

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI  
FACULTATEA DE LITERE  
ASOCIAȚIA SLAVIȘTILOR  
COLECTIVUL DE SLAVISTICĂ

---

**STUDII DE SLAVISTICĂ**

**Serie nouă**

**Nr. XVI**

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Conf.dr. Marina Vraciu (redactor responsabil)

Prof.dr. Leonte Ivanov

lect.dr. Cecilia Maticiuc

COMITETUL DE REDACȚIE:

Dr. Elena Ene D.-Vasilescu (Universitatea Oxford), conf.dr. Galina E. Kedrova (Universitatea „Lomonosov”, Moscova), conf.dr. Stefka Kaleva (Universitatea „Episcop Konstantin Preslavski”, Șumen, Bulgaria), dr. Angeliki Mouzakiti (Universitatea Democritus, Komotini, Grecia), prof.dr. Nikolai Stepanov (Universitatea „I. Mecinikov”, Odessa, Ucraina)

Tehnoredactare: autorii, dr. A.Mouzakiti, conf.dr.M.Vraciu

Prepress: Leonard Lunguleac

Site: [slavonicstudies.wordpress.com](http://slavonicstudies.wordpress.com)

[marina.vraciu@gmail.com](mailto:marina.vraciu@gmail.com)

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI  
FACULTATEA DE LITERE  
ASOCIAȚIA SLAVIȘTILOR

COLECTIVUL DE SLAVISTICĂ

**STUDII DE SLAVISTICĂ**  
**Serie nouă**  
**Nr. XVI**

Număr îngrijit de lect. dr. Angeliki Mouzakiti și  
Conf. univ. dr. Marina Vraciu



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA”  
IAȘI – 2022

Acest volum conține lucrările prezentate la Simpozionului internațional *Cultura tradițională grecească în context european: Legături cu spațiul românesc și cel slav. Axa culturală Athos- Atena- Sofia- București- Iași- Kiev - Moscova*, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 4-6 noiembrie 2016



# **STUDII DE SLAVISTICĂ**

## **XVI**

Lucrările Simpozionului Internațional  
„Muntele Athos-Atena-Sofia-Kiev-Moscova”  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași,  
noiembrie 2016



**CUPRINSUL**  
**CONTENTS**  
**СОДЕРЖАНИЕ**

<b>Cuvînt înainte</b> .....	13
<b>Foreword</b> .....	17
<b>Предисловие</b> .....	21
<b>Πρόλογος</b> .....	25

**LUCRĂRI ÎN PLEN**

**PLENARY**

**ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ**

**Sergey SHUMILO** (International Institute of Athonite Legacy, Kiev, Ukraine)

*Драгомирнскиеписьмапрп. Паусия Величковского на Запорожскую Сечь: малоизвестная страница взаимоотношений Драгомирнского монастыря и запорожского казачества / Elder Paisius Velichkovsky's Dragomirna letters to the Zaporozhya Sech:some lesser-known pages from the relationship between the Dragomirna Monastery and the Kazakhs in Zaporozhye .....* 31

**Tatiana A. ISACHENKO** (National Library of Russia, Moscow)

*Валашский господарь Константин Брынковяну в материалах рукописного архива акад. И.Х. Гамеля (1788-1862): неизвестные факты биографии / The Wallachian prince Constantin Brancoveanu in the manuscript archive of Joseph Christian Hamel (1788-1862): new biographical evidence .....* 58

**Ievgenii N. STEPANOV** (I.I. Mechnikov National University, Odessa, Ukraine)

*Греческие и восточно-романские заимствования в русском городском койне полилингвокультурной Одессы / Greek and East-Romance borrowings in the Russian urban koine in multicultural Odessa .....* 65

**Alexandru MAGOLA** (Academy of Sciences, Chisinau, Republic of Moldova)

*Manuscrisse românești din biblioteca și arhiva Mănăstirii rusești Sf. Pantelimon de la Muntele Athos / Romanian manuscripts in the library and archive of the Russian Saint Pantelimon Monastery on Mount Athos .....* 78

**Cyrill PAVLIKIANOV** ('St. Kliment Ochridski' University of Sofia, Bulgaria )

*Moldavian and Wallachian Slavic charters kept in the archives of the Athonite Monastery of Zographou (1420-1698). Twenty-two unpublished Slavo-Romanian documents of the period 1602-1666 / Hrisoave din Moldova și din Țara Românească păstrate în arhivele Mănăstirii atonice Zografu (anii 1420-1698). 22 de documente slavo-române nepublicate din perioada 1902-1666 .....* 90

**Ilias TEMPELIS** (Hellenic Naval Academy, Athens, Greece)

*Δημόσιοι υποστηρικτές και κατηγοροί του Ευγένιου Βούλγαρη στο Ιάσιο (1765) / Public supporters and accusers of Evgenios Voulgaris in Iași (1765) .....* 120

**Maria VERGETI** (Democritus University of Thrace, Komotini, Greece)

*Φλορίν Μαρινέσκου: Ένας σημαντικός σύγχρονος ερευνητής και διανοούμενος ρουμανικής και ελληνικής καταγωγής με μεγάλη συμβολή στη μελέτη και δημοσίευση των ρουμανικών εγγράφων που φυλάσσονται στο Άγιον Όρος/Florin Marinescu and his contribution to the study and publication of the Romanian archives at Mount Athos* ..... 132

**Maria DIMASI** (Democritus University of Thrace, Komotini, Greece)

*Γλωσσικά δάνεια της ελληνικής στη ρουμανική γλώσσα: η συμβολή τους στην κατάκτηση του γλωσσικού και πολιτισμικού γραμματισμού Ελλήνων φοιτητών στη ρουμανική ως ξένη γλώσσα (ΕΓ) / Greek loanwords in the Romanian language: their contribution to the achievement of the Greek students' language and cultural literacy in Romanian as a foreign language* ..... 145

**Angeliki MOUZAKITI** (Alexandru Ioan Cuza University, Iași, Romania)

*Η διδασκαλία της νέας ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού στο Λεκτοράτο Νεοελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Α.Ι. Cuza του Ιασίου. Προοπτικές και Προκλήσεις/Teaching Modern Greek language and culture at the Lectorate of Modern Greek Studies of the Alexandru Ioan Cuza University of Iași: perspectives and challenges* ..... 158

## LITERATURA I LITERATURE ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

**Andreas RADOS** (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

*Ecouri ale Antichității elene în opera lui Mihail Șolohov / Echoes of Greek Antiquity in Mikhail Sholokhov's work* ..... 169

**Eleftheria KOUKOURA** (Aristotle University, Thessaloniki, Grecia)

*Χαρτογραφώντας τη διηγηματογραφία του Μενέλαου Λουντέμη: ρουμανικές απεικονίσεις και ζητήματα αυτοβιογραφικότητας/Reading the narratives of Menelaos Loudemis: Romanian illustrations and autobiographical issues* ..... 175

**Emanuela ILIE** (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

*Variații pe teme elene în memorialistica românească din a doua jumătate a secolului al XX-lea / Variations on Hellenic themes in Romanian memoir writing in the second half of the twentieth century* ..... 184

**Georgiana Xanthula MOSCU** (University of Bucharest, Romania)

*Zorba in Romania, critical reception and paratext / Zorba în România: recepția critică și paratextul* ..... 193

**Cătălina PRISĂCARU** (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

*The imagery of rural life in the Greek and Romanian context: some stereotypes / Imaginarul vieții rurale în spațiul grecesc și românesc. Stereotipii* ..... 200

**Andreea MORAR** (University of Bucharest)

*Viktor Pelevin și labirintul hiperrealității: o reinterpretare a mitului lui Tezeu / Viktor Pelevin and the labyrinth of hyperreality: a reinterpretation of the Theseus myth* ..... 210

**Tatiana SUZANSKAIA** (Alec Russo University, Bălți, Republic of Moldova)

*„ПоднебомГрециисвященной...Художественнаярольобразовгреческойантичности и культуры в бессарабскойлирике А.С. Пушкина / Under the Sky of Holy Greece': images of Greek antiquity and culture in the Bessarabian lyrics of Aleksandr Pushkin* ..... 217

**FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE**  
**PHILOLOGY, THEOLOGICAL STUDIES**  
**ФИЛОЛОГИЯ, БОГОСЛОВИЕ**

**Elena ENE D-VASILESCU** (Centre for Medieval History; Oxford Centre for Byzantine Research  
Wolfson College, University of Oxford)  
*Dionysius the Areopagite in Romanian theology /*  
*Dionisie Areopagitul în teologia românească* ..... 225

**Maria DANILOV** (Academy of Science, Institute of History, Chisinau, Republic of Moldova)  
*Grigorie Palamas: manuscrisul slav de la Chişinău al celor trei tratate anti-latine (secolul al XV-  
lea) / Gregory Palamas: the Chişinău Slavonic manuscript of his three fifteenth-century  
anti-Catholic treatises* ..... 234

**Jurij DANILETS** (University Chernigov, Ukraine)  
*Собрат Пантелеимоновского русского монастыря на Афоне преп. Алексий  
Карпаторусский (1877-1947) / A brother in the Panteleimon Russian monastery on Mount Athos:  
Saint Alexis Karpathoruskij (1877-1947)* ..... 242

**Vitali TKACHUK** (Kiev Taras Shevchenko National University, Ukraine)  
*Практика подношения ладана и воска Нежинским греческим братством Киевскому  
митрополиту в XVIII в.: налог или дар? / The practice of offering incense and wax by the Nezhin  
Greek Brotherhood to the Metropolitan of Kiev in the XVIII century: tax or gift?* ..... 254

**Maxim VLAD** (Ovidius University, Constanţa, Romania)  
*Utilizarea cărţilor arhieresti de blestem pe parcursul secolelor al XVIII-XIX-lea în spaţiul ortodox,  
între necesitate şi abuz. Consideraţii istorice, juridice şi canonice /Need or abuse? Some historical,  
juridical and canonical perspectives on the eighteenth and nineteenth-centuries use of the bishops'  
curse books in the Orthodox area* ..... 258

**LINGVISTICĂ**  
**LINGUISTICS**  
**ЛИНГВИСТИКА**

**Svetlana STEPANOVA** (I.I. Mechnikov National University, Odessa, Ukraine)  
*Освоение слов с продуктивными греческими префиксоидами в русском язык / The  
assimilation of words with productive Greek prefixoids in Russian* ..... 277

**Elena SIROTA** (Alecu Russo University, Balti, Republic of Moldova)  
*Славянские элементы в лексической системе румынского языка / Slavic elements in the  
lexical system of Romanian Language* ..... 286

**Вера ФРОЛОВА**  
*Греческие заимствования в церковно-религиозном стиле богослужения в русской и  
молдавской/Румынской Православной Церкви* ..... 293

**Krasimira KOLEVA** ('Bishop Konstantin Preslavski' University, Shumen, Bulgaria - Bohdan  
Khmelnitski Melitopol University Ukraine)  
*Диалогът на славистите при изследването на балканските диалекти  
(върху материал от българския мизийски ареал) / Slavists Dialogue In The Study Of Balkan  
Dialects. On A Material Of The Bulgarian Moesian Area* ..... 299

- Diana CĂRBUREAN** (University of Bucharest, Romania)  
*Η βυζαντινή επιρροή στο ρουμανικό δίκαιο και τη ρουμανική νομική και διοικητική ορολογία / The Byzantine influence upon the Romanian legal and administrative terminology* ..... 307
- Valeriu MARDARE** (George Enescu University of Arts, Iași, Romania)  
*Παρόμοιες Ελληνο-Ρουμανικές Φράσεις Λαϊκής Σοφίας / Similar Greek-Romanian folkphrases* ..... 318
- Iuliana COSTEA** (University of Bucharest)  
*Η μετάφραση των ιδιωτισμών με θέμα τα ζώα στα ρουμανικά / Greek and Romanian Idiomatic phrases based on Animals* ..... 326
- EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI**  
**EDUCATION, IDENTITIES**  
**ОБРАЗОВАНИЕ, ИДЕНТИЧНОСТЬ**
- Vasiliki GIANNAKOU** (National and Kapodistrian University, Athens, Greece)  
*Ο ρόλος του πολιτισμού στην προώθηση της εκμάθησης της ξένης γλώσσας: διδακτικές τεχνικές αξιοποίησης στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού στη Νέα Ελληνική / The role of culture in foreign language learning: teaching techniques based on folk culture scheduled for Modern Greek as a foreign language* ..... 335
- Markos XYDAKIS** (National and Kapodistrian University, Athens, Greece)  
*Η ανάδυση της εθνικής ταυτότητας στο «Όνειρον» (1810) του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου / The emergence of national identity in Alexandros Mavrokordatos' Όνειρον (1810)* ..... 349
- Nikolaos ROUBIS** (National and Kapodistrian University, Athens, Greece)  
*Η Ακαδημία του Βουκουρεστίου και η δράση του Λάμπρου Φωτιάδη / The Academy of Bucharest and the activity of Lambros Fotiadis* ..... 363
- Ștefan PETRESCU** (Institute of South-European Studies, Bucharest, Romania)  
*Excursia studenților români la Atena organizată de profesorul Grigore Tocilescu în 1901 / The student travel to Athens organized by Grigore Tocilescu in 1901* ..... 369
- Anna BATZELI** (Aristotle University, Thessaloniki, Greece)  
*Unfolding Universities' role in three Balkan Countries during the first decade of 1900. Greece, Bulgaria and Romania: common approaches and differences / Rolul Universităților în trei țări din Balcani în prima decadă a secolului al XX-lea: Grecia, Bulgaria și România – abordări comune și diferențe specifice* ..... 379
- Alexandru VANCIU** (University of Craiova, Romania)  
*Învățământul grecesc din localitatea Calafat în secolele XIX-XX / Greek education in Calafat in XIX-XX centuries* ..... 389
- Dariusz KASPRZYK** (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)  
*Greek refugees in Poland after 1948 taking into special consideration the organization of education / Refugiați greci în Polonia după 1948 și organizarea învățămîntului* ..... 397

**Inna KARNAEVA** (Slavonic University, State Ion Creanga Pedagogical University in Chisinau, Republic of Moldova)

*Βογολογικο-παιδαγωγικό образование как ресурс развития ценностно-смысловой сферы личности / Theological - pedagogical education as a resource in personality s sphere of value* ..... 402

**Yana VOLKOVA** (I. I. Mechnikov State University, Odessa, Ukraine)

*Государственный транснационализм на Балканах / State transnationalism in the Balkans* ..... 411

## **ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE ARTS AND CULTURAL HERITAGE STUDIES ИСКУССТВО, ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**

**George KOKKONIS** (Epirus Institute of Technology, Arta, Greece)

*Χώρα, Σίρμπα και ντόινα στην ελληνική δισκογραφία / Hora, sírba and doina in Greek discography* ..... 425

**Maria ZOUBOULI** (Epirus Institute of Technology, Arta, Greece)

*Τρεις ζωγράφοι, δύο τόποι, μία σχολή και οι αισθητικές τάσεις στα Βαλκάνια των αρχών του 20ου αιώνα / Three painters, two places, a school, and the aesthetic tendencies in the early twentieth-century Balkans* ..... 440

**Manolis G.VARVOUNIS** (Democritus University of Thrace, Komotini, Greece)

*Νεωτερικά φαινόμενα στην ελληνική λαϊκή λειτουργική ζωή / Modernist phenomena in Greek folk liturgical life* ..... 451

**Elena DULGHERU** (Bucharest, Romania)

*De la isihasmul doctrinei palamite la iconografia și arta fotografică rusă: cazul „Dionisie și Yuri Holdin” / From the Palamite hesychasm to the Russian iconography and photographic art: the case of ‘Dionyssius and Yuri Kholdin’* ..... 464

**Violeta TIPA** (Academy of Moldova, Institute of Cultural Heritage, Chisinau)

*Mitologia greacă în interpretarea audiovizuală (filmul de animație) / Greek mythology in the audiovisual (animation film)* ..... 470

**Vlad MISCHEVCA** (Institute of History, Academy of Moldova, Chisinau)

*РоксандраХмельницкая (дочьВасилияЛупу): штрихи к портрету / Roksandra Khmelnitskaya (Vasile Lupu’s daughter): a sketch for a portrait* ..... 482

**Merișor DOMINTE, Stelian ONICA** (Alexandru Ioan Cuza University of Iași, Romania)

*Despre estetica si tehnica artistică transfrontalieră în realizări vizuale patrimoniale / On the crossborder aesthetics and artistic technique in heritage visual works* ..... 491

**LITERATURA II**  
**LITERATURE II**  
**ЛИТЕРАТУРА**

**Ludmila BEJENARU** (Alexandru Ioan Cuza University, Iași, Romania)

*Модели региональной литературы: литература «окраины» / Some models of regional literature: the literature of the 'periphery' ..... 503*

**Kadisha NURGALIEVA** (Lev N. Gumiliov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan)

*О некоторых аспектах эволюции рассказа как жанра в русской литературе / Some aspects of the evolution of the short-story in Russian literature ..... 516*

**Marina VRACIU** (Alexandru Ioan Cuza University, Iași, Romania)

*Structură și semnificație în Viața lui Serghie din Radonej / Structure and significance in the Life of Sergius of Radonezh ..... 522*

**Ala GĂINĂ** (University of Bucharest)

*Destinul artistului în emigrație: Alla Baianova între România și Rusia / A portrait of an accomplished artist: Alla Baianova between Romania and Russia ..... 534*

**Raluca Daniela MIHAI** (University of Bucharest)

*Calul la etaj, orbul in Vrable de scriitorul slovac Pavel Vilikovsky / The Horse on the floor above, the Blind Man in Vrable and Pavel Vilikovsky's fiction ..... 558*



CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrările adunate în acest volum au fost prezentate relativ recent la Simpozionul internațional „Axa culturală Athos-Moscova” (octombrie 2016). Simpozionul a fost organizat prin colaborarea unor cadre didactice de la Universitatea din Iași, în spiritul inițiat, în urmă cu aproape o jumătate de secol, de regretatul profesor Andrea Rados, lector la Catedra de Slavistică, susținător ardent al înființării unui Lectorat de Neogreacă la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Simpozionul a beneficiat de susținerea XXX precum și a Centrului Rus de Știință și Cultură din București.

Cercetători din toate generațiile au adus contribuții de interes, pe teme de actualitate și de largă cuprindere, nu în ultimul rând, interdisciplinară. Volumul este structurat pe mai multe secțiuni, consacrate domeniilor filologie, studii teologice, imagologie, educație, mentalități, arte, studii patrimoniale, lucrările sunt elaborate de cercetători, cadre didactice active în diferite instituții de învățământ din România: Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Universitatea din București, Universitatea din Craiova, Universitatea „Ovidius” din Constanța; Grecia: Universitatea „Democrit” din Komotini, Universitatea „Aristotel” din Salonic, Academia Navală din Atena, Universitatea Națională și Capodistria din Atena, Institutul de Tehnologie din Arta, Epir; Ucraina: Universitatea Națională „Taras Șevcenko” din Kiev, Cernigov, Universitatea „I.I. Mecinkov” din Odesa; Bulgaria: Universitatea „Kliment Ohridski” din Sofia, Universitatea „Episcop Konstantin Preslavski” din Șumen; Republica Moldova - Universitatea „Alec Russo” din Bălți, Universitatea Slavonă din Chișinău; Universitatea Națională „Lev N. Gumiliov” din Astana (Kazahstan). Unii dintre autorii studiilor sunt afiliați următoarelor instituții de știință și cultură: Institutul de studii Sud-Est Europene din București; Academia de Științe a Republicii Moldova - Institutul Patrimoniului, Institutul de Istorie; Biblioteca Națională a Rusiei (Moscova), Institutul Internațional al Patrimoniului Athonit (Kiev).

Temele abordate reflectă preocupările constante ale autorilor consacrate domeniilor de interes specific legate de destinul patrimoniului athonit, legăturile acestuia cu spațiile culturale ortodoxe, studiul documentelor provenind din diverse epoci precum și celor de sociolingvistică, sociologia religiei, literatură și arte.

Volumul cuprinde contribuții originale, rezultat al unor cercetări de teren - legăturile dintre Muntele Athos (Mănăstirile Sfântul Pantelimon, Zografou) și ținuturile românești, Ucraina realizate prin viața și călătoriile lui Paisie Velickovschi, manuscrisele românești C. Pavlikianov, S. Șumilo, A. Magola, M. Danilov), vechile legături dintre domnitorii din Țările Române și Sfântul Munte așa cum se reflectă acestea în texte de călătorie (Tatiana Isacenko), destinul românesc al tradiției patristice (E. Vasilescu).

O coordonată centrală a volumului o reprezintă reflectarea relațiilor reciproce dintre spațiile culturale învecinate este explorată în contribuțiile unor eleniști români: Florin Marinescu sau personalități din epoca premodernă (Mavrocordat) sau mai puțin cunoscute.

Situația lingvistică din spațiul plurilingv, contactele lingvistice în perspectivă sociolingvistică și didactică sunt analizate în lucrări consacrate *asimilării în limba rusă*

a cuvintelor cu prefixoide grecești (S.E. Stepanova); elementelor slave din sistemul lexical al limbii române (E. Sirota); materialului dialectal din arealul moesic bulgar (K. Koleva); influenței bizantine asupra terminologiei administrative românești (D. Cărburean); expresiilor frazeologice din limbile greacă și română (I. Costea) și unor expresii folclorice similare în aceleași două limbi (V. Mardare).

Studiul relațiilor culturale în predarea limbilor străine, cu privire special asupra tehnicilor bazate pe cultura populară așa cum se manifestă această necesitate în predarea limbii grecești (M. Dimasi, M. Vergeti, Vasiliki GIANNAKOU, A. Mouzakiti).

Dat fiind precopuarea primară a inițiatorului Lectoratului de Neogreacă, în prezentul volum, Literatura figurează în două compartimente. Primul dintre acestea este consacrat contactelor, influențelor în spațiul literar modern al Antichității elene - Șolohov și miturile (A. Rados), rolului Antichității grecești în lirica lui Pușkin (T. Suzanskaia) sau unor paralele ruso-elene în cadrul romanului postmodern, Viktor Pelevin (A. Morar); raportului operei poetice a lui Menelaos Loudemis cu spațiul românesc (E. Koukkoura); temelor elene în memorialistica românească (E. Ilie); Zorba în România (G.X. Moscu), stereotipurilor în imaginarului vieții rurale în spațiul grecesc și românesc (C. Prisăcaru);

O secțiune aparte este consacrată unor ample studii teologice, filologice, everghetice (binefăcători), relevării moștenirii lucrării noilor martiri creștini, despre *Dionisie Areopagitul în teologia românească* (E.D. Vasilescu); *Grigorie Palamas: manuscrisul slav de la Chișinău al celor trei tratate anti-latine (secolul al XV-lea)* (M. Danilov); *Fratelui Aleksei Karpatoruski (1877-1947) de la Mănăstirea Sf. Pantelimon de la Athos* (I. Danileț); *Practica oferirii de tămâie și ceară de Frăția grecească din Nejin mitropolitului Kievului în secolul al XVIII-lea: dare sau dar?* (V. Tkaciuk); *Utilizarea cărților arhieresti de blestem pe parcursul secolelor al XVIII-XIX-lea în spațiul ortodox* (pr. A. Vlad).

Aspecte legate de identitatea națională, educație, cultură sunt tratate, în fapt, în toate lucrările din volum, beneficiind de analize detaliate în lucrări ca: *Locul Greciei în spațiul românesc. Constituirea identității naționale în Alexandros Mavrokordatos' Ōveipov (1810)* (V. Xydakis). Spațiul academic are, în acest context, o prezență marcantă prin: *Academia din București și activitatea lui Lambros Fotiadis* (N. Roubis); *excursia studenților români la Atena din anul 1901* (Șt. Petrescu); *rolul Universităților în Grecia, Bulgaria și România – abordări comune și diferențe specifice* (A. Betzeli); *învățământul grecesc din Calafat* (C. Vanciu); *refugiați greci în Polonia după 1948 și organizarea învățământului* (D. Kaspzyk); *Educația teologic-pedagogică* (I. Karneva); **Aspecte transnaționalismului în Balcani.** (I. Volkova).

Segmentul consacrat studiilor artistice patrimoniale și transmedia: *Hora, sîrba și doina în discografia grecească* (G. Kokkonis); *pictori și o școală și tendințele estetice din Balcani la începutul secolului al XX-lea* (M. Zoubouli); *fenomene moderniste în viața liturgică populară în Grecia* (M. VARVOUNIS); *De la isihasmul doctrinei palamite la iconografia și arta fotografică rusă* (E. Dulgheru); *Mitologia greacă în interpretarea audiovizuală: filmul de animație* (V. Tipa); *Roxandra Hmelnițka* (V. Mischevca); *realizări vizuale patrimoniale* (M.G. Dominte, S. Onica).

Segmentul final, al doilea consacrat literaturii, include Modele ale literaturilor regionale: literatura „periferiei” (L. Bejenaru); *evoluția genului nuvelistic în literatura rusă* (K. Nurgali); *hagiografiei -Viața lui Serghie din Radonej* (M. Vraciu); *destinul*

## CUVÎNT ÎNAINTE

*artistului în emigrație: Alla Baianova între România și Rusi* (A. Găină); *Calul la etaj, orbul în Vrable* de scriitorul slovac *Pavel Vilikovsky* (R.D. Mihai).

Mulțumim pe această cale autorilor.

Nu în ultimul rând, se cuvin mulțumiri celor care au contribuit la realizarea manifestării.

*Editorii*



## FOREWORD

## FOREWORD

The papers collected in this volume were presented at the International Symposium devoted to the Greek culture and its connections and interactions with the Romanian and the Slavic world, [Traditional Greek culture in the European context: connections with the Romanian and Slavic world. The Athos – Athens – Sofia – Bucharest – Iași – Kiev – Moscow cultural axis, (3-5 November 2016)]. The symposium was coorganized by the Department of Slavic Studies and the Lectorate of Modern Greek Studies (Faculty of Letters, Alexandru Ioan Cuza University of Iasi) under the aegis of the Embassy of the Hellenic Republic in Bucharest and with the contribution of the Federal Agency for the Commonwealth of Independent States, Compatriots Living Abroad, and International Humanitarian Cooperation (Rosso-trudnichestvo). Although initially the Symposium was organized on the occasion of the year of Greek-Russian Friendship (2016) and the completion of 1000 years of presence of the Russians on Mount Athos, in the process it has also become a tribute to the more than 45 years presence and activity of the Greek Lectorate in Iasi and its initiator, the late Professor Andreas Rados (1938-2019).

The Symposium participants and contributors to this volume are faculty members, research scholars and doctoral students (who have received their PhDs in the meanwhile) from the following academic institutions and research centers: Alexandru Ioan Cuza University of Iași (Romania), University of Bucharest (Romania), University of Craiova (Romania), Ovidius University of Constanța (Romania); Democritus University of Thrace (Komotini, Greece), Aristotle University (Thessaloniki, Greece), Hellenic Naval Academy (Athens, Greece), National and Kapodistrian University of Athens (Greece), Epirus Institute of Technology (Arta, Greece); The Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine), Chernihiv State University (Ukraine), Odessa I.I. Mechninkov National University (Ukraine); “Kliment Ohridsky” University of Sofia (Bulgaria), University of Shumen “Konstantin Preslavsky” (Bulgaria); Alecu Russo State University (Bălți, Republic of Moldova), Slavonic University of Chișinău (Republic of Moldova); L.N. Gumilyov Eurasian National University (Astana, Kazakhstan); Institute of South-European Studies (Bucharest, Romania); Academy of Sciences, Institute of History (Republic of Moldova); The Russian State Library (Moscow), International Institute of Athonite Legacy (Kyiv, Ukraine).

Academics and researchers from different generations and backgrounds have participated with innovative, well-documented and stimulating contributions which reflect the authors’ research interests on up-to-date and interdisciplinary topics. This volume covers a variety of fields, including philology, theology, imagology, education, arts and cultural heritage studies and is divided into the following sections: *Plenary; Literature 1; Philology, theological studies; Linguistics; Education, identities; Arts and cultural heritage studies; Literature 2.*

A significant part of the volume consists of original contributions resulting from field studies related to the links between Mount Athos monasteries (Saint Panteleimon, Zografou) and Romanian lands, Ukraine as represented in the life and

work of Paisij Velichkovski; Romanian manuscripts (C. Pavlikianov, S. Şumilo, A. Magola, M. Danilov), old connections between the princes in the Romanian Principalities and the Holy Mount as seen in travel literature (Tatiana Isacenko) and the Romanian turn in patristic studies (E. Vasilescu). One of the main features of this volume is the reflection of mutual connections between the (neighbouring) lands – cultural links as explored by notable scholars, such as Florin Marinescu (M. Vergeti) or, earlier, by Mavrocordat or even lesser known ones.

**The linguistic situation in the multilingual space, linguistic contacts, sociolinguistics and didactics are analyzed in papers devoted to: the assimilation of prefixed Greek words in Russian (S.E. Stepanova); Slavic elements in Romanian vocabulary (E. Sirota), Bulgarian dialects (K. Koleva); Byzantine influence on Romanian administrative terminology (D. Cărburean); Romanian and Greek idioms (I. Costea) and similar folk expressions in both languages (V. Mardare).**

The study of cultural element in foreign language teaching and especially in teaching Greek to various groups of students is the main topic discussed in their papers by M. Dimasi, V. Giannakou and A. Mouzakiti.

The literature section is the only one split into two subsections: the first group of papers deals with connections between the Greek Antiquity and other literary moderns spaces, such as *Mikhail Sholokhov and the myths* (A. Rados), the role of Greek Antiquity and Pushkin's lyric poetry (T. Suzanskaia) or some Russian-Greek parallels as exhibited in the postmodern model of Viktor Pelevin (A. Morar); the relation of Menelaos Loudemis's connection to the Romanian space (E. Koukoura); Greek topics in Romanian memoir writings (E. Ilie); the Zorba character as perceived in Romania (G.X. Moscu), stereotypes in the Romanian and Greek country life (C. Prisăcaru);

A special section has been devoted to patristic, evergetical, philological studies and to the work of Christian martyrs, as Dyonisius the Areopagites in Romania (E.D. Vasilescu); *Gregory Palamas's three anti-Latin treatises as preserved in a 15th century Slavonic manuscript in Chisinau* (M. Danilov); *Brother Aleksei Karpatorusski (1877-1947) of Athos* (I. Danileţ); *incense as a gift or as a tribute in the 18th Kiev* (V. Tkachuk); *use of bishops curse books in 18th-19th century* (rev. A. Vlad).

Aspects related to national identity, education, culture, while dealt with in all papers in the volume, are thoroughly analyzed in papers such as: *Alexandros Mavrokordatos "firaris". The historical person as literary hero and the writer as esthetic politics' communicator* (M. Xydakis). Most naturally, academia holds a special place in this context, as seen in the following papers devoted to the Princely Academy of Bucharest and the work of *Lambros Fotiadis* (N. Roubis) and the activity and work of the prominent scholar Evgenios Voulgaris in the Princely Academy of Iasi (I. Tempelis). Other papers deal with topics such as Romanian students on a trip to Athens in 1901 (Şt. Petrescu); the role of universities in Greece, Bulgaria and Romania (A. Batzeli); Greek education in Calafat (C. Vanciu); Greek refugees in post-1948 Poland (D. Kasprzyk); theological education as part of educating the students (I. Karneva); some aspects of transnationalism in the Balkans (I. Volkova).

The section devoted to cultural heritage studies, arts and transmedia includes papers with topics on Romanian musical forms in Greek discography (G. Kokkonis); painters, schools and the aesthetic tendencies in the Balkans at the beginning of the

## FOREWORD

20th century(M. Zoubouli); *modern phenomena in Greek popular religious life* (M. Varvounis); *Palamite hesychasm and Russian icons and photography*(E. Dulgheru); Greek mythology and its audiovisual versions (cartoons(V. Tipa); *Roxandra Khmel'nitska* (V. Mischevca); *the visual heritage of Vasile Lupu in Iasi* (M.G. Dominte, S. Onica).

The final section (Literature 2) includes contributions which analyze some models of regional literatures – the literature of the 'periphery' (L. Bejenaru); *the evolution of short stories forms in recent Russian literature*(K. Nurgali); hagiography of Saint Sergius of Radonezh(M. Vraciu); the life of an artist in emigration, *Alla Baianova între România și Rusi* (A. Găină) and, last but not least, an analysis of a modernist novel by Slovak writer *Pavel Vilikovsky* (R.D. Mihai).

The editors would like to express their gratitude to the authors of the papers published in this volume. Last but not least, the editors would like to thank, on behalf of all the participants and on their own behalf, the generous sponsors: Tsakos Energy Navigation Ltd, Globalworth Investment Advisers Ltd, SofMedica, CytoGenomic, Antisel, Compania SC Vexal SRL, Easy Talk Traduceri and Zoom Center. The symposium was also made possible by the generous support of political associations, cultural foundations, state bodies, academic institutions, religious organizations and publishing houses such as the Hellenic Union of Romania, the Hellenic Community of Iasi, the Foundation for the Dissemination of the Balkan and European Culture "Rigas Feraios", the Lipovan Russians Community of Romania, the Union of Ukrainians in Romania, the Russian Center of Science and Culture in Bucharest, the Cultural Center "Mihai Ursachi", the Museum of the University AL.I.CUZA, the National Archives in Iași, Romania, the Romanian Literature Museum in Iasi, the George Enescu National University of Arts, The Culture Department of the Iasi County Council, the Omonia Publishing House, the Metropolis of Moldavia and Bukovina and its publishing House "Doxologia".

The Editors are most grateful to the Alexandru Ioan Cuza University, which hosted this event and to all the universities and other research and cultural bodies which made this symposium possible. We would like to believe that this volume will foster academic dialogue and intellectual reflection and give renewed impetus to future collaboration and joint projects.

*The Editors*





## Предисловие

Собранные в настоящем сборнике работы были представлены на Международном симпозиуме, посвященном культурным связям между Афоном, общебалканском, румынским и славянским пространствами, организованном в Ясском Университете «А.И. Куза» в 2016 году.

Преподаватели и научные сотрудники – организаторы симпозиума и редакторы настоящего сборника чтят память преподавателя Андреаса Радоса (194-2018), инициатора создания Лектората греческого языка в университете.

Организаторы выражают также благодарность организациям, оказавшим поддержку в проведении научного мероприятия.

Работы посвящены актуальным темам, целый ряд работ выполнены учитывая интер-дисциплинарный подход. Сборник состоит из следующих секций: пленарные доклады, литература, филология, лингвистика, образование, культурное наследие и менталитет.

Авторы являются представителями разных поколений, работающих в разных румынских и иностранных вузах: Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Universitatea din București, Universitatea din Craiova, Universitatea „Ovidius” din Constanța; Греция: Universitatea „Democrit” din Komotini, Universitatea „Aristotel” din Salonic, Academia Navală din Atena, Universitatea Națională și Capodistria din Atena, Institutul de Tehnologie din Arta, Epir; Украина: Universitatea Națională „Taras Șevcenko” din Kiev, Cernigov, Universitatea „I.I. Mecinkov” din Odesa; Болгария: Universitatea „Kliment Ohridski” din Sofia, Universitatea „Episcop Konstantin Preslavski” din Șumen; Республика Молдова: Universitatea „Alecus Russo” din Bălți, Universitatea Slavonă din Chișinău; Казахстан: Universitatea Națională „Lev N. Gumiliov” din Astana (Kazahstan). Другие авторы работают в научно-исследовательских и культурных организациях, в библиотеках и музеях названных выше стран: Institutul de studii Sud-Est Europene din București; Academia de Științe a Republicii Moldova – Institutul Patrimoniului, Institutul de Istorie; Biblioteca Națională a Rusiei (Moscova), Institutul Internațional al Patrimoniului Atonit (Kiev).

Темы работ, собранных в настоящем издании, отражают направления постоянного исследования авторов, по-разному связанному с судьбами афонского наследия, связи между Святой Горой и другими православными пространствами, исследование документов разных эпох, а также вопросы социолингвистики, социологии религии, литературы и искусств. Должное внимание предоставляется людям, посвятившим свои профессиональные и личные усилия изучению очерченного культурного пространства.

Так, в настоящий сборник вошли оригинальные работы, являющиеся результатом полевой работы на Святой Горе, в результате которой были найдены документы и составлена более полная картина связей между Свято-Пантелеймоновской и Зографской обителями, с одной стороны, и румынскими землями, освещена связь преподобного Паисия Величковского со светогор-

скими «славянскими» монастырями и скинами, румынские рукописи на Афоне – об этом пишут в своих работах К. Павликьянов, С. Шумило, А. Магола, Мария Данилов), о вековых связях между правителями Румынских княжеств и Афоном по свидетельством записок путешественников (Т. Исаченко), румынская судьба святоотеческой традиции (E. Vasilescu).

Ведущий нитью настоящего издание является отражение взаимных связей между в пределах очерченной территории так как оно представлено в работах румынских эллинистов до Нового времени или в Новое время, о чем идет речь в докладе Т. Исаченко и, соответственно, Florin Marinescu sau personalități din epoca premodernă (Mavrocordat).

Языковая ситуация в многоязычном пространстве, социолингвистические и дидактические ситуация исследуются в работах, посвященных освоению в русском языке греческих префиксоидов (С.Е. Степанова); славянским элементам в системе румынского языка (Е. Сирота); мизийский диалектный материал (К. Колева); византийскому влиянию на румынскую административную терминологию (D. Cărburean); фразеологизмам в греческом и румынском языках (I. Costea) и общим выражениям в языке фольклора, бытующих в разных языках (V. Mardare).

Изучению культурных отношений в преподавании иностранных, в частности, о приемах, основанных на народную культуру, так как это проявляется в преподавании греческого языков составляет предмет М. Димаси, М. Вергети, В. Гьянику, А Музакити.

Учитывая научные интересы создателя Лектората новогреческого языка, в настоящем сборнике – два раздела, посвященных литературе: первый посвящен контактам, влиянию в пространстве новой современной литературы образов, тем и топосов античности, в работах о древнегреческих мифах в творчестве Михаила Шолохова (А. Радос), Пушкина (Т. Сузанская), русско-румынским параллелям в постмодернистском романе В. Пелевина (А. Морар); связи между поэтическим творчеством М. Лудемиса и румынским пространством (Е. Куккура); древнегреческим темам в румынской литературе воспоминаний (Э. Илие); образу Зорбы в Румынии (Дж. Моску), стереотипам деревенской жизни в греческом и румынском пространстве (К. Присэкару);

Особый раздел посвящен богословским, филологическим, эвергетическим (дарительным), новым мученикам – в работах Е. Д. Василеску о Дионисии Ареопагите, рукописям Григории Паламы (М. Данилов); брата Алексия Карпаторусского (1877-1947) *de la Mănăstirea Sf. Pantelimon de la Athos* (I. Danileț); *Practica oferirii de tămâie și ceară de Frăția grecească din Nejin mitropolitului Kievului în secolul al XVIII-lea: dare sau dar?* (V. Tkaciuk); *Utilizarea cărților arhieresti de blestem pe parcursul secolelor al XVIII-XIX-lea în spațiul ortodox* (pr. A. Vlad).

Aspecte legate de identitatea națională, educație, cultură sunt tratate, în fapt, în toate lucrările din volum, beneficiind de analize detaliate în lucrări ca: *Locul Greciei în spațiul românesc. Constituirea identității naționale în Alexandros Mavrokordatos' Ονειρον* (1810) (V. Xydakis). Spațiul academic are, în acest context, o prezență marcantă prin: *Academia din București și activitatea lui Lambros Fotiadis* (N. Roubis); *excursia studenților români la Atena din anul 1901* (Șt. Petrescu); *rolul Universităților în Grecia, Bulgaria și România – abordări comune și diferențe specifice* (A. Betzeli); *învățămintul grecesc din Calafat* (C. Vanciu); *refugiați greci în Polonia după 1948 și*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*organizarea învățămîntului* (D. Kaspzyk); *Educația teologic-pedagogică* (I. Karneeva); ***Aspecte transnaționalismului în Balcani***. (I. Volkova).

Раздел, посвященный исследованию культурного наследия и трансмедийным формам искусства содержит работы Г. Коккониса, посвященную танцу, живописи на Балканах XX-го века (М. Зубули), модернистским формам в народной литургической жизни в Греции (М. Варвунис), изихазму в иконописи и фотографии (Е. Дулгеру), темам греческой мифологии в мультипликационном фильме (В. Типа), а также образам прошлого В. Мискевка и местным румынским произведениям (М. Доминте, С. Оника).

Заключительная часть, вторая, посвященная литературе, включает работы по темам о моделях региональных литератур и литературы «окраины» (Л. Беженару); развитию жанра рассказа в русской литературе (К. Нургали); русской агиографии (М. Врачу); судьбе художников в эмиграции (А. Гэинэ) и форме современного центральноевропейского романа (Р. Михай).

Выражаем благодарность всем авторам.

*Составители*



## Πρόλογος

Ο παρών τόμος περιλαμβάνει τις εισηγήσεις που παρουσιάστηκαν στο Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο με θέμα τον ελληνικό πολιτισμό και τις αλληλεπιδράσεις του με τον ρουμανικό και σλαβικό χώρο[Ο Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός στο Ευρωπαϊκό Πλαίσιο: Σχέσεις με τον Ρουμανικό και Σλαβικό Κόσμο. Ο Πολιτιστικός Άξονας Άθως – Αθήνα – Σόφια– Βουκουρέστι – Ιάσιο – Κίεβο – Μόσχα (3-5 Νοεμβρίου 2016)]. Το συμπόσιο, το οποίο συνδιοργάνωσαν η Έδρα Σλαβικών Σπουδών και το Λεκτοράτο Νεοελληνικών Σπουδών της Φιλολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Alexandru Ioan Cuza του Ιασίου, πραγματοποιήθηκε υπό την αιγίδα της Πρεσβείας της Ελληνικής Δημοκρατίας στο Βουκουρέστι και με τη συμβολή της Ομοσπονδιακής Υπηρεσίας *Rossotrudnichestvo* στη Ρουμανία. Αν και αρχικά η αφορμή για τη διεξαγωγή του συμποσίου ήταν το Έτος Ελληνορωσικής Φιλίας (2016) και η συμπλήρωση χιλίων ετών παρουσίας των Ρώσων στο Άγιον Όρος, η έκδοση των πρακτικών αποτελεί επίσης έναν φόρο τιμής στον εκλιπόντα Καθηγητή Ανδρέα Ράδο(1938-2019), ιδρυτή του Λεκτοράτου Νεοελληνικών Σπουδών, το οποίο μετρά ήδη πάνω από 45 χρόνια λειτουργίας.

Οι καθηγητές, ερευνητές, διδάκτορες και υποψήφιοι διδάκτορες (οι οποίοι στην πορεία έλαβαν τον διδακτορικό τίτλο) που συνεισέφεραν σε αυτόν τον τόμο προέρχονται από τα ακόλουθα ακαδημαϊκά ιδρύματα και ερευνητικά κέντρα: Πανεπιστήμιο Al. I. Cuza του Ιασίου (Ρουμανία), Πανεπιστήμιο του Βουκουρεστίου (Ρουμανία), Πανεπιστήμιο της Κραϊόβα(Ρουμανία), Πανεπιστήμιο “Ovidius” στην Κωνσταντζα(Ρουμανία)· Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης(Κομοτηνή, Ελλάδα), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης(Θεσσαλονίκη, Ελλάδα), Σχολή Ναυτικών Δοκίμων(Αθήνα,Ελλάδα), Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών(Ελλάδα), Τεχνολογικό Εκπαιδευτικό Ίδρυμα Ηπείρου(Άρτα,Ελλάδα)· Εθνικό Πανεπιστήμιο “Taras Shevchenko” του Κιέβου(Ουκρανία), Κρατικό Πανεπιστήμιο του Chernigov (Ουκρανία), Εθνικό Πανεπιστήμιο της Οδησσού «Ι.Ι. Μέτσνικοφ» (Ουκρανία)· Πανεπιστήμιο της Σόφιας “Άγιος Κλήμης της Αχρίδας” (Βουλγαρία), Πανεπιστήμιο του Σούμεν “Επίσκοπος Κωνσταντίν Πρεσλάβσκι” (Βουλγαρία)· Κρατικό Πανεπιστήμιο “Alecu Russo” (Bălti, Δημοκρατία της Μολδαβίας), Σλαβονικό Πανεπιστήμιο του Κισινάου (Δημοκρατία της Μολδαβίας)· Εθνικό Ευρασιατικό Πανεπιστήμιο “L.N. Gumilyov” (Αστάνα, Καζακστάν)· Ινστιτούτο Νοτιοανατολικών Σπουδών της Ρουμανικής Ακαδημίας(Βουκουρέστι, Ρουμανία)· Ακαδημία Επιστημών, Ινστιτούτο Ιστορίας(Δημοκρατία της Μολδαβίας)· Κρατική Βιβλιοθήκη της Ρωσίας (Μόσχα)· Διεθνές Ινστιτούτο Αθωνικής Κληρονομιάς (Κίεβο, Ουκρανία).

Ακαδημαϊκοί και ερευνητές διαφορετικών γενεών συμμετείχαν με πρωτότυπες και τεκμηριωμένες εισηγήσεις, οι οποίες αντικατοπτρίζουν τα ερευνητικά ενδιαφέροντα των συγγραφέων πάνω σε επίκαιρα και διεπιστημονικά θέματα. Ο τόμος καλύπτει ένα ευρύ φάσμα γνωστικών αντικειμένων, συμπεριλαμβανομένης της φιλολογίας, της θεολογίας, της εικονολογίας, της εκπαίδευσης, των τεχνών και της πολιτιστικής κληρονομιάς και χωρίζεται στις ακόλουθες ενότητες: *Ολομέλεια*,

*Λογοτεχνία Ι, Φιλολογία-Θεολογικές σπουδές, Γλωσσολογία, Εκπαίδευση-Ταυτότητες, Τέχνες και Πολιτιστική Κληρονομιά και Λογοτεχνία ΙΙ.*

Ένα σημαντικό τμήμα αυτού του τόμου καταλαμβάνουν πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες πάνω σε θεματικές περιοχές που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ του Αγίου Όρους (Μονή Αγίου Παντελεήμονος, Ιερά Μονή Ζωγράφου) και των Ρουμανικών χωρών, την εικόνα της Ουκρανίας στη ζωή και το έργο του Παΐσιου Βελιτσκόφσκυ, τα ρουμανικά χειρόγραφα (C. Pavlikianov, S. Şumilo, A. Magola, M. Danilov), την αποτύπωση των παλαιών δεσμών μεταξύ των ηγεμόνων των Ρουμάνων Πριγκιπάτων και του Αγίου Όρους στην ταξιδιωτική λογοτεχνία (Tatiana Isacenko) και τη στροφή των Ρουμάνων στις πατερικές σπουδές (E. Vasilescu). Στα βασικά γνωρίσματα του τόμου συμπεριλαμβάνεται η εστίαση στους πνευματικούς δεσμούς μεταξύ των γειτονικών χωρών και στον τρόπο που αυτοί μελετήθηκαν από επιφανείς διανοουμένους, όπως ο Florin Marinescu (M. Βεργέτη) αλλά και προγενέστερους λογίους, όπως ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος (M. Ξυδάκης).

**Ζητήματα που σχετίζονται με τις συνθήκες που επικρατούν σε πολύγλωσσα περιβάλλοντα και τις γλωσσικές αλληλεπιδράσεις, καθώς και ζητήματα κοινωνιογλωσσολογίας και γλωσσικής διδασκαλίας αναλύονται σε εισηγήσεις με την ακόλουθη θεματολογία:** η ενσωμάτωση ελληνικών προθημάτων στη ρωσική γλώσσα (S.E. Stepanova)· τα σλαβικά στοιχεία στο ρουμανικό λεξιλόγιο (E. Sirota)· οι βουλγαρικές διάλεκτοι (K. Koleva)· η βυζαντινή επίδραση στη ρουμανική διοικητική ορολογία (D. Cărburean)· ρουμανικοί και ελληνικοί ιδιωτισμοί (I. Costea)· παρόμοιες λαϊκές εκφράσεις στη ρουμανική και την ελληνική γλώσσα (V. Mardare).

Η σχέση μεταξύ γλωσσικού και πολιτισμικού γραμματισμού στη διδασκαλία/εκμάθηση της ξένης γλώσσας και ειδικότερα στη διδασκαλία της ελληνικής ως δεύτερης/ξένης γλώσσας αποτελεί το αντικείμενο διεξοδικής ανάλυσης στις εργασίες των συγγραφέων Μ. Δημάση, Β. Γιαννακού και Α. Μουζακίτη.

Η ενότητα *Λογοτεχνία* χωρίζεται σε δύο υποενότητες. Η πρώτη υποενότητα περιλαμβάνει κείμενα που εστιάζουν στην ελληνική αρχαιότητα ως πηγή έμπνευσης για νεότερους λογοτέχνες, όπως η εργασία του εκλιπόντος καθηγητή Α. Ράδου για τον Μιχαήλ Σολόχωφ και τους μύθους, αλλά και το κείμενο της T. Suzanskaia για τον ρόλο και τη θέση της ελληνικής αρχαιότητας στη λυρική ποίηση του Πούσκιν. Σε αυτήν την υποενότητα έχουν ενταχθεί και άλλες εργασίες που διερευνούν ζητήματα λογοτεχνικών αλληλεπιδράσεων, όπως για παράδειγμα η παρουσίαση ρωσοελληνικών παραλληλισμών στο μεταμοντέρνο σχήμα του Viktor Pelevin (A. Morar), η ζωή, το συγγραφικό έργο και η δράση του Έλληνα συγγραφέα Μενέλαου Λουντέμη στη Ρουμανία (E. Κούκουρα), τα ελληνικά θέματα και μοτίβα στα ρουμανικά απομνημονεύματα (E. Ilie), η πρόσληψη του καζαντζακικού ήρωα Ζορμπά στη Ρουμανία (G.X. Moscu) αλλά και τα στερεότυπα στη ρουμανική και ελληνική αγροτική ζωή (C. Prisăcaru);

Σε ειδική ενότητα αναλύονται ζητήματα από τις θεματικές περιοχές των πατερικών και φιλολογικών σπουδών: ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης στη ρουμανική θεολογία (E.D. Vasilescu)· οι τρεις αντιλατινικές πραγματείες του Γρηγορίου Παλαμά, όπως αυτές διασώζονται σε σλαβονικό χειρόγραφο του 15ου αιώνα στο Κισινάου (M. Danilov)· ο αδελφός Aleksei Karpatorusski (1877-1947) στο Άγιον Όρος (I. Danileţ)

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*το θυμίαμα ως δώρο ή ως φόρος στο Κίεβο του 18<sup>ου</sup> αιώνα(V. Tkachuk)· τα αναθέματα και οι αφορισμοί των επισκόπων κατά τον 18<sup>ο</sup>-19<sup>ο</sup> αιώνα(αιδεσιμότατος Α. Vlad).*

Αν και πτυχές της εθνικής ταυτότητας, της εκπαίδευσης και του πολιτισμού θίγονται σχεδόν σε όλα τα κείμενα του τόμου, η άρρηκτη σύνδεση μεταξύ τους αναλύεται ενδελεχώς στην επιστημονική εργασία του Μ. Ευδάκη, με επίκεντρο την πολυσχιδή προσωπικότητα και το συγγραφικό έργο του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου. Το έργο του λογίου Λάμπρου Φωτιάδη στην Ηγεμονική Ακαδημία του Βουκουρεστίου και του διακεκριμένου λογίου Ευγένιου Βούλγαρη στην Ηγεμονική Ακαδημία του Ιασίου απασχόλησαν τους συγγραφείς Ν. Ρουμπή και Η. Τεμπέλη αντίστοιχα. Ο ερευνητής Στ. Petrescu ασχολήθηκε με την εκπαιδευτική εκδρομή Ρουμάνων φοιτητών στην Αθήνα το 1901 και επιχείρησε να την εντάξει στο διπλωματικό και πολιτικό συγκείμενο της εποχής, ενώ η Α. Μπατζελή προσεγγίζει συγκριτικά τον ρόλο των πανεπιστημιακών ιδρυμάτων στη διαμόρφωση των εξελίξεων στην Ελλάδα, Βουλγαρία και Ρουμανία την πρώτη δεκαετία του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Στην ίδια ενότητα εντάσσονται οι εργασίες των C. Vanciu (Η ελληνική εκπαίδευση στο Calafat), D. Kasprzyk (Οι Έλληνες πρόσφυγες στην Πολωνία από το 1948 και εξής), I. Karnaeva και I. Volkova.

Στην ενότητα για τις τέχνες και την πολιτιστική κληρονομιά αναλύονται θέματα, όπως οι ρουμανικές μουσικές φόρμες στην ελληνική δισκογραφία (Γ. Κοκκώνης), οι αισθητικές τάσεις στα Βαλκάνια των αρχών του 20<sup>ου</sup> αιώνα(Μ. Ζουμπούλη), νεωτερικά φαινόμενα στην ελληνική λαϊκή λατρευτική ζωή (Μ. Βαρβούνης), ο παλαμικός ησυχασμός και η ρωσική εικονογραφία και φωτογραφική τέχνη(Ε. Dulgheru), οπτικοακουστικές αναπαραστάσεις της ελληνικής μυθολογίας (V. Tira), αλλά και ειδικότερα θέματα που αφορούν την κόρη του ηγεμόνα της Μολδαβίας Vasile Lupu (V. Mischevca) και την επίδραση της ρωσικής ζωγραφικής στις πρώιμες τοιχογραφίες της Εκκλησίας των Τριών Ιεραρχών στο Ιάσιο (M.G. Dominte, S. Onica).

Η τελική ενότητα (Λογοτεχνία II) περιλαμβάνει εισηγήσεις των L. Bejenaru, K. Nurgali, M. Vraciu, A. Găină και R.D. Mihai, στις οποίες θίγονται κυρίως ζητήματα 'τοπικής' λογοτεχνίας, η δράση και το έργο υποστηρικτών του κινήματος του Ησυχασμού αλλά και η δράση μελών της ρωσικής διασποράς στη μεσοπολεμική και μεταπολεμική Ρουμανία.

Οι διοργανωτές του συμποσίου ευχαριστούν όλους τους συγγραφείς για τη συνεργασία τους και τη συμβολή τους στον τόμο των πρακτικών. Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζονται προς τους γενναιόδωρους χορηγούς: Tsakos Energy Navigation Ltd, Globalworth Investment Advisers Ltd, SofMedica, CytoGenomic, Antisel, Compania SC Vexal SRL, Easy Talk Traduceri και Zoom Center. Η διεξαγωγή του συμποσίου θα ήταν επίσης αδύνατη χωρίς την υποστήριξη πολιτικών ενώσεων, ακαδημαϊκών, πολιτιστικών, και εκκλησιαστικών ιδρυμάτων, κρατικών οργάνων και εκδοτικών οίκων, όπως η Ένωση Ελλήνων Ρουμανίας, η Ελληνική Κοινότητα Ιασίου, το Ίδρυμα για τη Διάδοση του Βαλκανικού και Ευρωπαϊκού Πολιτισμού "Ρήγας Φεραίος", η Κοινότητα Ρώσων-Λιποβάνων της Ρουμανίας, η Ένωση Ουκρανών της Ρουμανίας, το Ρωσικό Κέντρο Επιστήμης και Πολιτισμού στο Βουκουρέστι, το Πολιτιστικό Κέντρο "Mihai Ursachi", το Μουσείο του Πανεπιστημίου AL.I.CUZA, τα Κρατικά Αρχεία Ιασίου, το Μουσείο Ρουμανικής Λογοτεχνίας, το Εθνικό Πανεπιστήμιο Καλών Τεχνών "George Enescu" του Ιασίου, η Διεύθυνση Πολιτισμού του

Περιφερειακού Συμβουλίου του Ιασίου, ο εκδοτικός οίκος Omonia, η Μητρόπολη Μολδαβίας και Μπουκοβίνας και οι εκδόσεις "Doxologia".

Τα μέλη της Επιστημονικής και Οργανωτικής Επιτροπής εκφράζουν τις πιο θερμές ευχαριστίες τους προς το Πανεπιστήμιο Alexandru Ioan Cuza του Ιασίου, το οποίο φιλοξένησε τις εργασίες του Συμποσίου. Ευελπιστούμε ότι η παρούσα έκδοση θα προωθήσει τον ακαδημαϊκό διάλογο, θα διευρύνει τον επιστημονικό προβληματισμό και θα δώσει νέα ώθηση σε συνεργασίες και κοινές ερευνητικές δράσεις.

*Οι επιμελητές του τόμου*



**LUCRĂRI ÎN PLEN  
PLENARY  
ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ**



**ДРАГОМИРНСКИЕ ПИСЬМА ПРП. ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО НА  
ЗАПОРОЖСКУЮ СЕЧЬ: МАЛОИЗВЕСТНАЯ СТРАНИЦА  
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ДРАГОМИРНСКОГО МОНАСТЫРЯ И  
ЗАПОРОЖСКОГО КАЗАЧЕСТВА**

**Сергей ШУМИЛО<sup>1</sup>**

*Elder Paisius Velichkovsky's letters: new documents on the links between the Romanian Dragomirna Monastery and the Zaporozhya Cossacks.* This paper presents new material discovered by the author on Mount Athos. It focuses on the connection between the Ukrainian monk, spiritual leader and scholar Paisius and the Cossacks who lived in their 'religious republic' and sent donations to the Ukrainian skete on Mount Athos and to Romanian monasteries. These letter open new perspectives to the study of Paisius' heritage and that of the Ukrainian contribution to Orthodox spiritual and material life.

**Key words:** Paisius Velichkovsky, Cossacks, cultural heritage, Romanian monasteries, Sech

Письма прп. Паисия Величковского из Драгомирнского монастыря к Кошевому атаману Войска Запорожского Петру Калнышевскому, хранящиеся в материалах архива Коша Запорожской Сечи, оставаясь фактически неизвестными для научного сообщества, в то же время являются ценным источником, существенно дополняющим сведения как о самом Паисии, так и о последнем предводителе Запорожской Сечи. В 2015 г. впервые предпринята попытка издать их отдельной книгой<sup>2</sup>.

По сути, эти письма — свидетельство общения двух подвижников и святых. Как известно, Пётр Калнышевский свою жизнь закончил послушником в Соловецком монастыре на 113 году жизни, до этого пробыв около 25 лет в подземном заключении-затворе. Поэтому упомянутые документы могут служить важным дополнением к жизнеописанию не только прп. Паисия, но и недавно канонизированного Украинской Православной Церковью святого праведного Петра Калнышевского (память 31 октября / 13 ноября)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Director of the International Institute of Athonite Heritage in Ukraine*

<sup>2</sup> Шумило С.В. *Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Малоизвестные письма прп. Паисия Величковского к Кошевому атаману Войска Запорожского Петру Калнышевскому: к истории взаимоотношений.* Киев: Международный институт афонского наследия в Украине; Серпухов: Наследие Православного Востока», 2015. – 128 с.

<sup>3</sup> Шумило С.В. *Там же.* С. 11-12, 62.

Несмотря на свою ценность и значимость, письма прп. Паисия Величковского на Запорожскую Сечь до сих пор не входили в научный оборот. Единственный раз опубликованные в малоизвестном черновицком региональном литературно-художественном издании «Буковинский журнал»<sup>4</sup>, они так и остались практически незамеченными в научных кругах. Поэтому при работе с материалами архива Коша Войска Запорожского их пришлось «открывать» практически заново<sup>5</sup>.

Большинство исследователей, работая с документами архива Коша (преимущественно специалисты по казачеству), не обращали особого внимания на эти письма, поскольку на них прп. Паисий не указывал своей фамилии, подписываясь лишь как «игумен иеромонах Паисий». Чтобы установить, что это именно Паисий Величковский, необходимо было проводить отдельное исследование. Однако, судя по всему, это не входило в задачи исследователей истории казачества, работавших с материалами архива Коша. Поэтому, нередко приводя цитаты из этих писем (в частности, А. Скальковский, Ф. Макаревский, Д. Яворницкий и другие), они не обращали внимания, что цитируемый ими автор — знаменитый Паисий Величковский<sup>6</sup>.

Не упоминается о письмах прп. Паисия и в вышедшем отдельным томом описании дел архива Коша Войска Запорожского. Здесь лишь отмечается, что дело, в котором подшиты письма прп. Паисия, содержит «письма, паспорта,

<sup>4</sup> Буковинський журнал, 2002. № 3-4. С. 152-171.

