.com;

Ph.D. Daniela DETEȘAN, scientific researcher III, „George Barițiu” Institute of History, Cluj, România, e-mail: dete76@yahoo.com;

Dr. Adrian DOLGHI, Liceul Teoretic „ORIZONT”, Chișinău, e-mail: adriandolghy@gmail.com;

Master în istorie Victoria DOLGHI, e-mail: adriandolghy@gmail.com;

Drd. Ivan DUMINICA, University of Veliko Tırnovo „Sf. Chiril and Methodii”, e-mail: duminicaivan@yandex.com;

Ph.D. Viktor KRUPYNA, Institute of History of Ukraine of National Academy of Sciences of Ukraine, e-mail: kvik@ua.fm;

Andrey MASTYKA, assistant at the Institute of Political Studies, „Political Sphere” from Minsk, Belarus;

Dr. Marius TĂRĂȚĂ, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; e-mail: marius@nichita.org;

Alice POPOVICI, cercetător în programul Fulbright SUA, Chișinău, Republica Moldova, e-mail: alicepopovici@hotmail.com;

Dr. Galina BODAREU, Universitatea Pedagogică „Ion Creangă”, Chișinău.

Dr. Tudor CANDU, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM, Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, tudorcandu@yahoo.com;

Conf. univ., dr. Virgiliu BÎRLĂDEANU, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, virgiliubirladeanu@gmail.com;

Conf. cerc., dr. Sergiu TABUNCIC, Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM; Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, tabuncic2005@yahoo.com.

Pe copertă: „Flori la Piatra comemorativă în memoria victimelor ocupației sovietice și ale regimului totalitar comunist – Piața Marii Adunări Naționale, Chișinău” (Foto dr. Sergiu Tabuncic, 30.06.2010)

© Institutul de Istorie Socială „ProMemoria”, USM, 2012
Centrul Editorial «Integritas»

Publicație periodică bianuală a Institutului de Istorie Socială
Universitatea de Stat din Moldova

www.promemoria.md

© Autorii poartă responsabilitatea pentru conținutul, corectitudinea științifică și
obiectivitatea articolelor publicate

© Opiniile autorului nu reflectă neapărat opinia Colegiului de redacție

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice
corespondență se vor transmite pe adresa redacției revistei:

PROMEMORIA. REVISTA INSTITUTULUI DE ISTORIE SOCIALĂ
bd. Ștefan cel Mare și Sfânt nr. 133, of. 33
mun. Chișinău, MD-2012,
Republica Moldova
e-mail: inis@promemoria.md