<sup>5</sup> Шумило С.В. *Преподобний Паисій Величковський і останній Кошевий атаман Запорожської Сечі Петро Калнышевський: малоизвестные письма // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 1-2. Киев – Чернигов: Издание Международного института афонского наследия в Украине, 2015. С. 336-365; Шумило С. В. Прп. Паисий Величковский и Запорожская Сечь. Малоизвестные письма прп. Паисия Величковского к Кошевому атаману Войска Запорожского Петру Калнышевскому. Киев – Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; «Наследие Православного Востока», 2015. С. 66-92; Шумило С. В. *Автобіографія та листи прп. Паїсія. Наукова розвідка // Преподобний Паїсій Величковський. "Повість про святий собор" та маловідомі листи / Упоряд. та коментарі Шумила С.В. К.: Видавничий відділ УПЦ, 2016. С 12-64; Шумило С. В. Прп. Паисий Величковский и попытка воссоздания Русика в монастыре Симонопетра: неизвестные письма с Афона // Русь – Святая Гора Афон: Тысяча лет духовного и культурного единства. Материалы Международной научной конференции в рамках юбилейных торжеств, приуроченных к празднованию 1000-летия присутствия русского монашества на Афоне, 21-23 сентября 2016 г. – М., 2017. – С. 318-338; Шумило С.В. *Новые архивные документы, подтверждающие настоятельство прп. Паисия Величковского в келье св. Константина и монастыре Симонопетра на Афоне // Обсерватория культуры. М., 2016. Т. 13, № 3. С. 377-383; Шумило С.В. Малоизвестные факты биографии прп. Паисия Величковского во время пребывания его на Афоне (по архивным источникам) // Афонское наследие: научный альманах. Вып. 3-4. Киев – Чернигов: Издание Международного института афонского наследия в Украине, 2016. С. 175-185.***

<sup>6</sup> Скальковский А. А. *История Новой Сечи или последнего коша Запорожского*, 3 изд. Т. 1. Одесса, 1885. С. 138; Макаревский Ф., еп. *Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии: церкви и приходы прошедшего XVIII столетия*. Екатеринослав, 1880. С. 92; Яворницкий Д. *Історія Запорізьких козаків*. Львів: «Світ», 1990. Т. 1. С. 193.

полномочия, выданные монахам, приехавшим из Македонии, Валахии, России, Афонской горы и Украины на Запорожье для сбора пожертвований на строительство храмов, содержание духовенства и т. д.»<sup>7</sup>.

Таким образом, ценные документы, проливающие свет на взаимоотношения прп. Паисия Величковского и Запорожской Сечи, до сих пор остаются малоисследованными и неизвестными широкому кругу читателей.

В архиве Коша письма прп. Паисия не выделены в отдельное дело, будучи подшитыми сечевыми канцеляристами в общем деле за 1764–1774 гг. под названием «О приежающих в Сечь Запорожскую с разных мнстрей и приходских церквей за испрошешемъ отъ доброхотдателей милостинны. Зъ 1768 году заведено. № 283»<sup>8</sup>. В таком виде оно сохранилось до наших дней.

В материалах этого дела находится 6 писем прп. Паисия на Запорожскую Сечь. Написаны они им из буковинского Свято-Духова монастыря в Драгомирне (современная Румыния) в период с 1768 по 1772 годы.

В частности, два письма датированы июнем 1768 г., два письма — январём 1771 г. и два письма — мартом 1772 г. Все документы подписаны лично прп. Паисием, а два из них, за июнь 1768 г., скреплены оригинальной монастырской круглой печатью, на которой изображена сцена сошествия Святого Духа на Апостолов в день Пятидесятницы, и по-кругу имеется надпись на славянском языке следующего содержания: «Печать общежительнаго монастыря Драгомирны Сошествия Святаго Духа»<sup>9</sup>.

Драгомирнский период был одним из самых сложных в жизни прп. Паисия Величковского и его братства. К тому же, он наименее описан в житиях преподобного. А в автобиографии Паисия Величковского он не отражен вовсе<sup>10</sup>. Поэтому из его писем на Запорожье мы узнаем ряд очень важных подробностей, касающихся положения Паисиева братства в Драгомирне.

Как известно, покинув в 1763 г. Афон, Паисий Величковский вместе с 64 братьями переехал в Молдавию, где поселился сначала в скиту Варзарешти. Но вскоре молдавский господарь предоставил братству Паисия в Буковинских Карпатах отдельный монастырь в Драгомирне. Эта обитель издавна была связана с монашеством в Украине, в частности со знаменитым Манявским скитом, основанным сподвижником Иоанна Вишенского, афонским старцем Иовом (Княгиницким)<sup>11</sup>. Поэтому здесь вместе с Паисием без проблем смогли обосноваться не только молдавские иноки, но и славянские, в частности выходцы с

<sup>7</sup> Архів Коша Нової Запорозької Січі: Опис справ 1713–1776 рр. / Упорядники: Гісцова Л. З., Демченко Л. Я. Київ, 1994. С. 84.

<sup>8</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166.

<sup>9</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35–109 об.

<sup>10</sup> Anthony-Emil N. Tachiaos. *The Revival of Byzantine Mysticism Among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*. Thessaloniki, 1986. С. LV+296.

<sup>11</sup> Долотко В. *Устав Манявського скиту Животворчого Хреста. Розвиток Уставу і його вплив на інші монастирі*. Івано-Франківськ, 2005. С. 135-140; Шумило С. В. *Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII в. // Афон и славянский мир. Сборник 1. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе*. Белград, 16-18 мая 2013 г. Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2014. С. 115.

территории Украины. Как подтверждает и сам Паисий в письме к Калнышевскому: «*братия же наши якоже пришедшии зъ святія Афонскія Гори, такожде и zde къ намъ приобщившиися, коихъ всехъ нине являетъ число сто и пять десять быти /... /, с коихъ болюшая часть находится отъ Россійскаго Рода, найпаче же отъ Православноименитія страни Запорожскія*»<sup>12</sup>.

Из жития, составленного учеником Паисия схимонахом Митрофаном, мы узнаём, что монастырь в Драгомирне на момент прибытия туда братства с Афона был «*мало не пустъ*», «*движимым имением скуден от многих нашествий и разорений варварских /.../, келлий пять, трапеза не покровенна*»<sup>13</sup>. Поэтому созидать и обустроить обитель новому братству пришлось практически заново, на что необходимы были крупные денежные средства. Эта тема и была главным предметом обращений прп. Паисия к Кошевому Войска Запорожского.

При этом, из этих писем мы узнаём, что Запорожская Сечь оказывала щедрые пожертвования Паисию Величковскому не только в Драгомирне, но ещё и в бытность его на Афоне. Так, в письме к Калнышевскому за июнь 1768 г. он отмечает: «*Имеюще ми въ незабвенной памяти премногая благоденія отъ васъ Милостивейшихъ благодетелей нашихъ, якоже прежде въ святой Афонской Горе намъ сущимъ соделанная, такожде и преселшимся оттуду Божиимъ изволениемъ въ Молдавлахійскую Землю ныне убожеству и бедности нашей делаемая, низжайше благодарствуемъ и благодарить навсегда словомъ и сердцемъ за таковое ваше убогому общежителству нашему милостивное благотворение и благосердное благопризрителство не престанемъ*»<sup>14</sup>.

Это уточнение очень ценно, поскольку до сего дня не было достоверно известно не только о ктиторстве Запорожской Сечи над братством прп. Паисия в Драгомирне, но и в бытность его на Афоне. Более того, в известных нам Житиях Паисия об этом факте не только ничего не говорится, но и подчёркивается, что монастырь в Драгомирне был обустроен исключительно на пожертвования молдавского воеводы и бояр<sup>15</sup>. Кроме того, в наиболее популярном жизнеописании старца Паисия, составленном прот. С. Четвериковым, почему-то утверждается, будто монастырь был убежищем «при нападении запорожских казаков»<sup>16</sup>. Однако в Житии, составленном учеником Паисия схимонахом Митрофаном, которым пользовался при составлении прот. С. Четвериков, в этом месте не было ни слова о набегах казаков, а лишь о турках и татарах<sup>17</sup>. Также набеги казаков на Драгомирну не упоминаются и в других житиях прп. Паисия, написанных как на славянском, так и на румынском

<sup>12</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>13</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Житие и избранные творения*. Серпухов. Наследие Православного Востока, 2014. С. 225, 312; Преподобный Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. М.: Троице-Сергиева Лавра, 2006. С. 151.

<sup>14</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>15</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. М.: Троице-Сергиева Лавра, 2006. С. 152; Четвериков С., прот. *Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество*. Минск, 2006. С. 130.

<sup>16</sup> Четвериков С., прот. *Там же*. С. 130.

<sup>17</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. С. 159.

языках. Об этом не пишут ни монах Виталий<sup>18</sup>, ни схимонахи Платон<sup>19</sup> и Исаак Даскал<sup>20</sup>, ни монах (в дальнейшем — митрополит) Григорий Даскал<sup>21</sup>. О набегах казаков на Драгомирну не говорится и в дошедших до нас на славянском и румынском языках произведениях самого преподобного настоятеля этого монастыря.

Дополнительные сведения о ктиторской опеке запорожских казаков над братством Паисия на Афоне и в Драгомирне мы также узнаем из протокола допроса постриженника прп. Паисия монаха Гавриила (Петки) от 17 февраля 1769 г.<sup>22</sup>

Весьма интересна форма обращения прп. Паисия к Кошевому атаману и старшине Войска Запорожского. Свои письма к ним он начинает такими словами: *«Вельможному его Милости Господину, Господину Пресланого войска Запорожскаго Атаману кошевому, такожде и высокопочтеннимъ и Благороднейшимъ ихъ Милостемъ Пану судии, Пану Писарю, Пану Асаулу, старейшине войсковой, и Благороднимъ ихъ Милостемъ Паномъ Атоманомъ Куреннимъ, и всему Преславному и Благочестивому, и премилостивому войску Запорожскому, Нашимъ Премилостивимъ Благодетелемъ. Благодать и миръ отъ Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и о Господе Радоватися»*<sup>23</sup>. Заканчивает же свои обращения Паисий так: *«Вашея велможности высокопочтеннаго и милосивейшаго благодетеля нашего, Всехъ временныхъ и вечныхъ благъ желателие, всеусерднейшии богомолцы и низкии слуги. Молдовлахийския общежительныя Святаго Духа обители Драгомирны игумень иеромонахъ Паисий, со всею о Христе братиею»*<sup>24</sup>.

В письмах постоянно подчеркиваются ктиторские опека, благодеяния и щедрость кошевого, старшины и всего Войска Запорожского в отношении обители в Драгомирне. Прочитируем некоторые из таких утверждений в отношении запорожцев.

Так Петра Калнышевского прп. Паисий неоднократно называет *«особливешим нашим премилостивым благодетелемъ»* (1768 г.)<sup>25</sup> и *«милостивейшим нашим по Бозе окормителемъ»* (1772 г.)<sup>26</sup>, *«да якоже велможность ваша бедныхъ и убогихъ насъ защищаете»* (1768 г.)<sup>27</sup>.

*«Всегда велможности вашей за соделанная убожеству нашему Милостивная Благодеяния съ Должнимъ Почтениемъ всенижайше Благодарили; нине же паче и паче уведевши, особливейшее Велможности вашей къ намъ, нищимъ,*

<sup>18</sup> Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski. *Autobiografia și Viețile unui stareț, urmate de Așezămintele și alte texte*. Ediția a II-a. Sibiu: Deisis, 2002. P. 317–331.

<sup>19</sup> Платон схимонах. *Житие блаженнейшего отца нашего старца Паисия, собранное от многих писателей*. Нямецкий монастырь. 1836.

<sup>20</sup> *Viața cviosului Paisie de la Neamț*. Iași: Trinitas, 1997. P. 1–89.

<sup>21</sup> Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski: *Autobiografia și Viețile unui stareț, urmate de Așezămintele și alte texte*. Ediția a II-a. Sibiu: Deisis, 2002. P. 333–351.

<sup>22</sup> Киевская Старина. 1894. Т. XLV. С. 348–350.

<sup>23</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>24</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 99.

<sup>25</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>26</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 99.

<sup>27</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

*милосердное Благопризрителство, по премногу Благодарствуемъ, купно же и с великимъ удивлениемъ похваляемъ Богомъ дарованное велможности вашей Благое разсуждение» (1768 г.)<sup>28</sup>.*

*«Предстояще въ церкви Престолу Божию молимъ Господа о здравии и спасении велможности Вашей и о всемъ Христолюбивомъ воинстве Запорожскомъ яко о ближайшихъ своихъ Благодетелехъ» (1768 г.)<sup>29</sup>.*

*«Благоденя ваша и милостини, творимая къ убогой обители нашей, въ незабвенной памяти имуще, удостоаемся теперъ письменно за оная благодарения принести, съ желаниемъ временныхъ и вечныхъ благъ отъ Христа Господа нашего» (1771 г.)<sup>30</sup>.*

*«Благодаримъ всемогущему Богу, яко дарова намъ доспети време, въ кое вашей велможности Высокомилостивому Благодетелеве нашему можемъ писменно засвидетельствовати наше всегдашное Богомолческое благодарение за премногая благоденя къ намъ и къ братьямъ нашимъ, тамо обретающимся, отъ васъ являемая» (1771 г.)<sup>31</sup>.*

К самому Войску Запорожскому прп. Паисий обращается такими словами: *«всему Преславному и Благочестивому, и премилостивому войску Запорожскому, Нашимъ Премилостивимъ Благодетелемъ»<sup>32</sup>, или: «Милостивешимъ Благодетелемъ нашимъ всему Православноименитому войску Запорожскому о себе подробно якоже есть истинна обявляемъ»<sup>33</sup>, «всего Христолюбиваго войска Запорожскаго яко ближайшихъ своихъ Благодетелей»<sup>34</sup>, «къ всему православному войску Запорожскаго Козацтвеу»<sup>35</sup>.*

Из жития прп. Паисия мы знаем, что в период русско-турецкой войны 1768–1774 годов обитель в Драгомирне претерпевала особые скорби и нужду. Как писал о тех событиях схимонах Митрофан: *«Се воста страшная буря, к тому и огонь ужасный, и возжеся пол вселенныя... Самыя главныя и первыя в свете две империи, Российская и Турецкая, возмутилися ярящеся, огнедышуще возвигошася друг на друга; Молдавия и Мунтянская земля восколебашася, житилие вострепеташа от страха смертнаго и разбегошася: гори, леси и монстры наполнишася народом»<sup>36</sup>.*

С 1769 по 1773 гг. Молдавия превращается в театр военных действий турецкой и российской армий. Обитель прп. Паисия в эти годы стала убежищем для тысяч беженцев. Монастырь был настолько переполнен людьми, что по нему было сложно пройти<sup>37</sup>. При этом, по распоряжению прп. Паисия, братия ежедневно пыталась всех бесплатно накормить, раздавая беженцам хлеб и

<sup>28</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>29</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>30</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 54.

<sup>31</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 93.

<sup>32</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>33</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>34</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>35</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 53.

<sup>36</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. М.: Троице-Сергиева Лавра, 2006. С. 158–159.

<sup>37</sup> Там же. С. 159.



другую еду<sup>38</sup>. Все это привело к крайнему оскудению и разорению монастыря. А после этого обитель постигла «иная болезнь и страх смертный, моровая язва, а с нею и неврожай хлеба три года был»<sup>39</sup>.

Эти факты нашли своё отражение и в письмах прп. Паисия к Кошевому атаману Войска Запорожского. Так в письме к Петру Калнышевскому за январь 1771 г. он сообщает:

*«Въ начале розмира въ великомъ страхе и трепете были, не только мы въ обители, но и вся Молдова, отъ приходящихъ семо и овамо турецкихъ и татарскихъ войскъ не въ далекомъ разстоянии отъ обители нашея. Потомъ, когда Богъ, своєю Благодатию даровалъ войскамъ российскимъ, техъ победивши, вступить в Молдову, отдохнули мало были, но въ скоромъ времени отъ последовавшей допущениемъ Божиимъ моровой язвы паки подобнымъ, или паче и болшимъ утеснились были страхомъ, обаче отъ всехъ техъ случаевъ избавилъ насъ Господь своєю неизреченною милостию целыхъ и здравыхъ во обители нашея. Единое только утеснение намъ осталось: великая во всемъ нищета, отъ начатка бо розмира земле Молдавской, разными переменами въ крайнюю скудость пришедшей, последовательно и обитель наша, издавна убогая суци, ныне до конца якъ въ пице, такъ въ одеянии и въ протчихъ потребностяхъ оскудеваетъ, такъ что братия инии почти полунаги ходятъ, хлебомъ же такимъ питаются, что болше вредятъ свое здравие, нежели от того укрепление приемлютъ»<sup>40</sup>.*

Также и в письме к Генеральному писарю Войска Запорожского за январь 1771 г. прп. Паисий сообщает:

*«Въ великомъ утеснении и страхе были мы въ обители нашея чрезъ немалое время, первое – отъ мимоходящихъ неприятельскихъ агарянскихъ войскъ, полтомъ – отъ последовавшей Божиимъ поущениемъ моровой болезни, обаче отъ всехъ противныхъ случаевъ сохранилъ насъ Господь своєю благодатию целыхъ и здравыхъ, толко едина намъ осталась беда крайное убожество, скудость въ пице, и одежди, и во всехъ потребностяхъ»<sup>41</sup>.*

В связи с этим прп. Паисий в разное время посылал из Драгомирны на Запорожскую Сечь для сбора пожертвований на восстановление обители иеросхимонаха Матфея, иеромонаха Софрония, монаха Пахомия, монаха Гавриила и монаха Спиридона. Причем, как видно из писем, эти монахи пребывали в Сечи довольно длительное время, от полугода и более<sup>42</sup>.

Так, в письме к Калнышевскому за июнь 1768 г. он пишет:

*«При семъ же смиренномъ нашемъ къ велможности вашей писании сообщаемъ и другое такоежъ писание къ всему православному войска Запорожскаго Козацтву, которое всесмирнейше вашей велможности просимъ, да прочтенно будетъ по повелению вашему в церкви Сечевой Запорожской святопокровской при*

<sup>38</sup> Там же. С. 159.

<sup>39</sup> Там же. С. 160.

<sup>40</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 93–93об.

<sup>41</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 92.

<sup>42</sup> Шумило С.В. *Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь*. С. 28, 35–37; Шумило С.В. *«Духовное Запорожье» на Афоне. Малоизвестный казачий скит «Черный Выр» на Святой Горе*. К.: Издательский отдел УПЦ, 2015. С. 40–43.

*всемъ Христолюбивомъ собрании. Еще для лутшаго уверения посилаемъ зъ братомъ нашимъ монахомъ Пахомиемъ отъ общества нашего честного иеромонаха Софрония, и все упокореннейше прсимъ, яко же симъ, так и темъ оставшимся в Сечи братиямъ нашимъ на время, доколь возмогутъ избратися в путь возвращатися в монастырь, всякую благодетелскую вашу являть Милость и Любовь, и в нуждахъ случающихся делать благопризрительное вспомошествование.*

*Мы же по должности нашей за ваше к намъ милосердие и премногая благодеяния къ Преблагому Владыце при Святой Божественной Тайной Жертве всегдашнее незабвении молитвеники пребудемъ»<sup>43</sup>.*

В письме к Калнышевскому за январь 1771 г. прп. Паисий пишет:

*«Не имая больше откуду по Бозе надежды, паки к вашей велможности Высокомилостивому Благопризрительству обращаемъ наше смиреннейшее моление. Паки посылаемъ отъ обители нашея честныхъ двоихъ братий: иеросхимонаха Матфея да монаха Спиридона, испросивше онымъ на путь отъ его высокографского сиятельства пашепортъ. Которымъ просимъ богомолческо, да благоволитъ ваша велможность в Сечи Запорожской, и по прочиихъ принадлежащихъ местехъ, невозбранно милостыни отъ доброхотныхъ дателей христолюбиваго войска Запорожскаго на убогую обитель нашу чрезъ ниякое время просить, онымъ же братиямъ, тамо по сие время пребывшимъ, честному монаху Гавриилу и монаху Пахомию, да повелитъ ваша Велможность с испрошеною милостынею, съ утварьми церковными и съ прочимъ припасомъ прийти къ намъ въ обитель»<sup>44</sup>.*

Также и в письме к Генеральному писарю Войска Запорожского Ивану Глобе в том же 1771 г. он сообщает:

*«Просимъ вашего высокоблагородия надежнейшаго благодетеля нашего, якъ прежде творили, такъ и теперъ, сотворите милость з нами убогими зделать въспоможение, в семъ нужно будетъ симъ двоимъ честнымъ братиямъ отъ обители нашея посланнымъ, найпаче потрудитесь Бога ради о семъ, дабы возможно было онымъ братиямъ нашимъ невозбранно въ Сечи чрезъ некое время посидеть ради испрошения отъ Христолюбцевъ милостыни»<sup>45</sup>.*

Через год, в апреле 1772 г. прп. Паисий снова пишет Кошевому атаману Войска Запорожского:

*«Тако и ныне всеприлежно молимъ Вашея велможности, покажите обыкновенное свое отеческое милосердие и благопризрительство: посланнымъ отъ насъ братиямъ Спиридону и Пахомию благоволите чрезъ неколико время тамо пребыти и испросити отъ доброхотныхъ дателей милостыню, приснабдети еще храмы Божия одушевлены – братию нагую. Ибо по высокой милости вашей и доброхотныхъ дателей сорочками и протчими вещми уже приснабденны, но отъ мохояру и сукна со всемъ почти ободрались чрезъ толикое время в Киеве небывши. И сие представивши вашей велможности*

<sup>43</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 53.

<sup>44</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 93об.

<sup>45</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 92.

*милостивейшему нашему по Бозе окормителю, уповаемъ без сумнения получить»* (1772 г.)<sup>46</sup>.

О том, как происходил сбор пожертвований и милостыни афонскими и молдавскими монахами на Запорожской Сечи, мы имеем немало описаний<sup>47</sup>. В частности, епископ Феодосий (Макаревский) Екатеринославский и Таганрогский описывает, что на Сечи, как и вообще в Запорожских землях, афонские и греческие монахи всегда были желанными гостями, постоянно приезжали на Запорожье и даже проживали на Сечи по несколько лет<sup>48</sup>, посещая вместе с монахами украинских монастырей «все слободы, все зимовники и хутора православного казачества для осуществления у христиан церковных треб и для оказания верующим духовного утешения»<sup>49</sup>. Кроме того, по словам еп. Феодосия, иногда запорожцы и сами путешествовали на богомолье не только в монастыри Левобережной и Правобережной Украины, но и на Афон, и в буковинскую Драгомирну, входившую в состав Молдовлахийского княжества<sup>50</sup>.

Иеромонах Леонтий (Яценко-Зеленский) описывает, как он приблизительно в этот же период собирал милостыню на Запорожье для своего Полтавского Крестовоздвиженского монастыря. В частности, он сообщает, что жили они на Сечи в отдельном т. н. «чернецком дворце»<sup>51</sup>, где останавливались монашествующие и священники. Собрав пожертвования, они «выехали из Сечи караваном, прикоем угнали оттудуж 16 верховых лошадей, столько вывезли материи, сколько и галуны, сафяну, мишин и прочего», а также «с верхом два воза рыбой и два с солью»<sup>52</sup>. На основании этого описания мы можем представить, как собирали пожертвования и посланные прп. Паисием на Сечь монахи из Драгомирны.

Как сообщает первооткрыватель архива Коша Запорожской Сечи А. Скальковский, «монахи приходили для собирания милостыни в пользу своих монастырей. В Запорожском архиве беспрестанно встречаем об этом намеки и исчисления, сколько денег, рыбы, соли и мехов куды должно отправить»<sup>53</sup>.

О том, насколько успешной была миссия посланных прп. Паисием монахов на Сечь, мы можем судить по дошедшим до нас архивным документам. Так, в протоколе допроса постриженника прп. Паисия, бывшего насельника Афонского Ильинского скита, а на тот момент уже драгомирнского монаха Гавриила (Петки) от 17 февраля 1769 г. сообщается, что в 1764 г., собрав на Запорожской Сечи пожертвования для Ильинского скита на Афоне, он, после

<sup>46</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп.1. Д. 166. Л. 99.

<sup>47</sup> Шумило С.В. *Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь*. С. 35-37; Шумило С.В. «Духовное Запорожье» на Афоне. Малоизвестный казачий скит «Черный Выр»... С. 40-43.

<sup>48</sup> Макаревский Ф., еп. *Указ. соч.* С. 90.

<sup>49</sup> Там же. С. 85.

<sup>50</sup> Там же. С. 92.

<sup>51</sup> *Две поездки в Запорожскую Сечь Яценка-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750–1751 г.* / Публ. Эварницкого Д. И. Екатеринослав. 1915. С. 8.

<sup>52</sup> *Две поездки в Запорожскую Сечь Яценка-Зеленского*. С. 64–65.

<sup>53</sup> Скальковский А. *История Новой Сечи или последнего Коша Запорожского*. Одесса, 1841. С. 81.

переселения о. Паисия с братством в Драгомирну, передал ему 400 рублей<sup>54</sup>. Через два года прп. Паисием он вновь вместе с монахом Спиридоном и послушником Михаилом «с двома треконними возами посланы с оной обители Драгомирни в Малороссию для исправления нужд, о чем той обители от строителя Паисия свидетельство дано, по которому свидетельству за приездом в Сечь Запорожскую по дозволению кошового он, Гавриил, с оным монахом Спиридоном в Сечи запорожской милостиню спрашивали». Во время этой поездки, по паспорту, выданному кошевым П. Калнышевским, монах Гавриил в 1767 г. ездил в г. Ромны, где на собранные пожертвования купил для Драгомирнского монастыря за 630 рублей большой колокол<sup>55</sup>. Также и в свидетельстве Коша монаху Драгомирнского монастыря о. Пахомию от 20 апреля 1771 г. (№ 856) сообщается:

*«Сего объявителю молдавлахийской области Драгомырского монастыря Сошества Святаго Духа монаху Пахомию дано сые в том, что имеющееся у него на четырех возах, яко то железо, канат, полотно, вуны, церковные утварь и посуда, Евангелия два и что ны ест – то все испрошеное Войска Запорожского Нызового в Сечи от добротных дателей сего войска»<sup>56</sup>.*

В отличие от «просвещённой» элиты Российской империи Екатерининской эпохи, постепенно отходившей от православия под влиянием новомодных гуманистических и антихристианских идей, запорожское казачество продолжало сохранять в своей среде консервативно-патриархальный строй и традиционные религиозные идеалы<sup>57</sup>.

Среди устоявшихся традиций запорожского казачества как раз было оказание щедрых пожертвований на православные монастыри и церкви, которые они регулярно совершали во время паломничеств или посещения Сечи православными странствующими монахами и священниками. Практически каждый из казаков, избежав смерти на войне или оправившись от ранений и болезни, делал посильный вклад на православные храмы и монастыри<sup>58</sup>. Кроме того, каждый запорожец, перед смертью, обязательно пытался отписать на церковь или монастырь пожертвования «на помин его души»<sup>59</sup>. Как отмечает Д. Яворницкий, «постоянные посещения богослужений и различных молебнов запорожскими казаками, особенно людьми старшего возраста, богатые пожертвования монахам, частые завещания казаков, учитывая близкую смерть, имущества в пользу церкви и духовенства, особенно бесчисленные пожертвования и разнообразные вклады, осуществляемые запорожскими казаками на монастыри, сечевые и приходские церкви, русские и греческие скиты деньгами, книгами, церковной одеждой, посудой, иконами, крестами, хоругвями, плаща-

<sup>54</sup> К истории обителей Паисия Величковского // Киевская Старина. 1894. Т. XLV. С. 348–350.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 304. Л. 26.

<sup>57</sup> Шумило С. В. *Православна духовність та релігійні традиції Запорозького козацтва* // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів наукової конференції. Ч. 2. К., 2013. С. 377.

<sup>58</sup> Скальковский А. *История Новой Сечи*. С. 81–82; Яворницкий Д. *Історія Запорізьких козаків*. Т. 1. С. 196

<sup>59</sup> Яворницкий Д. Там же. С. 196.

ницами, подвесками, золотыми и серебряными слитками, жемчугом, драгоценными камнями, дорогими тканями, богатыми кораллами — всё это свидетельствует о большой ревности запорожцев ко храму Божию»<sup>60</sup>.

В качестве примера такой щедрой жертвенности казаков на православные храмы исследователи очень часто приводят кошевого атамана П. Калнышевского, на собственные средства которого было построено в 1763–1767 гг. более пяти новых храмов, закончено строительство каменной церкви и колокольни в «казачьем» Киево-Межигорском монастыре. Много жертвовал кошевой атаман на сечевую Покровскую церковь, Самарский, Межигорский и другие монастыри, посылал драгоценную утварь и пожертвования на Афон и ко Гробу Господню в Иерусалиме<sup>61</sup>. И, как видим, выступал ещё и ктитором Свято-Духова монастыря в Драгомирне и лично прп. Паисия Величковского.

Как уже было сказано, посланные прп. Паисием на Запорожскую Сечь монахи собрали здесь обильные и щедрые пожертвования. Узнаём мы об этом и из письма старца к Калнышевскому за март 1772 г. В частности, прп. Паисий пишет:

*«Вашей велможности Величайшему нашему Благодетелю, за толикую любовь, милость и милосердие, неоднократно творимое убогой обители нашей, вси обще единоплеменны мысленно, аки чувственне припадаемъ, кланяемъ и благодаримъ по премногу, и долженствуемъ по жизнь нашу умолять Его Милосердую Благодать, да подастъ Вашей велможности вечная любящимъ создателя своего получитьи Благая сия съ несумненною надеждою. Уповаемъ, что и получите: известно бо вемы ревность и усердие ваше къ Богу крепкое, любовь же и милость къ ближнему горячую, и разсуждение и разумъ во всемъ истиненъ и постояненъ, утробу щедротъ ко всемъ отворену и изобильно. Никтоже бо отъ васъ изыде, не получивъ, уныль и оскорбленный, никтоже презренъ и посрамленный, никтоже тщица рукама и не одареный. Вы есте око слепым, вы – нога хромымъ, вы – страннымъ пристанище, вы – нищимъ одеяние, вы – алчущимъ пропитание. Отъ сего известно намъ, коль благое ваше упование, коль испытанная и живая ваша ко Христу создателю вера. Веруете бо несумненною душею Евангелскимъ спасительнымъ словесемъ, яже Христосъ изрече... И се zde явственню видимъ на Вашей велможности Христова словеса исполняющаяся, колиции бо страннии у васъ покой обретають, колиции безъпомощнии и беднии у васъ милость получаютъ, колиции нагии отъ васъ одеваются, которую милость неоднократно и наша убогая обитель сподобляется получитьи, от Вашей доброты и прещедрыя руки: яко же украсите изобильно въ нашей обители храмъ Святаго Духа. Священническими одеянии, освященными сосуды и Евагелии, и прочими принадлежащими церкви святой вещми... Ибо по высококой приснабденны... И якоже Ваша велможность созидаете храмы известно намъ, украшаете обители, снабдеваете убогую братию Христову, тако и сами*

<sup>60</sup> Яворницкий Д. Там же. С. 194.

<sup>61</sup> Українське козацтво: мала енциклопедія. Київ-Запоріжжя, 2006. С. 222–223; Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей (1734–1775). Запоріжжя, 1998. С. 121; Шумило С. В. Указ. соч. С. 376–377.

*взаимственную восприимете отъ мздовоздателя преподобнаго судии мзду по превосходству» (1772 г.)<sup>62</sup>.*

Интересный факт — в этот период Драгомирнскому монастырю был подарен большой колокол весом более 1100 кг. Впоследствии молдавские монахи называли его странным названием «Запорожан», однако, откуда пошло такое наименование, пояснить не могли. На основе же открытых писем прп. Паисия к П. Калнышевскому можем предположить, что отлит этот колокол был на пожертвования запорожских казаков, от чего и получил такое название. Как уже отмечалось выше, посланный прп. Паисием на Запорожскую Сечь монах Гавриил (Петка) в 1767 г. на собранные пожертвования купил для Драгомирнского монастыря за 630 рублей большой колокол, который он оставил на Сечи, а позже доставил в Драгомирну<sup>63</sup>. Возможно, именно этот колокол и есть тот самый знаменитый «Запорожан».

Отдельно стоит отметить, что прп. Паисий неоднократно подчеркивает в своих письмах тот факт, что в его обители в Драгомирне многие из братии были из бывших запорожских казаков:

*«Съ нихъ болшая часть находится отъ Россійскаго Рода, найпаче отъ Православноименития страны Запорожской сечи, яко симъ во всехъ рукоделияхъ и послушанияхъ монастирскихъ наполняти место, въ кравечне, въ шевне, въ пономарне, въ клиросе, инии облеченни въ монашеский чинъ, иние же еще непострижены во искусе пребываютъ по преданию святыхъ отецъ искушающесе, аще могутъ понести монашество, суть инии уже сподобленни по своему достоинству и диаконскаго чина, котории предстояще въ церкви Престолу Божию молитъ Господа о здравии и спасении велможности Вашея и о всемъ Христолюбивомъ воинстве Запорожскомъ яко о ближайшихъ своихъ Благодетелехъ»<sup>64</sup>.*

Стоит обратить внимание на следующую фразу прп. Паисия Величковского: *«найпаче же отъ Православноименития страны Запорожския»*. В его письмах она встречается дважды, причем в одном письме он пишет «православноименития страны Запорожския»<sup>65</sup>, а в другом — «Православноименития страны Запорожской сечи»<sup>66</sup>. Ныне в литературе по истории запорожского казачества это выражение стало крылатым, однако до последнего момента никто не обращал внимания, кто его автор и откуда оно заимствовано. Впервые его употребил первооткрыватель архива Коша Запорожской Сечи А. Скальковский, который, разбирая найденные им запорожские документы, выписал это выражение и процитировал в одной из версий своей «Истории Новой Сечи»<sup>67</sup>. Уже из книги Скальковского это выражение заимствовал сначала епископ Феодосий (Макаревский) Екатеринославский и Таганрогский<sup>68</sup>, а затем

<sup>62</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 99.

<sup>63</sup> *Киевская Старина*. 1894. Т. XLV. С. 348–350.

<sup>64</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>65</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35об.

<sup>66</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>67</sup> Скальковский А. А. *История Новой Сечи или последнего коша Запорожского*, 3 изд. Т. 1. Одесса, 1885. С. 138

<sup>68</sup> Макаревский Ф., еп. *Указ. соч.* С. 92.

и Д. Яворницкий в своей «Истории запорожских казаков»<sup>69</sup>. От последнего оно перекочевало во многие другие труды по истории казачества, став своего рода крылатой фразой. Однако до сего дня никто не мог с уверенностью сказать, откуда эта фраза произошла<sup>70</sup>.

В письмах к П. Калнышевскому прп. Паисий частично описывает быт Драгомирнской обители, сообщая некоторые подробности о ней:

*«Я, аще и при слабомъ, обаче при здравии обретаюся, и управляю Богу вразумляющу мя по Преданию святыхъ отецъ монастырьъ общежителный нашъ, елико сила моя есть, которий монастырьъ, зовемый Драгомирну, пришедшимъ намъ съ пятидесяти братьями отъ святаго Афонския Горы виделенъ отъ Благочестиваго Господаря Молдовлахийскаго и преосвященнаго митрополита Яна в пристойномъ месте къ обществу сущий въ совершенное владение с принадлежащими к тому монастырю добрами, братья же наши якоже пришедшии зъ святаго Афонския Горы, такожде и zde къ намъ приобщившиися, коихъ всехъ нине являетъ число сто и пятьдесятъ быти, живутъ мирно, безмятежно, повинующеся Заповедемъ Христовымъ»<sup>71</sup>.*

*«Всемъ общежителнымъ нашимъ уставомъ и обрядомъ, яковии ми отъ святаго Афонския Горы принесши въ виделенномъ намъ монастыре по Преданию святыхъ отецъ уставили»<sup>72</sup>.*

*«Все же сии братья наши сто и пятьдесятъ живут мирно, нематежно, безъ всякой крамоли и смущения, другъ другу смиряющихся»<sup>73</sup>.*

*«Се недавно начали созидатти намъ некотории Христолюбивии Господии Молдовлахейскии каменную болницу съ Церквою теплою вне ограды монастырской ради пространнейшаго строения и лутшаго спокойства болныхъ братий случающихся»<sup>74</sup>.*

*«И другъ друга почитающе связанни любовию Христовою, я такожде, едино вразумляетъ мя Богъ по Силе своей, имею тщание правити всемъ обществомъ нашимъ и откривати Путь спасения братьямъ по Преданию святыхъ отецъ, и я який благочестивый чинъ отъ святыхъ отецъ преданий принесши отъ святаго Горы въ общежителной обители нашей уставили, то и доднесь цело сохраняется, якоже и се еже бы. Не входити женамъ въ монастырьъ нашъ ни подъ какимъ образомъ, ниже темъ самимъ благороднейшимъ, тое непреступно и крепко блюдется, аки знамение или печать Святаго Афонския Горы, идеже общее житие наше началось; всемъ же общежителнымъ нашимъ уставамъ и обрядомъ»<sup>75</sup>.*

О том, как нередко происходило пополнение драгомирнского братства прп. Паисия монашествующими из Украины, мы находим интересные свидетельства в материалах Черниговской духовной консистории. Так, в 1776 г.

<sup>69</sup> Яворницкий Д. Указ. соч. С. 193

<sup>70</sup> Шумило С.В. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. С. 41.

<sup>71</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>72</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>73</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.

<sup>74</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 53.

<sup>75</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 53.

населник Пустынно-Рыхловского Никольского монастыря Черниговской епархии иеродиакон Епифаний без благословения игумена и священноначалия ушёл в Драгомирну к старцу Паисию, а затем в его монастырь Секу. Здесь он пробыл до апреля 1778 г., но из-за военных действий в Молдовалахии возвратился обратно в Чернигов, где был арестован и подвергнут допросу и наказанию за самовольный уход из Рыхловского монастыря<sup>76</sup>. Подобные случаи бегства монашествующих из обителей Левобережной и Правобережной Украины в монастыри на территории Молдовалахии были довольно частыми, что способствовало пополнению братства прп. Паисия его земляками. Так уроженцем Черниговщины был другой сподвижник старца Паисия — схимонах Онуфрий, ушедший в Молдавию к прп. Паисию, а затем подвизавшийся в пустыни близ Драгомирнского монастыря (причислен к лику местночтимых молдавских святых). Сохранившееся послание старца Паисия к прп. Онуфрию свидетельствует о имевшейся глубокой духовной близости двух подвижников<sup>77</sup>. Судя по всему, начинавший свой монашеский путь на Черниговщине Паисий Величковский сохранял довольно тесные отношения с представителями здешних обителей, а слава о нём как о старце уже тогда имела распространение в этих краях.

В письмах к П. Калнышевскому прп. Паисий неоднократно упоминает о распускавшихся клеветах на него и на всё его братство Драгомирнской обители. Судя по тому, что прп. Паисий уделяет немало внимания случившемуся, можно предположить, что этот факт доставил много неприятностей старцу и его братии.

В частности, в письме за июнь 1768 г. он пишет Калнышевскому:

*«Удивляемся же великимъ удивлениемъ, откуда на убогое общежитие наше таковая клевета и таковая ложъ происходит, яко ниже во умъ приходило намъ когда тое что услышали отъ прибывшаго брата нашего монаха Пахомия и кто суть сий, ложжня клевети шивающий. Разве, который за некоторое усмотренное въ нихъ непостоянство не прияти въ общество наше, или завистию снедаеми тайно»*<sup>78</sup>.

В другом письме за этот же год прп. Паисий вновь обращает внимание на эту проблему:

*«Ниже во умъ когда намъ приходило, ниже снилось когда, яковая ложъ отъ завистниковъ произносится, зело чудимся откуда инъ сие приходитъ, еже бы таковия ложжня клевети шивати? И кто суть сии? Разве котории за некоторые усмотренное въ нихъ непостоянство не прияти въ общество наше, или завистию снедаеми тайно поучающиеся отъ всегда ненавидящаго добра врага рода християнскаго»*<sup>79</sup>.

В другом месте он благодарит Калнышевского, что тот не поддался «злым наветам» и выступил в качестве «особливейшаго заступника и крепкаго защитника»:

<sup>76</sup> ГАЧО. Ф. 679. Оп. 1. Д. 1147.

<sup>77</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Житие и избранные творения*. Наследие Православного Востока. Серпухов. 2014. С. 451–455.

<sup>78</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 35.

<sup>79</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 47.



*«Неизреченнымъ своимъ милосердиемъ Преплагий Господь вдохнулъ Духомъ своимъ Пресвятымъ в сердце велможности вашей, еже бы не приимати техъ ложныхъ клеветъ на бедное общежителство наше наносимыхъ, и даровалъ намъ велможность вашу особливейшаго заступника и крепкаго защитника во всехъ приключаящихся злонныхъ наветахъ. Благодаримъ убо Премилостивнаго Бога, яко такуюю чрезъ велможность вашу показываетъ намъ, убогимъ, милость; купно же всеусердно молимъ неизследимую Его Благость, да якоже велможность ваша бедныхъ и убогихъ насъ защищаете, защититъ и сохранитъ на многая лета велможность вашу особливешаго нашего премилостиваго благодетеля отъ всякихъ злонныхъ и враждебныхъ наветовъ душевнихъ и телесныхъ»<sup>80</sup>.*

Аналогично и через три года в письме за 1771 г. прп. Паисий пишет Кошевому атаману Запорожской Сечи:

*«Якоже прежде двоихъ сихъ летъ многия неправедныя произыйшли, были поговоры и клеветы на убогую обитель нашу, такъ, можетъ быть, и теперь разныя речи суетныя и ложныя, ово по неведению, ово по зависти отъ некоторыхъ разгласилися. Но Ваша вельможность по Богу дарованному своему здравому разсуждению, нимало преждебывшимъ онымъ поговорамъ не внимали, и о насъ не усомнилися, тако уповаю, что и ныне, аще бы случилась съ стороны кая клевета, не повернете»<sup>81</sup>.*

К сожалению, в письмах к Калнышевскому прп. Паисий не уточняет, что это были за клеветы и поношения, столь беспокоившие старца, и из-за чего он так много уделял им внимания в своих письмах. Однако в посланиях прп. Паисия к архимандриту Феодосию и иеросхимонаху Агафону сообщается, что в это время старцу пришлось выступить на защиту святоотеческо-исихастского учения об Иисусовой молитве. По его словам, в Украине, в Мошенских горах, где издавна располагался казачий Мошногорский монастырь и один из центров казачье-гайдамацких восстаний, появился некоторый монах — «суетный умом философ», отрицавший умную молитву как ересь и прелесть. Этого монаха и значение его учения и действий прп. Паисий сравнивает «с проклятым калабрийским еретиком Варлаамом, первым хулителем этой священной Иисусовой молитвы»<sup>82</sup>.

По словам прп. Паисия, этот монах из Мошенских гор «так ополчился хулой на эту святую молитву (на что подвиг его диавол), что несравненно превзошёл хулой и древних, и трижды проклятых, хуливших эту молитву еретиков Варлаама и Акиндина... Он воздвиг настолько страшные, и срамные, и скверные хулы на эту святую молитву и на ревнителей и делателей её, что - целомудренному человеческому слуху они нестерпимы. Ещё же и на ревнителей этой молитвы он устроил такое великое гонение, что некоторые монахи, оставив всё, прибежали в эту страну (*Молдовалахию*, – прим. С. Ш.)»<sup>83</sup>. Кроме того, как пишет прп. Паисий, «не довольствуясь произносить хуления одним лишь всескверным своим языком, вознамерился он и рукой письменно хулить и

<sup>80</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 53.

<sup>81</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 93.

<sup>82</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Житие и избранные творения*. Серпухов. Наследие Православного Востока, 2014. С. 381.

<sup>83</sup> Там же. С. 373.

опровергать это божественное делание молитвы и учащие об этом отеческие книги»<sup>84</sup>.

Судя по всему, полемика и споры богословского характера переросли в серьёзную смуту, вылившуюся в гонения против сторонников внутреннего делания и грозившую целиком искоренить дело всей жизни прп. Паисия по возрождению утраченных традиций древнего исихазма. Как сообщает сам Величковский, помимо клевет и гонений, противники исихазма «дошли до такого безумия», что собрали святоотеческие книги, учившие об умной молитве, и, привязав к ним камни, потопили в реке Тясмин<sup>85</sup>. Кроме того, «некие духовники под угрозой неблагословения запретили читать отеческие книги»<sup>86</sup>. Разразившаяся смута докатилась как до Драгомирны, так и до Запорожья. Узнав об этом, старец Паисий написал в 6 главах пространное сочинение «Главы о умней молитве»<sup>87</sup>, которое и послал заблуждающимся инокам. Это произведение, признанное свт. Игнатием (Брянчаниновым) одной из самых авторитетных апологий святоотеческого учения «об Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой»<sup>88</sup>, стало со временем одним из основополагающих пособий по умной молитве и обрело широкую популярность в Восточной Европе.

По всей видимости, именно с этими событиями и были связаны упоминаемые прп. Паисием «ложния клеветы и вражды», которые ранее старцу довелось пережить и на Афоне, при отстаивании святоотеческо-исихастского учения об Иисусовой молитве.

Немалый интерес представляют поучения старца Паисия о служении запорожского казачества как «христоролюбивого воинства». В одном из последних, сохранившихся писем прп. Паисия к Калнышевскому, за март 1772 г., старец уделяет много внимания военным подвигам Кошевого атамана в период русско-турецкой войны и наставляет его и далее твёрдо и с верой бороться с «врагами Креста Христова».

Данное поучение старца представляет собой особый интерес, потому позволим его процитировать более подробно:

*«На тверди небесней возвышенный солнечный кругъ, на Высокихъ горахъ утвержденный градъ, И сияющая благородиемъ съ высокими добродетельми человеческая душа укрытися не могутъ. Сию Истину сътоль яснее и толь откровеннее непреоборимую видимъ, сколко проницательнее во обстоятельства делъ входимъ: светлое бо солнце мракъ и мгла часто покрываютъ, а сияющую благородную съ высокими добродетелями душу ни самая мрачная наветныхъ силъ злобая зависть помрачити не въ силахъ. Добродетельный бо мужъ яко левъ уповаеъ и неустрашитъся, затемъ что Богъ съ нимъ, и ктожъ на него упова, древле на Бога израильский вождь Гедеевъ преславный, и съ темъ упованиемъ многочисленныя тысящи Мадянитовъ, съ трема точию сты воиновъ вснхъ оныхъ погуби, и въ конецъ разсыпа и истреби.*

<sup>84</sup> Там же. С. 381.

<sup>85</sup> Там же. С. 373.

<sup>86</sup> Там же. С. 373.

<sup>87</sup> Там же. С. 489–543.

<sup>88</sup> Четвериков С., прот. Указ. соч. С. 159–207.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

*Ваше Высокородие, уповайте и Вы, что якоже тогда, тако и всегда, и до скончания века бываетъ, и будетъ пособствующая въ бранехъ всесилная и непреодоленная помощь Владычня, которая защищаетъ и сохраняетъ животь Вашея велможности отъ всякаго навета. Слыхали мы довольно, коликия вамъ даровалъ всесилный Богъ преславныя победы надъ врагами Креста Христова, и за тоя прославляемъ Милосердие Божие, что толико вооружилъ, умудрилъ и утвердилъ ваше высокородие верою несумненною, надеждою крепкою, храбростию, мужествомъ, разсуждениемъ истиннымъ, что Вашимъ премудрымъ руководствомъ и Воинскимъ искусствомъ все воинства преславное низовое Запорожское умудренно наставлено будучи, толь сильно убивали, закалали, искореняли проклятыхъ махометанъ, древнихъ воалитовъ, нечестивыхъ агарянъ безъ всякаго пощадения, ревнуючи по Благочестию, якоже иногда Илия по Господе Бозе своемъ, что лучше уже и не надобно. А все то, что бываетъ, в томъ прославляется Богъ, елико бо врази Креста Христова искореняются, толико вера распространяется, толико Богъ прославляется, толико и раби Его славими бываютъ, якоже и Вашея велможности достославное имя везде известно, везде слышится, везде прославляется Богодарованнымъ вамъ разумомъ, храбростию, мужествомъ, искусствомъ Воинскимъ и прочими добродетелями, которыми одарилъ васъ Духъ Святый. Добродетели бо, не точию человековъ прославляютъ, но многожды и отъ смерти избавляютъ, и отъ враговъ защищаютъ, и отъ всякаго навета совершенно сохраняютъ. Добродетели къ вечному блаженству руководствуютъ, добродетели великими достоинствами и преимуществами онехъ обогащаютъ. Добродетели несумненно Будущихъ воздаяний надеждою питаютъ. О Святость добродетелей, превосходство благородныя души, и съ нею сопряженныхъ высокихъ добродетелей, котории въ Вашей велможности явственне видимъ, для того мы со оными несумненно ваше Высокородие поздравляемъ: и желаемъ, да Преплагий Богъ съ жизнью вашею сподобивый васъ целомудренне сие постное течение совершити и страстемъ Его Спасительнымъ поклонитися, удостоитъ еще и светлаго Своего Воскресения насладитися, и да даруетъ на супостата совершенную победу»<sup>89</sup>.*

Как мы знаем, окончание русско-турецкой войны неоднозначно отразилось как на судьбе прп. Паисия Величковского, так и его ктитора Петра Калнышевского. После подписания мира между Турцией и Россией часть Буковины, где располагался Драгомирский монастырь, оказалась под властью католической Австрии. В связи с этим, не желая оставаться под властью католической державы, прп. Паисий с братией вынужден был покинуть в 1775 г. свою обитель в Драгомирне и перебраться сначала в Секу, а затем в Нямц<sup>90</sup>.

Иначе сложилась судьба ктитора Драгомирнской обители Петра Калнышевского. В годы русско-турецкой войны, за проявленные героизм и мужество,

---

<sup>89</sup> ЦГИАК Украины. Ф. 229. Оп.1. Д. 166. Л. 99.

<sup>90</sup> Преподобный Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. М.: Троице-Сергиева лавра, 2006. С. 161–164; Преподобный Паисий Величковский. *Житие и избранные творения*. Наследие Православного Востока. Серпухов. 2014. С. 237–239; Четвериков С, прот. Указ. соч. С. 209–210.

он сначала получил благодарность от императрицы, стал кавалером высшего ордена Российской империи — Андрея Первозванного, а также получил военный чин генерал-поручика Российской армии. Однако, по успешном окончании войны, Запорожская Сечь была предательски захвачена и сожжена войсками Потемкина, а сам Кошевой атаман арестован. Около 25 лет ему довелось провести заживо замурованным в тюремном заключении-затворе в холодной камере-«мешке», без света, без права переписки и общения с кем-либо. Историки так описывали место заключения последнего предводителя запорожских казаков: «Это пещероподобное помещение произвольной формы от двух до четырех аршин и от 1,5 до 3 аршин в ширину. Каменная лавка (место для сидения и сна) — вся её обстановка. Узник не мог лечь, вытянувшись во весь рост, он должен был спать в полусогнутом состоянии. В помещении стоял вечный полумрак, было сыро и холодно»<sup>91</sup>.

На протяжении более 20 лет Петра Калнышевского выпускали из тёмной камеры на свет лишь три раза в год: в дни праздников Рождества, Пасхи и Преображения, чтобы он мог посетить богослужение и причаститься. Когда кошевого перевели из Прядильной камеры в другое помещение, то от него осталось в камере более, чем на два аршина нечистот, которые не убирались там все годы заточения. Просидев в закрытой камере без света столько лет, он потерял зрение; у него, как у зверя, отросли большие когти и длинная борода, вся его одежда распалась, а кафтан с пуговицами превратился в свисающие с плеч лохмотья. На свободу он смог выйти лишь после дворцового переворота и убийства сына Екатерины II — императора Павла I. Указом нового императора Александра I от 2 апреля 1801 он был освобождён по общей амнистии и получил право на свободный выбор места проживания. Ему шёл 111-й год. Оставшиеся два года жизни последний предводитель Запорожской Сечи по собственному желанию провёл простым послушником в Соловецком монастыре<sup>92</sup>. Как было написано на его надгробной плите: «Скончался 1803 года, октября 31 дня, в субботу 112 лет от роду смертью благочестивою, доброю»<sup>93</sup>.

На примере Паисия Величковского и Петра Калнышевского мы наблюдаем два образа христианской святости, хоть и разнящихся меж собой, однако имеющих очень много общего.

Одно из последних своих писем к Петру Калнышевскому от 18 марта 1772 г. прп. Паисий, обращаясь к будущему мученику, как бы пророчески заканчивал такими словами:

*«Созидаеть вамъ Христось храмину нерукотворену вечну на небесехъ, за украшение обителей украистъ душу вашу венцемъ неувядающимъ, за приодеянии нагихъ удовъ Христовыхъ одеетъ душу вашу нетления одеждою и сподобитъ в небесномъ Своемъ чертозе вечно наслаждатися божественныя своя славы, всехъ же сихъ преимуществъ мы ваши богомольцы при всегдашнихъ нашихъ аще и маломощныхъ молитвахъ получитьи вашей велможности усердствуемъ»*<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Гуржій О. І., Чухліб Т. В. *Історія козацтва*. Держава-військо-битви. К., 2012. С. 449.

<sup>92</sup> *Українське козацтво: мала енциклопедія*. С. 222–223; *Шумило С. В.* Указ. соч. С. 376–377.

<sup>93</sup> Гуржій О. І., Чухліб Т. В. *Указ. соч.* С. 450.

<sup>94</sup> ЦГИАК України. Ф. 229. Оп. 1. Д. 166. Л. 109–109 об.

\*\*\*

Как уже было сказано, решением Священного Синода Украинской Православной Церкви от 23 декабря 2014 г., учитывая факты народного почитания, праведный Пётр Калнышевский был причислен к лику местночтимых святых (память 31 октября / 13 ноября)<sup>95</sup>.

Относительно прп. Паисия Величковского (1722–1794), то его почитание в Румынии и среди многочисленных учеников в России началось вскоре после его кончины. Инок Парфений (Агеев), посетивший Нямец в 1830-е гг., описывает, как по местной традиции они прикладывались к гробу почитаемого здесь прп. Паисия, погребенного внутри собора<sup>96</sup>. Известно, что уже в 1858 году в Нямецком монастыре велась служба с житием Паисия Величковского, составленная монахом обители Каллистратом. Мощи преподобного ныне хранятся в соборе Нямецкого монастыря<sup>97</sup>. Помимо Румынской Православной Церкви, прп. Паисия Нямецкого чтит Русская Православная Церковь. Его канонизация была совершена Соборами Русской Православной Церкви Московского Патриархата (1988 г.) и Русской Православной Церкви Заграницей (1990 г.). Память — 15/28 ноября.

### Сокращения:

ГАЧО — Государственный архив Черниговской области.  
ЦГИАК Украины — Центральный государственный архив Украины, г. Киев.  
ЧДОИР — Чтения в Обществе истории и древностей российских

### Список иллюстраций:

Ил. 1: Прп. Паисий Величковский (1722–1794).  
Ил. 2: Портрет Кошевого атамана Запорожской Сечи П. Калнышевского (1691 – 1803).  
Ил. 3: Печать Драгомирнского монастыря на письмах прп. Паисия к П. Калнышевскому, 1768 г.  
Ил. 4 и 5: Монастырь в Драгомирне. Современный вид.  
Ил. 6: Запорожская икона Покрова Богородицы с изображением в правом нижнем углу молящегося атамана П. Калнышевского. Втор. пол. XVIII-го века.  
Ил. 7 и 8: Монастырь в Драгомирне. Современный вид.

---

<sup>95</sup> Шумило С.В. *Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь*. С. 11-12, 62-63.

<sup>96</sup> Инок Парфений (Агеев). *Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле*. Т. 1. М.: Новоспасский монастырь, 2008. С. 84.

<sup>97</sup> Нямецкий монастырь сегодня. Интервью с настоятелем Нямецкого монастыря архимандритом Бенедиктом(Саучук)//Православие.Ru. Сетевой ресурс.URL: <http://www.pravoslavie.ru/guest/4772.htm> (дата обращения: 28.11.2007).

Ил. 9: Запорожская Сечь. Реконструкция.

Ил. 10: Запорожская Сечь. Реконструкция.

Ил. 11: Внутренний вид монастырского храма в Драгомирне. Современное фото.

Ил. 12: Первая страница письма прп. Паисия Величковского к П. Калнышевскому, июнь 1768 г.

Ил. 13: Подпись прп. Паисия Величковского на письме к П. Калнышевскому.

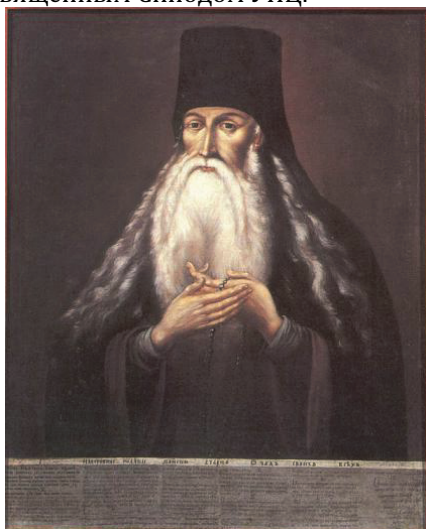
Ил. 14: Конверт от письма прп. Паисия Величковского к П. Калнышевскому.

Ил. 15: Прп. Паисий Величковский (1722–1794).

Ил. 16: Изображение молящегося атамана П. Калнышевского на Запорожской иконе Покрова Богородицы. Втор. пол. XVIII века.

Ил. 17: Икона святого праведного Петра Калнышевского (1691–1803).

Ил. 18: Икона святого праведного Петра Калнышевского, утверждённая Священным Синодом УПЦ.

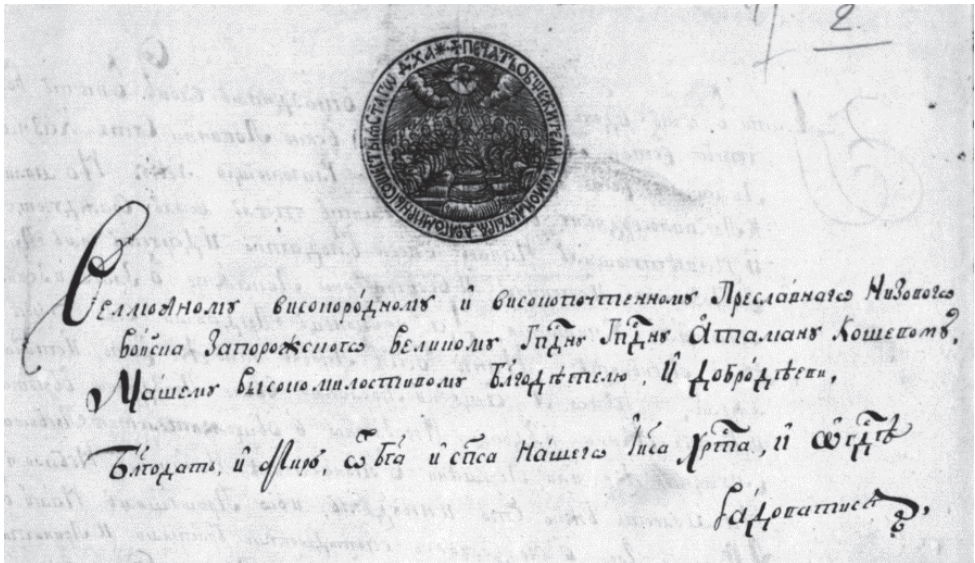


*Ил. 1: Прп. Паисий Величковский  
(1722-1794)  
Elder Paisius Velichkovsky*



*Ил. 2: Портрет Кошевого атамана  
Запорожской Сечи П. Калнышевского  
(1691 – 1803)  
Portrait of Khetman tman Piotr  
Kalnyshevsky of Zaporozhskaya Sech*

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN



Ил. 3: Печать Драгомирнского монастыря на письмах прп. Паисия к П. Калнышевскому, 1768 г.

Stamp of the Dragomirna Monastery on St.Paisius's letters to Kalnyshevsky







*Ил. 4 и 5: Монастырь в Драгомирне. Современный вид  
The Dragomirna Monastery today*



*Ил. 6: Запорожская икона Покрова Богородицы с изображением в правом нижнем  
углу молящегося атамана П. Калнышевского. Втор. пол. XVIII века  
Icon of Theotokos Protecting Veil with an image of praying khetman Kalnyshevsky in  
lower corner. Second half of 18<sup>th</sup> century*



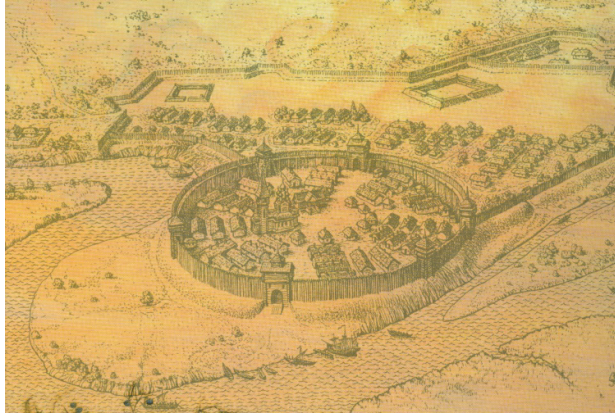
I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN



*Ил. 7 и 8: Монастырь в Драгомирне. Современный вид.  
The Dragomirna Monastery today*



*Ил. 9: Запорожская Сечь. Реконструкция  
Zaporozhskaya Sечь. A reconstruction*

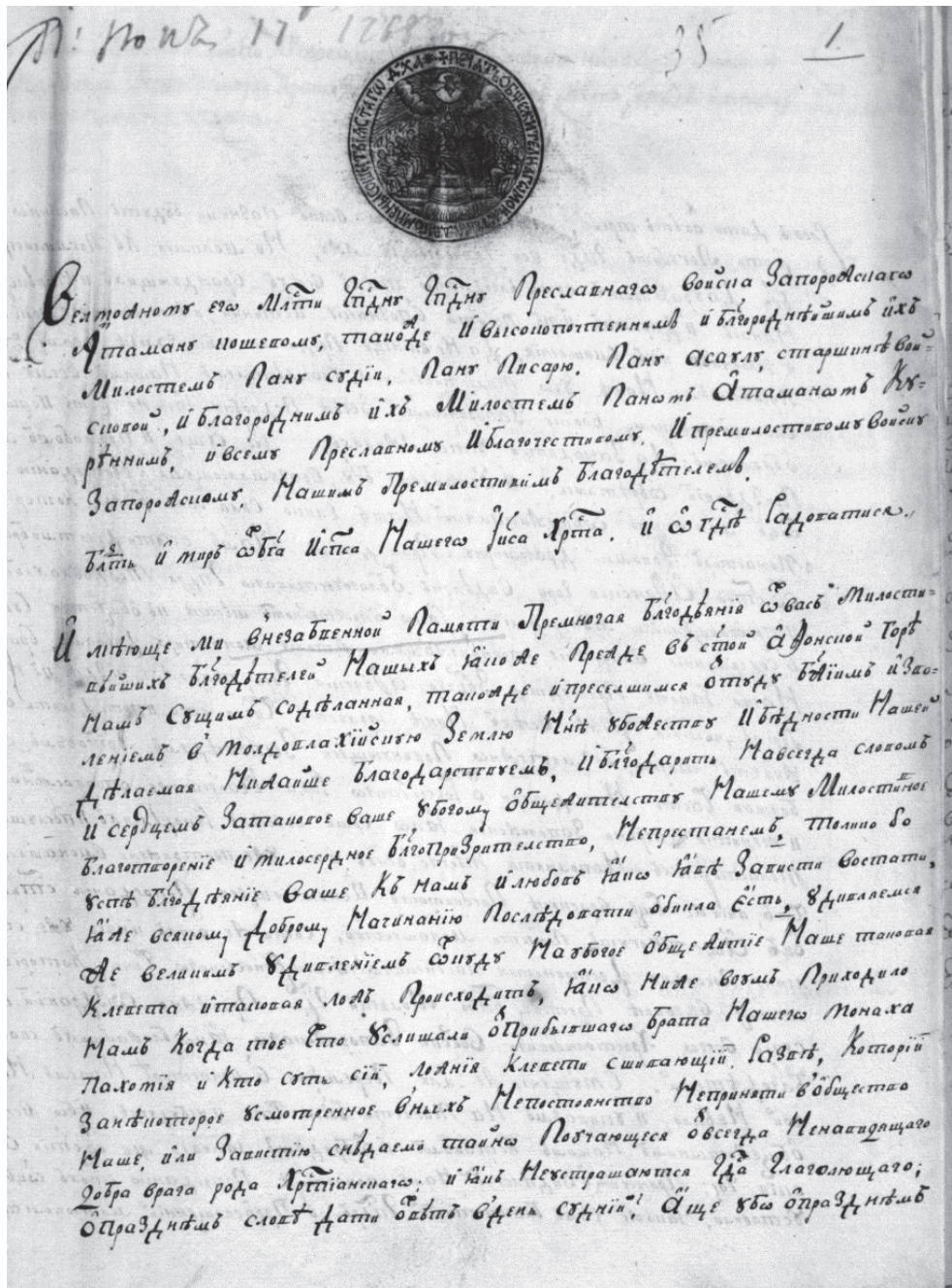


*Ил. 10: Запорожская Сечь. Реконструкция*



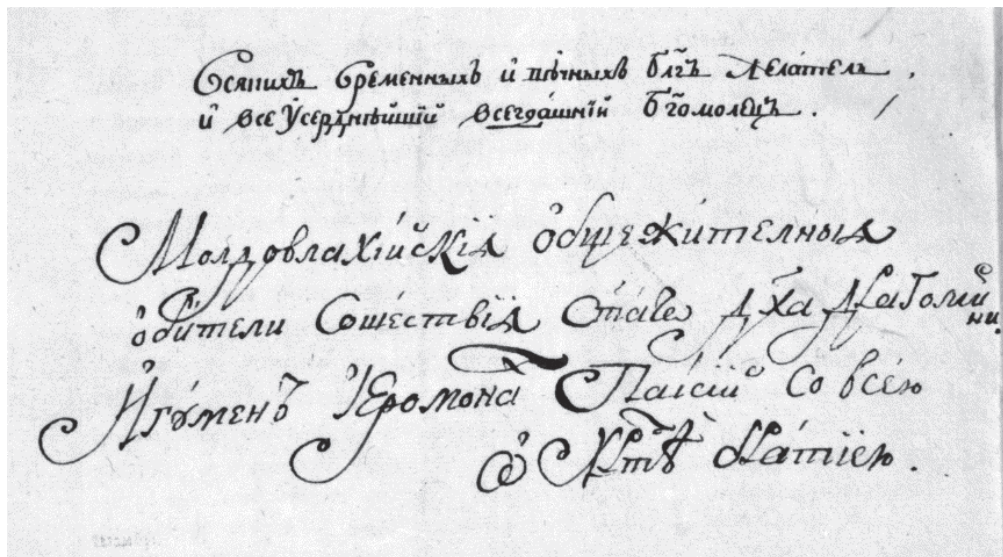
*Ил. 11: Внутренний вид монастырского храма в Драгомирне. Современное фото*  
*The main Church in Dragomirna Monastery. Contemporary photo*



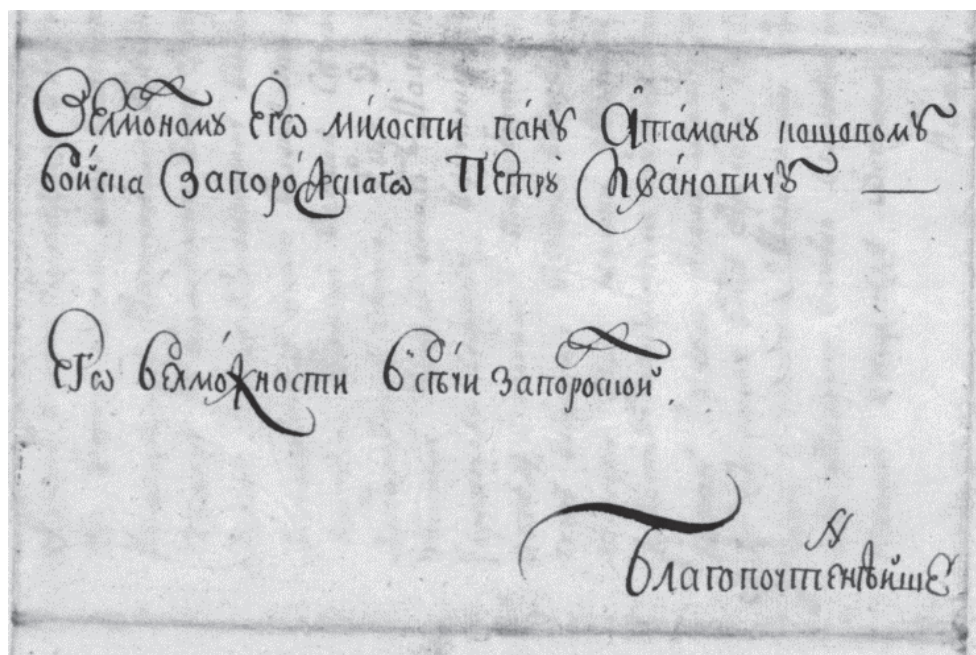


Ил. 12: Первая страница письма прп. Паисия Величковского к П. Калнышевскому, июнь 1768 г.

First sheet of Venerable Paisius Velichkovsky's letter to P. Kalnyshesky, June 1768



Ил. 13: Подпись прп. Паисия Величковского на письме к П. Калнышевскому  
Signature of Venerable Paisius Velichkovsky on a letter addressed to P. Kalnyshevsky



Ил. 14: Конверт от письма прп. Паисия Величковского к П. Калнышевскому  
Envelope of Venerable Paisius's letter to P. Kalnyshevsky



I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN



Ил. 15: Прп. Паисий Величковский  
(1722–1794)  
Venerable Paisius Velichkovsky



Ил. 16: Изображение молящегося  
атамана П. Калнышевского на  
Запорожской иконе Покрова  
Богородицы. Втор. пол. XVIII века  
Image of praying khetman P.  
Kalnyshevsky on a Zaporozh icon of  
Theotokos's Protecting Veil. Second half  
of 18<sup>th</sup> century



Ил. 17: Икона святого праведного  
Петра Калнышевского (1691 – 1803)  
Icon of Holy Righteous Petr Kalnyshevsky



Ил. 18: Икона святого праведного  
Петра Калнышевского,  
утверждённая Священным Синодом  
УПЦ  
Icon of Holy Righteous Petr Kalnyshevsky  
approved by the Holy Synod of the  
Ukrainian Orthodox Church

## «МУНТЯНСКИЙ» ГОСПОДАРЬ КОНСТАНТИН БРЫНКОВЯНУ И ПОСВЯЩЕННОЕ ЕМУ СОЧИНЕНИЕ

Татьяна А. ИСАЧЕНКО<sup>1</sup>

*A travel guide dedicated to the Wallachian prince Constantin Brancoveanu.* The Slavonic translation of a *proskinitarion* of the Holy Mount Athos by John Comnene brings in important and interesting Wallachian information on events and connections between the Holy Mount, Romanian lands and the Russian presence in both. It refers to the wider common interest in Athos as a sacred centre for the Greek and Slavic world for Russian and Greek men of letters, artists, printers, including ethnic Greeks who worked in Moscow<sup>2</sup>. This paper has a content and structure similar to a contemporary travel guide by the Durostor bishop Ierofei; both are informed by a similar worldview and by emotional tension religious people experience in contact with sacred. Both stories, short and concentrated, are structured exclusively on the basis of personal impressions. The Russian text was created inside the Byzantine tradition, while the translated Greek one owes to the latter.

**Key-words:** *pilgrimage writing, Holy Mount, printing, translation imperii.*

С середины XVII в., после поездок русского книжника Арсения Суханова на Восток, в Московской Руси усиливается интерес к греческому миру, Афону, получает новую жизнь концепция «эстафеты империй» («*translatio imperii*»), «Москва — Новый Константинополь», возобновляется дипломатический трафик. На литературном и политическом поприще возвышается валашский логофет Николай Спафарий, который, подобно грекам Лихудам, занимается обучением молодого Петра, вблизи которого, судя по документам, он находился и впоследствии. Сохранился автограф Николая Спафария 1705 г. — его письмо Ф. А. Головину, в котором Спафарий в доверительных интонациях передает Петру слова фессалонийского митрополита: «...скажи там *северному князю* (Петру. — *Т. И.*), чтоб поганцам (туркам. — *Т. И.*) отнюд\*ь не верил, потому что они, конечно,

---

<sup>1</sup> Biblioteca de Stat a Rusiei.

<sup>2</sup> *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы // Палестинский сборник. Вып. 18 (81). С. 132–139. Л., 1968; *Александропулос О.* «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» и его перевод (К вопросу о греческих переводах начала 90-х гг. XVII в.) // МОСХОВІА: Проблемы византийской и новогреческой филологии... С. 39–69; *Ястребов А. О.* Венецианский след в жизненном пути игумена Палладия Роговского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 9–28.

готовятся к войне»<sup>3</sup>. Известно, что Спафарий долго находился в Воронеже, где создавался первый российский флот<sup>4</sup>.

В те же 70-е гг. XVII в. Россия придавала большое значение установлению связей с Молдавией и Валахией, справедливо рассматривая их как возможные опорные пункты в борьбе против Турции. Укрепление связей по линии Унгов-Влахия – Русь приобрело в конце XVII – начале XVIII в. для России особый смысл. Русское правительство рассчитывало получить из Молдавии и Валахии подробные сведения о турецких и трансильванских делах, о положении на Балканах. Угроза Северной войны, маячившая на горизонте, заставляла Россию стремиться к сохранению мирных отношений с Турцией.

С 80-х гг. можно считать регулярной переписку валашских господарей с московским правительством и обмен посланниками. Наиболее известен приезд в Москву в 1688 г. архимандрита Исаи с просьбой валашского господаря Шербана Кантакузина о помощи в освобождении Валахии в обмен на признание Валахией русского сюзеренитета. Подобная же просьба была передана русскому царю в 1697 г. через посла Георгия Кастриота и в 1698 г. — молдавским господарем Антиохом Кантемиром через его посла Савву Константинова.

После поражения под Веной (1683 г.) и очевидного ослабления военной мощи Оттоманской империи международный авторитет России усиливается. Вступление ее в 1686 г. в «Священную лигу» европейских государств антитурецкой направленности, крымские походы 1687 и 1689 гг., взятие Азова в 1696 г. еще больше усилили тягу Молдавии и Валахии к России, укрепляя веру в то, что освободиться от турецкой зависимости можно только с помощью русского оружия.

Исключительный интерес в этом отношении представляют документы, связанные с именем валашского господаря Константина Брынковяну, который является третьим по счету (тайным) кавалером русского ордена св. Андрея Первозванного<sup>5</sup>. Факт вручения Брынковяну в 1701 г. (тайно) Андреевского Креста, малоизвестен, и в истории он никак не освещался по причине скрытого характера миссия валашского господаря, осуществлявшейся тайно. Российский Император, учредивший награду в 1699 году (это факт убедительно доказал акад. И.Х. Гамель, опровергнув распространенный факт об учреждении Ордена в 1698 г.), сам Император России был удостоен этой высокой награды лишь в 1703 г. за взятие шведских судов в устье Невы. Он стал шестым кавалером после Ф.А.Головина, Мазепы, Константина Брынковяну, Б.П. Шереметева и посла Пруссии Людвига фон Принцена.

Замечательная личность Константина Брынковяну недостаточно полно обрисована в русской историографии. Брынковяну взшел на престол поздней осенью 1688 г. после скоропостижной кончины своего предшественника — Константина Шербана Кантакузина (дяди по крови), с именем которого были

<sup>3</sup> Автограф хранится в коллекции академика И. Х. Гамеля (СПБ ИИ РАН, ф. 175, оп. 3, № 21). Публ.: Исторические связи народов СССР и Румынии в XV— начале XVIII в. Документы и материалы. М., 1970. Т. III. С. 223–224, № 66.

<sup>4</sup> РГАДА, ф. 68, оп. 1, 1698 г., д. 1, л. 238–249.

<sup>5</sup> Данные архива И. Х. Гамеля (СПБ ИИ РАН, ф. 175, оп. 3).

связаны активные шаги в направлении сближения Валахии с Россией. Константин Брынковяну был ценителем книжности и покровителем церковного искусства, ктиторм афонских и валашских монастырей. Находясь на протяжении всего своего правления (1688–1714) в непрерывном контакте с русским правительством, он добивался присоединения валашских областей к России, стремился к объединению усилий по освобождению балканских народов из-под ига Порты. Осенью же 1688 г. вышла в свет так называемая Библия Шербана 1688 г. — кириллическое издание на румынском языке в переводе Николая Спафария<sup>6</sup>. Национальная Библия, таким образом, осветила эпоху правления Брынковяну уже в самом начале, предопределив, может быть, в какой-то степени, финал великого правителя — мученическую кончину вместе с четырьмя сыновьями в Стамбуле, во время переговоров с турецким правительством.

Имя этого валашского правителя вынесено в славословие на обороте титульного листа печатного издания «Проскинитария Святой горы Афон»<sup>7</sup> - известного сочинения Иоанна Комнина Моливда<sup>8</sup>, имеющего славянский перевод.<sup>9</sup> Славословие читается сразу под гербом династии Кантакузинов, перед предисловием: «Φαίδιμος ἐκ προγόνων Κωνσταντῖνος Βασαράμπα Κοίρανος Οὐγγροβλάχων, οὗς διέπει μακάρως Χριστὸν ἔχων ἐπίκουρον ἤϊς βιοτῆς ἰδ' ἐπόπτῃ Πρεσβείαις κλεῖ τῆς Θειοτόκου Μαρίας»<sup>10</sup>.

Текст «Проскинитария» в переводе русского книжника иеродиакона Дамаскина читается в рукописи Ярославского Архиерейского Дома (далее — ЯМЗ) под № 15357<sup>11</sup> на л. 59–137 об. На титульном листе выведено «Описание Святыя горы Афон». Запись на л. 59 гласит: «Списася и напечатася при тишайшей державе благочестивейшаго и высочайшаго господаря и игемона всея Унгровлахии господина господина (так!) Иоанна Константина Вассарава воеводы, обетовася же Преосвященнейшему Митрополиту Унгровлахийскому господину господину (так!) Феодосию тщанием и трудами изящнейшаго

<sup>6</sup> Экземпляр этого ценного издания хранится в Российской государственной библиотеке (Москва).

<sup>7</sup> Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος. Συγγραφὲν μὲν καὶ τυπωθὲν, ἐπὶ τῆς γαληνοτάτης ἡγεμονίας τοῦ εὐσεβεστάτου ἐκλαμπροτάτου καὶ ὑψηλοτάτου Αὐθέντου καὶ ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλαχίας κυρίου κυρίου Ἰωάννου Κωνσταντῖνου Βασσαράβα Βοεβόνδα. Ἀφιερωθὲν δέ, τῷ πανιερωτάτῳ Μητροπολίτῃ Οὐγγροβλαχίας κυρίῳ κυρίῳ Θεοδοσίῳ. Σπουδῆ καὶ δαπάνῃ τοῦ ἐξοχωτάτου ἱατροῦ κυρίου Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ. Ἴνα δίδωται χάρισμα τοῖς εὐσεβέσι διὰ ψυχικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν. Τύποις Ἀνθίμου Ἱερομονάχου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας. Ἐν τῇ μονῇ τοῦ Συναγώβου, αψα' (1701).

<sup>8</sup> Ἰωάννης Κομνηνός Μόλυβδος, впоследствии митрополит Дристрский Иерофей (Γερόθεος).

<sup>9</sup> Русским читателям XIX в. текст был известен по публикации архимандрита Леонида (Кавелина) 1883 г. (Леонид (Кавелин), архим. *Афонская гора и Соловецкий монастырь: Труды чудовского иеродиакона Дамаскина (1701–1706)*. СПб., 1883 (ПДПИ; вып. 43), но эта публикация полна неточностей, поскольку повторяет ошибки писавшего.

<sup>10</sup> «Славный из старейших Константин Басараб / Повелитель Унгровлахийцев, которыми правит счастливо, / Христа имея помощника своей жизни и зрителя, славит / Предстательство Богородицы Марии» (данного славословия в славянском тексте переводе, выполненном русским книжником Дамаскиным, нет, поэтому мы приводим перевод дословно).

<sup>11</sup> Современный шифр — ЯМЗ, № 15357..



доктора господина Иоанна Комнина. Да дается туне благочестивым душевного его ради спасения»<sup>12</sup>.

Рукопись, подлинность которой сегодня не ставится под сомнение (авторский автограф на греческом) хранится в университетской библиотеке «М. Эминеску» в Яссах под шифром 1-13<sup>13</sup> и имеет то же название — «Проскинитарий Святой Горы Афона», с расширением текста на титульном листе: «При тишайшем правлении Богом прославленного светлейшего и высочайшего Господина всей Унговлахии господина господина Иоанна Константина Бассараба Воеводы Бранковану. Архиерействующего преосвященного и богоизбранного митрополита Унговлахии богохранимого господина господина Феодосия. Написан в 1698 году от Рождества Христова»<sup>14</sup>.

«Проскинитарий Святой Горы Афонской» является наиболее известным из произведений Иоанна Комнина Моливда<sup>15</sup>. Это один из редких текстов, бытование которого актуально как для Афона, так и для истории России. Текст интересен и для истории Греции, и для современной Румынии, равно как и для Молдавии, а также Грузии. Произведение соединяет в себе душевные устремления нескольких величественных фигур, стоявших у истоков его появления — «митрополита святейшия митрополии Уггровалахийския и экзарха плагинов Феодосия» (ему которому посвящено сочинение); валашского господаря Константина Брынковяну, о котором Иоанн Комнин говорит **«пресветлость его явися в настоящая времена, велий предстатель и помощник тоя же горы, яко же и иных премногих церквей и монастырей»**<sup>16</sup>, выдающегося книжника — типографа Антима Иверяну (издателя типографии в Снагове<sup>17</sup>), самого автора — греческого вельможи, доктора Иоанна Комнина Моливда и чудовского иеромонаха Дамаскина.

Из письма к митрополиту Феодосию, которое Иоанн Комнин отправил из Бухареста в мае 1701 г., известно, что ранее он жил на Святой Горе и вполне мог оценить эти места. Во вступлении к своему сочинению Иоанн Комнин говорит о причинах, которые подвигли его взяться за написание

<sup>12</sup> Ср.: Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Ἄθωνος... Σ. 1.

<sup>13</sup> Мы выражаем искреннюю признательность д-ру Марине Врачу, которая способствовала выявлению рукописи и предоставлению ее в наше распоряжение.

<sup>14</sup> Центральная университетская библиотека им. Михая Эминеску (г. Яссы, Румыния), Отдел ценных коллекций, рукопись № 1-13, л.1.

<sup>15</sup> Архимандрит Леонид (Кавелин), публикуя текст по рукописи ЯМЗ, допускает сразу несколько неточностей: в датировке, в атрибуции издателя и указании места издания. Он, в частности, пишет: «В 1700 году (здесь и далее курсив наш – Т.И.) <Комнин> путешествовал в Иерусалим, Синай и Афонскую гору; написал «Проскинитарий Св. Горы», изданный в Бухаресте иеромонахом афонского Иверского монастыря. В сноске публикатора содержится упоминание об указателе к Творениям св. Иоанна Златоуста, составленном Иоанном Комнином (в настоящее время нам эти сведения недоступны): Леонид (Кавелин), архим. Афонская гора и Соловецкий монастырь...СПб., 1883 (ПДПИ; вып. 43). С.VII.

<sup>16</sup> Рукопись ЯМЗ, № 15357, л.67 об.

<sup>17</sup> Средневековое название этого валашского монастыря – Синепаву, что отражено в выходных данных издания 1701 года: Ἐν τῇ μονῆ τοῦ Συναγώβου.

труда: «...откликаясь на просьбы друзей, создал <я> свой труд с надеждой на то, что князь Константин Брынковяну примет решение посетить Святую Гору, несмотря на трудности и опасности, которые обычно причиняют подобные путешествия»<sup>18</sup>.

История появления «Проскинитария» отчасти проясняет малоизученный отрезок биографии Иоанна Комнина Моливда после окончания им Падуанского университета. Есть известия о том, что в 1692–1694 гг. он находился в Москве, по крайней мере, нами обнаружено его короткое письмо Николаю Спафарию, старшему выпускнику константинопольской академии. Вполне вероятно допустить, что Иоанн Моливд и Николай Спафарий имели общий круг знакомств в среде греческих ученых Константинополя. Оба были близки патриарху Иерусалимскому Досифею II Нотаре (1669–1707) и его преемнику Хрисанфу Нотаре, будущему патриарху Иерусалимскому (1707–1731)<sup>19</sup>.

Вот архивная запись, содержащая копию письма доктора Иоанна Комнина Николаю Спафарию, датированного весной 1697 г.: «Из Адрианополя (так!), апрель 6, 1697 письмо к Спафарию. Вашей словесности верный друг и слуга Иоанн Комнин — с Богом Дохтур» (с припиской: «кланяйся Степану Игнатьевичу») <sup>20</sup>.

Нет необходимости повторять, насколько исторически ценным представляется греческое издание, увидевшее свет в типографии Снагова (1701). Текст содержит сведения о жизни Святой Горы, ее строениях и сокровищах в относительно раннюю эпоху. Ни на Руси, ни в Европе до появления путевых заметок Василия Григоровича-Барского<sup>21</sup> подобного описания не существовало<sup>22</sup>. Кроме двадцати монастырей, включенных Иоанном Комнином в его обзор, им также представлены Протат и скит Святой Анны. Одни записи автора более пространны (описание Ватопеда), другие менее (монастырь Григориат). Автор предисловия к фототипическому изданию 1984 г. иеромонах Иустинос

<sup>18</sup> Цитируя эти подробности переписки Иоанна Комнина, мы пользуемся текстом предисловия иеромонаха Иустиноса к фототипическому переизданию: Ιωάννου του Κομνηνοῦ Προσκινητάριον του Αγίου Όρους του Άθωνος. Άνατύπωση απο την α΄ έκδοση του έτους 1701. Καρυές Αγίου Όρους, 1984.

<sup>19</sup> Б. Л. Фонкич относит обучение Спафария к промежутку времени между концом 20-х и концом 30-х гг. XVII в. (Фонкич Б. Л. [Рец. на:] Mihail Z. Nicolae le Spathaire Milesco à travers ses manuscrits. Bucureşti, 2009 // МОСХОВИА: Проблемы византийской и новогреческой филологии: К 60-летию Б. Л. Фонкича. М., 2001. С. 739–744).

<sup>20</sup> Запись обнаружена нами в материалах рукописного архива академика И. Х. Гамеля (1788–1862): **СПБНИИ РАН, ф. 175, оп. 3, т. 21, л. 224.**

<sup>21</sup> Три древних сказания о Св. горе Афонской и Краткое описание Св. горы, составленное в первое посещение оной Василием Барским (1725–1726). М., 1882; Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца киевского, монаха антиохийского, Путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное. Ныне же на иждивении его светлости князя Григорья Александровича Потемкина, для пользы общества изданное в свет, под смотрением надворного советника, правящего должность директора над новороссийскими училищами. СПб., 1778.

<sup>22</sup> Известное на Руси со времен Максима Грека повествование об Афоне преподобного Стефана Святогорца, вероятно, Иоанну Комнину было не известно.

замечает, что при описании «святого монастыря русских» Иоанн касается не современного монастыря возле моря, но того, который находится в полутора часах пути в сторону внутренней части, известного как Палиомонастырь. Комнин упоминает, что в его дни монастыри Хиландар, Зограф, Ксенофонт и Святого Павла находились у сербов и болгар. Сегодня сербы проживают в Хиландаре, а болгары в Зографе.

Многие храмы и трапезные монастырей, описанные Комнином, сегодня, к сожалению, не существуют. Они либо сгорели, а на их месте построены новые, либо пришли в ветхость и были обновлены. Не сохранились до наших дней и некоторые живописные произведения, которые были раньше: сегодня не существуют, например, изображения в трапезной монастыря Ставроникита — «корень Иессея» и «древние философы с Сивиллой». Характеризуя стиль писавшего, иеромонах Иустинос отмечает живость его зарисовок и легкость выражений, искренность, чистоту и благонаравие, с которыми описывается жизнь монахов на Афоне.

Не менее ценным, по нашему мнению, является также русский перевод «Проскинитария», выполненный иеродиаконем Чудова монастыря Дамаскином. Кроме этого, существует его же оригинальное «сказание» о посещении Святой Горы Афон.<sup>23</sup> Паломничество Иоанна Комнина Моливда по святым местам Востока между 1694 и 1698 гг, вероятно, совпало по времени с путешествием иеродиакона Дамаскина на Афон (через Валахию). Это предположение подтверждается тем, что в рукописи Ярославского Архиерейского Дома оригинальная и две переводные «афонские» статьи Дамаскина соседствуют. Кроме того, в тексте оригинального сказания Дамаскина есть фраза, указывающая на его пребывание в Валахии: описывая плоды каштана, он пишет, где он видел их ранее: «яко мы видехом во Влахии, на торгу продают его весом не дешево»<sup>24</sup>. Протоиерей Иоанн Яхонтов, опирающийся в своем пересказе на три письма Дамаскина митрополиту Иову<sup>25</sup> (нам известно лишь одно из них, помещенное в начале и в конце рукописи БАН, П.І.В.7) сообщает, что Дамаскин «ушел на Афонскую гору» после того, как Иов «сделался архиереем». Значит это произошло после 1697 года. Следовательно, пути книжников могли пересечься и в Москве, и на Афоне, и в Валахии.

Изучение славянского перевода «Проскинитария Святой Горы Афон» Иоанна Комнина важно и интересно «унгровлахийскими» событиями и связями. Внимание к Афону как сакральному центру греко-славянского мира со стороны русских и греческих книжников был обоюдным – за стенами Москвы и

<sup>23</sup> «Краткое повествование, чем разнствует Святая Гора Афон от нашего Соловецкого монастыря, и чем разнствуют монастыри Святой Горы от обители Соловецкой» иеродиакон Чудова монастыря Дамаскина (†1705). Из афонского дневника иконописца Анатолия Морозова (1998–1999): приложение / подг. Т.А.Исаченко. М., 2015; Исаченко Т.А. *Посещение Святой Горы Афон чудовским иеродиаконем Дамаскином и его забытое «сказание» о святых Афона и Руси* // Афон и славянский мир. Святая Гора Афон, 2016. Сб.3: Материалы междунар. науч. конф., посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Киев, 21–23 мая 2015 г. С.316–333.

<sup>24</sup> РГБ, ф. 178, Муз. 3058 (1731 г.), л. 412 об.

<sup>25</sup> Иов, митрополит Новгородский и Великолуцкий (1624–1716; хиротония с 1697 г.).

Афонских монастырей шла неустанная работа по созданию и сохранению ценностей в самых разных областях — в живописи, архитектуре, книгопечатном деле, литературе. В это созидание были вовлечены грекофилы — как русские, так и этнические греки, посещавшие Москву в те годы и работавшие в ней<sup>26</sup>.

Появившиеся одновременно и почти забытые сегодня описания русского иеродиакона и константинопольского вельможи (будущего митрополита Дристрского Иерофея), посещавших Афон в одно и то же время, дают развернутую картину хождений, возникших в рамках одного мироощущения. Эти описания близки по эмоциональному напряжению, которое вызывает у верующих людей соприкосновение со святыней. Оба повествования составлены исключительно на основе личных впечатлений. Они представляют собой краткие, но содержательные рассказы об увиденном на Святом Афоне; при этом русская статья возникла за пределами византийской традиции, а греческая переводная — внутри нее.

---

<sup>26</sup> Лебедева И. Н. *Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы* // Палестинский сборник. Вып. 18 (81). С. 132–139. Л., 1968; Александропулос О. «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» и его перевод (К вопросу о греческих переводах начала 90-х гг. XVII в.) // МОСХОВІА: Проблемы византийской и новогреческой филологии... С. 39–69; Ястребов А. О. *Венецианский след в жизненном пути игумена Палладия Роговского* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 9–28.

## ГРЕЧЕСКИЕ И ВОСТОЧНО-РОМАНСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В РУССКОМ ГОРОДСКОМ КОЙНЕ ПОЛИЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ ОДЕССЫ

Евгений Николаевич СТЕПАНОВ<sup>1</sup>

*Greek and East-Romance borrowings in the Russian city koiné in multilingual Odessa.* The purpose of this article is to show the ways of the interaction of Greek, Eastern Romance and Russian cultures and languages on example the functioning of lexical borrowings in the modern Russian urban speech of Odessa. The object of study is the modern Russian urban speech of Odessa functioning as Odessa urban vernacular (koiné). The subject of the study is lexical borrowings from Greek and Romanian languages into Russian speech of inhabitants of Odessa. The study revealed Greek and Romanian borrowings in the Russian regional toponymy, pragmatonymy, in maritime terminology, in the slang of sailors, in regional Russian popular language, including vulgar speech, and in slangy speech. Areas of use of such borrowings are best reflect the integrity of peoples in the multilingvocultural space of Odessa from the end of the XVIII century. Conclusions: The use of certain groups of words borrowing from the Greek and Romanian languages in the Russian urban speech of Odessa with different connotations shows that cultural and lingual interaction deals with different social stratum of the population and broad chronological scope. The study shows that the level of mixing of urban speech in multilingvocultural city is much higher than the level of mixing of literary language which is basic for urban vernacular (koiné) of this city.

**Key-words:** *Odessa urban vernacular (koiné), multilingvocultural city, cultural and lingual interaction, lexical borrowings in the Russian language, borrowings from the Greek and Romanian languages, Hellenism, Romanism, Moldovanism, regionalism.*

Глобализационные процессы нашего времени вскрыли целый ряд вопросов гуманитарного развития мирового сообщества, свидетельствующих о том, что явления межкультурного и межъязыкового взаимодействия разных народов перманентны. Каждый этап в жизни того или иного народа оставляет следы такого взаимодействия в языке, культуре, литературе, традиционных обрядах, кухне, одежде и др. Цель данной статьи – показать на примере современной русской городской речи одесситов некоторые следы взаимодействия греческого и восточно-романских языков с русским в условиях языкового и культурного взаимодействия горожан на разных этапах развития Одессы.

---

<sup>1</sup> **Евгений Николаевич СТЕПАНОВ** Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова, Украина Ievgenii N. STEPANOV, Odessa National I. I. Mechnikov University. ORCID ID: 0000-0002-5441-9822.

В решении вопросов, связанных с формированием полилингвокультурного пространства города Одессы, мы ориентируемся на понятие *феномена полилингвокультурности* – особой целостности, природа которой неизменно сложнее монокультурной. Основу феномена полилингвокультурности составляет способ его формирования не путём механического сложения лингвокультур этнических и социальных групп, оказавшихся в условиях необходимости межъязыковой и межкультурной коммуникации «в многоэтном пространстве», а путём выработки общих культурных концептов и культурного поля, лингвокультурного фона, коллективного когнитивного пространства, на базе которого строятся универсальные коммуникативные модели, общая социумная пресуппозиция коммуникантов как зона пересечения их этнических когнитивных пространств, вырабатываются региональные межкультурные прецедентные феномены. Обычно в каждом полилингвокультурном регионе вырабатывается основной наддиалектный функциональный тип речи, в котором отражается фонетическая, лексическая, фразеологическая, грамматическая, стилистическая и другая специфика коллективного коммуникативного и когнитивного пространства, реализуются универсальные коммуникативные модели и общие социумные пресуппозиции. В зависимости от степени интеграции полилингвокультурного социума, контактными формами речи могут быть пиджины (при наиболее слабой интеграции), лингва франка (при обязательной экономической интеграции), койне, язык межнационального общения (при экономической, социальной, культурной интеграции) [19, с. 60]. Лингвистическую специфику городского койне создают вырабатываемые историко-культурные традиции, лингвокультурный фон, специфическое когнитивное пространство и универсальные коммуникативные модели [15].

В конце XIX в. профессор кафедры русского языка Новороссийского университета В. А. Яковлев писал: «Через наш город прошло, так сказать, великое переселение народов, которые, покидая город, оставили по себе ... более-менее многочисленных представителей. Все они влились в общество преобладающего племени, которое подчинялось, в свою очередь, условиям европейской цивилизации» [21, с. 391–392]. Строительство порта и быстрый рост его значения для экономического развития Юго-Западного региона европейской части Российской империи обусловили значительный приток в Одессу в I-й пол. XIX в. различных социальных и этнических групп населения.

Появлением греческой одесской общины считается период до 1794 г., когда в Хаджибей переселились около 100 греческих семей [9, с. 110–119]. Однако хорошо известно о двухтысячелетнем присутствии греков и греческого языка в районе нынешней Одессы [3]). По указу Екатерины II, преимуществу для размещения в Одессе имели греки с Архипелага и побережья Эгейского моря, имевшие опыт мореплавания и торговли [6, с. 688]. В языковом отношении это означало смешение разных диалектов новогреческого языка, что, в свою очередь, создавало предпосылки для использования с целью внутринационального общения новогреческого койне.

Каждый третий одессит в 1790-е – 1820-е годы был грекоязычным. Популяризации новогреческого языка и культуры среди одесситов способствовали успехи греков-предпринимателей, судовладельцев и банкиров, среднего класса

[23, p. 249]; революционные события в Греции, направленные на национальное освобождение страны и управляемые непосредственно из Одессы. А. С. Пушкин, который больше года жил в этот период в Одессе, годы жизни которого совпадают с кульминационным этапом этнического самоструктурирования греков в новое время, считал, что в то время «ничего не было таким народным, как дело греков» [10]. В начале XIX в. новогреческий язык наряду с итальянским приобретает в Одессе статус международного в торгово-деловой сфере. Греческим языком владели многие моряки-одесситы. В начале XIX в. греческая община Одессы заняла лидирующее положение среди всех греческих общин России в экономической, политической и культурной жизни. С 1811 по 1833 г.г. было открыто 23 греческих учебных заведения, в которых обучались как греки, так и представители других народов: болгары, русские, молдаване, поляки, немцы, англичане, испанцы и др., работал греческий театр, издавались газеты, художественная, учебная и научная литература на новогреческом языке [1, с. 29–33; 24]. Одесса в истории Греции признаётся не только центром организации освободительного движения, но и первым центром новогреческого просвещения и распространения новогреческой языковой традиции [2]. Однако репатриация 90 % одесских греков [8, с. 33] в 1828–1840-е г.г. после победы освободительной революции обусловили изменение статуса новогреческого языка в Одессе: ещё в XIX в. он перестал быть одним из международных. Это позволило расширить сферу функционирования французского языка как международного.

Греческий субстрат, который остался в современном одесском городском койне, функционирующем на базе русского языка, эпизодичен, однако свидетельствует о тесном взаимодействии греков с другими народами Причерноморья.

Греческая лингвокультура до 1917 г. оказывала заметное влияние на русскую речь одесситов (далее – РРО). Свободное использование эллинизмов авторами книг, издававшихся в Одессе в XIX в., свидетельствовало о частом употреблении этих слов в речи и об осведомлённости читателей в их семантике. Напр.: *Здесь внешний мир... возвещается тихою зарёю, отсветом лепоты, у Древних Греков называемым харитою, у нас прелестью, или грацией* (Литературные листки, 1833, 7, с. 51). *Прямоугольный зодиак Дендерахский принадлежит, судя по надписи пронаоса, ко временам Тиверия...* (То же, 1834, 8/11, с. 70). *Прόναος* < греч. *πρόναος* – “перистиль”, “портик церкви”. Греков считали знатоками рыночной торговли, поэтому человека, умевшего работать на одесских рынках, называли греческим словом *базариот*: *Его* [приказчика Бирюка. – Е. С.] *легко можно было принять за старого, испытанного базариота* (О. Рабинович. Мориц Сефарди). Автор в сноске указывает на одесское происхождение слова *базариот*. В РРО в XIX в. оно стало омонимом греко-пантийского микроэтнонима *базариот* (крымский, а сейчас мариупольский татароязычный грек, выходец из Бахчисарая или иного города Крыма, где был распространён крымско-татарский язык). До сих пор слово *базариот* в значении “опытный работник базара” нерегулярно употребляется в РРО. Тестирование 2008 г. показало, что некоторые общеизвестные в начале XX в. одесситам эллинизмы в нач. XXI в. Воспринимаются как устаревшие или вообще непонятные: *миázмы* < н.-гр. *μίασμα* – “ядовитые испарения”, “вонь”, “зараза”;

*οστρακίσμ* < н.-гр. *οστρακισμός* – "изгнание"; *μύρα* < н.-гр. *μοῖρα* – "судьба"; *циклотром* < греч. *κύκλος* – "круг", "колесо" – и *δρόμος* – "место для бега", "дорога, путь" – "велотром; велотрек"; *гелиотрон* – < греч. *ἥλιος* – "солнце" – и *τροπή* – "поворот" – "прожектор" и др.

Дольше всего сохраняются в РРО лексические одессизмы греческого происхождения из морского дискурса, отантропонимные образования и прагматонимы. В РРО их употребление регулярно, а их парадигматика содержит специфические только для РРО элементы. Например: 1) В новогреческом языке имеется полифункциональный лексический знак *νά*. Словари фиксируют три омонима *νά*, каждый из которых многозначен. Русский язык заимствовал *на* в функции указательной частицы (= "вот") от греческих священников и торговцев, скорее всего, в эпоху средневековья. Примеры первой фиксации *на* в значениях *Бери! Возьми! Вот тебе!*, датированные второй половиной XVII в. (1673, 1678 г.г.) [33, 2, с. 260–265], приведены в Словаре русского языка XI–XVII в.в. [32]. В РРО *на* выполняет также функцию императива глаголов *ловить, хватать, держать*, устойчивого словосочетания *обращать внимание*. Напр.: *На, Сеня! Портофлот тебе доверяет* (И. Митрофанов. Водолей над Одессой). *На десятку, сгоняй пока за бутылкой водки...* (М. Пойзнер. С Одессой надо лично говорить...). *На, уже поддержи эту тюльку* (Там же). *На! Трогай сама* (Там же). В начале XXI в. в разных регионах России и Украины можно услышать *на!* в значении "бери", "лови", "держи", "хватай" с коннотативным значением фамильярности.

2) Словари фиксируют слово *гон!* как зазывающее или побудительное междометие при прыжке. В РРО это междометие используется, как правило, в двух вариантах без протетического *г* [γ]: *он!*, *она!* Вероятно, выпадение *г* произошло под влиянием греческого профессионального восклицания моряков *ωόν!*, распространённого в средиземноморском портовом аргю в значении русского *суши вёсла!* На такое влияние указывает употребление слова *она!* в РРО как междометия со значением сосредоточения внимания, предупреждения, необходимости прервать или завершить действие, что ситуативно соответствует его метафорическому использованию другими языками в портовых городах средиземноморских и черноморских стран [19, с. 242]. Напр.: *Она! Суши вёсла! Теперь всем попадёт* [Из разг. 27.08.2002, м. 35-40 л.] (на стройке). *Дядя Миша ещё на подходе, а уже шум: "Она!!! "Трансагентство" идёт! Сейчас всё узнаем..."* (М. Пойзнер. С Одессой надо лично говорить...).

3) *Чёртов пиндос, Гаварсаки!* (К. Паустовский. Время больших ожиданий). Только БАС фиксирует слово *пиндос*, квалифицируя его как устаревшее просторечное со значением "презрительное название грека". В ходе социолингвистического опроса представителей современной греческой диаспоры Одессы (1999, 2002, 2006, 2010 г.г.) оказалось, что сами греки склонны связывать слово *пиндос* с коннотативно нейтральным этнонимом *понтийцы* ("черноморские греки"). По нашему мнению, это паронимическая аттракция; *пиндос* и *понтиец* не являются родственными словами; изначально значение слова *пиндос* связано с негативным отношением приморских греков к субэтносу греческих горцев из района Пинда. Среди разных групп греческого этноса самыми бедными, неграмотными, диковатыми, малоцивилизованными были греки-горцы из района Пинда (н.-гр. *Πίνδος*), горной системы на северо-западе Греции.



Известно, что ещё в Древней Греции на горные греческие племена этолян, акарнанов, вольских локров городские греки смотрели как на полуварваров [4, с. 10]. Сами греки в XIX в. *пундосами* называли жителей Пинда, следовательно, в РРО *пундос* > *πίνδος* пришло из речи приморских греков как микроэтноним с негативными оценочными семами 'грязный', 'дикий', 'невоспитанный', 'необразованный', 'хамовитый' в коннотативном макрокомпоненте значения. (В современном греческом языке в этом значении употребляется слово *αβανος*). Отношение румелийцев и островитян к понтийцам во многом совпадало, по словам самих греков, с отношением к горцам. Отрицательное коннотативное значение слова *пундос* имело поддержку в новогреческом языке благодаря паронимии с другими словами, коннотативные макрокомпоненты значений которых содержат негативные оценочные семы: *πίνος* – "болото", "грязь"; *πιναρός* – "грязный"; *πινδαξ* – "дно"; *πένης* – "бедняк". Паронимия с н.-гр. *πέντα* [пэнда] – "пять", "ладонь", "пятерня" – вызвала появление современного оскорбительного для греков, а в XIX в. известного всем одесситам и считавшегося оскорбительным в Одессе жеста открытой ладони, пятерни [13, с. 302]. Отсутствие в России информации о топониме, породившем греческий микроэтноним *πίνδος*, вызвало потерю денотативным макрокомпонентом русского *пундос* сем 'локус' и 'часть'. Сохранение же этнической семы 'греческий' и всех сем коннотативного макрокомпонента обусловило использование этого слова как функционально и коннотативно сниженного синонима этнонима *грек* (ср. с функционированием этнонима *русский* на территории бывшего СССР и, например, в США, Израиле, Германии). Не только в РРО, а и в просторечии других причерноморских городов слово *пундос* функционирует как пейоративный этноним. Паронимия, в том числе межъязыковая, с некоторыми грубыми словами обусловила развитие семантической структуры русского *пундос* в рамках грубого просторечия. Опросы информантов-моряков в 1999 и 2008 г.г. показали, что более 30 % опрошенных заменяют этническую сему 'греческий' этнической семой 'филиппинский' либо макроэтнической семой 'южноазиатский', синонимизируя грубое просторечное *пундос* и морской арготизм *филиппок* с устойчивыми негативно-оценочными коннотативными макрокомпонентами; либо употребляют слово как грубое, денотативный макрокомпонент значения которого утратил этническую сему. Те же, кто знает о наличии этнической семы 'греческий' (как правило, коренные одесситы), отмечают два значения этого слова: <sup>1</sup>*грек* (грубое); <sup>2</sup>*глупый, невоспитанный, никчемный, нечистоплотный человек* (грубое, бранное). Денотативный сдвиг в слове *пундос*, проявившийся в замене этнических сем в профессиональном арго моряков с середины 1990-х годов, вызван современными реалиями, с которыми сталкиваются моряки. Сегодня филиппинские моряки больше всего соответствуют коннотативным оценкам грубого слова *пундос*; кроме того, филиппинцы, индонезийцы, малайцы – основные конкуренты одесских моряков на рынке труда, а острова Юго-Восточной Азии опасны для прохода торговых судов из-за пиратства, имеющегося в этом регионе.

4) В русском просторечии широко функционируют существительные *кóреш*, *корефán*, производные от *корешók*. Эти слова часто употребляются в жаргонной речи. Напр.: *Оставшееся в Одессе население давно привыкло до того,*

что в любое время могло тарабанить своим корешам и родственникам по телефону и платить при этом какие-то купоновые копейки (В. Смирнов. Операция «Гиппократ»). Кореш моего кореша рассказывал, что у его кореша, высокопоставленного партийного работника, жена никак не может сдать в технологическом экзамен (М. Пойзнер. С Одессой надо лично говорить...). Слово *кореш* возникло в Одессе в нач. XX в. Это одессизм, образованный от греческой фамилии *Корено*. В русскую жаргонную речь и общеупотребительное просторечие слово *кореш* было имплантировано в начале XX в. из РРО. Грек Коля Корено в начале XX в. был общепризнанным лидером одесской молодёжи, так как был лучшим в кулачных боях («кулачках»), проводившихся на горе Чумке по принципу «стенка на стенку». Л. О. Утёсов писал: «Греческая мифология – миф. Одесская мифология – действительность <...> На одесском «Олимпе» есть бог и боженята. [Городской бог – грек Колька Корено, на Молдаванке – Исаак-Большой кулак и Мотл-Дешёвка, на Пересыпи – Юрка Конский, на Слободке – Бенья Буц]...» (Л. Утёсов. Спасибо, сердце!). Всех почитателей Корено в Одессе стали называть *корешками*. «Корешки готовы были для него на всё» (Там же). *Корено* → *корешок* (парономазия: *Корено* → *корень*; деминутивная суффиксация: *корень* → *корешок*) → *кóреш* (усечение основы); *Корено* → *корешан* (сложносокращённый способ: *Корено+фанат*) – “горячо преданный Корено”.

В старой морской терминосистеме (далее – ТС) наряду с арабскими и итальянскими функционировали термины греческого происхождения. Некоторые из них (в основном, термины морской астрономии) входят в современную русскую морскую ТС (*атмосфера, изогипса, гироскоп, ортодромия, сизигия, апогей, перигей, эфемериды* и др.). Известно, что в XVIII в. на Российском флоте использовались такие термины греческого происхождения, как *кибернетос* – *κυβερνήτης* (“капитан”), *прореус* – *πρωτεύς* (“боцман”) и др. [22, с. 55]. У Б. Гринченко находим пример употребления терминологического эллинизма И. С. Нечуем-Левицким: *дэмено* в значении “руль” [26, 1, с. 367]. Моряки-одесситы в начале XXI в. часто работают на судах греческих судовладельцев и понимают значение этих и некоторых других греческих морских терминов, однако чётко различают единицы английской, греческой и русской морских ТС. Среди слов профессионального арго нынешних моряков-черноморцев имеются греческие по происхождению единицы, образованные благодаря межъязыковой паронимии (напр.: *тимбон, тёма* – “штурман” < гр. *τιμονιέρης*; *выварка, вёрька* – “лодка” < гр. *βάρκα*; *темница* и антоним *светлица* – “рулевая рубка” < гр. *τιμονιέρα* [Из анкет 1998 г.]). В социолингвистическом опросе моряков-черноморцев было зафиксировано несколько терминов-эллинизмов старой русской средиземно-черноморской ТС, которые с разной регулярностью используют моряки: *борей, бора* (< греч. *Βορέας*) – “северный ветер, норд”; *деменó* (< греч. *τεμονή*) – “руль”; *бандера* (< греч. *παντιέρα*) – “флаг”.

В XIX в. в Одессе доминировали греческая и итальянская кухни. Прагматонимы греческого происхождения встречаются в РРО в XIX в., а некоторые сохраняются и до сих пор. Напр.: *Здесь греки угостят вас: рыбою в виде “плаки” или под “скорделью”, “луфарью” со шкары; барашком со щавелем, с бамнями, мусакою...; пирожными: баклавою, катаифом, халвою...* [21, с. 392]. Ещё в 1970-е годы в семьях коренных одесситов слово *плов* воспринималось как чужеродное, поскольку большинство готовило *пилаф* (< н.-гр. *πιλάφι*). Словари русского

языка уже давно квалифицируют *пилáφ* как устаревшее слово, хотя в РРО старение слова и замену его прагматонимом *плов* наблюдаем лишь с 1970-х годов. Чечевица в Одессе редкость, но в случае её покупки варится *факес* (<н.-гр. φακές), иногда в Одессе так называют гороховый или фасолевый суп. Из смеси баклажанов с другими овощами варят *мусаку* (< н.-гр. μουσακάς). Любимая рыба одесских гурманов – *калкán* (< н.-гр. καλκάνι – “камбала”) и *глосса*, *глось*, *глосик*, *глоська* (< н.-гр. γλώσσα). Опросы последних 17 лет среди коренных одесситов-негреков показывают, что названия некоторых салатов и выпечки сохраняют свои греческие корни. Нередко греческое происхождение вскрывается благодаря использованию паронимастического анализа слова. Так, салат, в основе которого листья салата или латука, называют *марусин салат* или *марули* (< н.-гр. μαρούλι); креветочный салат с яйцами – *городской* или *гаридес*, *гарйда*, *гарйдака* (от н.-гр. γαρίδα – “креветка”). *Паклава* в Одессе устойчиво сохраняет греческую огласовку – *баклава* (*μπακλαβάς*). Слоёные пирожки с начинкой уже мало кто называет так: *кребнута* – с мясом (<н.-гр. κρεόπιττα); *милонута* – с яблоками (<н.-гр. μηλόπιττα); *псаронута*, *саронута* – с рыбой (<н.-гр. ψαρόπιττα); *шпанаконута*, *панаконута*, *шпинонута* (< н.-гр. σπανακόπιττα) – со шпинатом, а чаще – с зелёным луком, укропом и варёными яйцами; *тиронута*, *сыронута* – с творогом (<н.-гр. Τυρόπιττα). Коренные жители старых одесских окраин варьируют прагматоним *самогон* и *це(и)пура* (< н.-гр. τσιπουρώ), *виноградная водка* и *раки* (< н.-гр. ρακί). Межъязыковая омонимия и паронимия нередко становятся основой языковой игры этих слов среди одесситов. Напр.: *Через несколько минут в ваших фужерах будут раки, и кто сможет их выпить, получит в награду цепуру* [Из выступления тамады на свадьбе, 1992 г.].

Некоторые грубые эллинизмы широко употреблялись в РРО в XIX в. Одно из таких слов – *малáкас*. По нашему мнению, современная коннотация грубой брани в слове *молокосос* возникла под влиянием межъязыковой паронимии с греческим *μαλάκας* – “онанист” – в Одессе в I-й трети XIX в. Слово *молокосос* впервые внесено в Словарь Академии Российской с коннотацией пренебрежительности [28, с. 838]. В грубом же значении находим это слово впервые у А. С. Пушкина: *Он очень этим оскорблялся, Он говорил, что граф дурак, / Молокосос; что если так, / То графа он визжать заставит* (А. Пушкин. Граф Нулин). Поэму “Граф Нулин” Пушкин написал в 1825 г., вскоре после своей одесской ссылки. Вероятно, семантическая структура слова *молокосос* приобрела коннотацию грубой брани под влиянием адстратного эллинизма *малáкас* в РРО. В греческом социолингвокультурном пространстве это слово воспринимается как более обидное для мужчины и чаще употребляется, чем его русский аналог в русском социолингвокультурном пространстве. Из Одессы слово *молокосос* уже с огрубевшей, брутальной коннотацией выносили и распространяли по России купцы, военные, рабочий люд в I-й трети XIX в. [17, с. 410–411]. Однако в словаре Даля коннотация брутальности ещё не зафиксирована. Основное значение слова *молокосос* Даль связывает с функционированием его в ЛСП зоологии, а в качестве переносного приводит зооморфный лексико-семантический дериват со значением лица: «незрелый по возрасту и соображениям, но самоуверенный человек» [27, 2, с. 334]. В словарной статье Словаря Фасмера, посвящённой слову *молокосос*, чувствуется неуверенность автора в приводимых этимологиях. Учёный считает интересным

для более глубокого изучения тот факт, что укр. *млекосис* (по народному поверью – "саламандра") определяют как полонизм, поскольку здесь имеется -*ле-*, а польское *młokos* (= *молокосос*) – как полонизированный восточнославянизм, поскольку здесь имеется -*ю-*. Взаимодействие русского и польского языков с греческим в Одессе в I-й трети XIX в. могло давать аналогичные рефлексy в русском и польском языках [16, с. 270]. Важное значение в распространении этих рефлексов имеет языковая личность и общество, готовое принять и культивировать те или иные языковые изменения.

Этнический состав жителей бессарабских городов (Аккермана, Измаила, Килии, Бендер) в XVII–XVIII в.в. был относительно стабильным. Ремёслами и торговлей здесь занимались греки, армяне и евреи [20, с. 3]. Были представители этих трёх этносов и среди жителей турецкого Хаджибея. Однако многочисленным православным населением окрестностей Хаджибея и бессарабских городов были молдаване. В XVI–XVIII в.в. украинцы и русские осваивали причерноморскую степь (Дикое поле) с севера, а молдаване – с запада [12, с. 3–4]. Один из турецких администраторов Эвлия Челеби в XVII в. писал, что жителями степи северо-западного Причерноморья были волохи, молдаване и ногайцы. Волохи и молдаване были основным земледельческим населением этих мест [20, с. 4–5, 26–27]. Экономически и административно Хаджибей и окрестности были ориентированы на Бессарабию и Нижнее Поднестровье, откуда молдаване переселялись и стихийно, и по воле турецкой администрации. (Даже в начале своей российской истории Одесса административно была включена в Тираспольский округ Вознесенской губернии [7, с. 642], а конфессионально – в состав Дубоссарского духовного управления [9, с. 81]). В 1764–1765 г.г. молдаване, жившие на Молдаванских хуторах (нынешняя Молдаванка) строили турецкую крепость Ени-Дунья в Хаджибее [5, с. 15–24]. Однако с 1794 г., когда началась активная колонизация Одессы и строительство современного города приток молдавского населения был незначительным. Молдавский этнос оказался в Одессе малочисленной этнической группой. Основная причина слабого притока в город молдавского населения – его преимущественно аграрная специализация в региональном межэтническом разделении труда, сохранявшаяся до последней трети XX в. [11, с. 209–210].

Восточно-романский микрокомпонент в этническом макрокомпоненте РРО представлен нешироко, однако следы влияния языка молдаван и румын на лексическую парадигму РРО заметны с конца XVIII в., главным образом, в семантических классах прагматонимов и топонимов [18]. Так, в Одессе и прилегающем регионе регулярно употребляются слова словообразовательного гнезда, ядром которого является существительное *мамалыга* (< молд., рум. *mămăligă* – "кукурузная каша"). В МАС имеется только прямое безэквивалентное значение этого слова: «крутая каша из кукурузной муки». Приводится авторский пример одессита В. П. Катаева [30, 2, с. 224]. В РРО *мамалыга* – многозначное слово. Как в восточно-романских языках, так и в РРО широко употребляются его лексико-семантические дериваты, в том числе со значением лица, имеющие негативные коннотации [25, с. 813]: <sup>1</sup>"любая каша или что-нибудь консистенции каши"; <sup>2</sup>(с семей 'человек' и коннотацией

фамильярности) "лемешка, размазня, кваша". Во втором значении в РРО употребляется также региональное просторечное существительное *мамалыжник*, соответствующее молдавскому и румынскому *mămăligăr,-ri*. Слово *мамалыжник* в РРО функционирует также в роли псевдонимов "румын", "молдаванин" с негативной коннотацией. В годы фашистской оккупации Одессы *мамалыжниками* называли румынских воинов: на этническую сему наложилась сема 'враг'. *Мамалыжный* в РРО употребляют в прямом значении ("то, что имеет отношение к мамалыге": *мамалыжная мука, мамалыжная крупа, мамалыжная каша*) и в переносных значениях ("как каша"; "замедленный"; "молдавский, румынский" – все с негативными коннотациями). Недифференцированная сема 'румынский // молдавский' скрыта во фразеотрансформе *мамалыги объесться* (< *белены объесться*) = "одуреть, сойти с ума" (*Игорь не выдержал, вынул свою ручку и исправил ошибку: Ты что, парень, мамалыги объелся?! Не "за-", а "жа-ирзиньо!"* (М. Пойзнер. С Одессой надо лично говорить...)).

Из прагматонимов, заимствованных из восточно-романских языков, одесситы часто употребляют также слова *гогошары* (разновидность сладкого перца), *пацинды* (пирог с брынзой, солёным творогом, тыквой), *малай* (кукурузная лепёшка, кукурузный хлеб). Слово *малай* квалифицируется как южное в словаре В. И. Даля со значением "пшённое толокно, обычная пища чабанов, пастухов". Этимология этого слова восходит к рум. *maïlaiu* – «кукуруза» [34, 2, с. 562]. В РРО и в русских говорах Одесщины это слово имеет семантическую структуру, аналогичную румынской [29, 1, с. 295–296].

Регулярным одессизмом в РРО является существительное *пшёнка* (*пшонка*) = "предназначенный для варки и/или варёный кукурузный початок". Полагаем, *пшёнка* в таком значении образовано от молд. *răpușoi*, *папушой*, *папшой* – "кукуруза". Под влиянием межъязыковой паронимии молд. *папшой* и рус. *пшено* произошло опрощение: исчез первый слог *па-*. Наличие продуктивного суффикса *-к-* поставило слово *пшёнка* в один ряд со многими разговорными названиями продуктов питания (ср.: *гречка, манка, ячка, картошка* и др.); слово стало омонимом наименования пшённой каши – *пшёнки*. Недифтонгичность русского языка способствовала замене сонорного [й], являющегося в молдавском слове *răpușoi* рекурсивным элементом нисходящего дифтонга, другим сонорным – [н]. В русских говорах Одесщины для наименования кукурузы используют слова *папшой*, *папушой*, *папушоя*, *папуша* [29, 2, с. 13–14]. В румынском же *rapușa* – «связка табачных листьев». Считаем, что межъязыковая омонимия и паронимия связаны здесь как с внешней схожестью растений кукурузы и табака, подобием их листьев, так и с функциональным переносом наименования. Для русских, селившихся в Бессарабии в начале XIX в., кукуруза становилась вторым хлебом, а в разных русских диалектах и сегодня имеются слова с корнем *пап-* для обозначения хлеба, булок: *pápa, папу́ха, папу́ша* [34, 3, с. 202].

В. И. Даль одесским по происхождению словом считал слово *франзолья* [27, 1, с. LXXIV]. В Одессе *франзолья* – длинный по форме белый хлеб ("французская булка", "французский хлеб"). В XIX в. самыми популярными сортами хлеба в Одессе были *франзоля* и *грек* (тёмный хлеб). Ср. в речи неодессита: *Цены как на хлеб? – Да цены средственны. Французские булки, как и допрежь, по*

пятаку, а сайки по три (А. Аверченко. Полевые работы). – В речи одесситов: *Кирьяков... купил нам палубные билеты, вручил фунт вкусной копчёной колбасы и две франзоли...* (В. Катаев. Разбитая жизнь...). *Берите, детки, франзолку...* (Журнал «Шквал», 1928, № 14, с. 5). М. Фасмер считает это слово новообразованием от нем. *Franzbrot* – "французская булка" (с немецким формантом *Franz* или голландским *Frans*). Словом *франзбля* в Одессе уже в начале XIX в. называли белый хлеб и булки, но пришло оно в РРО, по нашему мнению, не из немецкого, а из языков жителей Хаджибея, в котором, по всей вероятности, ещё в XVIII веке был денотат и соответствующий ему сигнификат, по-русски звучавший *франзбля*. Само это слово молдавское. Жители Молдаванки снабжали Хаджибей и порт продуктами растениеводства. В современной Молдове употребляются слова, однокоренные с одесским *франзоля*. Ср.: *franzela / франзелэ* ("булка", "длинный хлебный батон"), *franzelarie / франзелерие* ("булочная"). К середине XIX в. в РРО утвердились варианты *франзоля / франзоль*. Закрепление как более частотной финали *-бля* мы объясняем её продуктивностью в украинском языке и русском просторечии, особенно в случаях морфологической ассимиляции существительных иноязычного происхождения. Ср.: укр. и рус. диалектное *бараббля*; рус. *фасоль* – укр. *квасбля*, рус. прост. *фасбля*; рус. *мозбль* – укр., рус. прост. *мозбля*; польск. *parásol* – укр. *парасбля*; рус. *тополь* – укр. *топбля*; польск. *żyrándol* – укр. прост. *жирандбля* и под. [16, с. 264–266]. Современные толковые словари русского языка не фиксируют слова *франзоля / франзоль*, хотя одесситы регулярно употребляли его ещё в 1960-е годы, нерегулярно существительное *франзоля* функционирует и в начале XXI в. В современной Одессе денотат и сигнификат слова *франзоля / франзоль* служат мотиваторами новых названий булочных и кафе.

В лингвистической одессике имеется мнение о том, что слово *бодега* пришло в РРО в XIX в. из испанского языка [14, с. 52–53], поскольку в речи одесситов оно семантизировалось, как в испанском: "погреб для хранения и дегустации вин", "трюм на судне под фордеком", "склад товаров в порту". После революции 1917 г. слово *бодега* употреблялось редко. А в 1941 г. оно снова стало частотным, однако под влиянием румынского *bodegă* – "закусочная" – изменило семантическую структуру (сема 'подземелье' стала периферийной). В этом значении слово *бодега* часто употребляли румынские солдаты. Быть владельцем *бодеги* стало в Одессе одним из самых прибыльных дел. В современной РРО слово *бодега* употребляется с отрицательной коннотацией в значении "пункт общественного питания с плохим обслуживанием": пивная, рюмочная, бар, кафе, ресторан и под.

Среди одесских названий ветров известен ветер *молдаван*, который дует с запада и юго-запада, приносит осадки и отгоняет от берега тёплые слои воды. В основе названия ветра географический фактор расположения Одессы.

Самым престижным районом Одессы сегодня считается *Фонтан*. Этот урбанотопоним напрямую связан со значением молдавского слова *фонтина* – "источник", "колодец". В таком значении первые одесситы-славяне заимствовали слово *фонтан* от жителей Молдаванки, которые ещё в османское время возили воду для питья и полива огородов из источников, находившихся в

районе Малого, Среднего и Большого Фонтанов, так как вода в колодцах Молдаванки и Хаджибея была горько-солёной.

Лингвокультурологический анализ лексических заимствований, которые имеются в региональной русской речи одесситов и употребляются с разной степенью частотности, свидетельствуют о культурном и языковом взаимодействии русского, греческого, молдавского и румынского населения Причерноморья. Использование отдельных слов и групп слов в просторечии с разной коннотативной окраской показывает, что это взаимодействие касается самых разных социальных слоёв населения и затрагивает широкие хронологические рамки. Наше исследование показывает, что в полилингвокультурном городе уровень микшированности речи, на базе которой создаётся городское койне, намного выше, чем уровень микшированности литературной речи.

### Литература

1. Авгитидис К.Г. *Прогрессивная греческая эмиграция в Одессе (первая треть XIX в.)* / К. Г. Авгитидис. – Киев : Вища школа, 1987. – 40 с.
2. Арш Г.Л. *Греческое коммерческое училище Одессы в 1817-1830 г.г.: Из новогреческого просвещения* / Г.Л. Арш // Балканские исследования. – М.: Наука, 1987. – Вып. 10. – С. 31–62.
3. Брун Ф. *Судьбы местности, занимаемой Одессою* / Филипп Брун // Труды Одесского статистического комитета. – Одесса, 1865. – Т. 1. – С. 15–45.
4. Бюхер К. *Большие города в их прошлом и настоящем* / Карл Бюхер ; [пер. с нем.] // Большие города, их общественное, политическое и экономическое значение. – СПб. : Просвещение, 1905. – С. 1–26.
5. Донцова Т. Е. *Молдаванка : записки краеведа* / Т. Е. Донцова. – Одесса : Друк, 2001. – 324 с.
6. Об устройении селения единоверных народов в городе Одессе и окрестностях оного : Именной Указ Императрицы Екатерины II от 19 апреля 1795 г. // Полн. собр. законов Российской империи. – СПб., 1830. – Т. XXIII. – № 17320. – С. 686–688.
7. Об учреждении Вознесенской губернии... // Там же. – С. 641–644. – (27 января 1795 г. № 17300).
8. Одесская греческая община : прошлое и настоящее (1795–1996 г.) / [науч. ред. И. К. Калмакан]. – Одесса-Афины : Аполлон, 1996. – 160 с.
9. Орлов А. *Исторический очерк Одессы с 1794 по 1803 год : по документам Московского Архива Министрства Юстиции* / А. Орлов. – [Репринтное изд.]. – Одесса : О. С. Фридман, 1885. – 144 с.
10. Пушкин А.С. *Письмо В.Л. Давыдову* (июнь 1823 – июль 1824, Кишинёв – Одесса) : черновик / Полн. собр. соч. : в 10-ти т. / А. С. Пушкин. – Л. : Наука, 1979. – Т. 10. – С. 78.
11. Рикман Э. А. *Молдаване* / Э. А. Рикман // Расы и народы / [АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая]. – М. : Наука, 1983. – Вып. 13. – С. 207–216.
12. Скальковский А. А. *Изустные предания о Новороссийском крае* / А. А. Скальковский. – СПб. : Тип. Имп. АН, 1838. – 29 с.

13. Смирнов В. П. *Большой полутолковый словарь одесского языка* / В. П. Смирнов. – Одесса : Друк, 2003. – 488 с.
14. Смирнов В. П. *Одесский язык* / В. П. Смирнов. – Одесса : Полиграф, 2008. – 96 с.
15. Степанов Є. М. *Монолінгвізм і полілінгвізм міста у минулому й сучасному* / Є. М. Степанов // Мовознавство. – 2001. – № 4. – С. 20–27.
16. Степанов Є. М. *Російське мовлення Одеси*: [монографія]. – Одеса : Астропринт, 2004. – 496 с.
17. Степанов Е. Н. *Влияние многоязычия Одессы на языковую картину мира А. С. Пушкина (к постановке проблемы)* / Е. Н. Степанов // А. С. Пушкин и мировой литературный процесс : сб. научн. статей. – Одесса : Астропринт, 2005. – С. 409–412.
18. Степанов Е. Н. *Восточнороманская составляющая в становлении и функционировании одесского городского койне* / Е. Н. Степанов // Славянские чтения : материалы науч.-теор. конф. / Славянский университет РМ. – Кишинёв, 2009. – Вып. 5. – С. 37–45.
19. Степанов Е. Н. *Русская городская речь в полилингвокультурном пространстве Одессы*: дис. ... докт. филол. наук : 10.02.02 – русский язык / Е. Н. Степанов. – Одесса : ОНУ им. И. И. Мечникова, 2013. – 596 с.
20. Челебі Е. *Книга подорожі: Північне Причорномор'я* / Евлія Челебі. – Одеса : Гермес, 1997. – 84 с.
21. Яковлев В. А. *Кое-что об иноплеменниках в истории г. Одессы* / В. А. Яковлев // Из прошлого Одессы : [сб. статей / сост. Л. М. де-Рибас]. – Одесса : Маразли, 1894. – С. 372–393.
22. Яровая Л. В. *Русская морская терминология судовождения (лингвистический анализ)*: дис. ... канд. филол. наук : 10.02.02 / Яровая Лилия Викторовна. – Одесса : ОНУ, 2000. – 184 с.
23. Papoulidis C. *Les grecs de Russie au 19e siècle et au début du 20e* / Constantin Papoulidis // Balcan Studies.– Thessaloniki, 1991.– Vol. 32.– Part 2. – P. 235–269.
24. Τατβακη Α. *Το Ελληνικό Θέατρο στην Οδησό (1814–1818)* / Α. Τατβακη // Ο Ερασιούτης. – 1980. – Ν 16. – Σ. 229–238.
- Словари
25. Болокан Г. *Румынско-русский словарь = Dictionar roman-rus* / Г. Болокан, Т. Медведева, Т. Воронцова. – М. : Русский язык ; Бухарест : Научное и энцикл. изд-во, 1980. – 1592 с.
26. Грінченко Б. Д. *Словарь української мови*: в 4 т. / Б. Д. Грінченко. – К., 1907–1909. – Репринтне видання. – К. : Лексикон, 1996.
27. Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*: в 4 т. / В. И. Иванович Даль. – М. : Русский язык, 1978–1980.
28. *Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный*: в 6 ч. – СПб., 1814. – Ч. III. – 1444 с.
29. *Словарь русских говоров Одесщины*: в 2 т. / [ред. Ю. А. Карпенко]. – Одесса : АстроПринт, 2000. – Т. 1. – 376 с.; 2001. – Т. 2. – 296 с.
30. *Словарь русского языка*: в 4 т. / [ред. А. П. Евгеньева / АН СССР. Ин-т русского языка]. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Русский язык, 1981–1984.



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

32. *Словарь русского языка XI–XVII в.в.* / [АН СССР. Ин-т русского языка]. – М. : Наука, 1975–1989. – Вып. 1–15.

33. Срезневский И. И. *Материалы для «Словаря древнерусского языка»*: в 3 т. / И. И. Срезневский. – СПб. : Тип. Имп. АН, 1893–1903.

34. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. / Макс Фасмер; [пер. с нем. О.Н. Трубачёв / ред. Б.А. Ларин]. – [2-е изд.]. – М. : Прогресс, 1986–1987.

Аннотация. *Цель* данной статьи – показать на примере современной русской городской речи одесситов некоторые следы взаимодействия греческого и восточно-романских языков с русским в условиях языкового и культурного взаимодействия горожан на разных этапах развития Одессы. *Объект* исследования – современная русская городская речь Одессы, функционирующая как одесское городское койне. *Предмет* изучения – лексические заимствования из греческого и румынского языков в русской речи жителей Одессы. В *результате* исследования были выявлены заимствования в сфере региональной топонимии, прагматонимии, морской терминологии, арго моряков, в региональном русском просторечии, в том числе грубом, и жаргонной речи. Сферы использования таких заимствований лучше всего отражают тесное взаимодействие в полилингвокультурном пространстве Одессы русского языка с новогреческим и румынским с конца XVIII века. *Выводы*: использование отдельных слов и групп слов в просторечии с разной коннотативной окраской показывает, что это взаимодействие затрагивает разные социальные слои населения и происходит в широких хронологических рамках. Исследование показывает, что в полилингвокультурном городе уровень микшированности речи, на базе которой создаётся городское койне, намного выше, чем уровень микшированности литературной речи.

**Ключевые слова:** *одесское городское койне, полилингвокультурный город, культурное и языковое взаимодействие, лексические заимствования в русскую речь, эллинизмы, романизмы и молдаванизмы, регионализмы.*

## РУМЫНСКИЕ РУКОПИСИ РУССКОГО МОНАСТЫРЯ

Александр МОГОЛА<sup>1</sup>

Romanian manuscripts in the Russian monastery on Mount Athos. *This paper presents the author's discoveries in the archive and library of the Russian Saint Panteleimon monastery on Mount Athos. The documents attest to the strong connections between the Principalities of Moldavia and Wallachia and other territories or states with a Romanian population. Despite the small number of Romanian monks who live on Mount Athos today, the interest in the Romanian heritage is a constant issue: a 1761 charter, the Egyptian paterikon, private letter to emperor Alexander II, a description of a miracle, liturgical songs, rules etc.*

**Key-words:** *Athonite heritage, Roussikon, Romanian documents, cultural contacts.*

После того как под ударами турецких завоевателей пали Тырново (1393) и Видин (1396), перестала существовать Византийская империя (1453) и княжество Сербия (1459), Валашское и Молдавское княжества остались во 2-й пол. XV в. единственными покровителями православных святынь Афона. Этот факт признается многими исследователями; в частности епископ Порфирий Успенский утверждал, что ни один православный народ не сделал так много для существования Афона как румынский<sup>2</sup>.

Во 2-й пол. XIV в. начали устанавливаться тесные взаимоотношения между Валашским и Молдавским княжествами, с одной стороны, и Афоном с другой. Правители княжеств и представители знатных боярских фамилий становились ктиторами многих афонских монастырей и скитов. Они дарили святогорским монастырям священнические облачения и литургические сосуды, иконы и рукописные книги. На их значительные денежные вклады восстанавливались и строились монастыри, расписывались часовни и храмы<sup>3</sup>. Сведения о финансовой поддержке афонских обитателей румынскими государями сохранились со 2-й пол. XIV в.<sup>4</sup>, а о помощи Монастырю Св. Пантелеимона упоминается впервые 12 июня 1457 г. в хрисовуле Валашского государя Влада Цепеша<sup>5</sup> известный еще и как Влад Дракул.

<sup>1</sup> Institutul Patrimoniului, Academia de Științe a Moldovei, Кишинев, Молдова

<sup>2</sup> Мухин В.С., Турилов А.А. *Афон и румынские княжества* // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, том IV, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Москва, 2002. С.177.

<sup>3</sup> Там же. С.177.

<sup>4</sup> Там же. С.178.

<sup>5</sup> Moldoveanu Ioan. Pr. Dr. *Contribuții la istoria relațiilor Țărilor Române cu Muntele Athos (1650-1863)*. Teză de doctorat // Biserica Ortodoxă Română. Anul CXX, Nr. 7-9, Iulie – Sptembrie 2002. București. p.357.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

До XVIII в. монахи румынского происхождения (валахи и молдаване), пользовавшиеся в богослужении славянским языком, по сути не выделялись из числа славянских несельников Афона. С XVIII века среди иноков румын распространились небогослужебные книги на румынском языке, написанные на кириллице. Они имеются почти во всех монастырских собраниях Афона, что свидетельствует о широком присутствии румынских монахов на Святой Горе в то время<sup>6</sup>. Румынские рукописи имеются и в Монастыре Св. Пантелеимона что на берегу моря, который построил от основания молдавский господарь Скарлат Калимахи (1807-1819), начиная с 1812 г.<sup>7</sup>, став таким образом новым ктитором сей древней обители как пишет современный греческий ученый Флорин Маринеску<sup>8</sup>. Об этом можно прочесть в ктиторской надписи на греческом языке над входом в католикон. А на деревянных, резных дверях между наосом и пронаосом католикона сохранились государственные гербы Молдовы и Валахии.

Во время работы по созданию „Каталога греческих, западноевропейских и восточных рукописей Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне“, которую проводит братия этого обители во главе с отцом Ермолаем, заведующим Архивом и Библиотекой, среди греческих текстов были обнаружены и несколько рукописей и документов на румынском языке.

### 1. НАЧАЛО ЛЕТ ИЛИ ВРЕМЕН...

Название: Începutul anilor sau al vremilor... = Начало лет или времен... (Этими словами начинается рукопись).

Дата: 7269?=1761? г. Год написания просматривается очень слабо в конце.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Румынские княжества Молдова или Валахия.

Размер: 15 м. X 50 см.

Писчий материал: Бумага наклеенная на ткань<sup>9</sup>.

Тип письма (почерка): Скоропись одного почерка с использованием румынского кириллического алфавита.

Число и имена писцов: Писец один. Авторская надпись в конце рукописи сильно стерта или размыта. Читается имя Георги, но нельзя с уверенностью сказать если это автор рукописи.

Другие рукописи того же писца: неизвестны.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Заголовки, инициалы киноварью. Рукопись украшена миниатюрными черно-белыми портретами в круглых медальонах и декоративным растительным орнаментом по краям в начале и конце рукописи. Разные генеалогические линии окрашены зеленой?,

<sup>6</sup> *Православная Энциклопедия*. Том IV, Москва, 2002. С.180.

<sup>7</sup> Moldoveanu Ioan. Pr. Dr. *Op.cit.* p.361.

<sup>8</sup> Marinescu Florin. *O danie a Domnului Moldovei Scarlat Calimachi către biserica "Sfânta Maria" din insula Tzia // Prutul. Revistă de cultură, Huși. Serie nouă, Anul IV (XIII), Nr.2 (54) / 2014. P.121.*

<sup>9</sup> По всей длине по краям рукописи на определенном расстоянии есть маленькие петли. Видимо она где-то выставлялась и использовалась в дидактических целях.

белой и синей краской. Генеалогическая линия до Божией Матери окрашена киноварью и красной нитью проходит через весь свиток.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Без переплета. Рукопись фиксирована на деревянный стержень.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): Запись не читается!<sup>10</sup>

Содержание: Содержит генеалогию и хронологию разных лиц и событий Ветхого и Нового Завета, начиная от Сотворения мира и первого человека Адама, Ноя и его сыновей, схематическое изображение ковчега, Авраам со своими женами и многочисленным семейством, Исаак и Иаков со своими женами и детьми, Иосиф Прекрасный, Вениамин, от которого начинается зеленая линия, Иуда, Моисей, список мест где в течение 3-х лет останавливался народ Израилеа по пути в Землю обетованную, 12 колен Израилевых и их города, Саул, царь Давид, схематическое изображение Иерусалима и его врат и т.д. и заканчивая генеалогией некоторых Апостолов, Божией Матери, Рождеством, Распятием, Воскресением и Вознесением Спасителя на небеса одесную Отца (изображенные в медалионах) и сопровождаемые комментариями. А также даны линии царей, правителей и императоров разных государств и народов, правивших в те времена, например последователи царя Ирода Агриппы. Некоторые сопровождаются пространными или краткими комментариями. В конце текста сравниваются апостолы и ветхозаветные пророки, дается хронология согласно Евсевию, Софронию, Августину и Иерониму: Первый век начинается от Адама и заканчивается Ноем, Второй век начинается от Потопа и до рождения Авраама, Третий век от Авраама до Давида царя, Четвертый: от Давида до переселения в Вавилон, Пятый: от возвращения из Вавилона и до рождества Христова, шестой век начинается от Христа и до Страшного Суда, Седьмой век начинается со дня Страшного суда и не заканчивается во век.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: А 043472 (1).

Скорей всего эта рукопись была подарена Монастырю Русикон одним из румынских ктиторов.

Этот труд можно с уверенностью считать серьезным исследованием того времени в области Библейской истории, археологии и генеалогии. Кроме Святого Писания автор использовал труды Святых Отцов и Отцов церкви, а также исторические и другие источники своего времени.

## 2. ЕГИПЕТСКИЙ ПАТЕРИК.

Название: Египетский патерик. Сей Патерик Египетский в котором находятся Жития Святых Отцов написанных во дни Светлейшаго и Великого нашего Императора Александра Павловича всея Руси и Преосвященного Митрополита всея Молдавии и Екзарха Унговлахийского Кириу Кириу Гавриила, моим тщанием и иждивением ниже названным в год спасительных страстей Господа нашего Иисуса Христа 1811, которая книга очень душеполезна и поучительна.

<sup>10</sup> Некоторые фрагменты невозможно прочитать из-за расплывчатости оригинала.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Дата: 5 Марта 1811 г.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Румынские княжества Молдова или Валахия.

Количество листов: 190 л. 6,7 л. отсутствуют.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись двух почерков.

Число и имена писцов: Писцов наверное два? Имя первого писца указано в титульном листе: Иелесэю Мэгусоянул.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Заголовки, инициалы, заставки киноварью и синей краской (или карандашом?). В начале книги красивый портал.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Переплет – картон в коже.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): Отсутствуют.

Содержание: Патерик в алфавитном порядке, а также "Душеполезные слова Святых Великих Преподобных Отцов для исправления жизни", "О посте и воздержании не только от пищи, но и от других страстей ранящих душу", "О многочисленных видах страстей и плотской брани которая поднимается против рабов Божиих", "Книга Св. Езекила", "Отеческое наставление" и др. Состоит из 11 + 20 глав. Книга написана во время Митрополита Молдавского и Экзарха Унгро-влахийского Гавриила<sup>11</sup>.

Номер, составляющий часть библиотечного шифра: 33.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L033439.

Книга в очень плохом состоянии. Изъедена червем. Требуется реставрация.

### 3. ИЗ ИОРДАНСКОЙ ПУСТЫНИ...

Название: Din Pustia Iordanului...= Из Иорданской пустыни...

Дата: 1869 г. 1 Мая.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Иорданская пустыня.

Количество листов: 6 л.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись одного почерка с использованием румынского кириллического алфавита.

Число и имена писцов: автор и писец Пырву Григорие православный христианин.

Другие рукописи того же писца: Неизвестны.

Чистые листы: 1.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Отсутствуют.

---

<sup>11</sup> Румынский Митрополит Гавриил Бэнулеску-Бодони (1746 - 1821) в разное время был епископом Екатеринославским (1793), Новочеркасским, митрополитом Полтавским (1793 - 1799) и потом Киевским (1799- 1803). Выйдя на пенсию основал Одесский монастырь где до сих пор находится резиденция Одесских митрополитов. По указу императора Александра I управлял Православными Церквями Молдовы и Валахии с 1808 по 1812 гг. во время российской военной оккупации румынских государств.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: отсутствует.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): В начале письма автором сделана приписка на одном из славянских языков: "Напишил сим по влашки изиик". В конце личная подпись автора. На первой странице в левом верхнем углу простым или химическим карандашом написан шифр 87/1908.

Содержание: Письмо православного христианина Пырву Григорие к великому императору Александру Николаевичу и самодержцу всех России (так в тексте!) в котором он собственноручно описывает свое видение бывшее ему в 1868 году, Мая 15 дня в Иорданской Пустыне<sup>12</sup>.

Год и номер поступления в РПМА: 87/ 1908?

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L043563.

#### 4. ВИДЕНИЕ.

Название: Vedenia ce au văzut și au scris-o cu mâna sa Pârvul Grigorie pustnicul în Pustia Iordanului la anul 1868, Maiu în 15= Видение которое видел и написал своею рукою Пырву Григорие отшельник Иорданской Пустыни в 1868 году, Мая 15 дня.

Дата: 1882 г. 1 Мая.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Великая Лавра Св. Атанасия на Горе Афон.

Количество листов: 6 л.?

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись одного почерка с использованием смешанного кириллическо-латинского алфавита.

Число и имена писцов: Писец Антоние Сх[имонах] Фокшианиан?

Другие рукописи того же писца: Неизвестны.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): Надпись на русском языке синим карандашом: "Иорданское видение на молдавск[ом] языке", а также цифры, годы и шифр, написанные простым карандашом. Под названием роспись Схимонаха Антония черными чернилами.

Содержание: Видение румынского отшельника Пырву Григорие которое он видел в 1868 году, Мая 15 дня и обращенное из Иорданской Пустыни к великому императору Александру Николаевичу Самодержцу всея Руси, которое просит распространить всем христианам на земле через их митрополитов и епископов, но о падении Империи умолчать. Видение было записано в Иорданской Пустыне 1 Мая 1869 года православным христианином Пырву Григорием. Переписано 1 Мая 1882 года в Великой Лавре на Афоне схимонахом Антонием. Оригинал хранится у Схимонаха Дионисия, писаря Святого Монастыря Русик.

Неоднократно в последние 10 лет ему являлся Христос и много раз Пречистая Дева Мария Его Матерь, но в 1868 г. Мая 15 дня они явились ему одновременно и это удивило его. После появился Ангел в виде юноши в белых как снег одеждах, который дал ему в руки книгу и открылась одна из печатей на

<sup>12</sup> АЛЕКСАНДР II Николаевич (1818-1881), российский император с 1855. Старший сын Николая I. На жизнь Александра II был совершен ряд покушений (1866, 1867, 1879, 1880); убит народовольцами.

первом листе от начала. Посмотрев, было написано везде на румынском языке: осталось еще 24 года и мир прекратится на земле и будут великие потрясения. Далее не мог прочесть т.к. было уже на других языках и книга была отнята из его рук.

На небе он увидел большое возмущенное облако с Запада, которое начало биться с большой жестокостью с другим большим облаком с Востока. И сказал Юноша: это Западный Император и Восточный, и так будет.

Показал ему семь великих звезд, которые ушли на Восток, купель для крещения на большом белом облаке, которая также ушла на Восток, две большие птицы: одна такая жирная, а другая была очень худая, только кожа да кости, большую ярмарку где собирается весомый народ и увидел в продаже деревянные телеги с деревянными лошадьми без топлива и воды и только провода были внутри сих лошадей, которые проходили очень замысловато чрез ноги их; в воздухе увидел много хищных птиц, которые пожирали людей заживо, дороги полные пленных во все стороны и не было им конца.

И опять пришел Юноша и приказал посмотреть в лицо Императору Александру. И выглядел он где-то на 60 лет, потому что борода и волосы на голове его были белые когда он бежал пешком в горы от лица врага только с одним солдатом который держал его коня. И опять пришел тот сильный Юноша в белых как снег одеждах и показал только года: 1882, 1883, подготовка к великой войне, а в 1884 будет литься кровь на земле яко быстрые потоки дождя истекающие из тяжелого, полного воды облака.

В эти же годы будут вырезаны все проживающие в Святой Горе и будут пленены и уведены в рабство чрез горы, ибо не достойны ступить на камни Господни, ибо от мала до велика едят и пьют, одержимые гордыней, сребролюбием, но не заботятся о духовном. Потом Божья Матерь показала ему один из монастырей Св. Горы где он и оказался, и окликнув его по имени Пырву, сказала: соблюдайте пост, творите молитву и имейте любовь между вами, ибо без этого не увидите лица Господа во время Его Второго пришествия, которое приблизилось. В этом же афонском монастыре с высокого места увидел все кельи, во дворах и снаружи которых были большие толпы монахов, стоявших в страхе и трепете лицом к Востоку и услышали глас призывающий готовиться к встрече Господа.

И опять Юноша ему показал что христиане смешались с язычниками и переняли их обычаи, почти во всем христианстве детей обучают еретики других наций и поэтому дети их не живут по вере, а делают так как их обучают; почти не соблюдаются воскресные и праздничные дни и начали пустеть святые храмы; не соблюдаются святые посты, среды и пятницы ибо побратались с еретиками; обличает самых высоких церковных сановников за их гордыню, алчность и сребролюбие, переняв обычаи еретиков, не обучая христиан, которые остались как стадо без пастыря, коррумпированных судей, торговцев, помещиков, простых христиан которые не живут в чистоте, солдат которые ругаются матом и т.д.

В итоге, призывает к покаянию на которое отведено 24 года и если люди покаются, то Бог их простит и уродит земля и небо даст дождь и росу и будем жить в мире на земле и в достатке.

И в заключение просит блаженного Императора Александра чтобы распространить сие смиренное письмо всем митрополитам и епископам всех христиан на земле. Но о падении Российской Империи просит умолчать.

Год и номер поступления в РПМА: 86/ 1908?

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L043564.

##### 5. СБОРНИК.

Название: Сборник не имеет названия.

Дата: 1886 - 1887 гг.

Издод или язык: Румынский, немецкий, польский, английский, латинский, греческий, славянский.

Место написания: Румынский Монастырь Путна (Австро - Венгрия) - город Роман (Румынское Королевство).

Количество листов: Нумерация постраничная. Всего 453 с. С.169-178 отсутствуют. С.51 повторяется два раза.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись двух почерков с использованием кириллического, латинского и смешанного кириллическо-латинского алфавитов.

Число и имена писцов: Теоктист Романович иеродиакон.

Другие рукописи того же писца: Неизвестны.

Чистые листы: С. 236-250, 359-370.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Отсутствуют. Некоторые страницы раскрашены синим карандашом.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Переплет картонный.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): На форзаце верхней крышки цифры: 60,703 (или 103?) /1891 и запись на румынском языке смешанным кириллическо-латинским алфавитом: "Prii-mește glasurile robilor tăi prea curată fecioară Nascătoare de Dumnezeu și te roagă ne încetat să se dăruiască noao pace și dezlegare de păcate. Sfântă Monastiri Putna 12/24 Dcemebrrie 1886. Theoctist Romanovici ierodiacon".

Содержание: фрагменты текстов из Ветхого и Нового Завета, выписки из Пидалиона (Кормчая), Правило для неграмотных, Великий канон Андрея Критского, Житие Марии Египетской, фрагмент из книги Thomas Dolliner (не немецком языке), Хронология на сто лет, Латинская Пасхалия, выписки по Природоведению, Географии, Истории, Медицине, Анатомии человека и других наук, Библейские истории, выписки из немецких книг Библиотеки Монастыря Путна, копии разных прошений к церковным властям Буковины, Календарь, главы Евангелия на польском, немецком, румынском, латинском, греческом, славянском языках, список литературы на английском языке, Церковные каноны, "Дамаскинова рука", копии старинных надписей с церковных предметов, переводы со славянского и многое другое.

Номер, составляющий часть библиотечного шифра: 38.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L040016.

В данную рукопись вложены отдельные документы на румынском и немецком языках.

##### 6. ПРОШЕНИЕ.



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Название: Прощение в Архиепископскую Консисторию.

Дата: 1886 г.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: В одном из монастырей Константинополя (Истамбул, Османская Империя).

Количество листов: 1 л.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись одного почерка латиницей.

Число и имена писцов: один. Документ подписан аббревиатурой T. R. (Теоктист Романович иеродиакон, автор рукописи № 38). Но это не факт что писал тот же человек чье имя указано в конце документа!

Другие рукописи того же писца: Неизвестны.

Содержание: Прощение иеродиакона Теоктиста Романовича к Высокопочтенной Архиепископской Консистории о продлении ему отпуска на два года с целью изучения и посещения Святых мест Азии и Африки. До сих пор, проситель посетил Святые места Румынии и России (Бессарабии) и в момент написания сего прошения находится в одном из монастырей Константинополя, в который просит прислать ему ответ по указанному адресу, до востребования.

### 7. ГРАФИК.

Название: Tabela asupra zilelor din anul 1790 întru care m-au învățat Domnul Antonie Demarchi Derector a școalelor norm[ale] de Crais?= График дней в 1790 году в которые меня обучал Господин Антоние де Марки, Директор педагогических школ...

Дата: 1790 г.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Резеру, Австрийская Империя.

Количество листов: 1 л.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Скоропись одного почерка.

Число и имена писцов: Писец один. Имя не указано.

Содержание: В течение всего года, начиная с Января месяца, условными значками и соответствующими пояснениями в графике указаны дни в которые автор документа учился, не учился по причине отсутствия Господина Директора, не учился по вине учащегося, по причине его путешествия, праздничных или воскресных дней. В итоге указаны общее количество дней в которые он проучился и суммы которые оплатил в леях за обучение.

С правой стороны в нижнем углу документ оборван или согнут, поэтому не удалось его полностью прочитать.

### 8. АНТОЛОГИЯ.

Название: Antologie = Антология (или Антологион). Псалтикия нотированная.

Дата: 1916 г.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: не указано, но скорей всего это Афон.

Количество листов: 301 л. Нумерация идет по страницам. 108 с. встречается три раза и отмечена латинскими буквами a,b,c.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Полуустав одного почерка.

Число и имена писцов: Кир Алексие Монах.

Другие рукописи того же писца: Неизвестны.

Чистые листы: Нет.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Заголовки, инициалы, заставки и финальные орнаменты киноварью и раскрашенные цветным карандашом. Рукопись также украшена водяными фабричными наклейками с цветами и изображением Воскресения Христова, а также вклеенными печатными гравюрами иконы Достойно есть - Милующая и Св. царей Феодосия и Пульхерии.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Переплет – картон в коже, с вытисненным на верхней крышке крестом в декоративной прямоугольной рамке. То же декоративное тиснение и на нижней крышке но без креста.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): На 148 с. в финальном орнаменте находится криптограмма имени писца на румынском языке кириллицей: "Кир Алексие Монаху...".

Содержание: песнопения "Святой Боже на Литургии", "Христос воскрес", "Свете тихий", "Херувимские на 8 гласов", "Аксионы", "Ирмосы к праздникам", "Агиосы на Литургию Св. Василия", "К прежде освященной", "В Великий Четверг", "В Великую Субботу", "Ответы на Литургии Св. Иоанна", "Малые кекрагарии". Некоторые песнопения составлены знаменитым афонским композитором и песнопевцем Нектарием Протопсалтом Св. Горы из Румынского Скита Продрому<sup>13</sup>.

Номер, составляющий часть библиотечного шифра: 41.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L 040048.

## 9. МОЛИТВЕННЫЙ КАНОН.

Название: Canon de rugăciune către icoana cea făcătoare de minuni a Prea Sf[i]nței Stăpnei noastre de D[u]mnezeu Născătoarei și pururea Fecioarei Mariei, cea de sine numită "Grabnică-ascultătoare" a Dohiarului. Facerea lui Nicodim Monahul Aghioritul = Молитвенный канон к чудотворной Иконе Пресвятой Владычице нашей Богородице и присно Деве Марии, самоназванной "Скоропослушница" Дохиарская. Творение Монаха Никодима Святогорца.

Дата: До 1931 г. или в этом же году.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Скорей всего Афон.

Количество листов: 19 л. но они пронумерованы по страницам - 38 с.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Полуустав одного почерка.

<sup>13</sup> Протопсалт Нектарие Кресту создал особую школу псалмопения и скончался в Румынском Скиту Продрому после 75 лет монашеских трудов // Православная Энциклопедия. Том IV, Москва, 2002. С. 181. Из зависти его отравили (не буду говорить кто), но чудесным образом он спасся. После этого инцидента он перестал петь и уединился.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Число и имена писцов: Писец один, имя не указано. Возможно это "Игнатие румын Схимонах Иверского Скита из Келлии Св. Ефимия".

Другие рукописи того же писца: В Июне месяце 11 дня совершаем воспоминание чуда которое совершил Архангел Гавриил в Адине недалеко от Кареи. Афон, Август 1931 г.

Чистые листы: 1 л. (или страница?) в начале рукописи с приложенной на нем печатью.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Заголовки и инициалы киноварью. Текст заключен в красно-черную зигзагообразную с пунктиром рамку.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Переплет - картон в коже, с вытисненными на верхней и нижней крышках посеребренными декоративными крестами в ромбовидной рамке и другими декоративными элементами по краям крышек.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): На 8 с. внизу запись владельца на румынском языке латиницей и кириллицей: " Ieroto[nah] Арсение Нелуш".

Содержание: Кроме вышеназванного Канона, начиная с 32 с. рукопись содержит также историю чудотворной иконы Скорпослушницы.

Номер, составляющий часть библиотечного шифра: 23.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L 033428.

10. В ИЮНЕ МЕСЯЦЕ...

Название: Luna lui Iunie în 11 zile pomenirea săvârșim a minunei ce s-au făcut de Arhanghelul Gavriil în Adin aproape de Kareia = В Июне месяце 11 дня совершаем воспоминание чуда которое совершил Архангел Гавриил в Адине недалеко от Кареи.

Дата: Август 1931 г.

Извод или язык: Румынский.

Место написания: Келлия Св. Ефимия, Иверский Скит, Св.Гора Афон указаны как место перевода рукописи, но наверное тут же она была и написана.

Количество листов: 19 л.

Писчий материал: Бумага.

Тип письма (почерка): Полуустав одного почерка.

Число и имена писцов: Писец один. В кратком предисловии указано имя переводчика на румынский, но так как год перевода (1931) совпадает с годом написания рукописи (Август 1931), можно предположить, что он является и писцом: "Игнатие румын Схимонах Иверского Скита из Келлии Св. Ефимия".

Другие рукописи того же писца: Молитвенный канон к чудотворной Иконе Пресвятой Владычице нашей Богородице и присно Деве Марии, самоназванной "Скоропослушница" Дохиарская. Творение Монаха Никодима Святогорца. Афон? До 1931 г. или в этом же году.

Иллюминация и другие декоративные элементы: Заголовки, инициалы и заставка киноварью.

Наличие/отсутствие переплета и его тип: Переплет - картон в коже, с вытисненными на верхней и нижней крышках посеребренными декоративными крестами в ромбовидной рамке и другими декоративными элементами по краям крышек.

Наличие записей (здесь же владельцы рукописей, если они определяются): На 1 л. об. запись простым карандашом на румынском языке латиницей. Слово "Icon." подчеркнuto и взято в рамку, ниже следует: "Onaintea acestei Sf. Icoane, s'a cântat de Arhanghelul Gavriil: "Cuvine-se cu adevărat". Şi se află această făcătoare de minuni Icoană în Sf. Munte al Aftonului, on Biserica cea mare a Protatului".

Содержание: Содержит "Правило [устав?] на Достоинo есть яко во истину", которое составил приснопамятный Даскал Господин Венедикт Иеродиакон из Св. Киновии Русик по просьбе церковных властей из Протата где-то в 1838 г. Было переписано на Св. Горе Афон. Впервые было напечатано в Афинах иждивением Господина Стефана Скафтару на всеобщую пользу всех православных христиан. А второй раз напечатано в Афинах Саввой Иеромонахом из Иверской Келлии Свв. Бессребренников вблизи Протата в 1890 г. А позже переведено на румынский язык отцом Игнатием румыном Схимником из Келии Св. Ефимия что в Иверском Скиту в 1931 г. А также, содержит Каноны и Хваления Госпоже Богородице. Последние составлены в 7056 г. от Сотворения мира (1548 г.) Иеромонахом Серафимом Фииполу, который прежде был святогорцем.

Номер, составляющий часть библиотечного шифра: 23.

Шифр рукописи в электронной библиотеке РПМА: L 033428.

Рукописи на румынском языке, найденные в Архиве и Библиотеке Монастыря Святого Пантелеимона, свидетельствуют о значительном присутствии румынских монахов в этой обители (например 12 Мая 1905 г. здесь подвизалось более 100 румынских монахов)<sup>14</sup>, а также и в других афонских монастырях, скитах, кельях и каливах; они являются подтверждением исторических и духовных связей Русикона с румынскими княжествами Молдова и Валахия и другими территориями и государствами где проживало румынское население, которое внесло весомый вклад в культурное наследие этой обители и всего Афона. Насколько мне известно, и в наши дни здесь подвизаются 4 или 5 монахов из Республyки Молдова и Румынии.

### Библиография:

1. Мухин В.С., Турилов А.А. Афон и румынские княжества // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, том IV, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Москва, 2002.

2. Православная Энциклопедия. Том IV, Москва, 2002.

3. Marinescu Florin. O danie a Domnului Moldovei Scarlat Calimachi către biserica "Sfânta Maria" din insula Tzia // Prutul. Revistă de cultură, Huşi. Serie nouă, Anul IV (XIII), Nr.2 (54) / 2014.

4. Moldoveanu Ioan. Pr.Dr. Contribuții la istoria relațiilor Țărilor Române cu Muntele Athos (1650-1863). Teză de doctorat // Biserica Ortodoxă Română. Anul CXX, Nr. 7-9, Iulie-Septembrie 2002. București.

<sup>14</sup> *Petre Maria*. Chiliile românești de la Muntele Athos la sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea // Biserica Ortodoxă Română. Anul CXXVI, Nr. 7-12, Iulie-Decembrie 2008. București. P.462.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

5. Petre Maria. Chiliile românești de la Muntele Athos la sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea // Biserica Ortodoxă Română. Anul CXXVI, Nr. 7-12, Iulie -Decembrie 2008. București.

**MOLDAVIAN AND WALLACHIAN SLAVIC CHARTERS KEPT IN  
THE ARCHIVES OF THE ATHONITE MONASTERY OF ZOGRAPHOU  
(1420-1698). TWENTY-TWO UNPUBLISHED SLAVO-ROMANIAN  
DOCUMENTS OF THE PERIOD 1602-1666**

Cyril PAVLIKIANOV<sup>1</sup>

*In our paper we present the results of our research and the preparation of the critical edition of all the Moldavian and Wallachian rulers' Slavic acts which are kept in the archives of the Athonite monastery of Zographou and cover the period 1420-1698. There are, in toto, 37 Slavic acts of the Moldavian and Wallachian rulers in preserved in Zographou, more precisely 36 Moldavian and 1 Wallachian. Apart from the already known big royal donations, which we recapitulate briefly, we are publishing here the texts of 22 unknown Slavo-Romanian documents, which reveal important details regarding the existence of an extensive monastic landholdings' system in the surroundings of the Moldavian town Vaslui.*

**Key words:** *donation, ktitor; monasteries of Zographou, Dobrovăț, Căpriana, Jassy, Vaslui, Cocoreni, Rădeni, Kalamaria; Mount Athos; rulers of Moldavia.*

The medieval archives of the Bulgarian Athonite monastery of Zographou first attracted the attention of scholars in the 1840s. In 1844 V. Aprilov published in Odessa the Slavic text of an 18th century counterfeit which is presently known as "Composite Charter" or *Svodna gramota* of Zographou (Априловъ 1844, 1-10). Greek acts of Zographou were published by S. Kalligas in 1863 (Καλλιγᾶς 1863, 52-54), by D. Pistes in 1870 (Πίστης 1870, 42-44), and by O. Bodyanskiy in 1873 (Бодянский 1873, 1-10). Byzantine documents of Zographou were commented in 1903 by G. Smyrnakes (Σμυρνᾶκης 1903, 555-562), in 1912 by S. Lampros (Λάμπρος, 1912, 120-123), and in 1929 by Ch. Ktenas (Κτενᾶς 1929, 251-253, 258-259). Greek acts kept in Zographou were also published in 1894 by I. Palmov (Пальмовъ 1894, 195-235) and in 1903 by H. Gelzer (Gelzer 1903, 498-532). Seventy medieval and early modern documents of Zographou, including 5 Moldavian royal charters, were published by the Russian scholars W. Regel, E. Kurtz, and B. Korablev in 1907, in a special appendix to the 13th volume of the scholarly periodical *Vizantijskij Vremennik* (Regel-Kurtz-Korablev 1907, 1-190). Seven Moldavian documents of Zographou were published in 1888 by V. Kachanovskiy (Качановский 1888, 3-11), while in the 1930s Y. Ivanov (Ивановъ 1931, 230-263, 489-524 and 526-547) and V. Mošin (Мошин 1939, 170-192) published several unknown Slavic charters of the Bulgarian Athonite monastery. New additions to what we know of Zographou medieval archives were made by F. Dölger in 1948 (Dölger 1948, nos. 18, 34, 41, 48 and 49) and by L. Mavrommates in 1986-2001

---

<sup>1</sup> University of Sofia "St. Kliment Ohridski", Bulgaria.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

(Mavrommatis 1982, 351-356, pl. I-IV; Μαυρομμάτης 1986, 308-317; Mavrommatis 1994, 87-91; Mavrommatis 1995, 203-227; Μαυρομμάτης 2001, 257-272). In 2005 we published a book which offered the reader 27 unknown Greek and Bulgarian documents of Zographou dating from the period 1314-1803, and a detailed account of Zographou history from 980 to 1803 (Павликянов 2005. See also Pavlikianov 2003, 47-60; Pavlikianov 2004, 563-569; Pavlikianov 2004, 559-565, pl. XXXII; Pavlikianov 2004/2005, 151-159; Pavlikianov 2005a, 28-34, pl. 1-4; Pavlikianov 2005b, 141-151; Павликянов 2006, 534-548; Pavlikianov 2008, 217-236; Παυλικιάνωφ 2008, 175-190). However, our book of 2005 is already obsolescent, since in 2011 we published a new study concerning Zographou early years (Pavlikianov 2011), and in 2014 we finally produced a full critical edition of Zographou medieval Greek and Bulgarian documents of the period 980-1600 (Pavlikianov 2014). Our monograph of 2014 modified radically many of the issues which we had commented on in 2005, in our book on Zographou history. Fifteen Slavic documents of Wallachian and Moldavian rulers connected with Zographou are available in the two monumental Romanian series *Documente privind istoria României* and *Documenta Romaniae Historica* (cf. our *Section 1. Published charters*). However, the Romanian publications of Zographou documents are usually reprints of earlier editions, or are based on copies kept in Romanian archives.

We had the possibility to study Zographou Moldavian and Wallachian acts of the Byzantine and post-Byzantine period thanks to the microfilms kept in the Archives State Agency of the Republic of Bulgaria (Централен държавен архив). It took us about 15 years to examine and analyze the microfilms of the Archival Collection КМФ no. 18/943. This collection comprises all the archives of Zographou, from 980 to 1945, as they had in the 1970s and the early 1980s (see M. Методиев 2010, 511-606<sup>2</sup>). It contains about 3600 microfilms of 36 or 72 slides each, with photographs of Zographou Greek and Slavic medieval manuscripts, as well as of Zographou Greek, Ottoman, Wallachian, Moldavian<sup>3</sup>, Bulgarian, and Russian documents.

Our research in Zographou archives identified 15 published and 22 unpublished Wallachian and Moldavian acts written in Slavic language. They date from 1420 to 1698. During the 19th century some of them, especially those describing the Moldavian donations to Zographou, had been translated into French<sup>4</sup>. These translations were certainly related to the confiscation of the Athonite agricultural estates in the two Danubian principalities effectuated by Ion Cuza after the creation of united Romania in 1856-1859 (cf. Seton 1937, 245-299). The number of the Slavic acts of Romanian origin kept in Zographou (in toto 37) is much greater than the number of the 16 Wallachian and Moldavian acts preserved in the neighbouring monastery of

---

<sup>2</sup> In Metodiev's book the reader can find an analysis of the position which the Bulgarian communist state adopted towards the monastery of Zographou during the 1970s and 1980s, as well as a detailed account of the attempts of the Bulgarian communist authorities to secure photographs of Zographou cultural and literary heritage for the Bulgarian State.

<sup>3</sup> The Romanian documents of Zographou are available in the Archives State Agency of the Republic of Bulgaria, Archival Collection КМФ no. 18/943, in microfilms nos. 171, 189, 191-198 and 200.

<sup>4</sup> The French translations are available in the Archives State Agency of the Republic of Bulgaria, Archival Collection КМФ no. 18/943, in microfilms nos. 262-264.

Docheiarou (cf. Nandriş 1937, 6, 83, 88, 93, 114, 118, 131, 141, 146, 152-158, 160, 161, 164, 166, 167, 190, 221-225, 228, 258 and 263). However, as it occurs in most of the Athonite monasteries (cf. Μαρινέσκου 2001 and Μαρινέσκου 2002), the number of Zographou Moldavian and Wallachian documents written in Romanian language is much greater.

### 1. Recapitulation of the already known Slavic charters of the Moldavian and Wallachian rulers preserved in Zographou (1420-1698)

1. April 25, 1420. The lord of Moldavia, Alexander, donates to his nobleman, the *vornik* Vena, the villages of Cocoreni, Miklueşti, Loznova, Săkrăvni, Dvorniceani, Dumeşti, Ținaşti, Lavreşti, Sadova and Homiceşti, and all the income deriving from them. The charter also refers to an agricultural terrain called “of Copriana”, so it seems that Vena’s property might have been adjacent to that of the Moldavian monastery of Căpriana, which became property of Zographou in 1698 (Венелинь 1840, 60-77, on the monastery of Căpriana see Stoicescu 1974, 165).

2. February 9, 1429. The lord of Moldavia, Alexander the Good, delivers to his wife Marina a monastery near Vişnevăţ which was supervised by an abbot named Kyprianos. This might be a reference to the monastery of Căpriana, a well known dependency which Zographou acquired in January 1698 with a chrysobull issued by the Prince of Moldavia, Antioch Constantine Cantemir. (cf. Langlois 1867, 91-92; Качановский 1888, 20-21, act no. 9; Συμπυνάκης 1903, 560; Costăchescu 1931, 249-253, no. 81; DIR 1954, 76-77; DRH 1975, 124-127, act no. 84<sup>5</sup>).

3. February 4, 1433. The lord of Wallachia, Alexander Aldea, issues a document providing a yearly donation of 3000 *aspra* to the monastery of Zographou (Langlois 1867, 65; Качановский 1888, 2-3, no. 1; Regel-Kurtz-Korablev 1907, 174-175, Slavic act no. 6; DRH 1966, 136-137, no. 74).

4. May 26, 1442. The lord of Moldavia, Stephen II, promises to provide the monastery of Zographou with a yearly subsidy. The charter is damaged and the sum of the subsidy is not readable (Качановский 1888, 3, no. 2; DIR 1953a, 181-182; DRH 1975, 311-312, no. 221).

5. May 10, 1466. The lord of Moldavia, Stephen III the Great, issues a document according to which after his death the monastery of Zographou is entitled to receive a yearly subsidy of 100 Hungarian ducats (Langlois 1867, 92; Συμπυνάκης 1903, 560; Качановский 1888, 4-6, no. 3; Bogdan 1913, 99-103, no. 61; DRH 1976, 191-194, no. 135).

6. September 13, 1470. Stephen the Great of Moldavia issues a charter granting an annual subsidy of 500 *aspra* to the hospital of Zographou which he had built a little bit earlier. This charter is the only source revealing the existence of a hospital in Zographou during the late 15th century (Regel-Kurtz-Korablev 1907, 176, Slavic act no. 7; DRH 1976, 261-262).

In 1475, after his victory over the Turks at Vaslui, Stephen the Great donated to Zographou an icon of Saint George. It is presently exposed at the left section of the

---

<sup>5</sup> The text available in the last two editions is somewhat different from the text available in the act kept in Zographou, i.e. it is based on a similar but not identical copy.



altar screen of Zographou main church or *katholikon* (Σμυρνάκης 1903, 559; Ивановъ 1931, 239-240).

7. November 26, 1499. The lord of Moldavia, Stephen the Great, ratifies an exchange of property which was requested by one Crăstina and her cousin Nastasia, granddaughters of a certain Ivan Damianovič. The exchange concerned the villages of Rusi, Kălugărene and Dumești which were transferred to the monastery of Dobrovăț (on Dobrovăț see Stoicescu 1974, 253-255), a monastic house situated in the vicinity of Vaslui (Langlois 1867, 92; Regel-Kurtz-Korablev 1907, 179-180, Slavic act no. 9; DRH 1980, 444-447, no. 247). This foundation was bequeathed to Zographou in March 1651 by the ruler of Moldavia, Basil Lupu.

Based on a stone inscription preserved in Zographou, in 1495 Stephen the Great constructed a new refectory in the Bulgarian Athonite monastery and rebuilt some heavily damaged sections of its fortified enclosure (Regel-Kurtz-Korablev 1907, 185-187, Slavic act no. 12; Ивановъ 1931, 239-240, no. 14). Based on mid-19th century photographic records, Stephen's refectory was demolished shortly after 1859 (Θεοχαρίδης 1996, 38-39, no. 11).

On April 23, 1502, Stephen the Great donated to Zographou a luxurious Gospel copied by the monk Philip. This manuscript is presently kept in the State Library of Vienna (cf. DIR 1956, 139-140).

Based on a stone inscription kept in Zographou, in 1517 the ruler of Moldavia, Bogdan III, subsidized the construction of the impressive tower which still stands at Zographou wharf on the shore of the Singitic Gulf, i.e. the Gulf of Mount Athos (Ивановъ 1931, 241, no. 19).

Based on a stone inscription preserved in Zographou, in 1533, the Prince of Moldavia, Peter Rareș, bought and donated to Zographou a water mill located near a dependency which the monastery possessed in the district of Kalamaria to the southeast of Thessalonica (Ивановъ 1931, 241, no. 20). This water mill was probably situated in the village of Mariana or Amariana. The village is presently abandoned but was situated in the eastern section of the medieval *katepanikion* (administrative region) of Kalamaria. Its site can be identified three kilometres to the north of the ancient Olynthos, near a riverbed called Batonia and quite close to the modern sea channel at Nea Potidaia, which separates the Peninsula of Kassandra from the mainland. In 1373 the Athonite monastery of Docheiariou acquired a dependency there and after 1409 all the village was already its property (see Oikonomidès 1984, 19, 20, 21, 32, no. 42 (1373), no. 43 (1375), no. 52 (1409) and no. 53 (1409). Two centuries later, in 1576, the bishop of Kassandreia, Kosmas, was requested to settle a difference between the inhabitants of Mariana, Demetrios, Stamatios and George, and the monastery of Zographou. The conflict pertained to a piece of land called Ekein which had remained uncultivated for a very long time. The monks of Zographou based their claims on the fact that the land of Ekein was adjacent to a mill which they possessed at Mariana: καὶ οἱ μὲν μοναχοὶ ἰδιοποιοῦμενοι τὸν τόπον ἀπὸ τε τῆς ἐγγύτητος τοῦ μύλου αὐτῶν, οὐ συνεχῶρουν τοῖς παισὶ καλημερεῖν τὸ χωράφιον. Οἱ δὲ παῖδες ἐνισχυρίζομενοι τῇ ἐξωτερικῇ δυνάμει, ἀπὸ τε γραμμάτων ἐξωτερικῶν, ὧν ἀνὰ χεῖρας εἶχον, τοῖς μοναχοῖς φόβον ἐπαπέιλουν (Павликянов 2005, 132, no. 10; Pavlikianov 2014, 489-492, no. 70). The document of 1576 is the only source indicating that the Bulgarian Athonite foundation had ever acquired an estate in the village of Mariana. Most probably this estate consisted only of the aforesaid mill and

the land adjacent to it. It seems reasonable to suggest that the water mill which Zographou possessed at Mariana, i.e. in the district of Kalamaria, was identical with the mill “near the dependency at Kalamaria” which the Moldavian ruler Peter Rareș had bought for the Bulgarian monastery in 1533.

8. June 1, 1575. The Prince of Moldavia, Peter Șchiopul, issues a charter providing an annual grant of 100 Hungarian ducats and 6500 Ottoman *aspra* to Zographou. Another sum amounting to 500 *aspra* is to be given each year for the needs of the monastery’s hospital which, as we already pointed out above (see our entry no. 6), was built shortly before 1470 by Stephen the Great. The document of Peter Șchiopul makes it clear that from 1470 to 1575 the rulers of Moldavia were probably the sole major benefactors who were providing financial support to the Bulgarian Athonite foundation (Regel-Kurtz-Korablev 1907, 176-178, Slavic act no. 8).

9. March 14, 1598. The lord of Moldavia, Ieremia Movilă, reconfirms the yearly subsidy of 100 Hungarian ducats and 7000 *aspra* (*akçe*) granted to the monastery of Zographou by his predecessor, Peter Șchiopul (Langlois 1867, 92; Качановский 1888, 9, act no. 5ß; DIR 1952, 193-195, no. 252 (Romanian translation); DRH 2014, 392-395, no. 301).

10. May 25, 1606. The lord of Moldavia, Ieremia Movilă, restores to the monastery of Zographou the minor monastery of St. Nicholas in the vicinity of Jassy which had once been its dependency (Качановский 1888, 12-16, no. 7; DIR 1953b, 44-46, no. 48 (Romanian translation)).

11. July 30, 1628. The lord of Moldavia, Miron Barnovschi, donates to Zographou a church at Vaslui dedicated to the Dormition of the Virgin (DRH 1969, 531-533, no. 386).

12. April 2, 1630. The lord of Moldavia, Alexander, donates to the dependency of Zographou at Vaslui an agricultural terrain comprising a vineyard, orchards and a place suitable for building a warehouse for wine (Ghibănescu 1926, 68-69, no. 73).

13. March 25, 1651. The lord of Moldavia, Basil Lupu, donates to Zographou the monastery of Dobrovăț because it was ruined and abandoned. Lupu evidently expected that the Zographite monks would restore this foundation (Regel-Kurtz-Korablev 1907, 185-187, Slavic acts nos. 9 and 10).

14. February 6, 1662. The lord of Moldavia, Eustratie Dabija, declares the gypsies residing at Zographou dependency at Vaslui exempt from paying tithe because they were subordinated directly to Zographou (Mihailovici 1933, 62-63).

15. January 30, 1698. The lord of Moldavia, Antioch Cantemir, donates to Zographou the monastery of Căpriana because it was ruined and abandoned. As in the earlier case of Dobrovăț, the lord of Moldavia obviously hoped that the Bulgarian monks would restore and embellish the devastated abbey. The Moldavian prince was evidently emulating the benefaction which Basil Lupu had performed in favour of Zographou in March 1651 and his charter indicates that Zographou might have already contributed to the restoration of Dobrovăț (Γεδεών 1885, 185; Regel-Kurtz-Korablev 1907, 185-187, Slavic act no. 12; Berechet 1928, 103-108).

## 2. Edition of the Slavic texts of twenty-two unknown and unpublished Moldavian documents preserved in Zographou (1602-1666)

Next we are publishing all the 22 unknown Slavic documents of Moldavian origin which we identified as presently kept in the archives of Zographou. Our transcription of the Slavic texts follows the principles adopted in the publication of Gr. Tocilescu, *534 documente istorice slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul (1364-1603) din arhivele Orașelor, Brașov și Bistrița în text original slav însoțit de traducere românească*, Bucharest 1931, i.e. we reproduce all the Slavic abbreviations, accents and breathings exactly as they are written, without analyzing or interpreting them. The same principle is also applied (though not exactly in the same manner) in the work of G. Nandriș, *Documente românești în limbă slavă din mănăstirile Muntelui Athos (1372-1658)*, Bucharest 1937.

### Critical signs and abbreviations

- «абв» = deleted letters  
 <абв> = letters or phrases which must be ignored  
 {абв} = letters omitted by the scribe  
 [.....] = letters or text missing or not readable with proposals for reconstruction (the dots correspond to the approximate number of the lost letters)  
 [... 35-40 ...] = missing text with approximate number of the lost letters  
 No. in ASA = number in the microfilm collection of the Archives State Agency of the Republic of Bulgaria

Moldavian act no. 1

November 17, 7710 (1601)

A *starosta* called Belbrad and his wife Angelina donate to the monastery of Dobrovăț property in the village of Cocoreni, which is located on the east bank of the Prut River. This village could not be identified with the present day Moldavian settlement of the same name because the latter is situated to the west of Botoșani, far away from the Prut River. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† се вбо љ бѣврѣ и љгелѣ сѣроѣ(а) кѣгъскои, ѡ свѣдѣтѣствѣю съ сѣ мой записѣ како дааѡмъ сѣтѣи монаѣти глемѣ добровѣ љдѣ ѣ хрѣ сзшѣтвѣе сѣго дѣха ена ѡ нинѣ цо сѣ љвери чѣт мона ѡ село ѡ кокорани на прѣтѣ оу воѡдѣ кѣгъскои љ две љзерѣ, љ нѣкое дрѣви за двори ѣ имѣ тѣ да вудѣ сѣ вѣсѣ дохоѡдѣ сѣтѣи монаѣти љ сѣ брвдове љ мѣе, љно дааѡхѣ рѣ дѣше наше да сѣ рѣ љ ѡци ѣ прѣвиваю вѣ сѣоѣ ѡбитѣ да љмаю на љ помѣни в великое помѣни љ памѣ да сѣтвори на в сваки годинѣ едѣи рѣ. ѡ сѣю свѣдѣтѣствѣю, љ по сѣмрѣ на ѡ на рѣ нѣто да не имѣ сѣпрѣти љли валѡвѣ рѣ сѣа данѣе.

пѣ в љсѣ

в љто рѣрѣ, ноѣ зѣ

Moldavian act no. 2

November 23, 7111 (1602)

The lord of Moldavia, Ieremia Movilă, buys from a *vătah* named Michael a vineyard in the vicinity of the city of Huş and donates it to the monastery of Dobrovăţ. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† иѡ еремїа могила воеѡ бжїю млтїю гпѣрь зємли мѡдѡдскои, вже прїидє прѣъ нами и прѣъ нашими болѣри, диєни михаю вѣтѡ за виногрѡдники ѡ трѣъ хѣ, по є доброи волѣ никї не понѡдѣ, и а ни присилова и продѡ свои правїи виногрѡд чєтири фѡдчи и єдїи фѡтѡю, что сѣ в гѡ великои ѡ трѣъ хѣ, та продѡ самѡ гвомїѡ, за пѣ сѡ талєрїи сребрѣниѡ, и гвомїѡ вѣсїи точи вїи речєннїи пинѣ а платихѡ ѡ прѣъ вѣ нѡ сѣвѣт и ѡ тѡ такѡ дѣрє громїѡ, бѡгпоройволихѡ наши бѡгїи проїволенїє чтїи и сѣтлїи срїцє ѡ вѣсєа мїлїна и ѡ бѡ помощїа, дадохѡ и помѡвахѡ, сѣ тими вїи писѡнимїи виногрѡд, нашеї сѣтѣи млѣи нѡиває добровѣцѣ, єдѣ є хрѡ сѣшє<с>тѣє сѣтго дѡха, рѡ дѡши сѣтпочишомѣ рѡтєлю гвомїѡ панѣ могили лѡѡ, да є емѣ вѣнна памѣ, како да сѣ точи вїиписанїи виногрѡд, сѣтѣи монѡтїи, непоколѣбимо николи на вѣки, дѡдѣ станѣ сѣтѡ монѡтїи, и и дѡ не вмишѡтє.

† пїи ѡ ѡѡ.

† гнѣ рѣ

лѣъ ѣзрѡи, ноє кѣ

єремїа могила господѡрѣ (monogram)

† сѣрой вѣ лѡѡѡ

In the lower margin: † вѣсѣнѣ

Moldavian act no. 3

7110 (1602-1603)

A minor local official (*starosta*) named Belbrad and his wife Angelina receive from the prince of Moldavia, Ieremia Movilă, an official confirmation of a donation which they had already made to the monastery of Dobrovăţ. This donation comprised property located in the village of Cocoreni (cf. our entry no. 1). The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper (cf. pl. 1).

Text:

† иѡ еремїа могила воеѡ бжїю млтїю гпѣрь зємли мѡдѡдскои ѡ прїидѡшѣ прѣъ нами и прѣдѡ, нашими мѡдѡдскими болѣри, великими и малими, слѡга нѡ вѣннїи бѣбрѡ старѡтѣ кїѣвскѡ и сѣ кнѣгинѣ си ѡгєлина, по и dobroї волѣ никї не понѡдѣ, и а ни присилова, и дѡ свою правѡю ѡни нѣ и вїкѣплєнїє что ѡ себи вїи кѣпїи ѡ трифѡд вѣсѣ своа чѡ єлїкѡ иѣвѣѣ ѡ село кѣкѡрѣни, что на малѡ грѣлєєи и сѣ мѣтѡ ѡ мїи и грѣли прѣтѣ ѡ кѣ вѣстѡ, нашеї млѣи сѣтѣи монѡтїи нѡиваєми добровѣцѣ, єдєжє є хрѡ сѣшєтѣє сѣтго дѡха. и но гѣѡ ми є дѡ вїдѣхѡ и добровѡное даанїє и помѡванїє, тѣ рѡ и мї дадохѡ и потѣвѣдїхѡ нашеї вїи писѡнїи сѣтѣи

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

монѣти како да ѣ еи ѿ нина и двѣ нина непоколѣбимо николи на вѣки да ѡдеже станѣ стаа  
монѣти ни да не вмишадѣ

† пи ѿ ѿ лѣ ꙗꙗꙗ

† гнѣ рѣ

In the lower margin: † строи вѣ лѡѡѡ

† в ѿ вѣ лѡѡ † вѣсѣнѣ

† строи вѣ лѡѡѡ † ѿ вои лѡ[.]а † вѣсѣнѣ (sic!).

Moldavian act no. 4

March 20, 7111 (1603)

The lord of Moldavia, Ieremia Movilă, donates two villages in the vicinity of Bîrlad, both of them called Mălăești (on the toponym see Stoicescu 1974, 552), to the monastery of Dobrovăț. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper (cf. pl. 2).

Text:

† въ имѣ вѣца и сѣна и стго дѣха, трѡице стаа ѿ единосѣцна и нерѣдѣлимаа. сѣ ѡ рѣ  
вѣкы моемѣ гѣ бѣ и сѣсѣ нашемѣ исѣ хѣ, и трѡичѣкѣи поклонник, ѿ еремѣна могила воеѡ,  
бѣжею мѣтѣю гѣрѣ земли мѡдѣскаѡ, ѡ гѣ мѣ блгопрѡволи наши блги произволенѣм, и  
сѣтѣи и чѣти сѣцем ѡ вѣсѣа нашиа дѣша ѿ ѡ вѣсѣа мѣлѣа ѿ ѡ бѣа помощѣа ѿ сѣ блсловенѣм  
стаа наши вѣѣ кѣ гиѡгѣе могила дѣтѣпкѣ и митрополи сѣчѣскѣи, ѿ агафѡѡ епѣкѣ романскѣи,  
ѿ ѡвѡдосѣе епѣскѣ (sic!) рѣдѣскѣи ѿ дѣдѡ и помѣва ѿ потвѣрѣдѣ гѣа ми, мѣби нашии стѣви  
монѣти ѡ добровѣцѣ ѣдеже ѣ хѣа сѣшѣтѣе стго дѣха, сѣ двѣ села на ѿма мѣльѣщѣи, что на  
брѣла, ѿ сѣ мѣинѣ ѡ брѣла, ѡ воло тѣтовѣ, ѿ тѣлѣх рѣцѣи на вѣх ѡдѣри сѣ ста ѿ сѣ мѣи на  
ѡдѣри ѡ воло фѣчѣискомѣ, что тѣи селѡе биѣи ѡ наипрѣде дѣдѣнѣе ѿ мѡлованѣе стѣви монѣти,  
ѡ стѡпочѣшаго рѡтелѣ гѣ мѣ, пана ѡвѣа могила велика лѡфѣта ѿ ѡ наши правѣи привѣлѣа, ѿ  
такѡде рѣ (sic!) дѣдѡ ѿ помѣва гѣ мѣ више рѣннаа стаа монѣти сѣ четѣри ѿ пѡ фѣчѣи  
виноградѣи сѣ крѣме ѿ сѣ тѣкѣ ѡ хѣ, что тѣе виногрѣа кѣпѣи моѣ гѣа мѣ ѡ мѣхаѡ ѡгрѣи за пѣсѣѡ  
п[... б-8 ...]рѣе брѣнѣи, ѿ ещѣ дѣдѡ емѣ гѣ мѣ едѣи ста сѣ мѣи ѡ хотѣ хѣшѣи рѣ тѣи виногрѣа, како  
да бѣдѣ стѣви монѣти вѣ мѣльѣ и сѣлавѣ ѿ чѣ гѣ бѣ ѿ сѣпа нашего исѣ хѣ, ѿ вѣ похвалѣ  
сѣшѣвѣ[ѣа] стго дѣха, ѿ сѣ зѣдѣшѣи стѡпочѣшѣи дѣдѡ ѿ рѡтелѣм гѣѣ мѣ ѣ ѣ тѣамѡ погрѣвенѡ ѿ  
тѣло стѡпочѣшѣа рѡтелѣ гѣ мѣ, ѿ вѣ зѣдѣши ѿ зѣдрѣвѣе гѣа мѣ ѿ гѣдѣи, ѿ бѣгодѣрѡванѣи чѣ  
гѣа мѣ, а мѣлѣнѣицѣи нѣшѣи ѡ стаа монѣти да ѿмаѡ гѣ бѣ мѣлѣи ѿ написѣти гѣа мѣ вѣ стѣи  
великѣи ѿ малѣи помѣнѣнѣи, ѿ да ѿмаѡ сѣтворѣи памѣ ѡ гѡ до гѡ, вѣ дѣнѣ недѣлѣѣ вѣсѣ стѣи.  
тѣ рѣдѣи тоѣ вѣсѣе више писѣнѣоѣ, како да ѣ стѣви монѣти ѡ нѣ ѡрѣи сѣ вѣсемѣ дохѡдѡ  
непорѡшенѣно николи на вѣки, ѿ да сѣ не вмишадѣ.

пи ѿ ѿ лѣ ꙗꙗꙗ, мѣ кѣ.

† гнѣ рѣ.

† еремѣна могила

In the lower margin: † двмитрѣ

Moldavian act no. 5

December 14, 7112 (1603)

A woman named Candachia sales to the monastery of Dobrovăț landed property in the village of Cocoreni (cf. our entries nos. 1 and 2). No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper. (cf. pl. 3).

Text:

исписѡ чтѡ прїидѣ кѡдакїа дѡца гѣгина ѡ кокорани на стѡвѣ монѡти дѡвѡреѡцѣ, ѡ прѣѡ вѡсѣѡ съборѡ ѡ стѡа монѡти ѡ продаѣ стѡвѣ монѡти чтѡ ѡмаѣ а чѡ ѡ нї ѡ кокорани на третѡ чѡ, ѡ продаѣ тѡ нї стѡвѣ монѡти за тридѣсѡ талѣ нїтѡ не волисаѡ тѡ, нѡ за своѡ волаѡ, тѡ за сїа свѣдѣтѣ стѡвїѡ вѡсѣѡ бѡларїѡ ѡ вѡсѣѡ слѡгѡ гнѡ нашѣ ѡ дѡнѡа земли. пї в' лѣ ѣзрѡвї, м̄ дѣ дї днї.

Text on the rear:

[...] ѡ чтѡ прїидѣ кѡдакїа дѡца гѣгина ѡ кокорани [...] монѡтирѣ дѡвѡреѡцѣ, ѡ продаѣ стѡвѣ монѡти.

Moldavian act no. 6

December 14, 7112 (1603)

Act of Gregory Vrabie, Ionașco, Rusu the *pitar*, Tudoran from Gurești, and Bălan and Iona from Grăpeni. These persons confirm the validity of the transaction signed by Candachia and the monastery of Dobrovăț for a property located in the village of Cocoreni (cf. our entries nos. 1, 2 and 5). No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† сѣ а григорїе вѡвѣѡ, ѡ ѡнѡако ѡ тѡ, ѡ рѡсѡ питарїѡ ѡ тѡдѡрѡ ѡ гѡреци, ѡ бѡла ѡ тѡ, ѡ ѡнѡа ѡ гѡпѡни, ѡ мнѡгы чѡкы дѡвѡрїѡ ѡкрѡсны, ѡ меѡиѡши, сїѡ свѣтѣствѣ мѡ съ дѡшѡ нашѣ гнѡ <на> нашѣ ѡ вѡсѣвѡеликы бѡларїѡ ѡкѡ прїдѣ прѣѡ намѡ кѡдакїа дѡца гѣ[ги]на ѡ кокорѡ съ калѡгерїѡ ѡ стѡа монѡти дѡвѡреѡцѣ, ѡ продаѣ ѡ прѣѡ намѡ ѡ ѡ прѣѡ чѡкы дѡвѡрїѡ ѡ старїѡ стѡвѣ монѡти чтѡ ѡмаѣ а чѡ ѡ нї вѡ кокорани третѡ чѡ, нїкы не волисаѡ тѡ нѡ за своѡ волаѡ. ѡ продаѣ за тридѣсѡ талерїѡ тѡ сїѡ свѣтѣствѣ гнѡ нашѣ ѡ вѡсѣѡ властїтелѣ.

ѣ зрѡвї

пї м̄ дѣ дк̄ днѡ.

Moldavian act no. 7

January 10, 7112 (1604)

The lord of Moldavia, Ieremia Movila, corroborates a purchase made by the monastery of Dobrovăț in the village of Cocoreni (cf. our entries nos. 1, 2, 5 and 6). The act was issued in the village of Țoțoreni. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper (cf. pl. 4).

Text:

† ѡнѡ ѣремїа могила вѡѣѡ бѡжїѡ мѡтїѡ гѡрѣ земли мѡскоѡ, ѡ прїидѡшѡ прѣѡ нѡми ѡ прѣѡ нѡшїми бѡлѣри нѡши мѡлѣници калѡгерїѡ ѡ стѡа монѡти дѡвѡрѡѣ, ѡ съ ѣдїѡ запїѡ за мѡторїѡ ѡ глїгорїѡ вѡвѣѡ ѡ ѡнѡако ѡтнѡ, ѡ рѡсѡ пїтьрѣ, ѡ ѡ ѡнѡ мнѡ слѡгїѡ гѣ ми, ѡкѡ ѡнї

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

себе кѣпили еѡа чѣ за ѡнинѡ ѡ кѡдакіа дѡка геѡина третѡа чѣ ѡ село кѡкорѡни, чѣ еи еликѡ  
ѡзберѣ, тѡ кѣпили наши млѣници ѡ неѡ за трийдесѣ талери сребрѡни, ѡ но мы вѣровахѡ тѡ  
запи, ѡ сѡтворихѡ ѡ ѡ ѡ на потвѣрѡденіе како да е ѡ ѡ ѡ на ѡ сѡ всѣ дохѡдѡ. ѡ ѡ да сѡ не  
ѡмишѡѣ

ГНЬ РЕ.

ПИ ОУ ЦОЦОРЕ[НИ] В ЛТО РЗРВИ ГЕТИ.

ЮРАКО ЛОГѡ ОУЧИ.

In the lower margin: † ПЪТРАКО

Moldavian act no. 8

August 5, 7136 (1628)

The lord of Moldavia, Miron Barnovschi, donates agricultural estates adjacent to the monastery of Corbul in the district of Vaslui to the monastery of Zographou. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† ѡ ѡ мирѡ бѡнѡски † мѡгила вѡевѡ бѡжію млѡтію гѡрѡ зѡли мѡнѡски, ѡ гѡѡ ми  
бѡлопрѡизволихѡ нашѡ бѡгѡ прѡизволеніе, чѡтимѡ ѡ стѡлимѡ сѡцѡамѡ ѡ вѡсѡнѡ нашѡѡ дѡшеѡ, ѡ ѡ  
бѡга помѡщїѡ, гѡѡ ми дадохѡ ѡ помѡвахѡ еѡо мѡесто за пасика до липѡвѡ, гдѡ сѡ зѡватѡ,  
монастѡ корѡвѡлѡ, сѡ полѡвѡ, ѡ сѡ садѡве, ѡ сѡ мѡесто за хорѡди, до стѡа цѡркѡ ѡ монастѡ, ѡ  
трѡбѡ вѡсѡлѡѡ, гдѡеже е храм ѡспенїѡ прѡстѡви бѡца, ѡдеже гѡѡ ми дадохѡ ѡ покѡлѡнихѡмѡ  
тоѡ стѡ цѡркѡ, до стѡа монастѡрѡ зѡвѡмаѡ зѡграфѡ до стѡи гѡрѡ ѡфѡтонѡ, ѡдеже е храм стѡго  
славѡнаго великомѡченика, ѡ побѡдонѡца гѡѡгѡе. тамѡ рѡди тоѡ вишеписѡное, мѡесто за  
пасикѡ, сѡ полѡвѡ ѡ сѡ садѡве, ѡ сѡ мѡесто за хорѡди, како да е ѡ гѡѡ ми стѡви монастѡ ѡ  
трѡбѡ вѡсѡлѡѡ, прѡваѡ ѡ нѡѡ ѡ дааніе, ѡ мѡлованіе, ѡ ѡрикѡ, ѡ потвѡрѡженіе, сѡ вѡсѡ дохѡ{о.д.}ѡ,  
непорѡшенѡ николиже на вѡки. ѡ ѡ да сѡ не ѡмишѡѣ прѡдѡ сѡ листѡ гѡѡ ми.

СА ГПНЬ ВЕЛѡ.

У ѡ В РЗРЛС, ѡ Е.

МИРѡНЬ ВОЕѡѡ

Moldavian act no. 9

August 25, 7136 (1628)

The lord of Moldavia, Miron Barnovschi, settles a difference concerning a debt and the village of Piscani which had arisen between the *ciașnic* Stratul Bolea and the *logofăt*, Iurco Mărățenul. The village of Piscani is said to have been situated in the vicinity of the settlements of Gărești and Rădăslăvești. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† ѡ ѡ мирѡ бѡнѡвскїи мѡгила вѡевѡ бѡжію млѡтію гѡрѡ зѡли мѡнѡскїи, ѡ прѡидѡшѡ пѡѡ  
гѡѡ ми ѡ пѡѡ вѡсѡвѡи болѡѡ гѡѡ ми, великїи ѡ мѡлими, слѡгѡѡ гѡѡ ми стрѡтѡ болѡ чѡни, ѡ тега сѡ

за лицѣ прѣвъ гвѣ ми съ кнѣ{гинѣ} мързѣинѣ старѣ мѣти юко мързѣиѣнѣ лоѣ, рѣ ѣна стѣ и двадѣсѣт ѣги пнѣи доврѣи что би доѣже юко лоѣ данѣло боли двѣни ѣцѣ стрѣтѣлѣ боли чѣни, и ѣказѣ и запи сѣтворѣ ѣ юко лоѣ съ своѣ рѣкое и съ ѣ печѣ, како ѣ доѣже съ тѣ ви писани пнѣи, и рѣ тѣ пнѣи дѣ би стрѣтѣло боли чѣни ѣдѣ село на имѣ пѣканиѣ, что тоѣ село билѣ право кѣпѣно юкови лоѣ, ѣ потѣ кнѣгинѣ мързѣинѣ старѣ не хотѣше дѣти стрѣтѣло боли тѣ село пѣкѣ, нѣ кѣлаа ѣ сѣ и дрѣги ѣ нѣи зѣкѣпѣнѣ юкови лоѣ, и ѣкѣлаа емѣ ѣдѣ селѣ на имѣ пѣканиѣ что съ зовѣ гѣрѣциѣи, нѣ ѣстѣи стражникѣ и нѣ рѣдѣслѣвѣци, инѣ гвѣ ми и съ вѣ сѣвѣ гвѣ ми ѣврѣтохѣ и дѣ, кѣко да ѣпирѣ стрѣтѣ волѣ тѣ село инѣ аще ѣврѣцѣ са кѣпѣнѣ юкови лоѣ, да дѣжѣ соби рѣ тѣ пнѣи, ѣ ѣли не вѣдѣ виѣкѣпѣнѣ юкови лоѣ, ѣ стрѣтѣ волѣ дѣ дѣжѣ соби пѣканиѣ которѣи ѣ право кѣпѣно юкови лоѣ инѣ вѣ тѣ прѣидѣше прѣвъ гвѣ ми прѣвъ вѣсѣми волѣри гвѣ ми кѣтѣти сѣн чѣханѣ, и ѣкѣлѣ нарѣдѣнѣе за виѣкѣпѣнѣ на тоѣ виписаниѣ село пѣканиѣ что зовѣ гѣрѣциѣи, и принѣси на содѣши ѣ ѣ которѣи кѣпѣи тоѣ село на имѣ дѣрѣе и сѣ трѣѣ иѣнѣачнѣ вѣ вѣщѣфѣдѣзѣ виѣдѣнѣ внѣ по ѣсѣ бѣтѣтѣ чѣ и и гѣврѣи сѣнѣ никоѣ гѣмѣ внѣ мѣи пѣбиско, и ѣфѣбнѣа дѣка мѣхѣи мѣикѣ вѣсѣ прѣвнѣнѣци мѣшѣи, и свѣдѣтѣствовѣли сѣ вѣсѣ виписаниѣ лѣо како ѣни прѣдѣли чѣ [... с]воими вѣсѣ что имѣли ѣ того селѣ кѣтѣтинѣ сѣн чѣханѣ, и ѣкѣлѣ и ѣрѣи зѣкѣпѣнѣо что имѣ прѣвѣдѣе и лѣѣ мѣшѣе, ѣ старѣ и доврѣ стѣфѣна вѣе[водѣ], что билѣ емѣ кѣпѣно ѣ сѣ гвѣ и ѣ сѣтра ѣ стѣна ѣнѣкоѣ [...]ана фрѣчѣюга, ѣ юко лоѣ не имѣ ни ѣноѣ кѣпѣно тѣ, за тѣ ни нарѣдѣнѣе не имѣ, и тѣ лѣо ви писаниѣ ѣщѣ свѣдѣтѣствовѣли съ своими дѣшѣми кѣко не имѣ юко лоѣ ни ѣноѣ кѣпѣно вѣ тѣ селѣ пѣканиѣ, и но гвѣ ми ѣко ѣвидѣхѣ и ѣврѣтохѣ вѣитѣнѣнѣ ѣ не имѣ юко лоѣ инѣ ѣноѣ кѣпѣно вѣ село пѣкѣ что зовѣ тѣрѣциѣи, на вѣрѣладѣ, ѣ гвѣ ми и съ вѣ сѣвѣ гвѣ ми дѣдохѣ и потѣврѣдѣихѣ слѣси гвѣ виписаниѣ кѣтѣти сѣн чѣханѣ, како да дѣжѣ соби кѣлико кѣпѣи ѣ тѣ лѣо виписаниѣ, ѣ тѣ село вирѣчѣномѣ ѣ пѣкѣ что зовѣ гѣрѣциѣи съ мѣи ѣ вѣрѣладѣ и ѣправѣи сѣ и потѣви соби фѣрѣзѣо ѣ витѣ гвѣ ми вѣ зѣлѣ, тѣ рѣ кѣко да ѣ емѣ и к гвѣ ми прѣвоѣо ѣ нѣи и виѣкѣпѣнѣе и потѣрѣжѣдѣнѣе съ вѣсѣ дохѣдѣо, ѣ пѣ стрѣтѣ волѣ иѣи ѣ сѣрѣнѣици юко лоѣ дѣ нѣмѣю ѣмѣшѣати вѣ тѣ селѣ, ѣ нѣ мѣтѣгѣти за сѣа тѣѣ никоѣи на вѣки вѣнѣи и и дѣ не ѣмишѣе.

† гпнѣ кѣлѣ.

пѣи ѣ ѣа вѣ ѣзрѣлѣ ѣ кѣ дѣни.

дѣмитрѣшко вѣ лѣтѣ (monogram)

In the lower margin: † болѣнѣ

Moldavian act no. 10

April 20, 7137 (1629)

The lord of Moldavia, Miron Barnovschi, corroborates a donation made by his servants, Ionașco Vrabie and the *diac* Albul, to the monastery of Dobrovăț. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† ѣн мирѣ бѣнѣскиѣ могила вѣеѣо, бѣжѣю мѣтѣиѣо гѣрѣ зѣли мѣнѣкѣоѣ, ѣ прѣидѣшѣ прѣвъ намѣи и прѣвъ нашиѣ мѣдѣскиѣми болѣри великимиѣи и малимиѣи, слѣси нашѣ ѣнѣкоѣ вѣрѣѣе шѣтрѣ, и



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Ѡвѣ дїа, зѣ врабїе потѣни, и тегѧ зали прѣ гпѣ ми, на млевни наше каллгери ѡ стаа монѧти добровѣ, раде селѡ рѣдѣни что ѡ волѡт фѧчїюскѡ, и рѧ ѡзерѣ на имѣ рѣдѣни, имацѣ съ мѣсто єи рекѣ слѡси наше врабїе шетрѧ и Ѡвѣ дїа, ꙗкѣ зѧдѣни тѡ село и тѣ ѡзерѣ, и дѣжи каллгери бѣ ипрѧ, ꙗ млевни наше каллгери ѡни ѡказовали прѣ гпѣ ми и прїивилїе за данїе и млованїе ѡ старѧ петра воеѡ. и но гпѧ ми съ всегѡ нашего свѣта сѣдихѡ и по закону зѣскѡ, и ѡбрѣтохѡ сѣ ꙗ сѣтѣ права данїе и млевнїе, млевни на каллгери, ѡ тѡ стѡпочишѡ гпю, и дадохѡ имѣ и гпѣ ми тѡ село и тѣ ѡзерѣ, и ѡпрѧдили сѣ и потавили сови ферѣе въ вїтѣ гпѣ ми вїзла, ꙗ слѡги наце врабїе шетрѧ и Ѡвѣ дїа ѡнизѡтѧ ѡ всегѡ нашего свѣта. тѣ ради ѡ силѣ на прѣ да не имѧе маитегѧ слѡсн на ѡнѧко врабїе и Ѡвѣ на млевнї на каллгѣ за сїа тѣ неколи въ вѣки вѣни и и дѧ не ѡмишаѣ.

† сѧ гпнѣ велѣ.

пи ѡ ѡ в лто 7393 ѧ к.

ми[..]ш[..] вѣ лѡфетнл (monogram)

In the lower margin: † дѡмитрѣ

Moldavian act no. 11

September 30, 7138 (1629)

The lord of Moldavia, Alexander, bestows on Zographou a church dedicated to the Dormition of Our Lady which the residents of Vaslui, Cioban, Ionul and Michael, had transformed into a monastery. The donation also comprised a water mill and some pasture land belonging to the church in question. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† въ имѣ ѡца и снѧ и стѡ дѧха, тройци стаѧ и єдиносѡщїна и нерѣдѣлима. сѣ ꙗ рѧ вѧки моемѣ гѣ бѣн и спсѣ наше гѣ хс, и тройчєкїи поклонїи, ѡ ѡлеѣдѣрѣ воеѡ, снѣ покойнѧ радѣ воеѡ, бжїю мѧтїю гпѣрѣ зѣли мѡдѣской. ѡ гпѣ ми бѧгопрїиволи наше бѧгїи прїиволенїе, и чїтїи и свѣтлїи сѣще, ѡ всѣѧ нашеѧ дѣшеѧ, и ѡ бѧ помѡщїѧ и мленїе стѡ и слѧнѧ велимнїка и повѣдонѡца геѡгїе, и съ бѧгословенїе четїи стѧз мѡдѣскїи, кїи ѡфанасїе ѡхїи єпкпѣ и митрополи сѣчѧскїи, и кїи дївнєсїе єпкпѣ ромѧской и кїи vacat єпкпѣ радѣски, и кїи митрофѧ єпкпѣ хїсскїи, и съ хотѣнїе всѣ съвѣтѡ гѣ ми болѣрѡ наши мѡдѣскїи, великимї и малїмї порѣноваше прѣ ни, є стѡпочишїи гпїѣ прѣде вїше нѧ, єже даше, и помловаше стїи цркви и монѧтирїи ѡ лѡвѣ, єже имѣли кѣ бѣлѣ, и кѣ стїи црква и монѧтирѧ, тѣ и гѣ ми, елико по силѣ наше вѣдрѣжавїи мѧи бѧ, ꙗко да попѣше свой бѧгодѧнїе и, гѣ ми дадохѡ, и помловахѡ, и потверѣдихѡ на єднѧ цркѡ ѡ трѣ вѧлѣискѡ, что тоѧ цркѡ вїи ѡстроїи, и вчинїи ꙗ монѧти єдни ѡ ѡ вѧлѣю по имѣ чѡбѧ, снѣ пѣти, и ѡнѡ и мїхїи, гдѣ є нѧ (sic!) ѡспенїна прѣстѧѧ бѣѧ, съ мѧи на потоцѣ вѧлѣѧ и съ хорѡди на крѣници рѣлѣ, и съ мѣто за пасикїи на ѡбвѣршїи бѣтїи, и на тимѡтѣ съ полѣнѣ. тоѧ дадѡ и поклонїи гпїи си мїрѡ бѣнѡски могила воеѡ до стѧѧ монѧти зѣграфѣ, гдѣ є хрѧ стѡ и слѧнѧго великомнїка и повѣдонѡца геѡгїе є въ стѣви горѣ ѡфонѣ, и

ѡ гѣ ми такѡдери (sic!) даадо и потврѣди стѣи монасти виписана. а стѣи ѡци є тамѡ прѣбываю да имає написати рѣтели гѣ ми в' стѣи великии помѣни, такѡдери (sic!) и на гѣ ми и блго даровани чади гѣ ми, ѡко да сѣ поминаю вѣ всѣ бжестѣна слѣба по црѣномѡ ѡбичаю, такѡде и памє да сѣтворѣю [в]ѣ ѡ го до го, и да ѡмоли мѣтивѣ бга вѣ наши животѣ и добри сѣмиренїе, ѡко да възможи всегда мѣти творѣще, а по наши животѣ что ѡпокуми сѣ рѣзорити наши мѡванїе и ѡстроєнїе, тѡ да є не прощє ѡ гѣ бга сѣтвошаго ббо и зєли, и ѡ прѣтаа бгомѣрѣ, и ѡ вѣсѣ стѣи, и да бѣде прѣлѣт и трѣлѣт и да имає сѣпєни сѣ стго великии и повѣдоноца гєѡгїе, и и да не ѡмишає. †

† сѣ гѣнѣ велѣ.

ѡ ѣ в лѣто рѣзрѣ сѣ л.

иѡ алеѣдрѣ воеѡ (monogram)

In the lower margin: † пѣтрѣко

Moldavian act no. 12

September 18, 7139 (1630)

The lord of Moldavia, Moses Mogilă, donates to the monastery of Zographou a dependency and a water mill at the town of Vaslui. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper. (cf. pl. 5).

Text:

† и ѡ мон сї могила воев о б жїею мл тїю гпр ь зе ли мѡ сѣѡи ѡ гпѣ ми ѡмѣтивїхѡ сѣ и помѡвѣхѡ и поновїхѡ и ѡтверѣди стѣи монасти ѡ трѣ вѣслїю, и дѣ є хрѣ стѡ великомѣника и повѣдоноца гєѡгїа, и є таа монасти метѡ до стѣа гѡра ѡфѡскаа до монасти гѣмаа зѡгрѣ, є є хрѣ стѡ великомѣника и повѣдоноца (sic!) гєѡгїа сѣ єди брѣ за мѣи и сѣ мѣи на потѡцѣ вѣслїю, и бѣше тѡ мѣи прѣ гпрѣки тѡ рѣ и ѡ гпѣ ми да бѣде прѣваа ѡ ннѣ, и даанїе и мѡвѣнїе и потврѣденїе тѡи вѣ писѣнєи стѣи монасти, сѣ всѣ дохѡдо, непорѣшенѡ ни силї на вѣки вѣнїа. нї да сѣ не ѡмишає прѣ сї лїтѡ гпѣ ми.

ѡ хѣль вѣ рѣзрѣ сѣ иї.

сѣ гѣнѣ велѣ.

иѡ монси могила воеѡ

In the lower margin: † ѡнѣки

Moldavian act no. 13

October 29, 7139 (1630)

The lord of Moldavia, Moses Mogilă, bequeaths to the monatory of Dobrovăț a pasture land abutting the locality Studeni Țoțoreni. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ монси могила воеѡ бжїю мѣтїю гпрѣ зєли мѡсѣкѡ, ѡ гпѣа мї дали и потврѣди єми мѣвнїкѡ н{а}ши єрѣменѣ и вѣсѣ сєворѣ ѡ стѣ монасти добровѣ на и прѣваа ѡ ннѣ и

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

даданіе и млованіе что ѿ іма ѿ старогò стѣфана воевò, єдно мѣсто за пасикв что є вь бранице на кована, по гдє хотарили идѣина мѣтеò а прò ѿ мичеци, и хили брѣзницѣрю, и тоадає би брѣзницѣ, и благати, и тоадає короча, и ивнѣко влѣдичѣнѣ, и пѣтрѣко почѣши сѣ хотѣ ѿчина ѿ прихòдицѣнѣ ѡрешї, ѿ къ хотѣ хоморѣни, ѿ толѣ ѿчина гдє идѣ до мѣтврїе, и до велика могилò, ѿ толѣ в глѣ пикѣ ѡ хотѣ, а ѿ толѣ мако да до ствденї цоцорѣни, ѿ толѣ на старїи гò ѿ къ хоморѣнѣ ѡ дорогѣ тѣтарѣ да до кѣмѣ горѣ гдє выкпї тѣ хотѣ. тѣ ради то ви писанòе хотѣ да є єтѣи монѣти добровѣ и ѿ на даданіе и потврѣденіе, и ѡри сѣ всѣ дохòдò непòрѣшенò неколи вь вѣки. и и да не вмишає.

пи в хѣлѣ в лѣ зрѣлѣ ѿ кѣ

† гпнѣ рѣ.

† мѡиси мѡгила воевò

Moldavian act no. 14

July 20, 7139 (1631)

The lord of Moldavia, Moses Mogilă, donates to the dependency of Zographou in Vaslui arable land, orchards, meadows for producing hay, and two agricultural terrains suitable for planting a vineyard and installing beehives. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper (cf. pl. 6).

Text:

† и ѡ мѡсїи мѡгила воевò бжїею млтїю гпрѣ зѣмли мѡскѡви, ѿ гпѣ ми блгопрѡволихò наши блги прѡиволенїе, чтїи и свѣтлїи срѣє и ѿ всѣи нашиѣ дѣшеѣ и ѿ бга помòциѣ, гпѣ ми дадохò и помлòвахò и потврѣдихò млѣ{в}ни на калѣгерї ѿ єтаа црков' и монѣти, что є в трѣ вѣлнѣ, идѣ є хрѣ єтòм великомни и повѣдо̀нца гпѡгїе, є є метò до єтаа горѣ а-ѡ̀ска до монѣти зовемѣ зѡгрѣ, сѣ єди мѣсто за пчеларїе и сѣ мѣто за врѣтогрѣ и сѣ садòвѣ и сѣ полѣни за сѣмножѣ и сѣ царї за ѡранїе, что тò мѣтò є на потоцѣ липòвцѣ, гдє сѣ именѣ прѣде монѣти ковѣ, сѣ мѣстò за стѣ, что тò мѣтò билò правòю гпрѣско ѡ трѣ вѣлнѣ, и билò и правѣа данїе и млòванїе ѿ мирò бѣноски воевò. тѣм рѣ какò да є и и ѿ гпѣа ми млѣвницѣ на випрѣречени калгѣ ѿ тоє єтаа монѣти тò мѣто за пасикò и сѣ мѣсто за врѣтогрѣ и сѣ садòвѣ, и сѣ тò стѣ и сѣ царї за ѡранїе, что по срѣдѣ тò мѣстò и ѿ на даданїе и млòванїе и ври и потврѣденїе, николи на вѣки вѣни сѣ всѣ дохòдò. и и да сѣ не ѡмишає прѣ сї литò наши.

пи ѡ насò в лѣто зрѣлѣ ю кѣ

† сѣ гпнѣ велѣ.

мѡси мѡгїи вое[вода]

Moldavian act no. 15

January 8, 7142 (1634)

The lord of Moldavia, Basil Lupu, reconfirms a donation made to the monastery of Dobrovăț. It included the village of Rădeni and two lakes adjacent to it. The act was

issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper (cf. pl. 7).

Text:

† иѡ василіе воевѡ бжїю млтїю гпѣрь зѣли мѡскѡ, ѡ гпѣ ми да ѡ потврѣди есми мѡбникѡ нашіи калѣгерѡ ѡ стѡа монасти на зивѣемї добровѣ на ѡ правїи даданїе ѡ мѡванїе, на єдно сѣло на ѡмѣ рѣдѣни, ѡ єди ѡзѣ ѡмѣ рѣдѣнѣ ѡ ѡзѣ мацѣ сѡмѣстѡе что ѡ волѡ фѣчѣйскомѣ, что тоє сѣлѡ ѡ тї ѡзѣ є им прѣво даданїе ѡ помѡванїе стѣби монасти ѡ стѡра ѡ стѡпочїиша гпѣра пѣтра воевѡ, ѡ ѡ ѡспрївилїа что ѡмаѡ за тѣ ѡ стѡпочїиша мирѡ бѣнѡскїи воевѡ, ради тѣ что сѣ ѡ тѣвѣ за ли[.] сѣ ѡ ѡнѡко вѣвѣе шетрѣ, ѡ сѣ ѡвѣ дїѡ зѣ вѣвѣе потѣнї ѡзѡтѣ калѣгѣ на нї. тѣ арди ѡ мї ѡкѡ вѣвѣвѡ ѡ пїтѡмїи нарѣденїи, гпѣ ми єще дадѡхѡ ѡ потвѣдїхѡ стѣби монасти на тоє ѡ прѣрѣченнѡе сѣлѡ рѣдѣнї ѡ на тих ѡзѣра, ѡмѣ рѣдѣнѣ ѡ мацѣ сѣ мѣстѡе, како да бѣдѣ ѡ ѡ гпѣ ми прѣво даданїе ѡ ѡрї ѡ потвѣждѣнїе сѣ всѣ дохѡдѡ непорѡшенѡ николи на вѣки, ѡ ѡ да сѣ не ѡмишаѣ прѣ сї листѡ нашіи.

сѡ гпѣнѣ велѣ

ѡ ѡ вѣ зѣрѣмѣ, гѣ ѡ

† гїгорїе гѣ вѣ логѡ

In the lower margin: † ѡнѡки

Moldavian act no. 16

August 9, 7142 (1634)

The lord of Moldavia, Basil Lupu, confirms an earlier donation made to the monastery of Dobrovăț. It comprised agricultural terrains bordering the locality Studeni Țoțoreni. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ василіе воевѡ бжїю млтїю гпѣрь зѣли мѡскѡ, ѡ гпѣ ми да ѡ потвѣрѣдили ємї мѡбникѡ нашіи, єгѡмѣнѣ ѡ всѣмѡ себѡрѣ, ѡ стѡа мѡнѡсти дѡвѡрѡвѣ, на ѡхѣ прѣва ѡ ннѣ, ѡ даданїе ѡ мѡванїе, что ѡ ѡ ѡмаѡ к старѡгѡ стѣфѡ воевѡ єнѡ мѣстѡ за пасїкѡ, что є ѡ бранїце на квѡна пѡдѣхѡтарили, ѡгїна мѣтїѡ дѡпрѡ ѡ мїчѣши ѡ хїлї бѣрѣнїцѣ, ѡ тѡдѣ бѣ бѣрѣнїцѣ, ѡ бѡгѡтї, ѡ тѡдѣ квѡрѡчѡ, ѡ ѡнѡкѡ вѡдїчанѣ, ѡ пѣтрѡкѡ пѡчѣши хѡтѡ, ѡчїна ѡ прїхѡдїцѣнѣ вѣрѣши, ѡ кѣ хѡтѡ хѡмѡрѣнѣ, ѡ тѡлѣ ѡчїна, гдѣ идѣ дѡ мѣтѡрїе, ѡ дѡ вѣлїка мѡгїлѡ, ѡ тѡлѣ ѡ гѡ пїкѣ ѡ хѡтѡ, ѡ тѡлѣ мѡкѡ да дѡ стѡдѣнї цѡцѡрѣнї, ѡ тѡлѣ на старїи гѡ ѡ кѣ хѡмѡрѣнѣ, ѡ дѡрѡгѣ тѣтарї да дѡ кѡмѣ гѡрѣ, гдѣ вѣкѡпї сѣ хѡтѡ. тѣ рѣ тѡ вѣпїсѡ хѡтѡ да є стѣби мѡнѡсти вѣ пїсанѡ дѡвѡрѡвѣ, ѡ ѡ на даданїе ѡ мѡванїе ѡ потвѣждѣнїе нѣ[.] ѡ сѣ всѣ дѡхѡдѡ, непорѡшенѡ николи на вѣки. ѡ ѡ да не ѡмишаѣ.

сѡ гпѣнѣ велѣ.

ѡ ѡ ѡ зѣрѣмѣ мѡдѡ ѡ, ѡ дѣни

† пѣтрѡшко [... 8-10 ...]ѡф

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Moldavian act no. 17

February 5, 7143 (1635)

The lord of Moldavia, Basil Lupu, ratifies a transfer of property at the village of Ruleni (Rudeni?) near Vaslui which was connected with the brothers Simeon and Anthimie. There is no reference to Zographou or to its dependency at Vaslui. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ василіе воевѡдѣ бжїю млтїю гпѣрь зѣли мѡскѡвѣ, ѡ прїиде прѣъ нами и прѣъ всѣми нашими мѡдавскими болѣъ, великїи и малїи, ѡрѣта дѣща ѡдней, и гражкъ сестра симиѡвѣ и ѡтимїе, нѣкїи не понождена а не присилувана, нь за свои доброю волѣ и продадѣ ей права ѡ ннѡ, и дѣ ннѡ что сѣ ѡверѣ чѣ еѣ и братїна еѣ симиѡвѣ и ѡтимїа, ѡ по селѡ рѡвнїи, ѡ къ запѣ, что ѡ влѡ васлѡскѡ, на рѣцѣ кѡцинѣ на вѣшїе, ѡ ватро село и ѡ полѣ, и ѡ брѣ за млѣ, и ѡ ѡчищенїи, и ѡ за сѣно фати, и сѣ мѣсто за пасїи, и сѣ садѡвѣ, и ѡ вѣкоринѡ, и сѣ вѣ прихѡ, что ѡа избере чѣ еѣ и братїна еѣ вїи писѣ, та а продадѣ нашѣ вѣнѡ и почитенѡ болѣри и ѡнѡко кѣвъ бїи вѣ дѡвнїи. рѣ тридесѣ тѣе (sic!). тѣ ради гѣ ми ѡко дѡидѣ мѣдо ними дѡвровѡноѡ тѡ мѣдо, и испальнѡ платѡ, гпѣ ми дѣ и потвѣрдили болѣри нѣ више реченѡ кѣвъ бїи вѣ дѡвнїи, како да естѡ емѡ ѡ гѣ ми права ѡ ннѡ и вїкѡпленїе, и ѡри и потвѣрденїе ии и дѣвїи ѣ, и ѡнчатѡ и прѣѡнчатѡ ѣ и всѣ родѡ ѣ что сѣ ѡверѣ наї ближнїи, непорошенѡ николи на вѣки и ии да сѣ не ѡмишлѣ прѣ сїи литѡ нѣ.

† ѡу ѡѣ

ѡ ѣзрѣмг, фѣ.

саѣ гпѣнь велѣ

† пѣ[...ш...]ѡвросѣ вѣ лѡф[...]икѣ † (monogram)

In the lower margin: † кѡльтѣкѣ

Moldavian act no. 18

October 24, 7145 (1636)

The lord of Moldavia, Basil Lupu, donates landed property and income to the recently founded monastery of Racovăț, which was dedicated to St. Nicholas. There is no reference to Zographou and to its dependencies in Moldavia. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 198. Original written on paper.

Text:

† вѣ имѣ ѡѣа и сѣна и стѣго дѣха трѣце стѣа ѣдиносыщнїнѣи и нерѣдѣлимей, сѣ а равнѣ вѣкѣи моемѣ гпѣвѣ бгѡ и спѣвѣ нашемѣ и сѣвѣ хѣ и трѡчѣки поклонїи иѡ вѣлїе воевѡда бѣгопрѡволи наши бѣгїи прѡиволенїе чѣти и стѣли сѣцемѣ, ѣ ѡ всѣна нашѣнѡ дѣшенѡ и ѡ бѣга помощенѡ гпѣвѣ ми сѣматрѣѣащи ииши прѣвѣжѣде нѣ вїиши стѡпочиши старши гпѣри ѣ млѣтинѣ ми даашѣ и помїѡвѡше и ѡкрѣпїи стїми монаѣтирами тѣжѣ вѡдѣ сѣ бѣговоленїе бжїе и сѣ бѣгѡсловенїе чѣти стїтѣ наші мѡдавскїи кїи вѣлаѣ дѣхїепѣпѣвѣ и мїтрополи сѣчѣски и кїи мїтрофѣ иепѣпѣ

ромѣской, и кѣ евологѣ іерікоп радѣски, и кѣ геѡги іерікпн хѣскою, и съ всими нашими мѡдѣскими волѣри великими и малими посокотіхѡ и внимахѡ ѡ рѣдн стими монѣтирамѣ, ѣ съзидашѣ и ѡкрѣпишѣ рѣ спсеніа и въ вѣнїи ѡбитѣли. тѣже гпѣа ми видѣши іакѡ раслѣбѣашѣ и ѡбнѣцашѣ стѣ монѣтирамѣ за комѣ и за свкѣдїи и за всѣ ѡскѣдѣваашѣ рѣ доводнаѣ и тѣгона и насплованїе ѣ въпадѡшѣ на сїа в бѣа наше землѣ ѡ къ въсѣ зѣли и странаѣ, и но ми елико по силѣ гпѣа ми вмлѣтивихѡ съ и дадохѡ и помлѡвахѡ стѣви новосѣданѣи мѡнѣти називаемѣ раковицаѣ, едѣ ѣ хрѣ ахиерѣха и чюдѡтѡвѡцѣ хѣа нїколіи и прѡтихѡ и за десѣтинѣ за пчѣ и ѣ гошинѣ за ѡци и ѣ свини и помлѡвахѡ и съше подлѣнїи и нѣ да въдѣ ѡн мїно за да и за или и за свѣн и за рабѡ и за злѡ и за ли[...] за ѡци и за всѣ да билѣ и ѣ герїа ѣлн сѣ приши вбоги ѡ земли гпѣа ми, тѣчїю да маѣ ѡ работѣ и подлѣнїи трѣторѣ стѣви монѣти и кто имаѣ ѡвци и сви и тѣ да маѣ да гоции, и десѣтинѣ, а за ише да въдѣ мїно за въсѣ и такѡдѣ сътвори хѡ и ѡпро[сти] гпѣа ми ѡ го до го пена[...]се ва сѡ. тѣ ради и ви вели въ тѣ и въсѣ да балѣ и злѣа и кѡѣ и прочїи которїи хѡте съ слѣбове гпѣа ми и глѡбнїи и повѡдѣ и ѡлака да мате ѡтави и свлѡ мїно за въсѣ да билѣ и ѣ герїа ѣце ви пише и да немаѣ ни ѣно трѣба, ни глоби, а нї карѣ, нѣ аще кто ѡ нѣ съгрѣши нїто и въпадетъ съ въ нѣкое вѣпн и тѣгоно, да имаѣ карѣ и глоби егѣменѣ ѡ стѣ монѣти комѡ до подѣлѡ его. и нїто ѡ слѣ гпѣа ми да болѣ и прочїи да не имаѣ валѡвѣа сѡ и рѣ иши лїю и ради иши селѡве, нѣ за въсѣ да сѣ вмиро. а по наше животѣ и гпѣанїе кто въдѣ гпѣрь ѡ дѣти нашіи и ѡ нашего и пѣ вѣ кого бѣ иберѣ гпѣри бити ѡ наше зѣли мѡвѣскои, тѡ вѣтѣ непорѡшии нашего ѡстроенїе и мѣванїе, нѣ ѣ и да и вкрѣпї. а аще кто съ покѣи разѡри наше мѣванїе и встроенїе, тѡ да ѣ непроше ѡ гѣ бѣ сътѡвѡшѣ нѣо и зѣли и к прѣтаѣго бѡгѡмѣри и ѡ вї стїи аѡтѡ, и да имаѣ сѣ пени въсѣки хрѡмове стїими монѣтирамѣ до стрѣнаго и грѡнаго и нѣпѡтоаннаго сѣдищѣ хѣвъ въ бѣкѡчнїа вѣки, амїи.

† сѣ гпѣнѣ велѣ

пї ѡ іа лѣ зрѣме ѡ кѣ

иѡ василие во(е)в(о)да (monogram)

Moldavian act no. 19.

January 18, 7155 (1647)

The lord of Moldavia, Basil Lupu, confirms the sale of a vineyard located in the village of Deleni (on the toponym cf. Stoicescu 1974, 249) near Vaslui to Zographou. The vineyard was sold by the brothers Nicholas and Gregory for 45 golden coins or *zloti*. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ василїе ввѣѡвѣ бѣжїю мѣтїю гпѣрь зѣли мѡвѣскѡ, ѡ прїидѡше прѣд нами и прѣд ѡсими нѣшеми волѣри велики и мали ѡци и мѣвеници гпѣ ми калѣгѣ ѡ стѣа монѣти зѡгрѣ гдѣ ѣ хрѣ стѣго и слѣнаго великомѣнїи гивѡгѣ и ѡказѡвѣ прѣд нами ѣдїи запїи ѡ тоадѣ вѣи съ вї пѣга ѡ трѣ валѣю съ печѣ ѡрашѡ, и ѡ мнѡ лїю добри пїта, иерей имѣ пѡ гивѡгѣ ѡ црѣковѣ гпѣ ми ѡ

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

вѣдѣю, и по ѿтратіе ѿ тѣхъ, и гавриѣ глигѣ, и тома ѿ зѣгрѣ и ѿ фрѣ рѣсѣ, ѿ ереѣ и ѿтратіе меина, и ѿ инѣ мноу люу доври. сице писѣна и свидѣствѣнаще въ тоу записи како прѣиде прѣ нами нескѣла и брѣ е глигоріе и инѣ братїна ѿ, снѣве ѿ ѿ скоби, ѿ село делѣ нѣки непонѣдѣ и неписиловѣ, нѣ за ѿ довриѣ волѣ и продадѣ свой права ѿ ннѣ и дѣ ннѣ една виногрѣ, ѿ село делани, что тоа виногрѣ баше ѿ за викѣпленіе ѿ ѿщѣ и ѿ скоби, таа ѿ продадѣ мѣвниці ннѣ калѣгерѣ ѿ монаѣти зѣгрѣ рѣа четиридесѣ и пѣ злоти ннѣзи готѣ. тѣ рѣа и гѣв ми ѿко ѿвѣдѣа тоу записи ѿ тѣхъ люу доври вѣрѣвахѣ и ѿ на такодѣере дѣдохѣ и потвѣрѣдихѣ мѣвникоу наши ѿписѣ ѿ монаѣти зѣгрѣ на тоа виногрѣ ѿ село делѣвни, како да е и ѿ на права ѿ ннѣ и викѣпленіе и ѿрѣ и потвѣрѣженіе съ вѣ прихѣдѣ. ѿ дѣ не ѿмишаѣ.

† сѣ гѣнѣ казѣ.

ѿ ѿ ѿ ѿ ѿрѣне, гѣ ѿ.

тодѣрѣко вѣ ѿ ѿ тѣ

Moldavian act no. 20.

January 8, 7170 (1662)

The lord of Moldavia, Eustratie Dabija, corroborates a purchase made by an abbot named Petraşco, who had bought from an ex-pitar called Basil five shops and a pub at the marketplace of Jassy in order to bequeath them to Zographou. The price paid for the shops and the pub was 350 *leki* and the Bulgarian Athonite monastery was represented for this case in the princely court of Moldavia by the abbot of its dependency at Vaslui. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† ѿ ѿ ѿтратіе дѣви вѣеѣѣ бѣжю мѣтїю гѣрѣ зѣли мѣѣѣѣ ѿ прѣидѣше прѣ нами и прѣ ннѣшеми болаѣ велики и мали моленїи ннѣши, егѣмѣ и вѣ съво ѿ стѣла монаѣти ѿ зѣгрѣ блѣ ѿ трѣ вѣ[лѣ]ѣю, что е метѣ ѿ стѣла гора, и ѿказѣ прѣ нами едѣи записи за свидѣствѣство, ѿ сѣ вѣлїе вѣ питѣ и ѿ житѣница е[мѣ] сѣтворѣ ѿпрѣа мноу волѣри и егѣмѣ и воѿ прѣнїи, на имѣ дѣдока вѣ пи и емона ѿвѣи егѣмѣ ѿ стѣла монаѣти три свѣтитѣ и емона макариѣ ѿ стѣла монаѣти голѣа, и рѣцинь вѣни, глѣни, и ѿрѣ вѣни, и тоадѣ вѣни и енаки ѿрѣнїи ѿ трѣ ѿа, и дѣмитрѣкоу мѣ бола, ѿ енаки и кѣнилѣ шѣтѣ съ вѣ пѣгѣ ѿ трѣ ѿа, ѿ инѣ мноу ѿ стѣна свѣи. сице писѣнаще и свидѣствѣнаще въ тоу записи, како прѣиѣ прѣ нами вѣлїе пи съжитѣница е ѿ мѣрїа наки не понѣдени а не присиловѣ и продадѣ свой права ѿ ннѣ, и дѣ ннѣ пет дѣгѣ съ пѣниціе и съ вѣ мѣто колико дѣжѣ ѿщѣи ѿ и ѿ ѿ трѣ ѿа блѣ ѿ сѣрѣіе, на тоѣ страна стѣна, блѣ ѿвѣкалѣ ѿ ѿ шефѣ. таа ѿ продадѣ мѣвниці на сѣ петрѣкоу егѣмѣ рѣа тристо и пѣдесѣ лѣковѣ бити, а ѿ дѣа и поклонїи тоти дѣгѣа съ пѣниціе до стѣла монаѣти зѣгрѣ ѿ стѣла гора, рѣа сѣсенїе дѣша (sic!) е. тѣ рѣа и гѣв ми, ѿко ѿвѣдѣа тоу ѿтїни записи вѣрѣвахѣ, и ѿ на дѣдохѣ и потвѣрѣдихѣ ѿписѣ мѣвнику на сѣ петрѣкоу егѣмѣ, на тоѣ дѣгани съ пѣниціи, како да вѣдѣѣ е права ѿ ннѣ и викѣпленіе. съ вѣсѣа дохѣ и ѿ дѣ не ѿмишаѣ.

сѣа гѣнѣ казѣ.

ѿ ѿ ѿ ѿ ѿрѣ, гѣ ѿ.

Moldavian act no. 21  
June 12, 7170 (1662)

The lord of Moldavia, Eustratie Dabija, reaffirms that the monastery of Dobrovăț belongs to the Athonite monastery of Zographou. An ex-abbot of Dobrovăț named Misael had attacked this decision of Basil Lupu because the latter had expelled him and his monks from the monastery, replacing them with monks of Zographou. Dabija rejects Misael's claims to Dobrovăț, since his expulsion was due to the fact that he was unable to maintain his foundation in an acceptable and satisfying condition. The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ ѿстратїе даѡи воеѡдѡ бѣжїю малїю гпѣрь земли мѡѡскѡ, ѡ прїидоша прѣъ нѡ и прѣъ оѡсими нѡшими мѡѡдѡскими болѣри, великими и малими, мѡевници нѡ мисаи чѡ бїи ѿгнѡмѡ и съ двѡ три калугѣрѡ ѡ стѡа монѡти називѡе сѡ добровѡцѡ, и жаловали прѣъ нами мнѡгы крѡ како ѡ бїи запѡтрѡ ѡ мнѡти добровѡцѡ, и ѡвадї василїе воеѡдѡ ѡ тоѡ монѡти, и пѡтаѡи ѡни калугѡ сїби ѡ стѡа гора ѡ мнѡти зѡгрѡ, и ѡпросї ѡ нѡ да дѡтѡ и монѡти бѡдѡе въ рѡцѡ и ѡкѡ было и нѡпрѣже. и но гпѡ ми пѡлахѡ до тоѡ монѡти добровѡцѡ, и призвахѡ тоти калугѡ сїри да възымаѡ сѡ съ чѡ ѡспрѡ дръжи ѡ монѡти. и прїидоша калугѣри сїби за лице прѣъ нѡ, на ѡма котѡдѡе ѿгнѡменѡ, и съ пѡтрѡко проѡгнѡмѡ и съ петронїе и съ пѡ щѡфѡ и съ пѡ сѡрафїи, и съ саѡа хѡцїѡ, и съ вѡе сѡѡ, и ѡказѡѡ прѣъ нѡ оѡрїи и ѡписѡ ѡ василїе воеѡдѡ съ великою клѡтво и великою тѡмѡе и смѡтренїе и сѡвѡзанїе, съ вѡлци и съ болѣи вели и мали и съ всѡ сѡѡ к ѡни стѡи монѡти ѡ земли гпѡ ми. и смѡтрїи<хѡ> зарѣѡ тѡ стѡѡи монѡти добровѡцѡ, ѡ ѡслабїи и ѡнищѡ за комѡти и за сѡсїи, и вїла {и} зѡстоѡа и вѡе калугѣри, тѡмо три калугѡ бїи {и} зѡстѡа, ѡно нїто не бїи оѡ неж. и принѡсїи калугѡ сїби ѡ стѡа монѡти зѡгрѡ ѡ стѡа гора, гдѡе ѡ хрѡ стѡго и сѡдѡнаго великоѡнїка и повѡдонѡца воїна геѡгїе. смѡтрѡвѡщи съ вѡе сѡѡѡ ѡ тоѡ стѡа монѡти зѡгрѡѡ ѡ стѡа гора ѡ сѡтворѡна ѡ стѡѡана воеѡдѡ старѡго, которѡго сѡтвори и добровѡцѡ, зѡдѡе въ зѡели, и дѡа добровѡцѡ въ рѡцѡ калугѣрѡ сїби съ въсѡми ѡ нїни и сѡе чѡто сѡ вѡрѡщѡа ѡ монѡти, ѡ тепѡе потїи калугѡ мѡдѡдѡски вїдѡѡше ѡспѡзни сѡ бо монѡти за комѡти. и ѡвѡрѡзы въсѡ трѡѡѡи ѡ. хотѡѡ пѡки [...] стїи монѡти бѡдѡе въ рѡцѡ и. и но гпѡ ми посохотїхѡ кѡно съ вѡе сѡѡѡ нѡ съ вѡлци и съ болѣри, велики и [мали ..]пѡ дѡа василїе воеѡдѡ тоѡ стѡа монѡти добровѡцѡ да бѡдѡе метѡ стѡѡи монѡти великаѡ зѡгрѡ [ѡ стѡа] гора, и вїдѡѡщи потѡрѡвѡженїе и ѡ ѡни гпѡри прѡѡже нѡ вѡыши на тѡ послѡѡди к стѡѡѡа вѡлїе воеѡдѡ и ѡ сѡ гпѡ ми, гпѡ ми не смѡѡе сѡзѡтї тоѡ дѡнїе и тѡмѡе съ клѡтво, чѡ сѡтвори ѡнїпрѡѡже василїе во(е)ѡдѡ, ѡ гпѡ ми ѡстѡѡѡѡѡ да бѡдет тоѡ стѡа монѡти добровѡцѡ пакѡи въ рѡцѡ калугѣрѡ ѡ стѡа монѡти зѡгрѡ ѡ стѡа гора ѡкѡ бїи и въ дѡни василїе воеѡдѡ, съ въсѡми ѡ нїни и дѡѡ нїни, и дрѡги прїхѡ чѡ ѡмаѡ стѡа монѡти по нарѡдѡнїи ѡ старѡѡ, ѡ мисаи калугѡ съ двѡ три калугѡ мѡдѡдѡка ѡ {и} зѡстѡа ѡ прѣъ нами и ѡ вѡе закѡ зѡескѡ. ѡ ѡ ннѡѡ напѡрѡ да не ѡма нїта трѡѡѡѡ калугѡ мѡдѡдѡски съ тоѡ монѡти добровѡцѡ, нї ѡма дѡѡѡѡѡѡ на неѡ нїкоѡи, ѡ по нашѡмѡ живѡ и



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

гпвованіе, кого бѣзъ иберѣ гпръ быти ѹ нашѣ земли мѡстѣ, да не имаѣ сказити нѡ даніе и потверженіе. ѡкѡ и гпв ми не скази томѣ ины гпри прѣ на бышеи. а кто са поквси скази нѡ оустроеніе и потверженіе, ѡ да бздѣ непроше ѡ гл ба съставитѣ нбо и земли и ѡ прча ѡго мтръ и тїи ѡцъ и въ неке и вса сты, и съпені емѡ бздѣ велимни геѡгіе, и житество ѡго да бвдѣ съ трикѡтѡво дрѡа въ беконинїи вѣки и мъки. амі.

оу іа в ҃зрѡ, мца ю(и)а вї дни.

† саа гпнъ рѣ.

иѡ итраѡи дѡжѣ воѡ (monogram)

In the lower margin: † апѡтѡ

Moldavian act no. 22

January 11, 7174 (1666)

The lord of Moldavia, George IV Duca, reconfirms the purchase made in January 1662 by the aforementioned abbot Petraşco, who had bought from the ex-pitar Basil five shops and a pub at the marketplace of Jassy in order to donate them to Zographou (cf our entry no. 20). The act was issued in Jassy. No. in ASA: КМФ 18/943, microfilm no. 197. Original written on paper.

Text:

† иѡ дѡка вѡеѡвѡ бѣиѡу млтїенѡ гпрю (sic!) земли мѡдѡскої. ѡ прїидѡша прѡ нами, и прѡ пшми боларї, великї и малї, млевнї пши егѡмѣ и вѣ съвѡ ѡ стѡа монѡти ѡ зѡравї блї ѡ трѣ васлѡѡ чѡѡ ѣ метѡ ѡ стѡа гора, и ѡказѡвѡ прѡ нами едї запи за свѡдѡтѣствѡ ѡ са василїе бї пїтѡ, и ѡ житѣниѡа и, сътворѣ ѡпрѡ мнѡ волѡрїи и егѡмени, и вої прѡни, на имѣ дѡокѡ бї пїтѡ и ермѡнѡ иѡси егѡмѣ ѡ стѡа монѡти три свѡтїтѣ, тѣмѡнѡ макарїе ѡ стѡа монѡти голѡа, и рѡцинѡ вѡнї глѡнїи, ї ѡсѡ вѡнїи и [то]дѡе вѡнїи и енакї дрѡнїи ѡ трѣ іа, и дѡмитрѡкѡ мари вѡнѡ, и енакї и кѡнїлїе шѡтѡтѡ и вї пѡгарїи ѡ тѡгѡ а и їнї мнѡ ѡ стѡнѡ сѡдї (sic!) сиѡз писѡлѡще, и свѡдѡтѣсѡлѡще въ тѡ запи како прїидѣ прѡ нами вѡлїе пї съжитѣниѡа ѣ мѡрїѡ нъкї не понѡдени, а не прїловѡа и продѡа свої права ѡ ннѡ и дѡ ннѡ пѣ дѡганї съ пїнїи и съ вѣ мѡтѡѡ колїкѡ дѡрѡжѡ ѡцѡи и и ѡнїи ѡ трѣ а бѡи ѡ сърѡрїе, на тѡе странѡ стѡнѡ блї иѡдѡкѡлѡа и ѡ шефѡа тѡа ѡнїи продѡа млевнїи нѡ са петрѡкѡ егѡмѣ рѡдї трїтѡѡ и пїдѣсѡ лѣкѡ вїтї а ѡ дѡа и поклонїи тѡтї дѡгѡнїи съ пїнїи дѡ стѡа мѡнѡти зѡгрѡа, ѡ стѡа гора рѡдї спѡсѡнїе дѡша (sic!) ѣ. тѡа рѡдї и гпв ми ѡкѡ ѡвїдѡхѡ тѡ истинїи запи вѡрѡвахѡ, и ѡ нѡ дѡдѡхѡ и потверѡдїхѡ вїписѡа млевнїкѡ нѡ, са петрѡкѡ егѡмѣ на тѡе дѡганїи съ пїнїи како да бздѣ емѡ (sic!) права ѡ ннѡ и вїкѡпленїе, съ всѡа дѡхѡ и и дѡа не ѡмїшѡѡ.

v іа в лто ҃зрѡд, гѣ дї д. †

иѡ дѡка вѡеѡвѡдѡ

The principal conclusion, which we can draw from the Slavic documents of Romanian origin commented or published above, is that the economic hardship of the Ottoman period evidently compelled the monastery of Zographou to acquire and effectively exploit dependencies and landed property situated to the north of the Danube. This is a new feature in Zographou social behaviour, because during the 14th century the monastery was experiencing serious difficulties to maintain agricultural estates situated not very far away from Mount Athos, for instance if they were located to the west of Thessalonica (see Павликьянов 2005, 64-66; Pavlikianov 2014, 372-384, acts nos. 43 and 44).

### Bibliography

- Berechet 1928: Ș. Berechet, *Mănăstirea Căpriana*, in Comisiunea Monumentelor istorice. Secția Basarabia II, Chișinău.
- Bogdan 1913: I. Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare. I. Hrisoave și cărți domnești 1457-1492*, Bucharest.
- Costăchescu 1931: M. Costăchescu, *Documentele moldovenești înainte Ștefan cel Mare. I. Documente interne. Urice (ispisoace), surete, regeste, traduceri (1374-1437)*, Jassy.
- DIR 1952: *Documente privind istoria României. A. Moldova, veacul XVI*, IV, Bucharest.
- DIR 1953a: *Documente privind istoria României. A. Moldova, veacul XV*, I, Bucharest.
- DIR 1953b: *Documente privind istoria României. A. Moldova, veacul XVII*, II, Bucharest.
- DIR 1954: *Documente privind istoria României. A. Moldova veacul XIV, XV*, I, Bucharest.
- DIR 1956: *Documente privind istoria României. Introducere*, I, Bucharest.
- Dölger 1948: F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, Munich.
- DRH 1966: *Documenta Romaniae Historica. Series B. Țara Românească*, I, Bucharest.
- DRH 1969: *Documenta Romaniae Historica. Series A. Moldova*, XIX, Bucharest.
- DRH 1975: *Documenta Romaniae Historica. Series A. Moldova*, I, Bucharest.
- DRH 1976: *Documenta Romaniae Historica. Series A. Moldova*, II, Bucharest.
- DRH 1980: *Documenta Romaniae Historica. Series A. Moldova*, III, Bucharest.
- DRH 2014: *Documenta Romaniae Historica. Series A. Moldova*, IX, Bucharest
- Gelzer 1903: H. Gelzer, *Sechs Urkunden des Georgsklosters Zografu*, in *Byzantinische Zeitschrift* 12.
- Ghibănescu 1926: Gh. Ghibănescu, *Vasluiul – studiu și documente*, Jassy.
- Langlois 1867: V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monasteries*, Paris.
- Marinescu-Penelea-Tabaki 1991: Marinescu – G. Penelea-Filitti – A. Tabaki, *Documents gréco-roumains. Le fonds Mourouzi d'Athènes*, Athens-Bucharest.
- Mavrommatis 1982: L. Mavrommatis, *Le chrysobulle de Dušan pour Zographou*, in *Byzantion* 52.
- Mavrommatis 1994: L. Mavrommatis, *Andronikos II Palaiologos and the Monastery of Zographou (1318)*, in *Byzance et ses voisins. Mélanges à la mémoire de Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance*, Szeged.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Mavrommatis 1995: L. Mavrommatis, *Sur le grand domestique Alexis Raoul*, in Зборник радова Византолошког института Српске Академије наука и уметности 34, Belgrade.

Mihailovici 1933: P. Mihailovici, *Opt documente moldovenesti dinainte de Ștefan cel Mare*, Bucharest.

Nandriș 1937: G. Nandriș, *Documente românești în limbă slavă din mănăstirile Muntelui Athos (1372-1658)*, Bucharest.

Oikonomidès 1984: *Archives de l'Athos XIII, Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomidès, Paris.

Pavlikianov 2003: C. Pavlikianov, *The Relations Between the Athonite Monasteries of Esphigmenou and Zographou from the 16th to the 18th Century – a Recently Discovered Archival Evidence*, in Göttinger Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie 3, Göttingen.

Pavlikianov 2004/2005: C. Pavlikianov, *Saint Kosmas the Zographite and his Place in the History of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou*, in Göttinger Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie, 4/5, Göttingen.

Pavlikianov 2004: C. Pavlikianov, *The Bulgarian Athonite Monastery of Zographou from 980 to 1051 According to the Evidence of Its Archives*, in Civitas Divino-Humana. Том в чест на професор Георги Бакалов, Sofia.

Pavlikianov 2005a: Pavlikianov, *The Buildings of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou During the Middle Ages – a Brief Survey of the Philological and Archaeological Evidence*, in Културните текстове на миналото – носители, символи и идеи. IV. Текстове в архитектура и образи. Материали от Юбилейната международна научна конференция в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Казимир Попконстантинов, Велико Търново 29 – 31 октомври 2003 г., Sofia.

Pavlikianov 2005b: C. Pavlikianov, *Cosma e il monastero athonita bulgaro di Zographou, Atanasio e il monachesimo del Monte Athos*, Turin.

Pavlikianov 2008: C. Pavlikianov, *Le chiese di Bulgaria e Serbia e il loro cordone ombelicale con il Monte Athos*, in Storia religiosa di Serbia e Bulgaria, Milan.

Pavlikianov 2011: C. Pavlikianov, *The Early Years of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou (980-1279) and its Byzantine Archives*, Sofia.

Pavlikianov 2014: C. Pavlikianov, *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou (980-1600)*, Sofia.

Regel-Kurtz-Korablev 1907: *Actes de l'Athos IV, Actes de Zographou*, ed. W. Regel, E. Kurtz and B. Korablev, in Византийский временникъ 13, Приложение 1 (reprint Amsterdam 1969).

Seton 1937: R. Seton-Watson, *Histoire des Roumains de l'époque romain à l'achèvement de l'unité*, Paris.

Stoicescu 1974: N., *Repertoriul bibliographic al localităților și monumentelor medieval din Moldova*, Bucharest.

Γεδεών 1885: Μ. Γεδεών, ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις, Constantinople.

Θεοχαρίδης 1996: Π. Θεοχαρίδης, *Μονές καὶ σκῆτες τοῦ Ἁγίου Ὀρους. Φωτογραφικὴ καταγραφή τοῦ 1870*, in Ἀγιορειτικὴ Φωτογραφία 4, Thessalonica 1996.

Καλλιγᾶς 1870: Σ. Καλλιγᾶς, *Ἀθωνιάς ἤτοι σύντομος περιγραφή τοῦ Ἁγίου Ὀρους Ἄθωνος*, Mount Athos 1863.

Κτενᾶς 1929: Χρ. Κτενᾶς, *Ὁ πρῶτος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ ἡ “Μεγάλῃ Μέσῃ” ἢ “Σύναξις”*, in Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 6, Athens.

Λάμπρος 1912: Σ. Λάμπρος, *Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, in Νέος Ἑλληνομνημῶν 9, Athens.

Μαρινέσκου 2001: Φ. Μαρινέσκου, *Ρουμάνικα ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἀρχεῖον Πρωτάτου*, Athens.

Μαρινέσκου 2002: Φ. Μαρινέσκου, *Ρουμάνικα ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἀρχεῖο Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίου Παύλου*, Athens.

Μαυρομμάτης 2001: Λ. Μαυρομμάτης, *Ἡ πρόνοια τοῦ Μονομάχου καὶ ἡ διαμάχη γιὰ τὸν Χάντακα (1333-1378)*, in (Βυζαντινὰ) Σύμμεικτα 14, Athens.

Μαυρομμάτης 1986: Λ. Μαυρομμάτης, *Μεσαιωνικὸ ἀρχεῖο Μονῆς Ζωγράφου. Ἐγγραφο πρῶτου Δωροθέου*, in Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο, I, Rethymnon.

Παυλικιάνωφ 2008: Κ. Παυλικιάνωφ, *Τρία ἄγνωστα ἔγγραφα περὶ τῆς παρουσίας Βυζαντινῶν καὶ Σλαβῶν εὐπατριδῶν στὴν Ἀθωνικὴ μονὴ Ζωγράφου*, in Βυζάντιο καὶ Βούλγαροι (1018-1185), Ἴνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, Διεθνῆ Συμπόσια 18, Athens.

Πίστης 1870: Δ. Πίστης, *Περιγραφικὴ ἱστορία τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*, Thessalonica 1870.

Σμυρνάκης 1903: Γ. Σμυρνάκης, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*, Athens 1903 (reprint Karyai 1988).

Априловъ 1844: В. Априловъ, *Болгарскія грамоты*, Odessa.

Бодянский 1873: О. Бодянский, *Актъ Зографскаго монастыря на Аѳонѣ 980-981 года (съ 2 снимками)*, in Чтенія въ Обществѣ исторіи и дрѣвностей россійскихъ, книга I, отдѣленіе III, Sankt-Petersburg 1873.

Венелинъ 1840: Ю. Венелинъ, *Влахо-болгарскія или дако-славянскія грамоты, собранныя и объясненныя на иждивеніи Императорской Россійской Академіи*, Sankt-Petersburg.

Ивановъ 1931: Й. Ивановъ, *Български старини изъ Македония*, Sofia 1931<sup>2</sup> (reprint Sofia 1970).

Качановскій 1988: В. Качановскій, *Неизданныя грамоты изъ аѳонскихъ архивовъ*, in Извѣстія Общества археологіи, исторіи и этнографіи при Императорскомъ Казанскомъ университетѣ, 6/2, Kazan (offprint).

Методиев 2010: М. Методиев, *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989 г.). Седма глава: Зографският манастир - реликва от миналото*, Sofia.

Мошин 1939: В. Мошин, *Акти из светогорских архива*, in *Споменик Српске краљевске академије* 91, Belgrade.

Павликянов 2005: К. Павликянов, *История на българския светогорски манастир Зограф от 980 до 1804 г.*, Sofia.

Павликянов 2006: К. Павликянов, *Един вековен спор между атонските обители Зограф, Ксенофонт и Есфигмен. Ново документално свидетелство за метосите “Св. Филип” и Ваница от 1568 г.*, in Византия, Балканите, Европа – изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова (Studia Balcanica 25), Sofia.

Пальмовъ 1894: И. Пальмовъ, *Новыя данныя къ исторіи охридской архиепископіи XVI, XVII и XVIII вѣковъ*, in Славянское обозрѣніе 2, Sankt Petersburg 1894.

I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Plate 1. Moldavian act no. 3. 7111 (1602-1603)  
Act of the ruler of Moldavia, Jeremia Movilă, issued for a starosta called Belbrad.

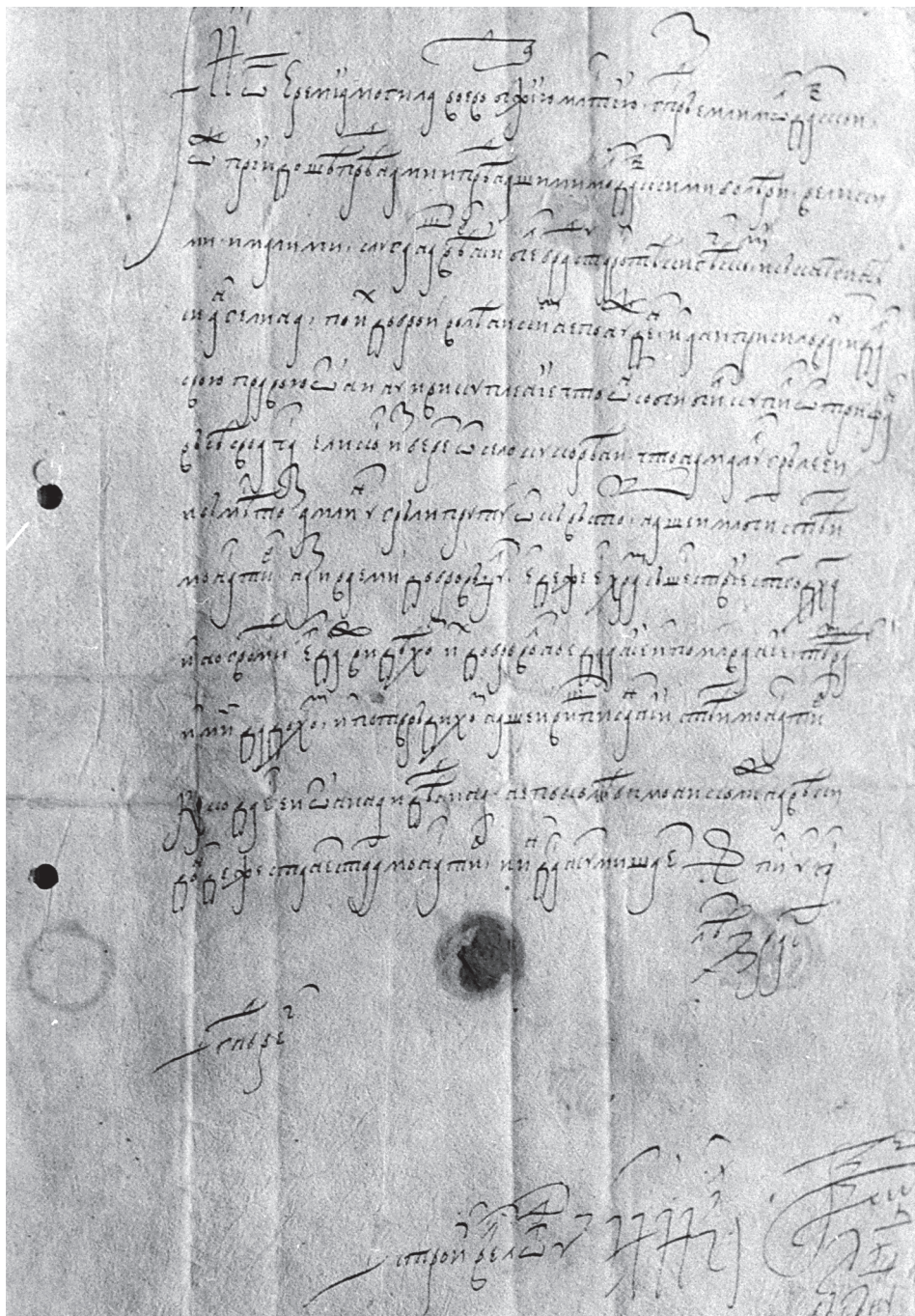
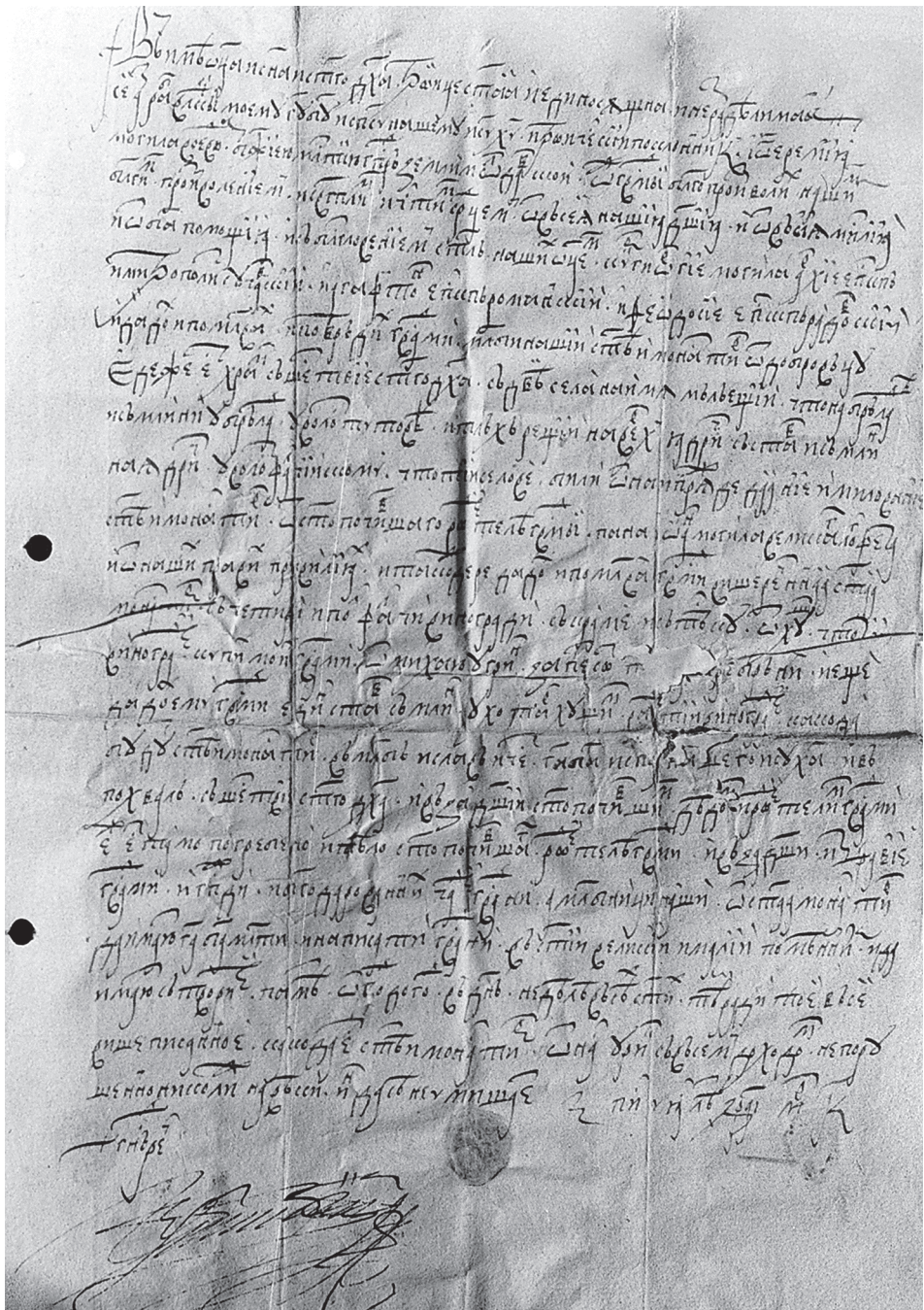




Plate 2. Moldavian act no. 4. March 20, 7111 (1603)

The ruler of Moldavia, Jeremia Movilă, donates two villages in the vicinity of Bîrlad to the monastery of Dobrovăţ.





I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Plate 3. Moldavian act no. 5. December 14, 7112 (1603)

A woman named Candachia sells to the monastery of Dobrovăț landed property situated at the village of Cocoreni.

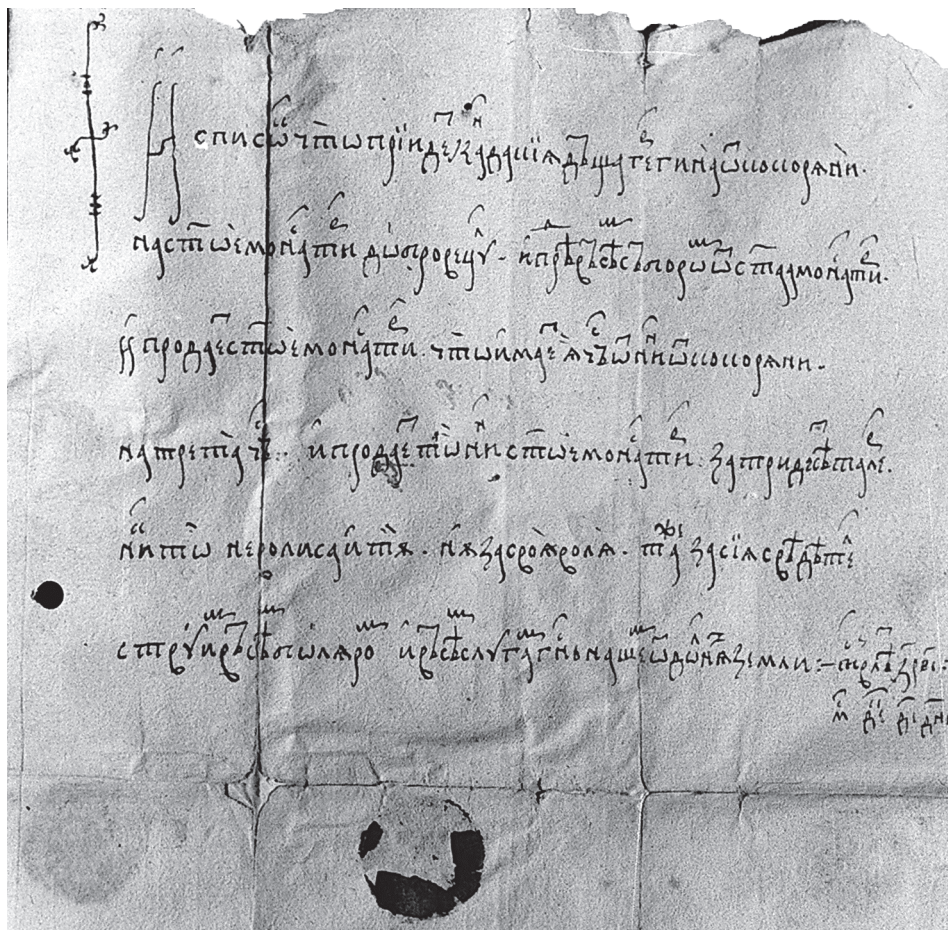
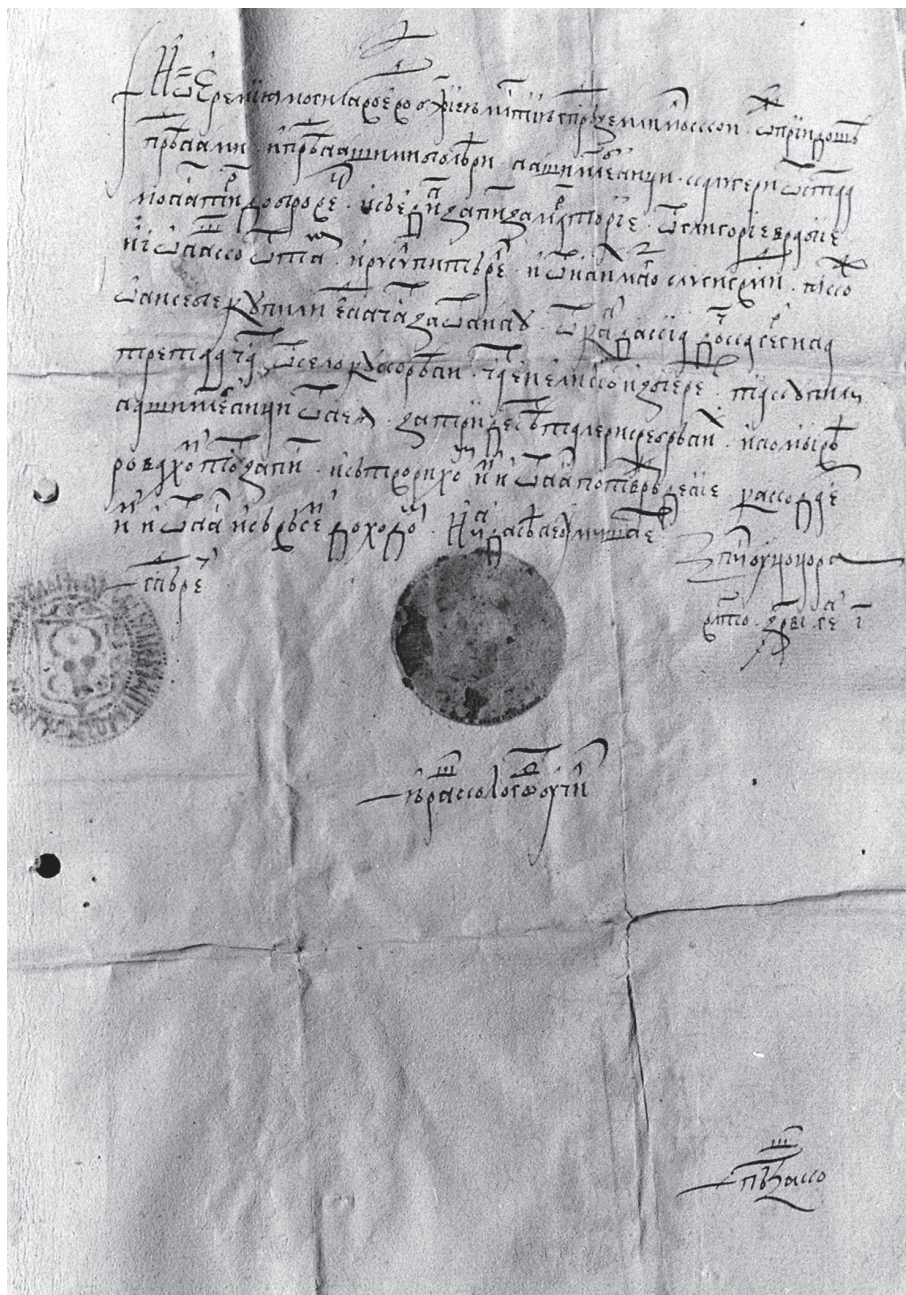


Plate 4. Moldavian act no. 7. January 10, 7112 (1604)  
The ruler of Moldavia, Jeremia Movilă, corroborates a purchase made by the monastery  
of Dobrovăț in the village of Cocoreni.





I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Plate 5. Moldavian act no. 12. September 18, 7139 (1630)  
The ruler of Moldavia, Moses Mogilă, donates to the monastery Zographou a dependency  
and a mill in the town of Vaslui.

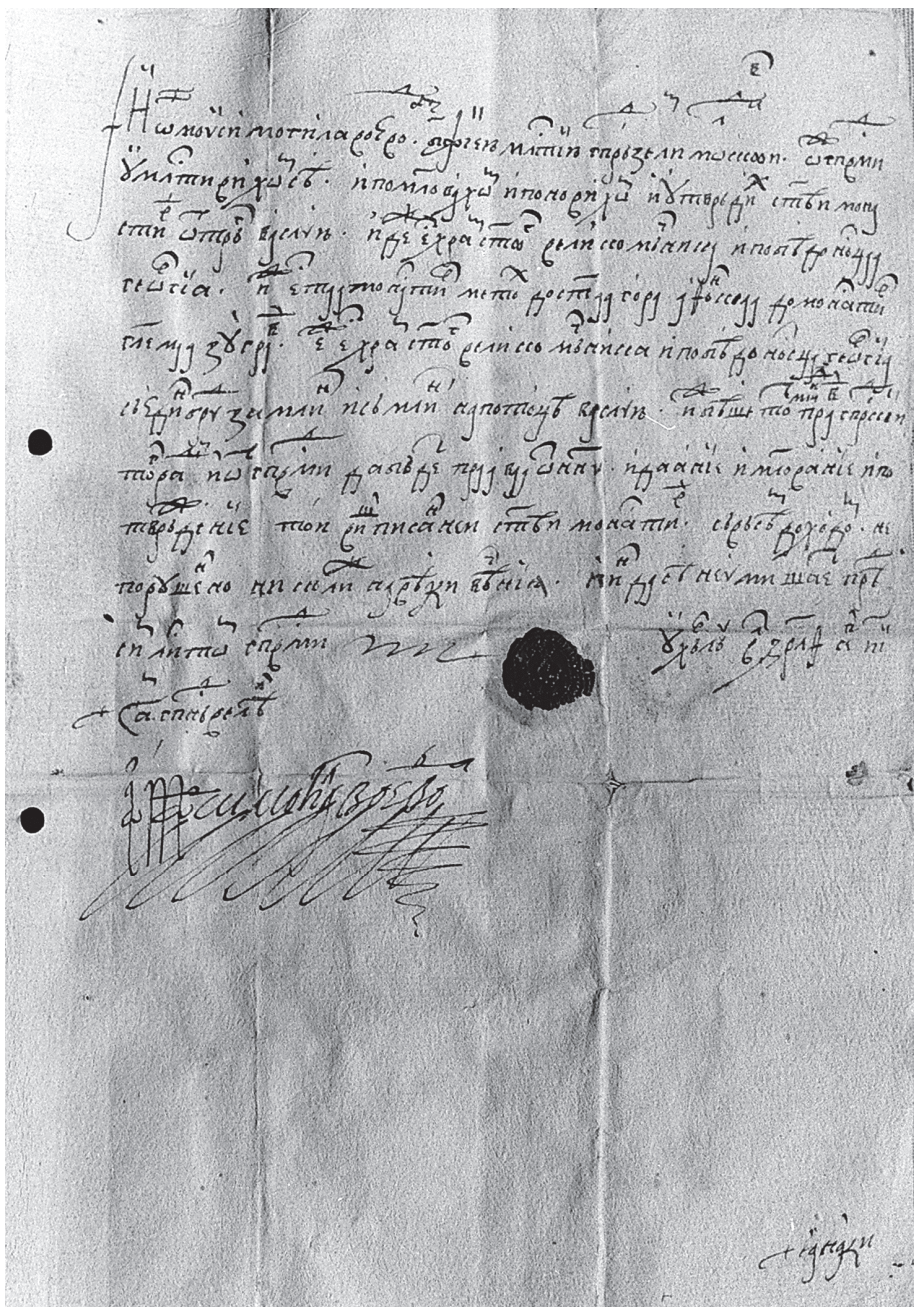
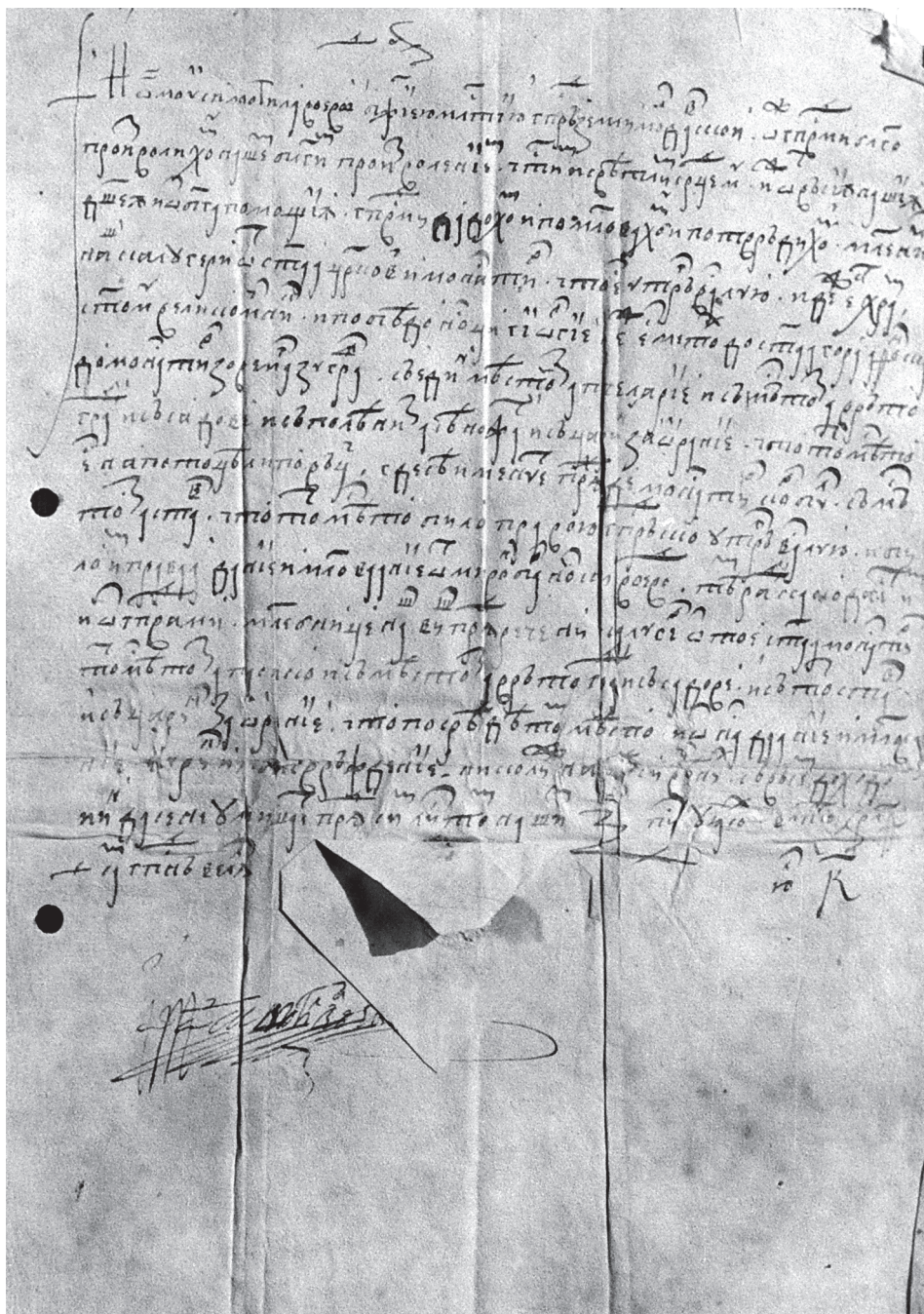




Plate 6. Moldavian act no. 14. July 20, 7139 (1631)

The ruler of Moldavia, Moses Mogilă, donates to the dependency of Zographou in Vaslui arable land and orchards.

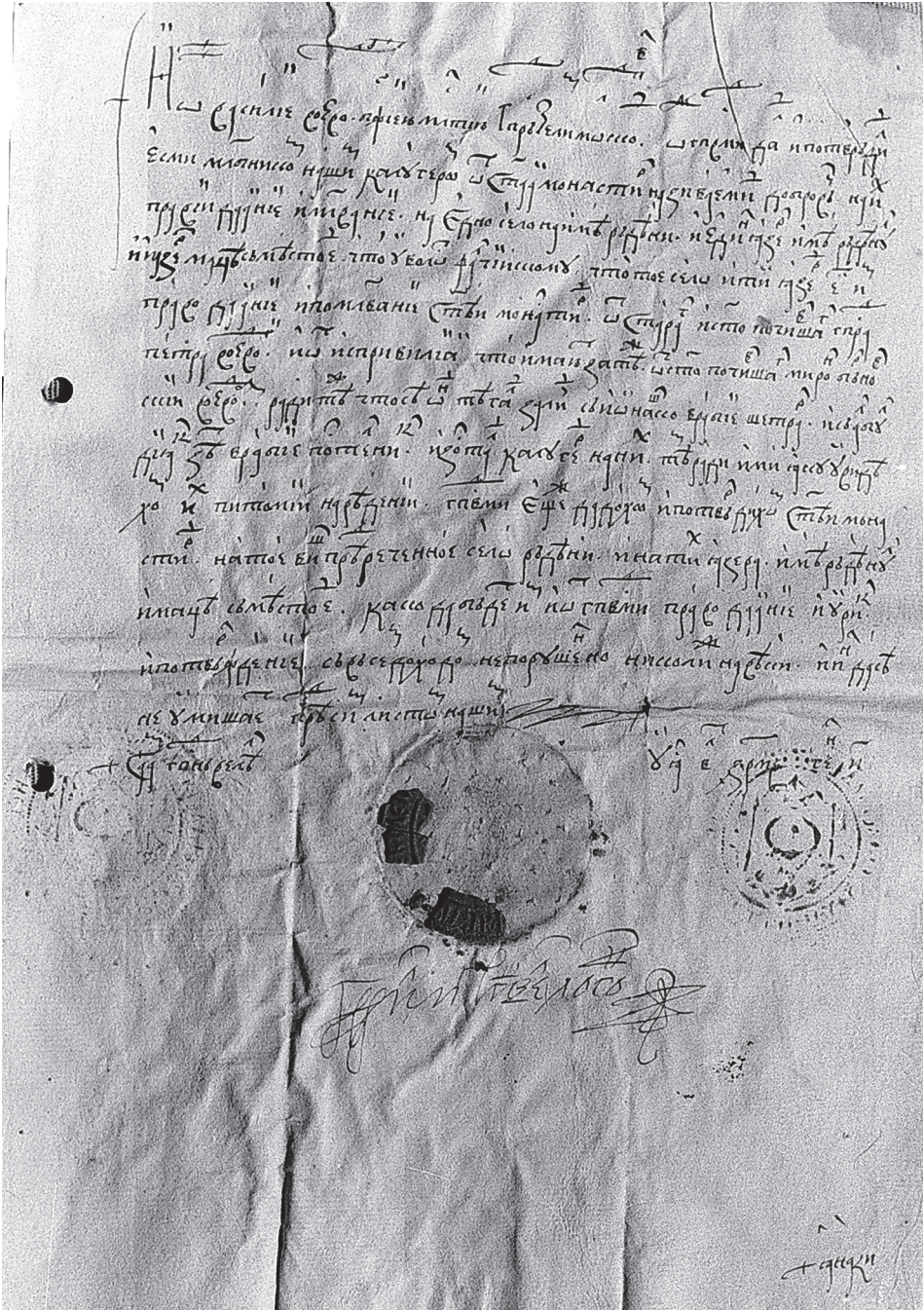




I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Plate 7. Moldavian act no. 15. January 8, 7139 (1634)

The ruler of Moldavia, Basil Lupu, donates to the monastery of Dobrovăț the village of Rădeni.



## Δημόσιοι υποστηρικτές και κατηγοροί του Ευγένιου Βούλγαρη στο Ιάσιο (1765)

Ηλίας ΤΕΜΠΕΛΗΣ<sup>1</sup>

*Ilias TEMPELIS. Public supporters and accusers of Evgenios Voulgaris in Iași (1765). This paper is about the public supporters and accusers of Evgenios Voulgaris (1716-1806) who either lived in or visited Iași in 1765. During the autumn of 1765 Iosipos Moisiiodax (c. 1725-1800), started his career as the new director of the Princely Academy of Iași, while Voulgaris, his former teacher, was trying either to be elected by the Patriarchate as bishop or to return as professor at the Patriarchal School of Constantinople or elsewhere. Moisiiodax delivered his first public lecture on philosophy («Ἡ ὁμιλία ἢ περὶ Φιλοσοφίας») in the Princely Porte, in the presence of Grigorios Ghikas III (1724[?]-1777), who was his patron and a keen supporter of Voulgaris. Gavriil Kallimachis, the Metropolitan of Moldavia (1689 or c. 1710 - 1786), who was a friend of Voulgaris', also attended this lecture. Formerly Gavriil was the Metropolitan of Thessaloniki (1740/45-1752/58), during a period which was crucial for Voulgaris' activity as scholar in the northern Greek city of Kozani. In his lecture Moisiiodax called for the protection of the Prince and the Metropolitan concerning the higher education in Iași, without hesitating at this point to refer openly to the adventures of Voulgaris at the Athonite Academy. They were shown to be a clear example of the decline of the Greek race and the religious authorities in Constantinople, which explains why Voulgaris was not allowed to succeed in his efforts.*

*Some time later in 1765, Sevastos Leontiadis (1690-1765/70) with three friends from the northern Greek city of Kastoria visited Moisiiodax in Iași. Leontiadis was distinguished for his studies in Neoaristotelianism, but did not respect the European scientists of his era. Thus, Moisiiodax and Leontiadis almost at the beginning of their meeting disagreed about the value of Aristotelian philosophy and science. Shortly after the end of their discussion, Leontiadis was seen to walk in the streets of Iași and to comment publicly both on the inadequacy of Moisiiodax as a professor and on his religious beliefs, which seemed to him to be close to those of Catholicism. At the same time, Leontiadis said that Voulgaris was like an immature child studying in Germany and that he used to deceive people. Moisiiodax composed a pamphlet («Ἡ Ἐκθεσις ἢ ἡ Ἀπολογία ἢ πρὸς τὸν Ἰερωμένον») in order to call Leontiadis to present his views in writing. In the same pamphlet Moisiiodax called for the intervention of Konstantinos Karaioannis (first quarter 18th cent. - before 1796), who was a former student of Voulgaris and advisor to Grigorios Ghikas III, responsible for the implementation of his educational reform. Leontiadis did not respond to this pamphlet, but seems to have succeeded in persuading the Patriarchate to offer Voulgaris an honorary title only.*

---

<sup>1</sup> Σχολή Ναυτικών Δοκίμων, Πειραιάς, Ελλάδα.

**Key-words:** *Eugenios Voulgaris, Iosipos Moisiodox, Sevastos Leontiadis, Konstantinos Karaioannis, Grigorios Ghikas III, Gavriil (Metropolitan of Moldavia), Aristotelian philosophy and science, Modern Greek Enlightenment, Patriarchal School of Constantinople, Athonite Academy, Princely Academy of Iasi.*

## 1. Εισαγωγή

Στα 1765 ήταν εγκατεστημένα στο Ιάσιο ή πραγματοποίησαν επίσκεψη εκεί τουλάχιστον οκτώ άτομα συνδεδεμένα άμεσα ή έμμεσα με τον Ευγένιο Βούλγαρη (1716-1806), ο οποίος εκείνο το διάστημα ζούσε στη Λιψία. Αυτά τα άτομα γνώριζαν την προσωπικότητα, το έργο και τις φιλοδοξίες του Βούλγαρη από τη δεκαετία του 1740 και εξής, όταν ο ίδιος δίδασκε κατά περιόδους στα Ιωάννινα, στην Κοζάνη, στην Αθωνιάδα Ακαδημία και στην Πατριαρχική Σχολή της Κωνσταντινούπολης, και έκτοτε σχημάτιζαν είτε έντονα θετική, είτε έντονα αρνητική άποψη για αυτόν. Οι απόψεις τους για τον Βούλγαρη είχαν ιδιαίτερη σημασία στο συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο, κυρίως διότι στα 1765 εφαρμοζόταν από τον Ιώσηπο Μοισιόδακα ένα πρόγραμμα σπουδών στην Αυθεντική Ακαδημία του Ιασίου βάσει των αρχών της νεωτερικής φιλοσοφίας και επιστήμης, τις οποίες ενστερνιζόταν ο Βούλγαρης ως εκπρόσωπος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Επίσης, ο Βούλγαρης εκείνο το έτος επιχειρούσε είτε να εκλεγεί από το Οικουμενικό Πατριαρχείο ως μητροπολίτης, είτε να αναλάβει εκ νέου καθηγητής στην Κωνσταντινούπολη ή αλλού. Τις απόψεις τους οι υποστηρικτές και οι κατήγοροι του Βούλγαρη τις δημοσιοποίησαν ή κλήθηκαν να τις διατυπώσουν δημόσια ή τις άφηναν να διαφανούν στο Ιάσιο, όπως προκύπτει από αναφορές και υπαινιγμούς του Μοισιόδακα. Σε αυτήν τη μελέτη γίνεται και συσχετισμός ιστορικών, βιβλιογραφικών και βιογραφικών δεδομένων, προκειμένου να καταδειχθεί ότι οι υποστηρικτές του Βούλγαρη ήταν ο σχολάρχης της Αυθεντικής Ακαδημίας του Ιασίου Ιώσηπος Μοισιόδαξ, ο ηγεμόνας της Μολδαβίας Γρηγόριος Γ' Γκίκας, ο μητροπολίτης Μολδαβίας Γαβριήλ και ο σύμβουλος του ηγεμόνα Κωνσταντίνος Καραϊωάννης, ενώ οι κατήγοροί του ήταν ο Καστοριανός ιερέας και λόγιος Σεβαστός Λεοντιάδης και τρεις συμπατριώτες του. Σημαντικός ήταν ο ρόλος της φιλοσοφίας μεταξύ των υποστηρικτών και των κατηγορών του Βούλγαρη, καθώς αυτή για ορισμένους αποτελούσε αντικείμενο των σπουδών και της επαγγελματικής και συγγραφικής δραστηριότητάς τους, για άλλους βρισκόταν στο επίκεντρο της εκπαιδευτικής πολιτικής τους, ενώ κάποιοι συμμετείχαν σε διένεξη περί της αριστοτελικής φιλοσοφίας ή ήταν επίσημοι ακροατές εισαγωγικού μαθήματος στη φιλοσοφία. Οι υποστηρικτές του Βούλγαρη ήταν αντιαριστοτελικοί και ακολουθούσαν τη νεωτερική φιλοσοφία και επιστήμη, ενώ οι κατήγοροί του ήταν οπαδοί του σχολαστικού κορυδαλικού νεοαριστοτελισμού, προσκολλημένοι και σε παρωχημένες επιστημονικές αντιλήψεις.

## 2. Υποστηρικτές του Βούλγαρη

(α) Ο σχολάρχης Ιώσηπος Μοισιόδαξ

Ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ (περ. 1725-1800), ο οποίος είχε διατελέσει μαθητής του Βούλγαρη μεταξύ των ετών 1754-1755 στην Αθωνιάδα Ακαδημία, ξεκινούσε σταδιοδρομία ως σχολάρχης και «φιλοσοφικός διδάσκαλος» στην Αυθεντική

Ακαδημία του Ιασίου το φθινόπωρο του 1765. Ο Μοισιόδαξ εκφώνησε το εναρκτήριο μάθημά του περί φιλοσοφίας<sup>2</sup> στην ηγεμονική αυλή, ενώπιον του Γρηγορίου Γ' Γκίκα, ο οποίος ήταν πάτρωνάς του και θερμός υποστηρικτής του Βούλγαρη. Στην ομιλία του, η οποία αποτελούσε μανιφέστο των ιδεών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και περιελήφθη στην *Απολογία*ν του, ο Μοισιόδαξ ξεκίνησε με μία μεστή νοήματος εισαγωγή στην ηθική, ως τον πρώτο κλάδο της «ἀληθοῦς» φιλοσοφίας. Στο δεύτερο μέρος της ομιλίας, ο Μοισιόδαξ (1976: 121-122) ζήτησε την προστασία του ηγεμόνα και του μητροπολίτη της Μολδαβίας όσον αφορά την ανώτερη εκπαίδευση στο Ιάσιο, χωρίς να διστάσει σε αυτό το σημείο να αναφερθεί ανοικτά και στις περιπέτειες του Βούλγαρη στην Αθωνιάδα Ακαδημία:

Μία βολή ὄμματος θλιβερά ἐπ' ἐκείνη τῆ πολυκροτουμένη σχολῆ τοῦ Ἄθωνος, ἡ συμφορά, ἡ ἐρημία τῆς ὁποίας, ὥστε νὰ ὀμλήσω τοιουτοτρόπως, ἔτι καὶ νῦν ἀχνίζει ἐνώπιον ἡμῶν. Ποῦ ὁ κλεινὸς Εὐγένιος; Ποῦ ἡ πολυπληθὴς χορεία τῶν μαθητῶν, ἦτις ἐν χαρᾷ τῆς Ἑλλάδος πάσης συνεκρότει ἕνα ἐλικῶνα νέον μουσῶν καὶ μουσοτρόφων; Ἐφυγαδεύθη ἐκεῖνος, ἐφυγαδεύθη αὐτή. Βροντὴ νεμέσεως ἐπέπεσε καὶ ἐσκόρπισε διδάσκοντας καὶ διδασκομένους, καὶ ἡ οἰκοδομὴ ἐκείνη, ὑπὲρ τῆς ὁποίας ὁ τοσοῦτος θροῦς ἐν τῇ Βασιλευούσῃ καὶ ἐν τῇ λοιπῇ Ἑλλάδι, κατήνησεν (οἴμοι!) ἡ κατοικία, ἡ φωλεὰ τῶν κοράκων. Τὶ ἐρήμωσεν αὐτήν; Αἰδοῦμαι, ὦ ἐπίσημοι ἀκροαταί, καὶ νὰ στοχασθῶ καὶ νὰ εἰπῶ τὴν αἰτίαν. Μυρία ἄλλα, τὰ ὅποια διὰ βραχυλογίαν ἀποσιωπῶ, δύναμαι νὰ παρενείρω ἐνταῦθα, ἔργα στυγηρὰ πάντα τῆς ἀσυμφωνίας ἡμῶν, ἦτις, ὡς ἄλλη ἐρινυὺς ἐνδομυχοῦσα ἐν ἡμῖν, πανταχοῦ συγκυκᾷ ἡμᾶς, καὶ πάντοτε ὑστερεῖ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν τῆς σωστικῆς συμποίας.

Αυτές οι περιπέτειες προβλήθηκαν ως σαφές δείγμα της παρακμής του ελληνικού γένους και των θρησκευτικών αρχών της Κωνσταντινούπολης, το οποίο εξηγεί την αποτυχία των προσπαθειών του Βούλγαρη. Για να καταδειχθεί επίσης η ποιότητα της σκέψης του Βούλγαρη, ο Μοισιόδαξ (1976: 114-115) αναφέρθηκε σε επιλεγμένες επιστημονικές απόψεις του, οι οποίες ήταν καταγεγραμμένες σε έργα του, όπως η *Λογική*. Λόγω της επισιμότητας της περίπτωσης, εκτιμάται ότι ο Μοισιόδαξ είτε είχε παρακινηθεί από τον Βούλγαρη να αναφερθεί σε αυτόν, είτε τον είχε νωρίτερα ενημερώσει για το περιεχόμενο της ομιλίας και είχε τη δική του συναίνεση, όπως ίσως και κάποιων από τους ακροατές του. Ο Μοισιόδαξ έτσι υπαινισσόταν ότι επιθυμούσε να επιτύχει στη δική του ακαδημαϊκή σταδιοδρομία, η οποία δεν άξιζε τη δυσμενή κατάληξη των αντίστοιχων εγχειρημάτων του Βούλγαρη μέχρι εκείνο το διάστημα.

### (β) Ο ηγεμόνας της Μολδαβίας Γρηγόριος Γ' Γκίκας

Ο Γρηγόριος Γ' Γκίκας (1724[;]-1777) είχε στενές σχέσεις με τον Βούλγαρη τουλάχιστον από τις αρχές της δεκαετίας του 1760, προσκάλεσε και πίεσε στα 1765 τον Μοισιόδακα να σχολαρχήσει στην Ακαδημία του Ιασίου εφαρμόζοντας την

<sup>2</sup> Το εν λόγω μάθημα τιτλοφορείται: «Ἡ ὀμιλία ἡ περὶ Φιλοσοφίας, ἐκφωνηθεῖσα ἐν τῇ Αὐθεντικῇ Πύλῃ τοῦ Ἰασίου, ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ ὑψηλοτάτου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα καὶ πάσης τῆς κατὰ Μολδαυίαν περιφανεστάτης Γερουσίας» (Μοισιόδαξ 1976: 93-124). Αναλυτικότερα για το περιεχόμενο του μαθήματος, βλ. Κιτρομηλίδης 2004: 79-88.



εκπαιδευτική του μεταρρύθμιση (Κιτρομηλίδης 2004: 73-78)<sup>3</sup>, ενώ παρίστατο και στο εναρκτήριο μάθημά του περί φιλοσοφίας.

Εδώ πρέπει να παρατεθούν ορισμένα σημαντικά γεγονότα του βίου του Βούλγαρη που είχαν ήδη συμβεί ή βρισκόνταν σε πλήρη εξέλιξη περί το 1765 με τη συμμετοχή του Γκίκα και προκάλεσαν την επίσκεψη του Λεοντιάδη στο Ιάσιο. Ο πατριάρχης Ιωαννίκιος Γ', με τον οποίο ο Λεοντιάδης είχε καλές σχέσεις ήδη τουλάχιστον από το 1750, από την ανάρρησή του τον Μάρτιο του 1761 στεκόταν αδιάφορος έναντι του Βούλγαρη, ο οποίος διαπίστωνε ότι άρχιζε να διογκώνεται η αντίδραση των επιτρόπων και των μαθητών της Πατριαρχικής Σχολής της Κωνσταντινούπολης σε βάρος του. Πιθανολογείται ότι η καθυστέρηση της καταβολής της μισθοδοσίας του οδήγησε τον Βούλγαρη σε παραίτηση από τη σχολή τον Απρίλιο του 1761. Η αδιαφορία, αν όχι η πολεμική στάση του Ιωαννίκιου συντέλεσε σε πύκνωση των ούτως ή άλλως στενών σχέσεων του Βούλγαρη με τον Γκίκα, ο οποίος κατείχε το αξίωμα του Μεγάλου Διερμηνέα μεταξύ των ετών 1758-1764, για να αναλάβει στις 18 Μαρτίου 1764 την ηγεμονία της Μολδαβίας. Ο Βούλγαρης φιλοξενήθηκε στον οίκο του Γκίκα για αρκετό διάστημα μετά την παραίτησή του. Οι σχέσεις αυτές του Βούλγαρη προκάλεσαν πιθανώς αντίδραση στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ ορισμένων κύκλων, πατριαρχικών και μη (Γριτσόπουλος 2004: 389-390, 404). Ταυτόχρονα, όμως, ο Ιωαννίκιος, γνωστός και κατά το παρελθόν για οικονομικές ατασθαλίες σε βάρος της Εκκλησίας, αποδεικνυόταν ότι

[...] δὲν ἐπέδειξε σπουδαῖον ζῆλον διὰ τὰ πατριαρχικὰ πράγματα. Δυσარέσκεσαι καὶ μεμψιμοιρίαι ἠκούοντο εἰς βάρος του ἐκ μέρους τῶν ἀρχιερέων, τῶν εὐγενῶν καὶ ἀρχόντων. Οἱ τελευταῖοι συνήχθησαν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ δραγουμάνου Γρηγορίου Γκίκα καὶ ἀπεφάσισαν τὴν ἔξωσιν τοῦ πατριάρχου, μὴ ἐπιτυχόντες δὲ τοῦτο ἀμέσως ἐπέμεναν [...]. (Γριτσόπουλος 1965: 64).

Τελικά, τον εξορισθέντα πατριάρχη Ιωαννίκιο διαδέχθηκε το 1763 ο Σαμουήλ Α' Χαντζερής (1700-1775)<sup>4</sup>, ο οποίος σύντομα ενήργησε, ώστε ο προκάτοχός του να απαλλαγεί από την εξορία και να απολαμβάνει προνομιακή μεταχείριση. Ο Λεοντιάδης επισκέφθηκε το Ιάσιο, ενώ βρισκόταν σε εξέλιξη η έντονη προσπάθεια του ηγεμόνα πλέον Γρηγορίου Γκίκα να επιτύχει την «ανάβαση» των Νικηφόρου Θεοτόκη (1731-1800) και Ευγένιου Βούλγαρη «εἰς τοὺς ἀρχιερατικούς θρόνους Δέρκων καὶ Χαλκηδόνος, ἵνα εὐρίσκωνται εἰς τὴν σύνοδον πάντοτε, ἀλλὰ δὲν ἐτελεσφόρησεν ἡ προσπάθειά του» (Αινιάν 1838: ιζ'). Πάντως, ο Βούλγαρης ανέμενε νέα ευκαιρία, προκειμένου να επαναλάβανε τη διδασκαλία, είτε στην Πατριαρχική Σχολή, είτε αλλού. Ίσως με αυτόν ως απώτερο στόχο ο Γκίκας κατέβαλλε γενναία κατ' έτος συνδρομή 500 γροσίων υπέρ της Πατριαρχικής Σχολής, γεγονός για το οποίο δέχθηκε και ευχαριστήρια από τη γενική συνέλευση αρχιερέων και λαϊκών αρχόντων. Είναι επίσης γεγονός ότι ο Σαμουήλ, αντίστοιχα, κατόπιν αιτήματος του Γκίκα κατοχύρωσε επίσημα τα δικαιώματα της Αυθεντικής Ακαδημίας του Ιασίου με χρυσόβουλο, όπου ορίζονταν οι επιμέρους καθηγητές και οι αποδοχές τους (Μουρούτη-Γκενάκου 1979: 118).

(γ) Ο «μητροπολιτεύων ἐν τῇ Μολδαυία» Γαβριήλ

<sup>3</sup> Για τον βίο του Γρηγορίου Γ' Γκίκα, βλ. Σούτζος 1972: 102-105.

<sup>4</sup> Για τον βίο, τη δράση και το έργο του Σαμουήλ Α' Χαντζερή, βλ. Μπακούρος 2008.

Ο Μοισιόδαξ στο εναρκτήριο μάθημά του περί φιλοσοφίας απευθύνθηκε προσωπικά και στον ελληνικής καταγωγής μητροπολίτη Μολδαβίας Γαβριήλ (κατά κόσμον Γεώργιο Καλλιμάχη, Καμπουλούγκ Βουκοβίνας 1689 ή περ. 1710 – Ιάσιο 20.2.1786), ο οποίος αρχικά διατέλεσε μοναχός στο μοναστήρι της Πούτνα, αρχιδιάκονος στο Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης, ακολούθως μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (1740/45-1752/58) και, τέλος, μητροπολίτης Μολδαβίας (1758/60-1786) (πβ. Σούτζος 1972: 164). Σε σημείωση στο εκδοθέν κείμενο του ως άνω μαθήματος περιγράφεται ως εξής (Μοισιόδαξ 1976: 123 σημ. 1):

‘Ο εϊσέτι και νύν πανευκλεώς μητροπολιτεύων έν τή Μολδαυία, άδελφός του ύψηλοτάτου αύθέντου κυρίου Ίωάννου του Καλλιμάχη και θεϊός εϊτα πρός πατρός του έκλαμπροτάτου Μπειζαδέ, κυρίου Άλεξάνδρου του Καλλιμάχη.

Για να κατανοηθεί ο ρόλος του Γαβριήλ ως υποστηρικτή του Βούλγαρη, πρέπει να επισημανθεί ότι όταν ο Γαβριήλ ήταν μητροπολίτης Θεσσαλονίκης, επίσκοπος Σερβίων και Κοζάνης κατά τη διάρκεια των ετών 1745-1752 ήταν ο Μελέτιος Κατακάλου (Τεμπέλης 2016), ο οποίος το 1745 προσκάλεσε αυτοπροσώπως τον Βούλγαρη να διδάξει στη σχολή της Κοζάνης. Είναι δε γνωστό ότι η εν λόγω επισκοπή υπαγόταν στη μητρόπολη Θεσσαλονίκης. Παρά την αρχική ενθουσιώδη πρόσκληση που απηύθυνε στον Βούλγαρη ο Μελέτιος, καθώς γενικά ήταν απρόβλεπτος στις αντιδράσεις του, εριστικός και ήδη φτασμένος ιεράρχης σε ηλικία περίπου 40 ετών, μάλλον ενοχλήθηκε από το αυξανόμενο κύρος και τη φήμη του επίσης ενθουσιώδους Βούλγαρη, ο οποίος ήταν ένας απλός ιεροδιάκονος περίπου 30 ετών, έχοντας στο ενεργητικό του και επαινετικό σιγίλλιο από τον ίδιο τον πατριάρχη Κύριλλο Ε΄. Είναι, λοιπόν, πιθανό ο Μελέτιος να ένιωσε ότι επισκιάζόταν έντονα από τον Βούλγαρη, ο οποίος τον ξεπερνούσε σε μεγάλο βαθμό, τόσο στο διδακτικό και συγγραφικό έργο, όσο ίσως και στο κήρυγμα. Έτσι, φαίνεται ότι άρχισε να διαμορφώνεται ένα κακό κλίμα συνεργασίας μεταξύ τους, με συνέπεια ο Βούλγαρης να μην έχει ίσως πρόσβαση στη βιβλιοθήκη του Μελετίου, ούτε σε υλικά μέσα για τη διεξαγωγή του διδακτικού έργου του, και κατά συνέπεια όλη αυτήν την κατάσταση να τη βιώνει ως άδικη τιμωρία σε βάρος του. Εδώ μπορεί να προστεθεί και το ότι κατά την αρχιερατία του Μελετίου ο συντηρητικών καταβολών Λεοντιάδης, αρχικά φίλος και μετέπειτα σφοδρός αντίπαλος του Βούλγαρη, εκήρυττε στον ναό του Αγίου Νικολάου Κοζάνης και η γνώμη του λαμβανόταν υπόψη προκειμένου περί θεολογικών ερμηνειών (Πατρινέλης 1995: 14-15). Τουλάχιστον ένα κήρυγμα του Λεοντιάδη είναι καταγεγραμμένο είτε κατά τη διάρκεια της εκεί σχολαρχίας του Βούλγαρη, είτε σε άλλη χρονική στιγμή ως το 1752, έτος θανάτου του Μελετίου. Αυτό το γεγονός μπορεί να συνδυασθεί με το δεδομένο ότι ο Βούλγαρης στην αρχή της σχολαρχίας του εκήρυττε στον ίδιο ναό, ενώ αργότερα εξέφραζε με αρκετούς υπαινιγμούς την έντονη δυσφορία του για τη μεταχείριση της οποίας έτυχε στην Κοζάνη, εν μέσω κατακρίσεων σε βάρος του και έντονης υποβάθμισής του. Έτσι, εικάζεται ότι η ενεργοποίηση του Λεοντιάδη ως ιεροκήρυκα στον ναό είχε άμεση σχέση με την απαξίωση του Μελετίου προς το πρόσωπο του Βούλγαρη κατά τη διάρκεια της εκεί σχολαρχίας του, η οποία ολοκληρώθηκε στα τέλη του 1748 ή στις αρχές του 1749. Δεν αποκλείεται ο Βούλγαρης να είχε ενημερώσει τον Γαβριήλ για τα προβλήματα που αντιμετώπιζε στην Κοζάνη και να τού είχε ζητήσει κάποια μεσολάβηση για την αποκατάσταση των σχέσεών του με τον Μελέτιο. Πάντως, από μία αχρονολόγητη φιλοφρονητική επιστολή του Βούλγαρη προς τον μητροπολίτη Θεσσαλονίκης



Γαβριήλ<sup>5</sup>, προκύπτει γενικά η ύπαρξη φιλίας μεταξύ των δύο ανδρών. Ο Βούλγαρης, χωρίς να αναφέρεται σε συγκεκριμένο θέμα, ζητούσε από τον Γαβριήλ να τού αποστείλει άμεσα δική του επιστολή, ως απόδειξη της πολύτιμης ευνουίας του.

Στα 1765 ο Μοισιόδαξ κάλεσε δημόσια τον Γαβριήλ, ο οποίος κατείχε πλέον υψηλή θέση στην ιεραρχία της Ορθόδοξης Εκκλησίας, να επιδείξει «φιλοκαλίαν» αντάξια της «ποιμαντικής ύπεροχής» του. Ίσως, μάλιστα, η νέα θέση του Γαβριήλ να ήταν σημαντικότερη, προκειμένου κατόπιν αποτελεσματικότερης παρέμβασής του να ενισχυόταν η προσπάθεια του Γκίκα να επιτύχει την «ανάβασιν» του Βούλγαρη σε αρχιερατικό θρόνο του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης.

(δ) Ο «εύγενέστατος» Κωνσταντίνος Καραϊωάννης

Στο έργο του *Άπολογία*, σε ένα κείμενο στην αρχή του τέταρτου κεφαλαίου με τίτλο «Ἡ Ἐκθεσις ἢ ἡ Ἀπολογία ἢ πρὸς τὸν Ἰερωμένον», ο Μοισιόδαξ (1976: 125-128) απευθύνεται σε κάποιον μη κατονομαζόμενο «εύγενέστατον ἄρχοντα μεγάλον γραμματικόν», εννοώντας τον Κωνσταντίνο Καραϊωάννη. Σκοπός του είναι να τον ενημερώσει για το πλαίσιο της διένεξης του στο Ιάσιο το 1765 με τον επίσης μη κατονομαζόμενο Σεβαστό Λεοντιάδη, και να τον παρακαλέσει για τη μεσολάβησή του, προκειμένου ο τελευταίος να σταματήσει να τον συκοφαντεί περιφερόμενος στην πόλη και να απαντήσει, επίσης γραπτώς, στη συγκεκριμένη έκθεση, η οποία είχε τη μορφή αντιρρητικού φυλλαδίου. Ο Μοισιόδαξ (1976: 125, 127) πληροφορεί τον αναγνώστη ότι, εκτός του συνομιλητή του, ο πλέον σημαντικός αποδέκτης του φυλλαδίου αποκαλείται «μέγας γραμματικός», επειδή είναι:

[...] ὁ ἀξιωματικὸς ὁ ἐπὶ τῶν γραμμάτων τῶν ἀπορρήτων τῆς ἡγεμονίας, ἀξία λαμπροτάτη καὶ ἐπικερδής, ἥτις δίδεται ἀεὶ ὑποκειμένοις πεπαιδευμένοις καὶ ἥτις ἰσοδυναμεῖ, καθὼς φαίνεται, τῇ ἀξίᾳ τοῦ *Secrétaire d'état* τοῦ παρὰ τοῖς Εὐρωπαίοις.

Τού αποδίδει, επίσης, «κριτικὴν σύνεσιν», «φιλικὴν σύνεσιν», «συνετὴν εὐγένειαν» και «φρόνησιν». Ὅπως αφήνει ο Μοισιόδαξ να εννοηθεί, ο συγκεκριμένος αποδέκτης του φυλλαδίου πρέπει να είχε «γνωριμίαν καὶ θάρρος» με τον Λεοντιάδη.

Ο Τρικαλινὸς ἰατροφιλόσοφος Κωνσταντίνος Καραϊωάννης ἢ Καραϊωάννου (α' τέταρτο 18ου αι. – πριν από το 1796) ἔλαβε ἐγκύκλια μὲρψωση στα Ιωάννινα, ἔχοντας διδαχθεὶ ἐπιστῆμες ἀπὸ τον Βούλγαρη. Στη Νάπολη της Ιταλίας διδάχθηκε ἐπὶ οκτῶ ἐτῶν φιλοσοφία καὶ ἐπιστῆμες ἀπὸ τον Antonio Genovesi, ἐνὶ ἐπίσης σπούδασε εἰδικότερα ἰατρική, τὴν ὁποία ἀσκήσῃ ἀρχικὰ στη Νάπολη, διακριθεὶς ὡς «ἄριστος ἐν ἰατροῖς», καὶ ἀργότερα στὴν Κωνσταντινούπολη (Κιτρομηλίδης 2004: 74-75· Camariano-Cioara 1974: 95, σημ. 237). Ο Καραϊωάννης παρακολούθησε μαθήματα του Βούλγαρη πιθανόν στὴν Αθωνιάδα Ακαδημία καὶ ὁπωςδῆποτε στὴν Κωνσταντινούπολη μεταξύ των ἐτῶν 1761-1763. Στὴν Κωνσταντινούπολη τον γνώρισε ὁ μετέπειτα ἡγεμόνας τῆς Μολδαβίας Γρηγόριος Γκίκας, ὁ ὁποῖος τον ἐμπιστεύθηκε ὡς προσωπικό του ἰατρό. Ἀπὸ το 1764 ὁ Καραϊωάννης διατελούσε ὄχι μόνον «ἀρχιατρός τῆς αὐλῆς» του ἡγεμόνα, φέροντας εἰδικὴ στολή (Ζαβίρας 1972: 399, 405), ἀλλὰ καὶ στενὸς συνεργάτης καὶ σύμβουλός του, με κύρια ἀρμοδιότητα τὴν

<sup>5</sup> Κώδ. EBE 3053, φ. 282β / σ. 544: Ἀρχ.: *Οὐδὲν διαφέρω πρὸς ἕνα φυτὸν [...]*. Τελ.: [...] *οὔτ' αἰ περιελίξεις γένοιτο πολυάριθμοι*. Ἡ ἐν λόγῳ ἐπιστολή δεν ἀπευθυνόταν πρὸς ἀνώνυμο παραλήπτη (πβ. Ἀγγελομάτη-Γσουγκαράκη 2009: 185, 224), ἀλλὰ πρὸς τον μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Γαβριήλ.

εισαγωγή μεταρρυθμίσεων στην Ακαδημία του Ιασίου με βάση τα ευρωπαϊκά πρότυπα, μέσω και της πρόσκλησης καθηγητών φιλοσοφίας και γραμματικής<sup>6</sup>. Υπήρξε συγγραφέας τουλάχιστον ενός δίτομου εγχειριδίου Γραμματικής. Φέρεται να είχε επίσης συγγράψει και *Σύνοψιν λογικής* (Ζαβίρας 1972: 400), την οποία δεν πρόλαβε να παραδώσει προς έκδοση.

Η ενδεχόμενη γνωριμία του Καραϊωάννη με τον Μοισιόδακα, λόγω των επάλληλων κύκλων στους οποίους κινήθηκαν οι δύο λόγιοι, πιθανολογείται ότι αποτέλεσε το αίτιο της πρόσκλησης του Μοισιόδακα στο Ιάσιο από τον ηγεμόνα το 1765, ενώ αμέσως μετά την ανάληψη των καθηκόντων του Μοισιόδακα ως σχολάρχης έλαβε χώρα η διένεξή του με τον Λεοντιάδη (Μοισιόδαξ 1976: 142' Κιτρομηλίδης 2004: 74-75, 89, 249 σημ. 40). Προκειμένου να περιγραφεί πληρέστερα η σχέση μεταξύ Καραϊωάννη και Μοισιόδακα, πρέπει να γίνει αναφορά και στον θεσμό της πατρωνίας, ο οποίος στην Ευρώπη ήταν ιδιαίτερα συνηθισμένος ήδη από τον 17ο αιώνα, στο πλαίσιο της στήριξης του έργου λογίων και επιστημόνων και της εξασφάλισης των προϋποθέσεων και συνθηκών για τη διεξαγωγή των άτυπων συναντήσεών τους. Ακολουθώντας αυτήν την τάση και επιχειρώντας να ενσαρκώσει το ευρωπαϊκό πρότυπο σε κοινωνικό και σε επιστημονικό επίπεδο, ο Μοισιόδαξ φαίνεται ότι επεδίωκε να αναβιβάσει όχι μόνον τον ηγεμόνα της Μολδαβίας, αλλά και τον σύμβουλό του Καραϊωάννη σε πάτρωνες ευρωπαϊκών απαιτήσεων, καλώντας τον τελευταίο να προτρέψει τον Λεοντιάδη να απαντήσει γραπτώς στο δικό του φυλλάδιο. Οι κατηγορίες του Λεοντιάδη ωθούσαν επιτακτικά τον Μοισιόδακα σε αναζήτηση προστασίας από κάποιον υψηλά ιστάμενο, σχετιζόμενο με την κρατική εξουσία, αλλά και άνθρωπο εμπιστοσύνης, μορφωμένο, γνώστη φιλοσοφικών ζητημάτων, με κύρος και ηθική συγκρότηση. Ο Καραϊωάννης πληρούσε όλες αυτές τις προϋποθέσεις. Τόσο ο Μοισιόδαξ, όσο και ο Καραϊωάννης υπήρξαν μαθητές του Βούλγαρη και, κατά συνέπεια, αντιαριστοτελικοί και οπαδοί της νεωτερικής επιστήμης, ενώ ο Λεοντιάδης ήταν σφοδρός αντίπαλος του Βούλγαρη, νεοαριστοτελικός και εχθρός της νεωτερικής επιστήμης. Ως συγγραφέας εγχειριδίου λογικής, ο Καραϊωάννης ήταν ακόμη σε θέση να παρακολουθήσει και την ανασκευή των επιχειρημάτων του Λεοντιάδη από τον Μοισιόδακα, κατά το πρότυπο που εφαρμοζόταν από τον Βούλγαρη.

### **3. Ο «πανοσιώτατος» Σεβαστός Λεοντιάδης και τρεις συμπατριώτες του ως κατήγοροι του Βούλγαρη**

Το 1765 ο Μοισιόδαξ δέχθηκε στο Ιάσιο την επίσκεψη του Καστοριανού ιερωμένου και λογίου Σεβαστού Λεοντιάδη (1690- 1765/70) (Τεμπέλης, Θεοδώρου 2016). Στη συνάντηση παρίσταντο και τρεις συμπατριώτες του Λεοντιάδη, οι οποίοι με χαρακτηριστική «άβελτηρίαν» συνηγορούσαν στα λεγόμενά του<sup>7</sup>. Κατά τον Μοισιόδακα (1976: 127, 135, 140, 156) ο «πανοσιώτατος» στη μεταξύ τους διένεξη επιχειρούσε να πείσει ότι «ή άριστοτελική φιλοσοφία, [...] πρέπει να προτιμᾶται από

<sup>6</sup> Ζαβίρας (1972: 405): «τὰ ἐν Γιασίῳ περιφανῆ σχολεῖα συνεστήσατο δαιδαλέως, φιλοσόφοις τε καὶ γραμματικοῖς διδασκάλοις, ταῦτα κοσμῶν».

<sup>7</sup> Μοισιόδαξ (1976: 126): «Ὁ δεῖνα, εἶτα, καὶ ὁ δεῖνα (ἦσαν παρόντες καὶ οἱ δύο), [...] ἐπεσφράγιζον πάντα λόγον τῆς πανοσιότητος αὐτοῦ. [...] Ὁ δεῖνα πάλιν, ὅστις καὶ αὐτὸς εὐρέθη παρῶν [...], «διὰ τὴν ἀβελτηρίαν τῶν συνηγῶρων αὐτοῦ».

πάσης φιλοσοφίας ἄλλης», καθώς τους οπαδούς της ατομικής θεωρίας τούς αποκαλούσε «τζαρλατάνους» και τους νεωτερικούς φιλοσόφους «κούτζουρα», συντασσόμενος, έτσι, με τους άλλους Έλληνες σχολαστικούς φιλοσόφους, οι οποίοι αγνοούσαν τις τρέχουσες εξελίξεις στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, εμμένοντας πεισματικά στο περιεχόμενο των εγχειριδίων του Θεόφιλου Κορυδαλέα (1574-1646). Ο ίδιος ο ιερωμένος επεδείκνυε ειρωνεία, δυσπιστία, περιπαικτική διάθεση, μικροπρέπεια, υπεροψία και εριστικότητα, ενώ επίσης και η άσχετη επιχειρηματολογία του, εν μέσω φωνασκιών, οδηγούσε σε πλήρη αταξία και σύγχυση (Μοισιόδαξ 1976: 125, 126, 139, 140, 152). Συχνή, μάλιστα, ήταν η προσποίηση εκ μέρους του όταν διακήρυττε τον ζήλο του προς την Ορθοδοξία, όταν υποστήριζε μια άποψη, αλλά και όταν υποκρινόταν ότι αγνοεί ξένες γλώσσες, όπως τα λατινικά ή τα γαλλικά. Η δήθεν απουσία γλωσσομάθειας εκ μέρους του «πανοσιωτάτου» ελέγχεται με λεπτή ειρωνεία, δεδομένου ότι ο ίδιος σχετικά με τους νεωτερικούς φιλοσόφους δεν δίσταζε «να θεατρίζη αυτούς εν τοσαύτη εύτολμία, και κυρίως ώσάν να φοιβάζη από τοῦ τρίποδος αὐτοῦ» (Μοισιόδαξ 1976: 127, 139, 142, 152). Ο Μοισιόδαξ, διαπιστώνοντας γενικά την ἔλλειψη της προσήλωσης του ιερωμένου στην αλήθεια, φαίνεται να γνωρίζει ότι αυτός είναι γλωσσομαθής, αλλά το αποσιωπά, έτσι ώστε, περιοριζόμενος σε υβριστικές κατηγορίες, να μην υποχρεώνεται να αντιμετωπίζει τους νεωτερικούς φιλοσόφους με επιχειρήματα για την αναιρέση των θέσεών τους.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, ο «πανοσιώτατος» φαίνεται ότι είχε άμεση εμπλοκή σε μια σπουδαιολογούμενη, αλλά κατά βάθος σκοταδιστική διδασκαλία νέων στην ηλικία μαθητών, οι οποίοι ταλανίζονταν από την απεραντολογία και τη φλυαρία μιας επιφανειακής και μηχανικής γραμματικής ανάλυσης ὄρων της αριστοτελικής φιλοσοφίας<sup>8</sup>. Ως συνέπεια των ανωτέρω, ο «πανοσιώτατος» τελικά εξετέθη στην εν λόγω διένεξη δείχνοντας ότι διακατέχεται από «ἄγνοιαν καθολικὴν τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας» και από «φιλαυτίαν ἐσχάτως περιττήν». Ίσως, όμως, αυτό δεν τον ενοχλούσε ιδιαίτερα, διότι η ανταλλαγή της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας ήταν μάλλον μία από τις συνήθεις τακτικές συγκάλυψης εκ μέρους του «πανοσιωτάτου» σχετικά με τον σημαντικότερο και πραγματικό στόχο του (Μοισιόδαξ 1976: 140, 153).

Πιο συγκεκριμένα, ο Μοισιόδαξ τού καταλογίζει την πρόθεση να συκοφαντήσει κυρίως τον ίδιο στην πόλη του Ιασίου ως «άμαθῆ, πλάνον και λατινόφρονα», λόγω της προτίμησής του στην ευρωπαϊκή παιδεία, αλλά και ως «ἀνάξιον τῆς φιλοσοφικῆς ἐπαγγελίας»<sup>9</sup>, η οποία είχε ανατεθεί στον Μοισιόδακα προσωπικά από τον ηγεμόνα

<sup>8</sup> *Ό.π.*, 152: «Ἀλλὰ τίς φωτισμός, τίνες συγγραφεῖς δύνανται νὰ προκύψωσι τέλος ἀπὸ δυοῖν καθόλου ἢ ἀπὸ πέντε, ἀπὸ ὀκτώ ἐτυμολογιῶν ὄρων περιπατητικῶν;», 152-153: «καὶ ἐνθυμούμενος καὶ βλέπων κατατρυχομένην τὴν χρυσὴν ἡλικίαν τῶν νέων ἐν ταῖς ἀπεραντολογίαις τῆς Γραμματικῆς ἢ ἐν ταῖς ἐρεσχέλαις τοῦ Κορυδαλέως», 155-156: «οὔτε τὰ γραμματικὰ αὐτά, ἐφ' οἷς τοσοῦτον ἐγκομβούμεθα, ἀκριβῶς ἐκμανθάνομεν αὐτά, διὰ τί; διότι μανθάνομεν αὐτὰ μηχανικῶς, ὅπερ ἐστί, διότι ζητοῦμεν μόνον τὴν κατάληψιν τῶν συγγραφῶν καὶ τὴν ὑλικὴν συναρμογὴν τῶν λέξεων, χαρακτηῖρας ὁμως ὕφρων, καὶ τὸν Λογγίνον, τὸν Φαληρέα, τὰς τέχνας Διονυσίου τοῦ Ἀλικαρνασσεῶς οὔτε ἀκούομεν ποσῶς ἀνὰ τὰ σχολεῖα, οὔτε ἔχομεν ἐλπίδα πάντως, ἂν δὲν βοηθηθῶμεν ὑπὸ τῶν Εὐρωπαίων νὰ ἀκούσωμεν αὐτά».

<sup>9</sup> *Ό.π.*, 126, 129. Επίσης, 128: «Ἀκούω πῶς ἀνὰ τὴν πόλιν περιφέρονται τινὲς λόγοι, τοὺς ὁποίους ἢ ὑμετέρα πανοσιότης ἐξεφώνησε τάχα κατ' ἐμοῦ, ὅπερ ἐστί, πῶς αὐτὴ ὠμίλησε μετ' ἐμοῦ, καὶ πῶς με εὐρῆκε λατινόφρονα, πλάνον, ὅστις περιπατῶ διαστρέφων τὸν κόσμον».

της Μολδαβίας Γρηγόριο Γκίκα. Επίσης, συκοφαντώντας για πρώτη φορά στο Ιάσιο και τον τότε ευρισκόμενο στη Γερμανία Ευγένιο Βούλγαρη<sup>10</sup>, ο «πανοσιώτατος» κατά τον Μοισιόδακα (1976: 157) απέβλεπε στο «νά ψυχράνη ούχι αύτον μόνον, αλλά και πάντα άλλον, ὅστις ἤθελε τρέφει τὸν αὐτόν, τὸν ὄμοιον ζῆλον ἐκείνῳ». Και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο «πανοσιώτατος» στο Ιάσιο, εκμεταλλευόμενος την ηλικία του και την πειστικότητά του<sup>11</sup>, επέδειξε έναν «βαρὺν χαρακτήρα [...] οὗ ἔργον ἢ πρᾶξις καὶ ἡ καταγγελία τῆς εἰρήνης». Στη συνείδηση του Μοισιόδακα (1976: 126-130, 152), τόσο το «βράσμα τῆς λογομαχίας», όσο και η επακολουθήσασα «πικρὰ συκοφαντία» εκ μέρους του συνομηλητή του και των συμπατριωτῶν εκείνου στο Ιάσιο, προκάλεσαν έντονη ταραχή και αδημονία, καθώς ο ίδιος τα θεώρησε ως κήρυξη άδικου πολέμου σε βάρος της υπόληψής του. Έτσι, συντάσσοντας ένα φυλλάδιο, περιήλθε στη μαχητική αντεπίθεση, εγκαινιάζοντας «έναν από τους μηχανισμούς δημοσιοποίησης της ιδεολογικής διαμάχης μεταξύ του Διαφωτισμού και των αντιπάλων του» (Κιτρομηλίδης 2004: 90). Στο πλαίσιο της ίδιας διένεξης, ο Μοισιόδαξ επιχείρησε να αναιρέσει μία σειρά από συγκεκριμένες αριστοτελικές φιλοσοφικές και επιστημονικές θέσεις, τις οποίες υποστήριζε ο Λεοντιάδης, απηχώντας την προσκόλληση των σχολῶν της Κωνσταντινούπολης και των Ιωαννίνων στον κορυδαλισμό<sup>12</sup>.

Κατά συνέπεια, λαμβανομένων υπόψη όλων των ανωτέρω, υποστηρίζεται ότι ο Λεοντιάδης μετέβη σκόπιμα το 1765 στο Ιάσιο, προκειμένου να πλήξει προσωπικά, τόσο τον Γρηγόριο Γκίκα, όσο και τους Ιώσηπο Μοισιόδακα και Ευγένιο Βούλγαρη, δηλαδή τουλάχιστον δύο από τους λογίους οι οποίοι ήταν αρεστοί στον ηγεμόνα, αλλά όχι και στους Πατριάρχες Ιωαννίκιο Γ΄ και Σαμουήλ Α΄. Εναρμονιζόμενος με τους συντηρητικούς κύκλους του Πατριαρχείου, ο Λεοντιάδης προκάλεσε διένεξη με τον Μοισιόδακα, περιβάλλοντας μια προσωπική και ιδεολογική διαμάχη με μανδύα φιλοσοφικής αντιπαράθεσης. Η διένεξη με τον Μοισιόδακα έδωσε στον Λεοντιάδη την αφορμή να περιέρχεται από κοινού με συμπατριώτες του το Ιάσιο, σε μια συντονισμένη προσπάθεια, προβαίνοντας ταυτόχρονα και σε κατάχρηση του προσωπικού κύρους του. Έτσι, εξακόντιζε εναντίον του Μοισιόδακα συκοφαντίες, μία από τις οποίες, δηλ. η ετεροδοξία, ήταν η πιο απειλητική, δεδομένου ότι θα μπορούσε να οδηγήσει μέχρι και σε αφορισμό. Κατ' αυτόν τον τρόπο έπληττε ευθέως το κύρος

---

μάλιστα, πὼς έκαυχήθη νὰ μὲ άποδείξη άμαθῆ, καὶ άμαθῆ τοιούτων, ὅστις οὔτε γινώσκω τί μοι γίνεται».

<sup>10</sup> *Ό.π.*, 156: «Ακούω πὼς λέγει (καὶ μήτε άμφιβάλλω περαιτέρω πὼς λέγει, διότι πρὶν τῆς έλεύσεως αὐτῆς οὔτε έθρυλοῦντο λόγια τοιαῦτα κατὰ τοῦ άνδρός), άκούω πὼς λέγει, ένώ ὀμιλεῖ περὶ τοῦ Εύγενίου: ὁ τζαρλατάνος, ὁ πεζὸς κατὰ πάντα, ὁ σπουδάζων έν τῇ Γερμανίᾳ δίκην παιδίου άμαθεστάτου».

<sup>11</sup> *Ό.π.*, 128: «ἡ ἠλικία καὶ ὁ χαρακτήρ τῆς ὑμετέρας πανοσιότητος εἶναι σεβασμιώτερος άπό τῶν άλλων, καὶ έπομένως μάλλον ικανώτερος νὰ πείση», «καὶ έτι τὴν αἰδέσιμον πολιάν αὐτῆς».

<sup>12</sup> *Ό.π.*, 152: «[...] τίνα φωτισμὸν έπορίσθη ἢ πορίζεται ἡ Έλλάς άπό τοσούτων σχολείων Κορυδαλικῶν, τὰ ὅποια κρατεῖ έν τῷ Βυζαντίῳ, έν τοῖς Ιωαννίνοις, έν πολλοῖς μέρεσιν άλλοις;». Μέρος της ὅλης επιχειρηματολογίας ο Μοισιόδαξ (1976: 130-140) παρουσιάζει στο φυλλάδιό του συστηματικά σε δύο «λήμματα», καθένα από τα οποία υποδιαιρείται σε «πρότάσεις». Για κάθε «λήμμα» και κάθε «πρόταση», παρατίθεται η αντίστοιχη «δειξις», ενώ ακολουθεῖ και σχετικό «σχόλιον», κατὰ το πρότυπο και της *Λογικῆς* του Βούλγαρη (πβ. Βούλγαρης 2010: 354-355, 427-459, 498-499). Για μία αναλυτική εξέταση της αναιρέσης των αριστοτελικῶν θέσεων από τον Μοισιόδακα, βλ. Γεμπέλης 2015.

της επιλογής του Μοισιόδακα ως σχολάρχη στην Αυθεντική Ακαδημία του Ιασίου. Ταυτόχρονα, συκοφαντώντας και τον Βούλγαρη στην πόλη του Ιασίου και όχι μόνο, επεδίωκε τη δικαίωση της μεταχείρισης του Ιωαννίκιου σε βάρος του και συντηρούσε το ίδιο αρνητικό κλίμα και στο περιβάλλον του Σαμουήλ.

Σε αυτό το σημείο είναι χαρακτηριστικό να επισημανθεί ότι τελικά το 1765 επικράτησε η παράταξη των αντιπάλων του Βούλγαρη. Ο Σαμουήλ τίμησε τον Βούλγαρη με τον τίτλο του ρεφενδαρίου, ο οποίος δεν αντιστοιχούσε σε πραγματικά καθήκοντα (πβ. Μπακούρος 2008: 174-177). Ο Βούλγαρης φαίνεται ότι αποδέχθηκε τον τίτλο, αν και δεν ικανοποιούσε τις ευρύτερες φιλοδοξίες του. Ο ίδιος πατριάρχης υπέγραψε και συγχωρητική ευχή για τον Μελέτιο Κατακάλου δεκατρία ολόκληρα έτη μετά τον θάνατο εκείνου<sup>13</sup>. Πιθανολογείται, δηλαδή, ότι ο Λεοντιάδης, συκοφαντώντας τον Βούλγαρη στο Ιάσιο, αξιοποίησε και τις υψηλές γνωριμίες του στους εκκλησιαστικούς κύκλους, προκειμένου αφενός να αποτύχει η προσπάθεια του Βούλγαρη είτε για επιστροφή στην Πατριαρχική Σχολή, είτε για ανάληψη σημαντικού ιερατικού αξιώματος στο Πατριαρχείο, αλλά και, αφετέρου, να αποκατασταθεί η υστεροφημία του Μελετίου, ο οποίος εξελίχθηκε σε σφοδρό αντίπαλο του Βούλγαρη.

Αναλογιζόμενος τις δυσμενείς εξελίξεις, που προκλήθηκαν από την επίσκεψη του Λεοντιάδη στο Ιάσιο, ο Μοισιόδαξ (1976, 124 σημ. 1) δήλωσε με έμφαση ότι απάλειψε από την έκδοση του εναρκτήριου μαθήματός του περί φιλοσοφίας την ευχή με την οποία έκλεινε αυτό το εμβληματικό κείμενο, όταν παρουσιάστηκε ενώπιον του εκλεκτού ακροατηρίου του:

Ένταυθα έπηκολούθει καί μία εύχή κατά τὸ σύνηθες, ἥτις, διότι εὐρέθη άσύνδρομος τοῖς μετὰ ταῦτα συμβεβηκόσιν, έκρίθη καταλειπτέα.

#### 4. Αντί επιλόγου

Με την επιχειρηθείσα συνοπτική εξέταση των δεδομένων, τα οποία προέκυψαν από τη μελέτη της *Άπολογίας* του Ιώσηπου Μοισιόδακα και άλλων πηγών, αποκαλύπτεται η ταυτότητα των πρωταγωνιστών μιας φιλοσοφικής, πολιτικής, ιδεολογικής και προσωπικής διαμάχης μεταξύ λογίων εκπροσώπων και αντιπάλων του Νεοελληνικού Διαφωτισμού με την εμπλοκή και εκκλησιαστικών παραγόντων, με άξονα αναφοράς τις απόψεις τους σχετικά με τον Ευγένιο Βούλγαρη. Έτσι, νοηματοδοτούνται στοιχεία από τους βίους και τα έργα των άμεσα και έμμεσα εμπλεκόμενων στις προσπάθειες υποστήριξης και αντίκρουσης των ιδεών του στο πλαίσιο της πολιτικής, εκπαιδευτικής και εκκλησιαστικής ηγεσίας του Ιασίου το 1765, καθώς μέσα από αυτές προβλήθηκαν, αλλά και αμφισβητήθηκαν έντονα αξίες του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας.

#### Βιβλιογραφία

Αγγελομάτη-Τσουγκαράκη 2009: Ελένη Αγγελομάτη-Τσουγκαράκη, «Επιστολές του Ευγένιου Βούλγαρη σε αθηναϊκούς κώδικες», *Ευγένιος Βούλγαρης, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Τμήμα Ιστορίας,

---

<sup>13</sup> Κώδ. αλληλογραφίας και πράξεων της Επισκοπής Σερβίων και Κοζάνης (1745-1826), σ. 37-38 (βλ. Δελιαλής 1958: 8).

Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006, επιμ. Ελένη Αγγελομάτη-Τσουγκαράκη, Αθήνα, εκδ. Κανάκη, σ. 175-236.

Αινιάν 1838: Γεώργιος Αινιάν, *Συλλογή άνεκδότων συγγραμμάτων του άοιδίμου Εύγένιου του Βουλγάρεως και τινων άλλων μετατυπωθέντων έκδοθεισα υπό Γεωργίου Αινιάνος*, τόμ. Α΄, Έν Αθήναις, Έκ τής Τυπογραφίας Κ. Ράλλη.

Βούλαρης 2010: Ευγένιος Βούλαρης, *Η Λογική έκ παλαιών τε και νεωτέρων συνερανοσθεισα. Υπό Εύγένιου Διακόνου του Βουλγάρεως. Έν Λειψία τής Σαξονίας. Έτει ,αψξστ΄*, Προλεγόμενα – Επιμέλεια – Ευρετήρια Κ.Θ. Πέτσιος, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων – Τομέας Φιλοσοφίας, Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας.

Γριτσόπουλος 1965: Τάσος Αθ. Γριτσόπουλος, Λήμμα «Ιωαννίκιος ο Γ΄», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. Ζ΄, σ. 64.

Γριτσόπουλος 2004: Τάσος Αθ. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Φιλεκαπαιδευτικής Εταιρείας, αρ. 37, τόμ. Α΄, Έν Αθήναις 1966 [Ανατ.: Αθήναι, Σύνδεσμος των εν Αθήναις Μεγαλοσχιολιτών].

Δελιαλής 1958: Ν.Π. Δελιαλής, *Συμβολαί εις την Εκκλησιαστικήν Ιστορίαν της Κοζάνης*, Ανάτυπον εκ του Α΄ τόμου της «Οικοδομής», Επετηρίδος της Ιεράς Μητροπόλεως Σερβίων και Κοζάνης, Έν Κοζάνη.

Ζαβίρας 1972: Γεώργιος Ι. Ζαβίρας, *Νέα Έλλάς ή Έλληνικόν Θέατρον*, έκδοθεν υπό Γεωργίου Π. Κρέμου, Τύποις Έφημερίδος τών Συζητήσεων, Αθήνησι 1872 [ανατ. Αθήνα].

Camariano–Cioran 1974: Ariadna Camariano–Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies.

Κιτρομηλίδης 2004: Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, β΄ έκδοση, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Μοισιόδαξ 1976: Ιώσηπος Μοισιόδαξ, *Άπολογία*, επιμ. Άλκης Αγγέλου, Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, εκδ. Ερμής.

Μουρούτη–Γκενάκου 1979: Ζωή Μουρούτη–Γκενάκου, *Ο Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) και η συμβολή αυτού εις την παιδείαν του Γένους*, Διατριβή επί διδακτορία, Αθήναι, Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου.

Μπακούρος 2008: Βασίλειος Κ. Μπακούρος, *Σαμουήλ Χατζερής ο Βυζάντιος (1700-1775). Η συμβολή του στην πνευματική κίνηση του Γένους κατά τον 18ο αιώνα*, Αθήνα, εκδ. Πρόσωπον.

Πατρινέλης 1995: Χρ. Γ. Πατρινέλης, *Οι πρώτοι δάσκαλοι της Σχολής Κοζάνης (Άπό τον Γεώργιο Κονταρή ως τον Ευγένιο Βούλαρη)*, «Ο Ερανοστής», 1995, τόμ. 20, σ. 5-19.

Σούτζος 1972: Δημήτριος Σκαρλ. Σούτζος, *Οι Έλληνες ηγεμόνες της Μολδοβλαχίας*, Με πρόλογο Ευαγγέλου Π. Φωτιάδου, Αθήνα.

Τεμπέλης 2015: Ηλίας Τεμπέλης, *“Ιδού, (...) πώς ανατρέπω έγώ τās θρυλουμένες άρχάς του άριστοτελισμοϋ”: Η αντιπαράθεση του Ιώσηπου Μοισιόδακα με τον νεοαριστοτελιστή Σεβαστό Λεοντιάδη*, «Φιλοσοφείν: έπιστήμη, εϋνοια, παρησία», Εξαμηνιαία Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 2015, τεϋχ. 12, σ. 355-367.

Τεμπέλης 2016: Ηλίας Τεμπέλης, «Ο Καρδινάλιος της Καθολικής Εκκλησίας και Επίσκοπος Σερβίων και Κοζάνης Μελέτιος Κατακάλου», *Η Δυτική Μακεδονία στους Νεότερους Χρόνους, Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Ιστορίας Δυτικής Μακεδονίας, Γρεβενά 2-5 Οκτωβρίου 2014*, Επιστημονικές Εκδόσεις, τόμ. 1, επιμ. Χ. Καρανάσιος, Κ. Ντίνας, Δ. Μυλωνάς, Γρεβενά, Εταιρεία Δυτικομακεδονικών Μελετών, σ. 625-642.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Τεμπέλης, Θεοδώρου 2016: Ηλίας Τεμπέλης - Όλγα Θεοδώρου, «“Ως δεῖ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὀρθῶς φρονούντων διδασκάλων”»: Η προσωπικότητα και το έργο του Καστοριανού λογίου Σεβαστού Λεοντιάδη», *Η Δυτική Μακεδονία στους Νεότερους Χρόνους, Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Ιστορίας Δυτικής Μακεδονίας, Γρεβενά 2-5 Οκτωβρίου 2014*, Επιστημονικές Εκδόσεις, τόμ. 1, επιμ. Χ. Καρανάσιος, Κ. Ντίνας, Δ. Μυλωνάς, Γρεβενά, Εταιρεία Δυτικομακεδονικών Μελετών, σ. 609-623.

**ΦΛΟΡΙΝ ΜΑΡΙΝΕΣΚΟΥ: ΕΝΑΣ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΣ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ  
ΕΡΕΥΝΗΤΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΣ ΡΟΥΜΑΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ  
ΚΑΤΑΓΩΓΗΣ ΜΕ ΜΕΓΑΛΗ ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΚΑΙ  
ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΗ ΤΩΝ ΡΟΥΜΑΝΙΚΩΝ ΕΓΓΡΑΦΩΝ ΠΟΥ ΦΥΛΑΣΣΟΝΤΑΙ  
ΣΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ**

**Μαρία ΒΕΡΓΕΤΗ<sup>1</sup>**

Maria VERGETI. Florin Marinescu: A significant modern researcher and scholar of Romanian and Greek ancestry with great contribution to the study and publication of the Romanian archives kept at Mount Athos. *Florin Marinescu was born in 1946 in Bucharest. His father, Constantin Marinescu was Romanian. His mother, Maria Marinescu-Chymou was Greek and professor at the University of Bucharest. Florin Marinescu studied at the Philosophical Faculty of Bucharest (1964-1969). He had his Ph.D. from the same Faculty in 1983. Between 1970-1978 he worked at the Library of the Romanian Academy on "manuscripts' department, documents and rare books." There he learned Romanian Cyrillic paleography. In 1978 he came with his family in Greece. During the period 1979-2009 he worked at the Center (Institute) of Modern Greek Studies of the National Research Foundation in Athens. This announcement presents the life and the scientific works of F. Marinescu with special analysis of his work in the study and publication of Romanian records kept at Mount Athos. The important contemporary researcher studied more than 30,000 Romanian documents in Monasteries of Mount Athos. He revealed the spiritual and social ties of Romanian rulers, scholars and traders with the monasteries of Mount Athos. His published work includes 21 books and 111 studies in Greek, Romanian, French and English.*

**Key-words:** *Mount Athos, Romanian scholars, Romanian documents, manuscripts*

Ο Φλορίν Μαρινέσκου γεννήθηκε το 1946 στο Βουκουρέστι. Ο πατέρας του, Κωνσταντίν Μαρινέσκου ήταν Ρουμάνος. Η μητέρα του, Μαρία Μαρινέσκου-Χύμου ήταν μέλος της ελληνικής κοινότητας και καθηγήτρια στο Πανεπιστήμιο του Βουκουρεστίου. Οι κοινότητες των Ελλήνων στη Ρουμανία γνωρίζουν μεγάλη ακμή τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Οι Έλληνες ασχολούμενοι κυρίως με το εμπόριο και τη ναυτιλία κατορθώνουν να επιβάλλουν την ελληνική γλώσσα στις συναλλαγές (Κουρελάρου 2008: 403-404). Στις πόλεις με σημαντικό σε μέγεθος ελληνικό πληθυσμό λειτουργούν ελληνικά προξενεία (Κουρελάρου 2008: 408). Παράγοντες ισχυροποίησης της κοινωνικής συνοχής των Ελλήνων αποτελούν οι θεσμοί της

---

<sup>1</sup> Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Σχολή Επιστημών Υγείας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αλεξανδρούπολη, Ελλάδα.



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

εκκλησίας και του σχολείου (Κουρελάρου 2008: 404). Η σταδιακή παρακμή των ελληνικών κοινοτήτων αρχίζει, όταν οι Ρουμάνοι από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα προσπαθούν να εξειδικευτούν στα ναυτικά επαγγέλματα, που ως τότε ήταν κυρίως ενασχόληση των Ελλήνων (Κουρελάρου 2008: 410). Τον 20<sup>ο</sup> αιώνα χαρακτηρίζουν οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και η ένταξη της Ρουμανίας στις σοσιαλιστικές χώρες. Η Ελλάδα ανήκει στον «δυτικό κόσμο» και αυτό οδηγεί σε μεταναστευτικά κύματα από τη Ρουμανία στην Ελλάδα. Ο ελληνισμός της Ρουμανίας συρρικνώνεται και στα τέλη της δεκαετίας του 1940 αριθμεί μόνο 1800 μέλη (Κουρελάρου 2008: 410).

Ο Φλορίν Μαρινέσκου σπουδάζει στη Φιλοσοφική Σχολή του Βουκουρεστίου (1964-1969). Το 1983 αναγορεύεται διδάκτωρ της ίδιας σχολής. Το διάστημα 1970-1978 εργάζεται στη Βιβλιοθήκη της Ρουμανικής Ακαδημίας στο "τμήμα χειρογράφων, εγγράφων και σπάνιων βιβλίων". Εκεί ειδικεύεται στη ρουμανική κυριλική παλαιογραφία. Το 1978 εγκαθίσταται με την οικογένειά του στην Ελλάδα. Το διάστημα 1979-2009 εργάζεται στο Κέντρο (Ινστιτούτο) Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών στην Αθήνα.



Το παρόν κείμενο εστιάζει στο τμήμα της εργογραφίας του Φ. Μαρινέσκου που αφορά τα ρουμανικά έγγραφα που φυλάσσονται στο Άγιο Όρος. Ο σημαντικός αυτός σύγχρονος ερευνητής μελέτησε περισσότερα από 30.000 ρουμανικά έγγραφα σε Ιερές Μονές του Αγίου Όρους.

Η παρουσία των ρουμανικών εγγράφων στον Άθω οφείλεται στις σχέσεις της Αγιορείτικης Κοινότητας και συγκεκριμένων Μονών με τις Ρουμανικές Χώρες κυρίως κατά τη διάρκεια έξι αιώνων (από τον ΙΔ΄ μέχρι και τον ΙΘ΄ αιώνα). Τα 30.000 περίπου ρουμανικά αρχεία περιλαμβάνουν κυρίως έγγραφα που αφορούν τις σχέσεις του Άθω

με τις Ρουμανικές Χώρες (Πριγκηπάτα, Ηγεμονίες)<sup>2</sup>. Στις Μονές φυλάσσονται επίσης έντυπα με σημειώσεις και σφραγίδες, λειτουργικά και μουσικά βιβλία, αγιογραφικά κείμενα, βίοι Αγίων, έργα δογματικού και λογοτεχνικού περιεχομένου κ.α.

Το μεγάλο ερευνητικό και συγγραφικό έργο του Φλορίν Μαρινέσκου για τα ρουμανικά αρχεία αρχίζει το 1985. Όπως αναφέρει ο ίδιος, «Το έργο αυτό μου ανατέθηκε από το Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών στα πλαίσια του γενικού προγράμματος "Έργα υποδομής" τον Απρίλιο του 1985 λόγω της ιδιότητάς μου ως παλαιογράφου ρουμανικής-κυριλλικής γραφής. Μόνο στο Άγιον Όρος και μετά από προσωπικές έρευνες στο Πρωτάτο<sup>3</sup> και σε 11 άλλες Μονές, εντόπισα 30.000 ρουμανικά έγγραφα. Η παρουσία τους εκεί, είναι αποτέλεσμα στενών σχέσεων τόσο της Ιεράς Κοινότητας, όσο και της εκάστοτε μονής με τις Ρουμανικές Χώρες κατά τη διάρκεια έξι αιώνων (ΙΔ'-ΙΘ'). Από τη μελέτη τους προκύπτουν πολλά και άγνωστα στοιχεία για την ιστορία των Μονών του Αγίου Όρους, για τα μετόχια τους στη Ρουμανία, για τις αφιερώσεις των ηγεμόνων προς αυτές τόσο πριν όσο και μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453.

Προς υλοποίηση του έργου αυτού πραγματοποίησα δεκάδες αποστολές στο Πρωτάτο και στις περισσότερες Μονές για εντοπισμό, ταξινόμηση, περιγραφή και φωτογράφιση εγγράφων.



Συγκεκριμένα:

<sup>2</sup> Ο όρος «Ρουμανικές Χώρες» αναφέρεται στα ρουμανικά *Πριγκηπάτα* ή *Ηγεμονίες*, τα ημιανεξάρτητα τμήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

<sup>3</sup> Το Πρωτάτο είναι ο καθεδρικός ναός του Αγίου Όρους.

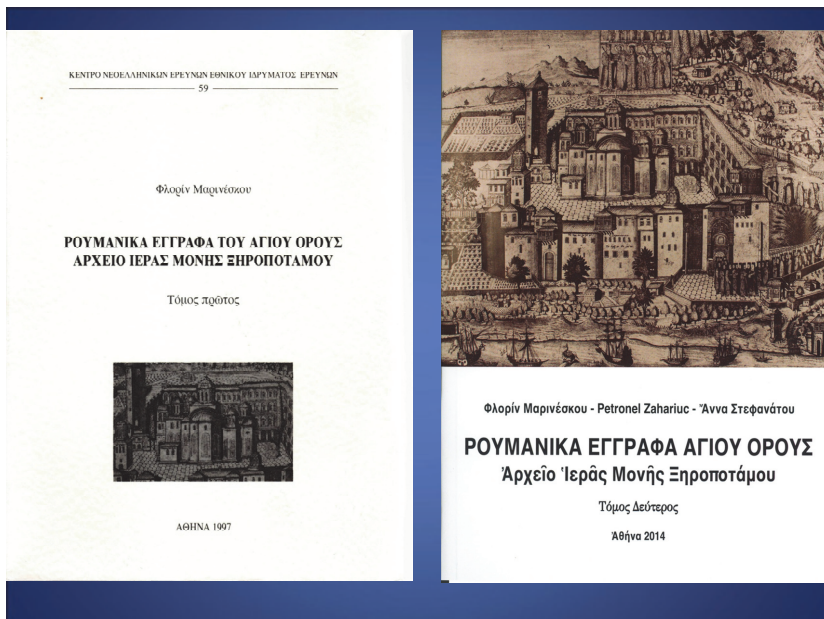
Στο *Πρωτάτο* όπου σώζονται 1.169 έγγραφα έγινε ταξινόμηση, περιγραφή και φωτογράφιση. Στη Μονή *Μεγίστης Λαύρας* πραγματοποιήθηκε ταξινόμηση και καταλογογράφηση 1.000 εγγράφων. Στη Μονή *Βατοπαιδίου*, όπου σώζονται περίπου 13.500 έγγραφα, έγινε η ταξινόμηση όλου του υλικού από μένα και από συνεργάτες μου. Στη Μονή *Ιβήρων* έγινε ταξινόμηση και φωτογράφιση 1.800 περίπου εγγράφων. Στη Μονή *Διονυσίου* έγινε ταξινόμηση και φωτογράφιση των περίπου 100 ρουμανικών εγγράφων. Στη Μονή *Κουτλουμουσίου* πραγματοποιήθηκε ταξινόμηση και φωτογράφιση 158 εγγράφων. Στη Μονή *Ξηροποτάμου*, όπου φυλάσσονται 2.600 έγγραφα, έγινε ταξινόμηση και φωτογράφιση. Στη Μονή *Δοχειαρίου* έγινε ταξινόμηση και περιγραφή 950 εγγράφων. Ακολούθησε η σύνταξη, μαζί με συνεργάτες, των περιλήψεων όλων των εγγράφων του ρουμανικού αρχείου, τα ευρετήρια και το γλωσσάριο. Στη Μονή *Σιμωνόπετρα*, όπου φυλάσσονται σχεδόν 800 έγγραφα, πραγματοποιήθηκε καταγραφή όλου του ρουμανικού αρχείου. Ολοκληρώθηκε η επεξεργασία των εγγράφων, η σύνταξη ευρετηρίων και γλωσσαρίου. Στη Μονή *Αγίου Παύλου* έγινε ταξινόμηση και περιγραφή 975 εγγράφων. Ολοκληρώθηκε η σύνταξη των περιλήψεων, δύο ευρετηρίων και γλωσσαρίου. Στη Μονή *Ξενοφώντος* συντάχθηκαν περιλήψεις για τα 100 και πλέον ρουμανικά έγγραφα. Στη Μονή *Παντοκράτορος* ολοκληρώθηκε μελέτη για τις σχέσεις της Μονής με τα Ρουμανικά Πριγκιπάτα. Στη Μονή *Εσφιγμένου* έγινε ταξινόμηση των 4.500 εγγράφων της. Στη Μονή *Σταυρονικήτα* ταξινομήθηκε το περιορισμένο αρχείο, που περιείχε 100 έγγραφα. Έγιναν επισκέψεις και στις Μονές *Καρακάλλου* και *Φιλοθέου* όπου όμως δεν εντοπίστηκαν ρουμανικά έγγραφα. Ως *συνεργάτης της "Πολιτιστικής Πρωτεύουσας Θεσσαλονίκη 1997"* πραγματοποίησα ειδικές αποστολές στην Ιερά Κοινότητα και στις Μονές *Ξηροποτάμου*, *Σιμωνόπετρα*, *Αγίου Παύλου*, *Διονυσίου*, *Κουτλουμουσίου*, *Δοχειαρίου*, *Αγίου Παντελεήμονος*, *Ξενοφώντος*, *Ιβήρων*, *Σταυρονικήτα*, *Βατοπαιδίου* για εντοπισμό και επιλογή ρουμανικών εγγράφων για την Έκθεση *Θησαυρών του Αγίου Όρους*<sup>4</sup>.

Οι δεκαετίες ερευνητικού έργου του Φλορίν Μαρινέσκου οδήγησαν σε δεκάδες ανακοινώσεις σε επιστημονικά συνέδρια στα ελληνικά, ρουμανικά, γαλλικά και αγγλικά και στη συγγραφή 21 βιβλίων. Στο κείμενο που ακολουθεί γίνεται επιλεκτική παρουσίαση των βιβλίων με τη μεγαλύτερη απήχηση, τόσο στην επιστημονική κοινότητα όσο και στο ευρύ κοινό.

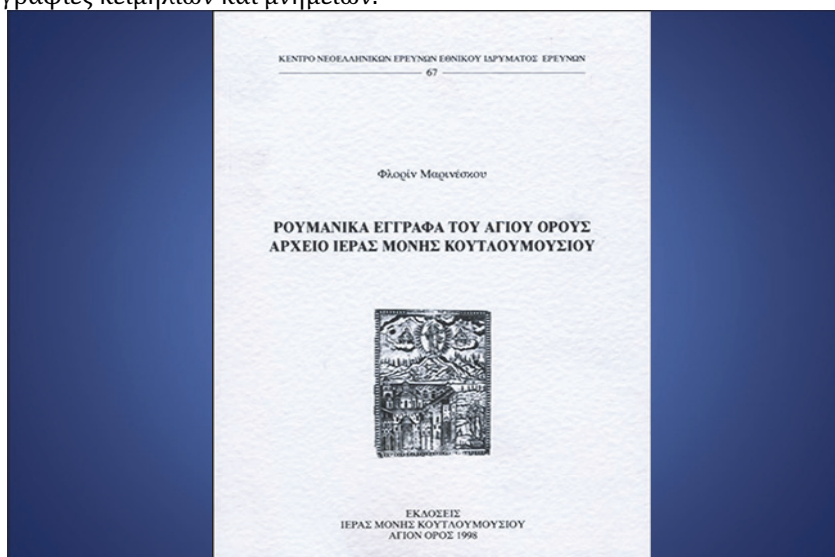
Τα πρώτα βιβλία του Φλορίν Μαρινέσκου εκδίδονται στην Αθήνα από το Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Το 1997 εκδίδεται ο πρώτος τόμος με τίτλο *Ρουμανικά έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο της Ιεράς Μονής Ξηροποτάμου* (Μαρινέσκου 1997). Το 2014 εκδίδεται ο δεύτερος τόμος σε συνεργασία με τους Petronel Zahariuc και Άννα Στεφανάτου (Μαρινέσκου και άλλοι 2014).

Το δίτομο έργο αναφέρεται σε 2600 περίπου ρουμανικά έγγραφα και χάρτες που καλύπτουν μια περίοδο πέντε αιώνων (1432-1877). Αντλούνται σημαντικές πληροφορίες για την ιστορία των Ρουμανικών χωρών και για τις σχέσεις της αγιορείτικης κοινωνίας με τις ρουμανικές περιοχές.

<sup>4</sup> Οι πληροφορίες προέρχονται από συνέντευξη με τον Φλορίν Μαρινέσκου, που πραγματοποίησε η Μαρία Βεργέτη την 1η Σεπτεμβρίου 2016.



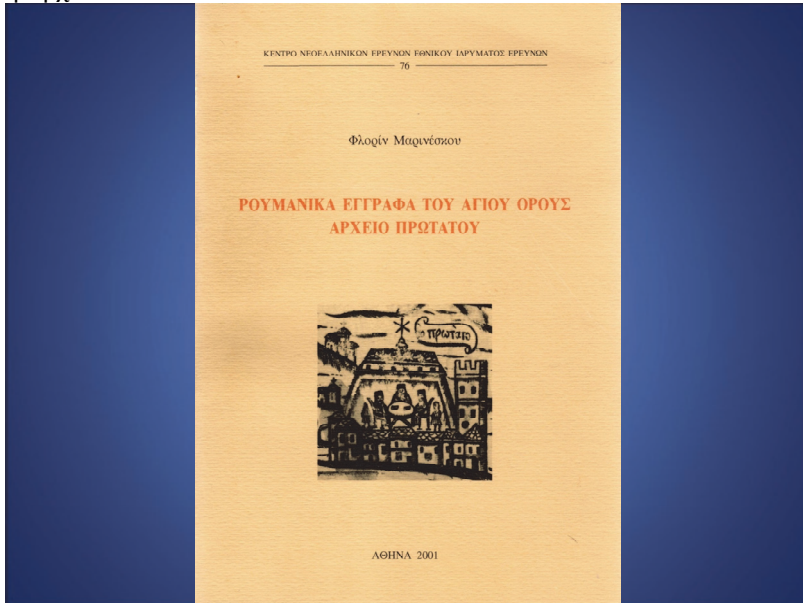
Το 1998 εκδίδεται βιβλίο με τίτλο *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Κουτλουμουσίου* (Μαρινέσκου 1998). Το έργο αναφέρεται στην ιστορία της Μονής, περιγράφει τα 158 έγγραφα του ρουμανικού αρχείου της Μονής, παρουσιάζει μεταφράσεις εγγράφων, περιλήψεις, ευρετήρια και έχει έγχρωμες φωτογραφίες κειμηλίων και μνημείων.



Το 2001 ο Φλορίν Μαρινέσκου ολοκληρώνει το έργο του με τίτλο *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Πρωτάτου* (Μαρινέσκου 2001). Στον τόμο αυτό δίνονται πληροφορίες για το αρχείο των 1.169 ρουμανικών εγγράφων που φυλάσσεται στον ναό. Το παλαιότερο έγγραφο ανήκει στον Μολδαβό ηγεμόνα Πέτρο

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Ράρες (15 Φεβρουαρίου 1546). Υπάρχουν αναφορές για τα δύο μετόχια του Πρωτάτου στο Βουκουρέστι και στο Ιάσιο: τη Μονή Κοτροτσανίου και τη Μονή των Τριών Ιεραρχών.



94

ΤΑ ΡΟΥΜΑΝΙΚΑ ΕΓΓΡΑΦΑ ΤΗΣ Ι.Μ. ΑΓ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ

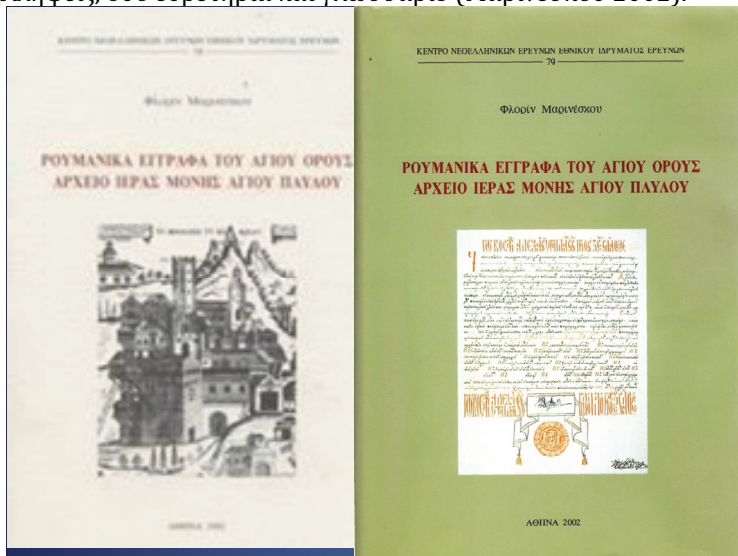


Προσωπογραφία του ήγμενα Πέτρου Ράρες και του γιου του Ήλια, 16ος αί.

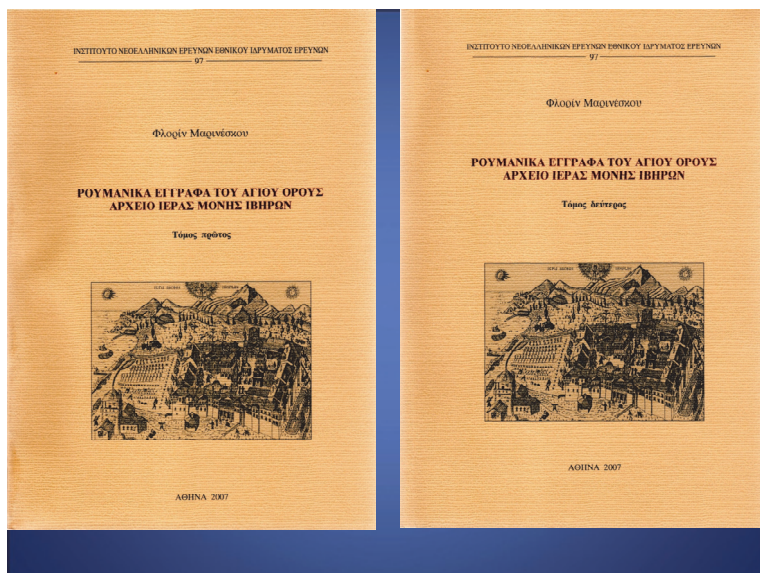
Το 2002 κυκλοφορεί βιβλίο με τίτλο *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Αγίου Παύλου* που παρουσιάζει ταξινόμηση και καταγραφή 975



εγγράφων από τα 1183 που σώζονται στη Μονή Αγίου Παύλου. Το βιβλίο περιέχει επίσης περιλήψεις, δύο ευρετήρια και γλωσσάριο (Μαρινέσκου 2002).



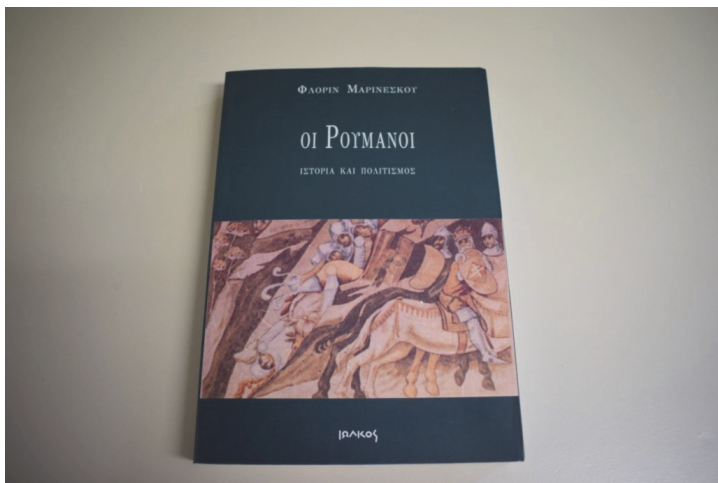
Το 2007 εκδίδεται δίτομο έργο με τίτλο *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Ιβήρων* (Μαρινέσκου 2007β). Παρέχονται πληροφορίες για τα 1.800 περίπου έγγραφα της Μονής. Υπάρχουν περιλήψεις, ευρετήρια και γλωσσάριο.



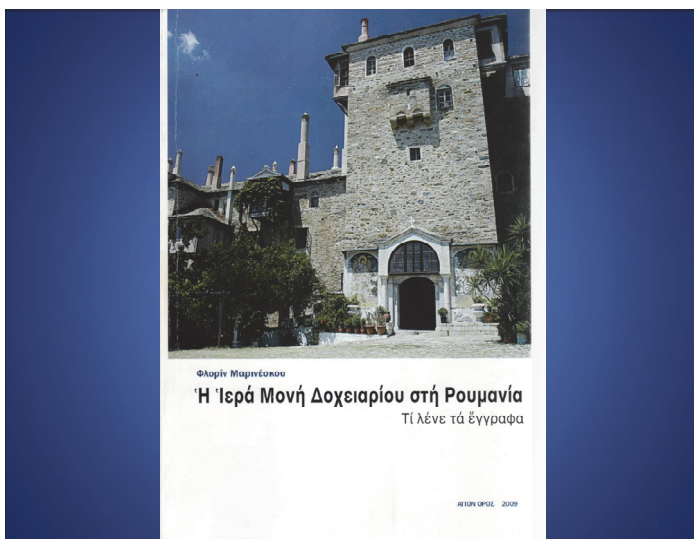
Το 2007 κυκλοφορεί και το βιβλίο του Φλωρίν Μαρινέσκου *Οι Ρουμάνοι: Ιστορία και Πολιτισμός* (Μαρινέσκου 2007α). Πραγματεύεται την ιστορία και στοιχεία του ρουμανικού πολιτισμού, όπως η γλώσσα, η λογοτεχνία, οι τέχνες, ο θεσμός της ρουμανικής εκκλησίας κ.α. Οι σχέσεις Ρουμάνων και Ελλήνων καλύπτουν μεγάλο τμήμα του βιβλίου. Στο πλαίσιο αυτό παρουσιάζεται και η εκπαιδευτική και εκδοτική

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

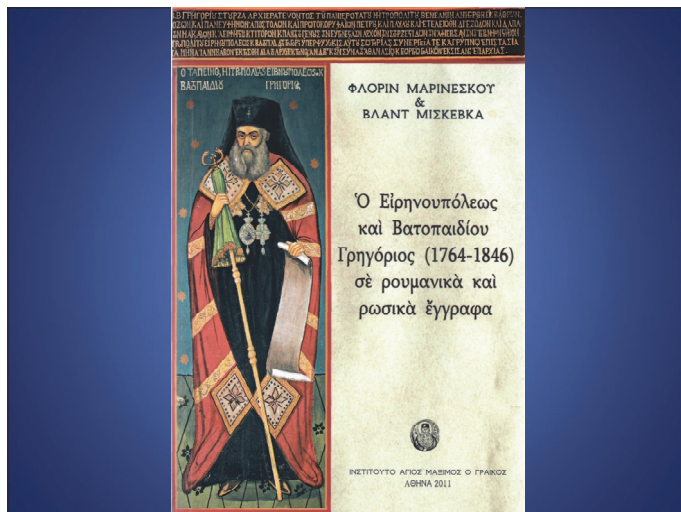
δράση των Ελλήνων, κυρίως την εποχή του Διαφωτισμού, με επίκεντρο τις δύο Ηγεμονικές Ακαδημίες στο Βουκουρέστι και στο Ιάσιο.



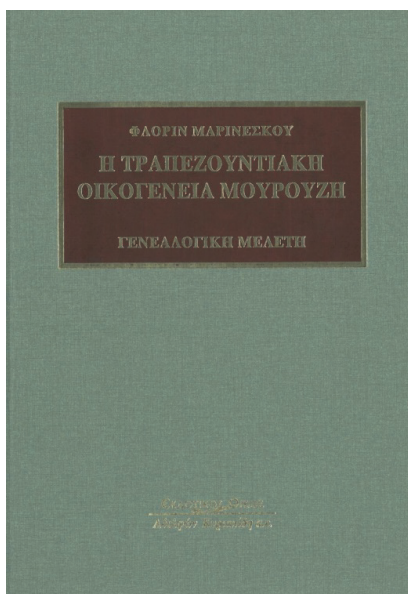
Το βιβλίο με τίτλο *Η Ιερά Μονή Δοχειαρίου στη Ρουμανία: Τι λένε τα Έγγραφα* εκδίδεται το 2009 (Μαρινέσκου 2009). Στη μονή Δοχειαρίου είχε γίνει ταξινόμηση και περιγραφή 933 εγγράφων. Το βιβλίο περιλαμβάνει περιλήψεις, ευρετήρια και γλωσσάριο.



Το 2011 εκδίδεται το βιβλίο των Φλορίν Μαρινέσκου και Βλαντ Μισκέβκα *Ο Ειρηνουπόλεως και Βατοπαιδίου Γρηγόριος (1764-1846) σε ρουμανικά και ρωσικά έγγραφα* (Μαρινέσκου, Μισκέβκα 2011).



Το 2011 εκδίδεται το βιβλίο με τίτλο *Η Τραπεζουντιανή Οικογένεια Μουρούζη: Γενεαλογική Μελέτη* (Μαρινέσκου 2011). Ο τόμος έχει γενεαλογικό και προσωπογραφικό υλικό που παρέχει τη δυνατότητα στον ερευνητή της μεταβυζαντινής εποχής και των νεώτερων χρόνων να αποκτήσει πλήρη εικόνα για τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες συγκεκριμένων εποχών.



*Το οικόσημο-της οικογένειας Μουρούζη.*



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Η ΤΡΑΠΕΖΟΥΝΤΙΑΚΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΜΟΥΡΟΥΖΗ – ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ 449



Το οικογενειακό μνήμα των Μουρούζη στο Νεκροταφείο Eternitatea του Ιαλίου

450

ΦΛΟΡΙΝ ΜΑΡΙΝΕΣΚΟΥ



Η είσοδος στο μνήμα με το οικόσημο των Μουρούζη

Η ΤΡΑΠΕΖΟΥΝΤΙΑΚΗ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ ΜΟΥΡΟΥΖΗ – ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ 451

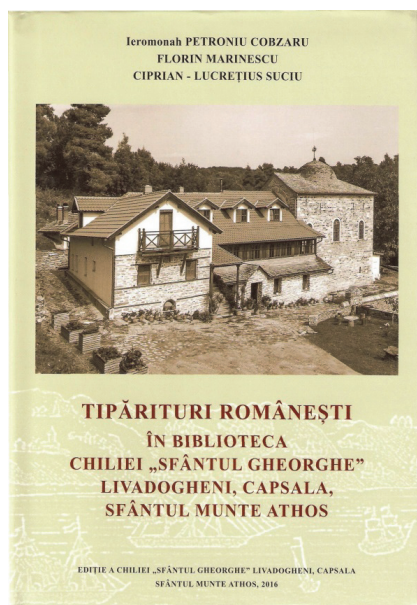


Ζωγραφική στο εσωτερικό του μνήματος



Το 2013 κυκλοφορεί βιβλίο με τίτλο *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Αγίου Διονυσίου* (Μαρινέσκου 2013). Το βιβλίο περιλαμβάνει την ιστορία της Μονής, περιγραφή του ρουμανικού αρχείου, περιλήψεις των 134 εγγράφων, εικόνες, ευρετήριο, τοπωνύμια και γλωσσάριο.

Το 2014 ο Φλορίν Μαρινέσκου σε συνεργασία με τον Ιωάννη Μαριανό Κροϊτόρου, καθηγητή στη Θεολογική Σχολή του Τιργκόβιστε, παρουσιάζουν βιβλίο με τίτλο *Ρουμανικά Έντυπα της Ιεράς Μονής Παντοκράτορος Αγίου Όρους* (Μαρινέσκου, Κροϊτόρου 2014). Ο τόμος περιλαμβάνει εισαγωγικό σημείωμα, στο οποίο γίνονται εκτενείς αναφορές στις σχέσεις της Ιεράς Μονής Παντοκράτορος με τη Βλαχία και τη Μολδαβία ανά τους αιώνες. Στο βιβλίο περιγράφονται 319 ρουμανικά έντυπα και περιοδικά, που σώζονται στη βιβλιοθήκη της Ιεράς Μονής Παντοκράτορος. Τα έντυπα αυτά προέρχονται κυρίως από πέντε κελιά, όπου ασκήτευαν παλαιότερα ρουμάνοι μοναχοί. Η Μονή δεν διαθέτει ρουμανικό αρχείο.



Το 2016 κυκλοφορεί σε συνεργασία με τους Petronios Cobzaru και Cyprian-Lucretius Suci στα ρουμανικά βιβλίο με τίτλο *Ρουμανικά Έντυπα του κελιού "Αγίου Γεωργίου" Λειβαδογένι Καψάλα Άγιο Όρος Άθως* που πραγματεύεται την ιστορία του ρουμανικού κελιού "Αγίου Γεωργίου" (Cobzaru et al. 2016).

Είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποδοθεί συγκεκριμένος χαρακτηρισμός για την προσωπικότητα του Φλορίν Μαρινέσκου. Είναι Ρουμάνος με ελληνική παιδεία ή Έλληνας με ρουμανική παιδεία; Η αδυναμία απάντησης στο ερώτημα ίσως είναι ενδεικτική της σχέσης και των σημείων τομής στις ιστορικές πορείες των δύο βαλκανικών λαών. Ο Φλορίν Μαρινέσκου είναι ένας από τους σημαντικότερους σύγχρονους ερευνητές των ελληνο-ρουμανικών σχέσεων. Παρουσίασε με επιστημονική ακρίβεια και εξαιρετική επιμέλεια τις οικονομικές, πολιτικές και πολιτιστικές σχέσεις μεταξύ Ρουμανίας και Ελλάδας. Μοναδικό σε πρωτοτυπία και

όγκο είναι το δημοσιευμένο έργο που αφορά τους πνευματικούς και κοινωνικούς δεσμούς Ρουμάνων ηγεμόνων, λογίων και εμπόρων με τις Ιερές Μονές του Άθω.

## Βιβλιογραφία

Bugajski 1995: Janusz Bugajski, *Ethnic Politics in Eastern Europe: A Guide to Nationality Policies, Organizations and Parties*, New York, Taylor & Francis.

Cobzaru, Marinescu and Suciuc 2016: Petronios Cobzaru, Florin Marinescu and Ciprian-Lucretius Suciuc, *Tipanituri Romanesti in Biblioteca Chilei, "Sfantul Gheorhe" Livadogheni, Capsala, Sfantul Munte Athos*, Munte Athos.

Filitti 2013: Georgeta Filitti, *Bucureștiul grecesc - Το ελληνικό Βουκουρέστι*, μτφ. Ελένα Λαζάρ και στην ελληνική Tudor Dinu, Βουκουρέστι, Ομόνοια.

Gibler 2009: Douglas M. Gibler, *International Military Alliances 1648-2008*, vol. 2, Washington D.C., CQ Press, p. 264-266.

Rados 2006: Leonidas Rados, *Youth's Education in Greek Schools of Romania (1860-1905)*, "Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol - Iasi", 44, p. 223-252.

Rados 2013: Leonidas Rados, *A Dynasty of Hellenists in twentieth-century Bucharest: Demosthene Russo, Ariadna Camariano-Cioran and Nestor Camariano*, "The Historical Review - La Revue Historique", 10, doi:<http://dx.doi.org/10.12681/hr.314>.

Κοντογεώργης 2007: Δημήτριος Μ. Κοντογεώργης, *Ερευνητική αποστολή στη Ρουμανία. Ελληνικές κοινότητες (1829-αρχές 20ού αιώνα). Καταστατικά-σύλλογοι-ταυτότητες. Εισαγωγικές παρατηρήσεις*, «Εώα και Εσπέρια», 2007, 7, p. 367-400.

Κουρελάρου 2008: Βικέντιος Κουρελάρου, *Οι εκκλησίες των ελληνικών κοινοτήτων της Ρουμανίας τον 19<sup>ο</sup> αιώνα*, Θεσσαλονίκη, Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Αφοί Κυριακίδη.

Λαζάρ 2013: Ελένα Λαζάρ, *Μορφές Ελλήνων Λογίων στην Ρουμανία του 19ου αιώνα*, Πρακτικά του επιστημονικού συνεδρίου «Ρήγας Φεραίος, Ιωάννης Καποδίστριας, Φρανσίσκο ντε Μιράντα», Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 6 Απριλίου 2013, διαθέσιμο 15-3-2016, [http://www.academy.edu.gr/index.php/gr/conferences/fourth\\_symposium](http://www.academy.edu.gr/index.php/gr/conferences/fourth_symposium).

Μαρινέσκου 1997: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Σηροποτάμου*, τόμ. 1, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών.

Μαρινέσκου 1998: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Κουτλουμουσίου, Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Κουτλουμουσίου και Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών*.

Μαρινέσκου 2001: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Πρωτάτου*, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών.

Μαρινέσκου 2002: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Αγίου Παύλου*, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών.

Μαρινέσκου 2007α: Φλορίν Μαρινέσκου, *Οι Ρουμάνοι: Ιστορία και Πολιτισμός*, Αθήνα, Ιωλκός.

Μαρινέσκου 2007β: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Ιβήρων*, τόμοι 2, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών.

Μαρινέσκου 2009: Φλορίν Μαρινέσκου, *Η Ιερά Μονή Δοχειαρίου στη Ρουμανία, Άγιον Όρος*.

Μαρινέσκου 2011: Φλορίν Μαρινέσκου, *Η Τραπεζουντιακή Οικογένεια Μουρούζη: Γενεαλογική Μελέτη*, Θεσσαλονίκη, Αδελφοί Κυριακίδη.

Μαρινέσκου 2013: Φλορίν Μαρινέσκου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Αγίου Διονυσίου*, Θεσσαλονίκη, Αδελφοί Κυριακίδη.

Μαρινέσκου και Κροϊτόρου 2014: Φλορίν Μαρινέσκου και Ιωάννης Μαριανός Κροϊτόρου, *Ρουμανικά Έντυπα της Ιεράς Μονής Παντοκράτορος Αγίου Όρους, Άγιον Όρος*.

Μαρινέσκου και Μισκέβκα 2011: Φλορίν Μαρινέσκου και Βλαντ Μισκέβκα, *Ο Ειρηνουπόλεως και Βατοπαιδίου Γρηγόριος (1764-1846) σε ρουμανικά και ρωσικά έγγραφα*, Αθήνα, Ινστιτούτο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός.

Μαρινέσκου, Zahariuc και Στεφανάτου 2014: Φλορίν Μαρινέσκου, Petronel Zahariuc και Άννα Στεφανάτου, *Ρουμανικά Έγγραφα του Αγίου Όρους. Αρχείο Ιεράς Μονής Ξηροποτάμου*, τόμ. 2, Αθήνα.

**ΓΛΩΣΣΙΚΑ ΔΑΝΕΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΣΤΗ ΡΟΥΜΑΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ: Η  
ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΟΥ ΓΛΩΣΣΙΚΟΥ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΥ  
ΓΡΑΜΜΑΤΙΣΜΟΥ ΕΛΛΗΝΩΝ ΦΟΙΤΗΤΩΝ ΣΤΗ ΡΟΥΜΑΝΙΚΗ ΩΣ ΞΕΝΗ ΓΛΩΣΣΑ  
(ΞΓ)**

**Μαρία ΔΗΜΑΣΗ<sup>1</sup>**

*Linguistic loans of the Greek language in the Romanian language: their contribution to the achievement of linguistic and cultural literacy of Greeks who study Romanian as a foreign language (FL).* The paper presents the phenomenon of linguistic loans from Greek to Romanian language. The references come from dictionaries of contemporary Romanian and Greek. Emphasis is given on words related to culture, as the vocabulary is a cultural product. Words are complex structures in a continually evolving and developing social network. They incorporate meanings and culture as historical and cultural events constantly affect language. The vocabulary of the language is an area where the phenomenon of borrowing is evident, observable and therefore usable during the process of teaching. The borrowing of words from one language to another is essentially a process of interaction between cultures. Teaching and improvement of vocabulary are very important elements in learning a foreign language. They are both main factors for language and communication achievement. According to this paper there are useful and important implications for working out literacy and cultural programs for Greeks who study Romanian as a foreign language.

**Key words:** linguistic loans, Greek language, Romanian language, linguistic-cultural literacy

### **Εισαγωγή**

Η γλώσσα ως επικοινωνιακή πράξη βρίσκεται σε μια διαρκή διαλεκτική και αμφίδρομη σχέση με τον πολιτισμό και συμβάλλει ουσιαστικά στη διαμόρφωση των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων (Δημάση 2016: 398; Sapir 1985: 162; Wenying 2000: 328-334). Αποτελεί ένα σύστημα το οποίο διακρίνεται/οικοδομείται στη συνταγματική και την παραδειγματική διάσταση. Η σύγχρονη γλωσσολογική θεώρηση της γραμματικής ανάλυσης ως εμπειριέχουσας και τα επίπεδα φωνολογίας και μορφοφωνολογίας, σύνταξης και σημασιολογίας της γλώσσας αναδεικνύει την ισότιμη συμμετοχή και των δύο, παρά τη για μεγάλο χρονικό διάστημα κυριαρχία της παραδοσιακής αντίληψης, σύμφωνα με την οποία αποτελούσαν ανεξάρτητους τομείς του γλωσσικού μαθήματος, με τη γνώση της γραμματικής να αποτιμάται ως ισοδύναμη προς την κατάκτηση της γλώσσας (Μήτσης 2012: 23-29). Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, γραμματική και λεξιλόγιο καταγράφουν σχέσεις διαρκούς αλληλεπίδρασης, ενώ αναγνωρίζεται η σημασία του λεξιλογίου στη διδακτική μιας/της γλώσσας ως θεμελιακού τομέα του γλωσσικού φαινομένου με τη γραμματική να τακτοποιεί και να αναθεωρεί τις λεξιλογικές δομές πρωταρχικής

---

<sup>1</sup> Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξείνιων Χωρών, Κομοτηνή, Ελλάδα.

σημασίας, λειτουργώντας συμπληρωματικά και δευτερογενώς (Μήτσης 2009: 15· Μήτσης 2012: 231· Παραδιά, κ.ά. 2012: 1068).

Το λεξιλόγιο ως μέρος της μελέτης του γλωσσικού σημειωτικού κώδικα έχει ως βασικό συστατικό τις λέξεις, οι οποίες αποτελούν σύνθετες δομές που δημιουργούν και εντάσσονται σε δίκτυο/α σχέσεων το/α οποίο/α αφορά/ούν όλα τα σημασιολογικά επίπεδα εννοιοδότησης (και στις διατιθέμενες συνυποδηλώσεις) (Παραδιά, Μήτσης 2011:7· Δημάση, 2016: 398). Κάθε λέξη είναι φορέας σημασιών και πολιτισμικού φορτίου (Καραδήμος, Μήτσης 2007: 35· Γεωργαντίδου 2009: 44-45) στο κατά περίπτωση ιστορικό και πολιτισμικό περιεχόμενο της γλωσσικής της χρήσης (Γεωργαντίδου, ό.π.).

Το λεξιλόγιο μιας γλώσσας αποτελεί, επίσης, το πεδίο το οποίο διατίθεται για την παρατήρηση του φαινομένου του δανεισμού (Παπαναστασίου 2001: 45), δηλαδή της μελέτης των λέξεων που έχουν εισέλθει από μία άλλη γλώσσα ή διάλεκτο σε κάποια χρονική στιγμή/περίοδο, με σημείο αναφοράς την ετυμολογία τους (ό.π.).

Την παρούσα εργασία ενδιαφέρει κατ' αρχήν ο εντοπισμός και η μελέτη των δανείων της ρουμανικής γλώσσας από την ελληνική και στη συνέχεια η δυνατότητα αξιοποίησής τους για την κατάκτηση του γλωσσικού και του πολιτισμικού γραμματισμού ελλήνων φοιτητών<sup>2</sup> στη ρουμανική ως ξένη γλώσσα (ΞΓ). Όσα έχουν σημειωθεί αναδεικνύουν τη σημασία των λέξεων ως βασικών συστατικών του λεξιλογίου και κατά συνέπεια τη σημασία τους για τη γλωσσική διδασκαλία και την κατάκτηση του γλωσσικού γραμματισμού. Η διαπίστωση ότι η λεξική δανειοδότηση μιας γλώσσας από μια άλλη συνιστά μια διαδικασία και πολιτισμικής αλληλεπίδρασης μέσω της εγγραφής των λέξεων στη Γ1 και στη Γ2, της προσαρμογής τους -φωνητικά και μορφολογικά-, της ανάπτυξης σημασιολογικών διακυμάνσεων (ό.π.: 44-45· Μπακάκου Ορφανού 2003: 157-158· Δημάση 2016: 398) επισημαίνει τη δυνατότητα αξιοποίησης του λεξιλογίου το οποίο απαρτίζεται από τις δάνειες ελληνικές λέξεις στη ρουμανική γλώσσα για την κατάκτηση και του πολιτισμικού γραμματισμού.

### **1. Σύντομη ανασκόπηση της πορείας του δανεισμού της ρουμανικής γλώσσας από την ελληνική**

Οι σχέσεις των βαλκανικών γλωσσών αποτελούν πεδίο γλωσσολογικής έρευνας από την εποχή του Sandfeld (Σετάτος 1997: 25) στο πλαίσιο της ανάπτυξης του επιστημονικού κλάδου της βαλκανολογίας (ό.π.: 22). Οι γλώσσες οι οποίες δέχτηκαν τις πλέον έντονες επιδράσεις από τη νεότερη ελληνική στην περιοχή των Βαλκανίων, στις ιδιωματικές και διαλεκτικές μορφές τους, οι οποίες χρησιμοποιούνταν κατά τις περιόδους εξέλιξης των επιδράσεων, είναι η *Ρουμανική*, η *Αλβανική*, η *Βουλγαρική* και η *Σερβοκροατική* (Κριμπάς 2007: 22).

Ειδικότερα για τις σχέσεις ελληνικής και ρουμανικής γλώσσας, με την πρώτη να είναι η δανειοδότρια, διατυπώνεται η άποψη ότι εξελίχτηκαν στο πλαίσιο μιας υπερχιλιετούς πορείας διαχρονικής φιλίας των δύο λαών, η οποία πλέον μπορεί να

<sup>2</sup> Σπουδές για τη ρουμανική γλώσσα προσφέρονται σε δύο Πανεπιστήμια: στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, στο Τμήμα Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξείνων Χωρών στο οποίο υπάρχει κατεύθυνση ρουμανικής γλώσσας και στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, στο Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών στο οποίο υπάρχει η κατεύθυνση *Βαλκανικών Σπουδών: Βουλγαρική, Ρουμανική, Σερβοκροατική*.

χαρακτηρισθεί ως παραδοσιακή και αφορά και τις σχέσεις των γλωσσών και των πολιτισμών των δύο γλωσσικών κοινοτήτων (Σούτσιου 2010: 271)<sup>3</sup>.

Και οι δύο γλώσσες ανήκουν στη «Βαλκανική Ζώνη Γλωσσικής Επαφής»<sup>4</sup> (Κριμπάς 2007: 32).

Στις δύο κοινότητες, Ελλήνων και Ρουμάνων, μέσω του συγχρωτισμού τους σε επίπεδο καθημερινότητας (συναλλαγών) παρατηρήθηκε ότι το λεξιλόγιο της οικονομικά ισχυρότερης και πιο οργανωμένης ομάδας διείσδυε σε εκείνο της οικονομικά ασθενέστερης και λιγότερο οργανωμένης από τον 10<sup>ο</sup> αιώνα. Μάλιστα, οι λεξικές επιδράσεις της δημόδους νεοελληνικής από τον 15<sup>ο</sup> αιώνα και μετά αποδεικνύονται ως οι *βαθύτερες και ανθεκτικότερες* και εξελίχθηκαν υπό την επίδραση της *συμβίωσης* Ρουμάνων και Ελλήνων στο πλαίσιο των ελεύθερων μετακινήσεων και εγκαταστάσεων πληθυσμών μέχρι και τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Διατυπώνεται και η άποψη σύμφωνα με την οποία η ρουμανική γλώσσα είναι δυνατό να σχηματίστηκε-τουλάχιστον εν μέρει- σε νοτιότερες περιοχές οπότε κάποια παλαιότερα λεξικά δάνεια από την Ελληνική ίσως να πέρασαν πριν εγκατασταθούν οι ρουμανόφωνοι πληθυσμοί σταθερά στο σημερινό τους κύριο βιοτικό χώρο (ό.π.: 66-68).

Οι δάνειες λέξεις από τη μεσαιωνική ελληνική, οι οποίες δεν αφορούν λεξιλόγιο της διοίκησης ή της εκκλησίας, μπορεί να συνδέονται με την πιθανότητα σχηματισμού της ρουμανικής σε περιοχές νοτιότερα από τον χώρο όπου χρησιμοποιείται σήμερα (ό.π.: 69).

Κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας στα Βαλκάνια, η πνευματική ζωή των χριστιανών υπηκόων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τελούσε υπό τον πλήρη έλεγχο της Ορθόδοξης Εκκλησίας (Καζάζης, Velkova 2007: 271), με αποτέλεσμα η ελληνική γλώσσα και ο ελληνικός πολιτισμός να αναλάβουν καθοριστικό ρόλο στην πνευματική τους εξέλιξη. Στο διάστημα μεταξύ του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα οι ελληνικές κοινότητες σημείωσαν οικονομική ανάπτυξη εντός και εκτός Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, με συνεπαγωγή τη γενικότερη δραστηριοποίηση των ελληνικών παροικιών στην Ευρώπη και στα Βαλκάνια. Από τις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα η ελληνική παιδεία κυριαρχούσε στη βαλκανική χερσόνησο μέχρι τον Κριμαϊκό πόλεμο και την εμφάνιση των εθνικο-απελευθερωτικών κινήσεων διάφορων βαλκανικών λαών. Η ελληνική γλώσσα από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα αποτελούσε μέσο επικοινωνίας για τη διεκπεραίωση των εμπορικών δραστηριοτήτων στη βαλκανική όχι πλέον ως πρόνομο ευγενών ή λογίων αλλά των ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων, κυρίως στις παραδουνάβιες χώρες, όπου το ελληνικό στοιχείο είχε ισχυρή παρουσία (ό.π.: 238).

<sup>3</sup> Οι επιδράσεις της ελληνικής (και άλλων γλωσσών) στη ρουμανική συναρτώνται με τη φύση των σχέσεων μεταξύ των δύο λαών: πολιτικών, οικονομικών, πολιτιστικών (Παρασίβ, Καραλή 2010: 102).

<sup>4</sup> Η «Βαλκανική Ζώνη Γλωσσικής Επαφής», με κριτήρια/χαρακτηριστικά ποιοτικά παρά γεωγραφικά και εθνολογικά (Κριμπάς, 2007: 30), περιλαμβάνει ομάδες γεωγραφικά γειτονικών γλωσσών οι οποίες παρουσιάζουν κάποια ιδιαίτερα κοινά λεξικά ή/και δομικά χαρακτηριστικά, τα οποία δεν μοιράζονται με τις γλώσσες με τις οποίες συγγενεύουν άμεσα από γενετική άποψη (ό.π.: 27). Το γεωγραφικό πλαίσιο προσδιορισμού των ομάδων της ΒΖΓΕ χαρακτηρίζεται από διαρκείς και εκτενείς γλωσσικές και πολιτισμικές επαφές είτε μεταξύ μιας «ισχυρής» γλώσσας της εν λόγω ζώνης και όλων των υπολοίπων είτε μεταξύ όλων των γλωσσών της εν λόγω ζώνης (ό.π.).



Πολλές από τις ελληνικές λέξεις στη ρουμανική γλώσσα παρουσιάζουν τα φωνολογικά χαρακτηριστικά διάφορων ιδιωμάτων της νεοελληνικής -στην πλειονότητά τους βόρειων- και ίσως προέρχονται από τους εμπόρους που έφταναν στη Ρουμανία από την Ήπειρο, την ανατολική Θεσσαλία και τη Δυτική Μακεδονία (Κριμπάς 2008: 68) ή από Έλληνες εμπόρους που την περίοδο των ελεύθερων μετακινήσεων «περιπλανήθηκαν» στα βαλκάνια. Λιγότερες παρουσιάζουν τα φωνολογικά χαρακτηριστικά νότιων ιδιωμάτων ή ιδιωμάτων των Κυκλάδων και των Επτανήσων (ό.π.: 69).

Η γενίκευση της διάδοσης και της χρήσης στοιχείων της ελληνικής γλώσσας και σε περιοχές στις οποίες δεν υπήρξε φυσική επαφή Ρουμάνων και Ελλήνων μπορεί να πραγματοποιήθηκε μέσω της διάδοσης αλεξίπτωτο<sup>5</sup> (ό.π.: 67).

Επομένως, οι λεξικές επιδράσεις της ελληνικής γλώσσας στη ρουμανική είναι αναμφισβήτητες και συνδέονται και με την παρουσία Ελλήνων στη Βλαχία (σημερινή Ρουμανία) η οποία ήταν πολύ έντονη μέχρι και τον 19<sup>ο</sup> αιώνα<sup>6</sup> (Βλ. Mihăescu 1960, στο Κριμπάς 2007: 64), καθώς η (λόγια) νεότερη ελληνική ήταν η γλώσσα της παιδείας στη Ρουμανία και «ευθύνεται» για την εισροή πολλών λόγιων ελληνικών λέξεων στη ρουμανική. Στο πλαίσιο, βέβαια, ενός «επανεκρομανισμού» της γλώσσας (με τη δημιουργία ανεξάρτητου ρουμανικού κράτους το 1878) πολλές δανεισμένες λέξεις και εκφράσεις λόγιας ελληνικής προέλευσης καταργήθηκαν (Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1991: 230-234, στο Κριμπάς 2007: 65).

## 2. Τα ελληνικά δάνεια στη ρουμανική γλώσσα

Οι λέξεις ελληνικής προέλευσης στη ρουμανική γλώσσα<sup>7</sup> αποτελούνται από ουσιαστικά, ρήματα, επίθετα, επιρρήματα και επιφωνήματα (η σειρά παράθεσης ακολουθεί την ιεράρχηση της πληθικότητας των δανείων) (Κριμπάς 2007: 68), *ελαφρά διαφοροποιημένες* σε επίπεδο σημαίνοντος κυρίως ως προς τις καταλήξεις μέσα από διαδικασίες προσαρμογής στο γραμματικό σύστημα της λήπτριας γλώσσας (ό.π.: 70). Ως προς το/τα σημαίνόμενο/α κατατάσσονται σε εννοιολογικές κατηγορίες ως εξής: *όροι που αφορούν το ευ ζην, τις επιστήμες και τις τέχνες, τη διοίκηση, το στρατό, το σχολείο, τη θρησκεία, τα νέα επαγγέλματα και άλλους σημαντικούς βιοτικούς τομείς* (ό.π.: 66), διαπίστωση η οποία επιτρέπει τη διατύπωση της άποψης ότι η ρουμανική δανείστηκε από την ελληνική ως γλώσσα ενός πιο εξελιγμένου πολιτισμού (Cvasni-Catanescu 1996: 101, στο Κριμπάς 2007: 66). Την εργασία, άλλωστε, ενδιαφέρουν ιδιαίτερα λέξεις των οποίων τα σημαίνόμενα συνδέονται με

<sup>5</sup> Ως *διάδοση αλεξίπτωτο* χαρακτηρίζεται η περίπτωση επικοινωνίας και χρήσης γλωσσικών στοιχείων από μία αστική περιοχή σε μία άλλη με προαπαιτούμενο και αποτέλεσμα αυτά τα στοιχεία να διαδοθούν και στις διαμεσολαβούσες μη αστικές περιοχές (Κριμπάς 2007: 67).

<sup>6</sup> Έλληνες έμποροι εγκαταστάθηκαν στη Μολδοβλαχία από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα, πολλοί από τους οποίους σε περιοχές που στην εποχή μας ανήκουν στο ρουμανικό κράτος και όπου μέχρι τον 20<sup>ο</sup> αιώνα *άκμαζαν ελληνικές παραιοκίες* [το 1930 διαβίωναν 16.000-18.000 Έλληνες στο Βουκουρέστι (Διβάνη 1995: 125-129, στο Κριμπάς 2007: 65)].

<sup>7</sup> Οι λέξεις ελληνικής προέλευσης στη ρουμανική γλώσσα αποτελούν παλαιά δάνεια μέσω της λατινικής, έμμεσα δάνεια μέσω -κυρίως- της γαλλικής και άμεσα δάνεια. Ο συνολικός αριθμός τους στη σύγχρονη ρουμανική ποικίλλει σε διάφορες μελέτες που αναφέρονται σε στατιστικές απεικονίσεις. Ενδεικτικά σημειώνεται η αναφορά του Mihai Seche ότι το ποσοστό λέξεων ελληνικής καταγωγής υπερβαίνει το 6% των λεξιλογικών στοιχείων της ρουμανικής (βλ. Παρασίβ, Καραλή 2010, υποσ. 1, 105).



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

τον πολιτισμό και έχουν συχνή εμφάνιση στο λόγο, καθώς θεωρούνται κομβικά σημεία για την οργάνωση (και τη διδασκαλία) πολιτισμικών πεδίων (βλ. Werzbička 1997).

Επιλέξαμε να εντοπίσουμε και να σχολιάσουμε τις λέξεις σε λεξικά και μελέτες που καταγράφουν τη σύγχρονη ρουμανική γλώσσα<sup>8</sup> και σε αντίστοιχα λεξικά της νέας ελληνικής<sup>9</sup>, επειδή εξ ορισμού αυτά, ανάλογα με το είδος τους, παραθέτουν το σύνολο των λέξεων κάθε γλώσσας (βλ. Βάμβουκα 2009: 129-149). Στα περιορισμένα όρια της παρούσας μελέτης εντοπίστηκαν τα άμεσα δάνεια της ελληνικής στη ρουμανική με σημείο αναφοράς όλες τις περιόδους δανεισμού<sup>10</sup> και την ένταξή τους στα λεξικά της σύγχρονης ρουμανικής. Πρόκειται για συνολικά 342 λέξεις, οι οποίες ως προς τη γραμματική κατηγορία κατανέμονται ως εξής:

ΟΥΣΙΑΣΤΙΚΑ	ΕΠΙΘΕΤΑ	ΡΗΜΑΤΑ	ΕΠΙΡΡΗΜΑΤΑ	ΕΠΙΦΩΝΗΜΑΤΑ
291	31	13	6	1

Παραθέτουμε κατάλογο στον οποίο καταγράφονται ενδεικτικά ελληνικές λέξεις στη σύγχρονη ρουμανική, όπως τις καταγράφουν ο Π. Κριμπάς (2007: 71-87) η Β. Κουμασίτη (2006: 48-60). Πρόκειται για λέξεις οι οποίες αφορούν την καθημερινή ζωή, τη θρησκεία και τη θρησκευτική ζωή και αρκετές από αυτές συναρτώνται σημασιολογικά με στοιχεία υλικού και πνευματικού πολιτισμού.

aA	bB	
agale < αγάλια		cărămidă < κεραμίδα
agonie < αγωνία	boboc < μπουμπούκι	cărămiziu < κεραμιδής
agonisi < αγωνίζομαι		chilie < κιλλί (ιδιωμ. = κελλί)
aguridă < αγουρίδα	cC	chimval < κύμβαλο
alandala < αλλαντάλλα	candelă < καντήλι	chindisi < κιντώ (ιδιωμ. = κεντώ)
	canonarh < κανονάρχης	
ananghie < ανάγκη	catadicsi < καταδέχομαι	chivernisi < κυβερνώ
anaroda < ανάποδα	cataif < καταΐφι* <sup>11</sup>	clondir < κλοντήρι

<sup>8</sup> Academia Română Institutul de lingvistică Iorgu Iordan (1998). *DEX Dicționarul explicative al limbii române*. București: ediția all-a univers enciclopedic.

Șarban, V., *Evseev*, I. (1978). *Vocabularul românesc contemporan*. Timișoara: FACLA.

<sup>9</sup> *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής* (1998). Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών. Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη.

-Μπαμπινιώτης, Γ. Δ. (2002, 2η έκδοση). *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας ΕΠΕ.

<sup>10</sup> Μία σύντομη αλλά συστηματική παρουσίαση των καταγραφών επιχειρείται στο κείμενο: Παρασίβ, Μ., Καραλή, Στ. (2010). Η επίδραση της ελληνικής γλώσσας πάνω στο λεξιλόγιο της ρουμανικής γλώσσας. *Ελληνική Διεθνής Γλώσσα*, Γ, 2 (79), 102-109. Βλ. και Șarban, V., *Evseev*, I. (1978). *Vocabularul românesc contemporan*. Timișoara: FACLA.

<sup>11</sup> Οι λέξεις με αστερίσκο ανήκουν και στο σύγχρονο κοινό ελληνοτουρκικό λεξιλόγιο (βλ. Δημάση, Νιζάμ 2004) ως δάνεια της τουρκικής γλώσσας στην ελληνική. Ο Π. Κριμπάς (2007:

anafor < αναφορά	catifea < κατιφές*	conopidă < κουνουπίδι
anost < άνοστος	cafenea < καφενές*	crivat < κριββάτ' (ιδιωμ. = κρεββάτι
arhondaric < αρχονταρίκι	cămăra < καμάρα	
argăsi < αργάζω < αρχ. ελλ. οργάζω = ιδιωμ. αναδεύω, ζυμώνω	cămătar (= τοκογλύφος) < καματάρης (ιδιωμ. αυτός που κλέβει τον κάματο των άλλων, τοκογλύφος)	cutie < κουτί
argat < αργάτης (ιδιωμ.-εργάτης)	cămilă < καμήλα	

dD
dascăl < δάσκαλος
dichisi (=ντύνομαι κομψά) < διοικώ
dular < ντουλάπι*
eE
economisi < κονομάω = δημ. οικονομώ, κερδίζω
egumen-ă < ηγούμενος
enorie < ενορία

fF	gG	il
fanar < φανάρι	giuvaer < τζουβαΐρι (ιδιωμ.= κόσμημα)	ieftin < φτηνός
Fanariot-ă < Φαναριώτης		
farfurie (= πιάτο) < φαρφουρί (ιδιωμ. = πορσελάνη)	giuvaericală < τζουβαερικά (ιδιωμ. = κοσμήματα)	ifos < ύφος
fasole < φασόλι		ighemon < ηγεμών
felie < φελλί (ιδιωμ.= φέτα)	hH	ipochimen < υποκείμενο
filodormă < φιλοδώρημα	hamsie < χαμψί*	
fistic < φιστίκι*	hărtie < χαρτί	IL
fistichiu < φιστικής	hel < χέλι	lefter < (=άφραγκος, απένταρος) < λεύτερος (ιδιωμ. ενν. από χρήματα)
fitil < φιλίλι*	heresti ή hiristi < χαιρετάω	lehuză < λεχούσα
folos < όφελος		lipsi < λείπω
fustanelă < φουστανέλα		livadă < λειβάδι

72-77) αναλύοντας τις λέξεις, κυρίως σε επίπεδο φωνητικής και φωνολογίας, αποδεικνύει ότι στη ρουμανική γλώσσα πέρασαν από την ελληνική, δημιουργώντας έτσι ένα υβριδικό διαπολιτισμικό λεξιλογικό δίκτυο.

I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

mM	nN	
macaroană < μακαρόνι	nectar < νέκταρ	patimă < πάθημα
marinată < μαρινάτα	noimă < νόημα	părădie < παπαδιά (είδος φυτού)
macăr < μακάρι	nostim < νόστιμος	pedepsi < παιδεύω
mărgăritar < μαργαριτάρι	nostimadă < νοστιμάδα	riață < πιάτσα
mătase < μετάξι	oO	pieftie < πηχτή
metanie < μετόνια		
miasmă < μίασμα	oftică < (ο)χτικιό	pirostrie < πυροστιά
midie < μύδι	ortodox < ορθόδοξος	plicticos < πληκτικός
mistrie < μυστρί	pP	poliloghie < πολυλογία
moi < μωρέ	pălămidă < παλαμύδα	politicos < πολιτικός
molimă < μόλιμα (< μόλεμα =ιδιωμ. μόλυσμα)	palat < παλάτι	portocal < πορτοκάλι
	paner < πανέρι	
molipsi < μολύνω	pat (= κρεβάτι) < πάτος	pricopsi < προκόβω
monedă < μονέδα (ιδιωμ. νόμισμα, χρήμα)	patrafir < πετραχήλι	prisos < περισσός
	patriarh < Πατριάρχης	psalt < ψάλτης

sS	tT	vV
sclivisi < σκλιβώνω = ιδιωμ. στιλβώνω	tiflă (= μούντζα) < τύφλα	(v) lăstar < βλαστάρι
sertar < συρτάρι	tingirea < τιντζιρές (ιδιωμ. τεντζερές)	
sevas < σεβασμός		
sigur < σίγουρος	tinichea < τινικές (ιδιωμ.= τενεκές)	zZ
sinaxar < συναξάρι	tipsie < τιψί (ιδιωμ.= τεψί- ταψί)	zahăr < ζάχαρη
sinchisi < συγχύζω		
sosi < σώνω (ιδιωμ. φτάνω, επαρκώ, εξαντλούμαι)	trandafir < τραντάφυλλο (ιδιωμ. = τριαντάφυλλο)	zugrav (= ασπριτζής, τοιχογράφος) < ζουγράφ'ς (ιδιωμ. ζωγράφος)
sparac < σπανάκι		
stacoj < αστακός	țȚ	
stavrid < σταυρίδι (ιδιωμ. σαφρίδι, σαυρίδι)	țifnă < τσίφνα (ιδιωμ. = στιφάδα	
stihie < στοιχειό	țifnos < τσιφνός (ιδιωμ. = στιφός)	
stridie < στρείδι	țir < τσίρος	
	țol < τσόλι	

3. Δυνατότητες αξιοποίησης του λεξιλογίου<sup>12</sup> στη διδασκαλία της ρουμανικής ως Ξ/Γ

Η διδασκαλία και η καλλιέργεια του λεξιλογίου είναι ιδιαίτερα σημαντικές στην εκμάθηση μιας ξένης γλώσσας, αφού αποτελούν τη βάση για την κατάκτηση της γλωσσικής και, κυρίως, της επικοινωνιακής ικανότητας. Στην προτεινόμενη εισήγηση θα αναδειχθούν, με βάση όσα αναφέρθηκαν, συνεπαγωγές χρήσιμες στην εκπόνηση προγραμμάτων γλωσσικού και πολιτισμικού γραμματισμού<sup>13</sup>. Η συμβολή των λεξικών δανείων στην εκμάθηση μιας Ξ/Γ (και μιας βαλκανικής γλώσσας, επομένως) μπορεί να είναι σημαντική μέσω της άμεσης παρατήρησης ομοιοτήτων λεξιλογίου (Σετάτος 1997: 26), της ανάγνωσης του πρωτότυπου λογοτεχνικών έργων και του εντοπισμού κοινού λεξιλογικού πλούτου: φρασεολογημάτων και φρασεολογισμών, συντακτικών δομών κλπ).

Οι ελληνικές λέξεις φωνητικά και μορφολογικά προσαρμόστηκαν στη ρουμανική γλώσσα (Παρασίβ, Καραλή 2010: 109). Προσφέρουν πολύτιμες πληροφορίες και για την προφορά κατά τη διδασκαλία της ρουμανικής ως ΞΓ για έλληνες φοιτητές. Η αξιοποίηση των ελληνικών λέξεων που ανήκουν στη ρουμανική γλώσσα σήμερα μπορεί να στηρίξει στους αρχάριους έλληνες φοιτητές:

-την κατάκτηση της προφοράς της ρουμανικής στο πλαίσιο της διαδικασίας κατάκτησης του αλφαριθμητισμού της

-τη γρήγορη εκμάθηση λεξιλογίου και στη συνέχεια, μέσω της διδασκαλίας της δομής της και διαδικασιών παραγωγής, την καλλιέργεια και τη διεύρυνση του ατομικού λεξιλογίου<sup>14</sup> των φοιτητών

<sup>12</sup> Παρά τους πολλούς ορισμούς της έννοιας, υιοθετούμε για τις ανάγκες της εργασίας έναν ευρύ ορισμό, ο οποίος εμπεριέχει τη δυνατότητα εντοπισμού επιμέρους διακρίσεων: το λεξιλόγιο μιας γλώσσας αποτελεί υποσύνολο του συνόλου των λημμάτων ενός τυπικού λεξικού της γλώσσας (Ξυδόπουλος 2007: 81) και περιλαμβάνει τις λέξεις που χρησιμοποιεί μια γλωσσική κοινότητα για τις ανάγκες επικοινωνίας σε μια ορισμένη χρονική περίοδο (Παπαβασιλείου-Χαραλαμπίκη 2001: 133· Μήτσης 2009: 2· Μήτσης 2012: 42).

<sup>13</sup> Ο (λειτουργικός) γλωσσικός γραμματισμός ορίζεται ως κοινωνική πρακτική (Βλ, σχετικά: Barton & Hamilton 1998: 3-4; Baynham 1995: 1-2; Lankshear 1997: 92-93, 155) και συνδέεται με τις χρήσεις της γλώσσας υπό την οπτική της προσδοκίας επίτευξης κοινωνικών στόχων σε συγκεκριμένα περιβάλλοντα (Halliday & Hasan 1985: 10). Η στοχοθεσία της κατάκτησης του γλωσσικού γραμματισμού για τη ρουμανική γλώσσα στην ελληνική τριτοβάθμια εκπαίδευση συναρτάται με τις παραμέτρους που προσδιορίζουν τον σχολικό γραμματισμό (Hannon 2000: 54) στο πλαίσιο τοποθετήσεων και ανθρωπίνων διαμεσολαβήσεων (Vandenberg, Hum & Clary-Lemon 2006: 371). Η κατά βάση κειμενοκεντρική προσέγγιση της γλωσσικής διδασκαλίας καθιστά σημαντικές τις πρακτικές αλλά και τα γεγονότα γραμματισμού [π.χ. σύνθεση κειμένου/παραγωγή γραπτού κειμένου με ειδολογικά κριτήρια (Pahl & Rowsell 2012: 4), κατανόηση/νοηματοδότηση κειμένου σε συνάρτηση με τις ταυτότητες των υποκειμένων της διδασκαλίας (Lankshear & Knobel 2007: 2-3)].

Ως πολιτισμικός γραμματισμός (cultural literacy) ορίζεται η γνώση του πολιτισμού. Υπό το πρίσμα της σύγχρονης πολυπολιτισμικής κοινωνίας, ο πολιτισμικός γραμματισμός εμπεριέχεται σε έναν πολυπολιτισμικό γραμματισμό (multicultural literacy) ο οποίος προσδιορίζεται ως γνώση και εκτίμηση των άλλων πολιτισμών (Taylor 2003: 15) και, επομένως, συναρτάται με τις αρχές μιας διαπολιτισμικής διαχείρισης της γλωσσικής διδασκαλίας.

<sup>14</sup> Ως ατομικό λεξιλόγιο στην παρούσα εργασία ορίζεται το σύνολο των λέξεων της ρουμανικής που χρησιμοποιεί ο φοιτητής για να επιτελεί γλωσσικές πράξεις εντός τάξης και στις κατά

-την ενίσχυση της αξιοποίησης -σε επίπεδο ατομικό ή συλλογικό ανά τάξη/τμήμα- στρατηγικών εκμάθησης της ρουμανικής<sup>15</sup> μέσω της αποτελεσματικής διδασκαλίας του λεξιλογίου

-την ανάπτυξη του ψηφιακού εγγραμματισμού<sup>16</sup> με την αξιοποίηση των διαδικτυακών λεξιλογικών πηγών. Η αναζήτηση και η καταλογογράφηση ηλεκτρονικών λεξικών της ελληνικής και της ρουμανικής συμβάλλει στη διδασκαλία και την καλλιέργεια του λεξιλογίου και μάλιστα με σημείο αναφοράς τις δάνειες λέξεις από την πρώτη στη δεύτερη (οι φοιτητές/τριες μπορούν να μελετήσουν την προέλευση του λεξιλογίου, να αναζητήσουν διαγλωσσικές επαφές και να διαπιστώσουν τις γλωσσικές αλλαγές που αυτές επέφεραν, να μελετήσουν παράλληλα τα σημαινόμενα λέξεων σε περισσότερα από ένα λεξικά, να αντιληφθούν τη δυναμική της σημασιολόγησης σε πλαίσια συγχρονίας και διαχρονίας της χρήσης τους (Κουτσογιάννης 2010: 308-309). Η δημιουργία συμπραστικών πινάκων με σημείο αναφοράς το κοινό λεξιλόγιο ελληνικής και ρουμανικής, επίσης, μπορεί να ενισχύσει σημαντικά τη διδασκαλία της ρουμανικής σε έλληνες φοιτητές. Οι δάνειες λέξεις και τα παράγωγά τους μπορούν να ομαδοποιηθούν και να μελετηθούν με βάση τα συμφραζόμενα σε συγκεκριμένα συγκείμενα και περικείμενα περιβάλλοντα λόγου (Γιάννου 2010: 320-325).

-την ουσιαστική γνώση/κατάκτηση λέξεων στο επίπεδο του ατομικού λεξιλογίου των φοιτητών. Με δεδομένο ότι αυτή η κατάκτηση συνεπάγεται γνώση των κάτωθι: της προφοράς και της ορθογραφίας της λέξης, των μορφολογικών χαρακτηριστικών της (γνώση των μερών της, γραμματική κλίση, παράγωγα), την πολυσημία της (γνώση των διάφορων σημασιών της), τις σημασιολογικές της σχέσεις (υπάνυμα, υπερόνυμα, συνώνυμα, αντώνυμα), τις λεξιλογικές της συνάψεις, τη συντακτική συμπεριφορά της και την καταλληλότητα και συχνότητα χρήσης της ανάλογα με την επικοινωνιακή περίσταση (Γαβριηλίδου 2001: 1· Μήτσης 2012: 50-51), είναι προφανές ότι η προϋπάρχουσα γνώση των δάνειων ελληνικών λέξεων αποτελεί εξαιρετικό ενισχυτικό παράγοντα.

-την άρση των εμποδίων που επιφέρει η ποικιλία των λέξεων που πρέπει να κατακτήσει ο έλληνας φοιτητής, καθώς στην κατηγοριοποίηση: λαϊκές και λόγιες λέξεις, στη δεύτερη περίπτωση σε λόγιες λέξεις εξωτερικού δανεισμού, λόγιες λέξεις διαχρονικού δανεισμού, διεθνισμούς, μεταφραστικά δάνεια, λόγια αντιδάνεια, νεολογισμούς και νεοδημοτικούς τύπους, εμπίπτει μεγάλος αριθμός των λέξεων ελληνικής προέλευσης στη ρουμανική (Ξυδόπουλος 2007: 81).

---

περίπτωση περιστάσεις επικοινωνίας, (Για τον ορισμό του ατομικού λεξιλογίου βλ. Βάμβουκα 2009: 131· Μήτσης 2012).

<sup>15</sup> Για τις στρατηγικές εκμάθησης μιας γλώσσας η βιβλιογραφία είναι πλέον ευρύτατη. Ενδεικτικά: Yang 2002; Anderson 2003; Kolic et al. 2006; Griva et al., 2009; Griva & Iliadou 2011; Griva et al. 2012; Poole 2010. Η αξιοποίηση των δανείων λέξεων υποστηρίζει στρατηγικές προ-αναγνωστικές (Wenden & Rubin 1987: 23-27) αλλά και μετα-αναγνωστικές (Carrasquillo & Rodriguez 1996: 126-127) και πλέον, μεταστρατηγικές αυτορρύθμισης (Oxford 2011).

<sup>16</sup> Ο ψηφιακός γραμματισμός (digital literacy) ορίζεται ως ικανότητα/δεξιότητα του ατόμου να αξιοποιεί την ψηφιακή τεχνολογία και να ανταποκρίνεται στις διαρκώς εξελισσόμενες πρακτικές κατασκευής νοημάτων με τη χρήση ψηφιακών μέσων (Gillen & Barton 2010: 9).

- την ενίσχυση της ανάπτυξης της λεξιλογικής συνειδητότητας<sup>17</sup>.

#### Διαπιστώσεις-Συμπεράσματα

Η ελληνική έχει πριμοδοτήσει τη ρουμανική γλώσσα με λεξιλόγιο μέσω άμεσου και έμμεσου δανεισμού. Αρκετά σημαντικός αριθμός λέξεων ελληνικής προέλευσης υπάρχει και στη σύγχρονη ρουμανική γλώσσα. Μπορεί να αξιοποιηθεί διδακτικά κατά τη διδασκαλία της ως ΞΓ στην ελληνική τριτοβάθμια εκπαίδευση σε ζητήματα γνώσης της γλωσσικής δομής, του λεξιλογίου και κατά συνέπεια της παραγωγής προφορικού και γραπτού λόγου σε επικοινωνιακά πλαίσια, κυρίως για τα πρώτα εξάμηνα σπουδών. Η συστηματική καταγραφή των ελληνικών λέξεων στη ρουμανική γλώσσα, καθώς και η «χαρτογράφηση» των αλλαγών σε επίπεδο φωνολογίας, φωνητικής και μορφολογίας θα δημιουργήσει μια βάση δεδομένων τα οποία θα ενισχύσουν την αποτελεσματική διδασκαλία της με τη χρήση έντυπων αλλά και ψηφιακών πόρων.

#### Βιβλιογραφία

Anderson 2003: Neil J. Anderson, *Scrolling, clicking, and reading English: online reading strategies in a second/foreign language*. The Reading Matrix, 3(3), 1 - 33.

Βάμβουκα 2009: Ιωάννα Βάμβουκα, *Διδασκαλία και αξιολόγηση του λεξιλογίου*, «ΣΚΕΨΥ», 2, 2009, 129-149.

Barton, Hamilton 1998: David Barton, Mary Hamilton, *Local Literacies: Reading and Writing in One Community*, London and NY, Routledge.

Baynham 1995: Mike Baynham, *Literacy Practices: Investigating Literacy in Social Contexts*, London and NY, Longman.

Γαβριηλίδου 2001: Ζωή Γαβριηλίδου, *Η καλλιέργεια του λεξιλογίου με τη βοήθεια των τάξεων αντικειμένων*, Στα Πρακτικά 3<sup>ης</sup> Επιστημονικής Ημερίδας Νέας Ελληνικής Γλώσσας με θέμα: «Η καλλιέργεια της γραπτής γλωσσικής έκφρασης στο σχολείο: αρχές, προβλήματα, προοπτικές και διδακτικές προσεγγίσεις», 30 Μαρτίου 1999, Αλεξανδρούπολη, 55-70.

Carrasquillo, Rodriguez 1996: *Angela Carrasquillo, Vivian Rodríguez, Language minority students in the mainstream classroom*, Clevedon, Multilingual Matters.

Γεωργαντίδου 2009: Χριστίνα Γεωργαντίδου, *Διδασκαλία του λεξιλογίου: Λέξεις με πολιτισμικό φορτίο. Η περίπτωση της Πιστοποίησης Επάρκειας της Ελληνομάθειας (διπλωματική εργασία)*, Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Γλωσσολογίας, 2009: 44-45.

Ανακτήθηκε από:

<http://ikee.lib.auth.gr/record/122859/files/GEORGANTIDOU.pdf>

Γιάννου 2010: Τριανταφυλλιά Γιάννου, *Τι είναι και σε τι χρησιμεύει ένας Συμφραστικός Πίνακας Λέξεων*, στο «Επιμορφωτικό υλικό για την επιμόρφωση των εκπαιδευτικών στα Κέντρα Στήριξης Επιμόρφωσης», τχ. 3: κλάδος ΠΕ02, β' έκδοση, αναθεωρημένη και εμπλουτισμένη, Πάτρα, ΙΤΥ, 320-327.

<sup>17</sup> Ο όρος λεξιλογική συνειδητότητα έχει διπλή σημασία: αναφέρεται στην λεξιλογική επίγνωση αλλά και στην καλλιέργεια του ενδιαφέροντος πάνω στις λέξεις και τις σημασίες τους (Scott & Nagy 2004; Graves 2006: 7' Ευθυμίου 2013: 41).

Cvasnî-Cătănescu 1996: Maria Cvasnî-Cătănescu, *Limba Română: origini și dezvoltare*, Βουκουρέστι, Humanitas.

Δημάση, Νιζάμ 2004: Μαρία Δημάση, Αχμέτ Νιζάμ, *Το κοινό λεξιλόγιο της ελληνικής και της τουρκικής γλώσσας*, Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη.

Δημάση 2016: Μαρία Δημάση, *Λέξεις της ελληνικής μυθολογίας στη ρωσική γλώσσα: διαπολιτισμική παιδεία της εκμάθησης του λεξιλογίου στη διδασκαλία της ως ξένης γλώσσας σε ετερόγλωσσους μαθητές*, στο (Επιμ. Β. Μπάρος, Μ. Δημάση, Θ. Γκαμπράνη, Γ.-Κ. Κωνσταντινίδου) «Παιδική Ηλικία και Μετανάστευση. Προκλήσεις για την Παιδαγωγική της Ετερογένειας, Τιμητικός Τόμος για τον Ομότιμο καθηγητή Σπύρο Χ. Πανταζή», Αθήνα, Διάδραση.

Halliday, Hasan 1985: Michael Alexander Kirkwood Halliday, Ruqaiya Hasan, *Language, context, and text: aspects of language in a social semiotic perspective*, Waurin Ponds, Vic., Deakin University Press.

Hannon 2000: Peter Hannon, *Reflecting on Literacy in Education*, London, Routledge Falmer.

Gillen, Barton 2010: Julia Gillen, David Barton, *Digital Literacies*.

<http://www.tlrp.org/docs/DigitalLiteracies.pdf>

Graves 2006: Michael Graves, *The vocabulary book, learning and instruction*, New York, Teachers College Press, Columbia University.

Griva, Alevriadou, Geladari 2009: Eleni Griva, Anastasia Alevriadou, Athina Geladari, *A Qualitative Study of Poor and Good Bilingual Readers' Strategy Use in EFL Reading*, "The International Journal of Learning", 16, (1), 51-72.

Griva, Iliadou 2011: Eleni Griva, Sofia Iliadou, *Foreign language policy addressed to Greek primary and secondary education: Teachers' viewpoints and students' attitudes towards plurilingualism*, "European Journal of Language Policy", 3(1), 15-36.

Griva, Alevriadou, Semoglou 2012: Eleni Griva, Anastasia Alevriadou, Klio Semoglou, *Reading Preferences and Strategies Employed by Primary School Students: Gender, Socio-Cognitive and Citizenship Issues*, "International Education Studies", 5(2), 24 - 34.

Ευθυμίου 2013: Αγγελική Ευθυμίου *Η διδασκαλία του λεξιλογίου στο δημοτικό σχολείο, θεωρία και εφαρμογές*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Επίκεντρο.

Καζάζης, συνεργασία με Velkova 2007: Ιωάννης Ν. Καζάζης, Sanya Velkova, *Οι Ελληνικές Σπουδές στην Ευρώπη. Ιστορική Ανασκόπηση από την Αναγέννηση ως το τέλος του 20ού Αιώνα 2007*, Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Καραδήμος, Μήτσης 2007: Δημήτρης Καραδήμος, Ναπολέον Μήτσης, *Η διδασκαλία του λεξιλογίου (Μία διαθεματική διεπιστημονική προσέγγιση*, στο Ν. Μήτσης (επιμ.), «Η διδασκαλία της γλώσσας: επισημάνεις-παρατηρήσεις-προοπτικές», Αθήνα, Gutenberg.

Kolić-Vehovec, Bajšanski 2006: Sijetlana Kolić-Vehovec, Igor Bajšanski, *Metacognitive strategies and reading comprehension in elementary-school students*, "Journal of Psychology of Education" 21(4), 439-451.

Κοππά 2002: Μαριλένα Κοππά, *Η συγκρότηση των κρατών στα Βαλκάνια (19ος αι) - Τρεις και μια περιπέτειες*, Αθήνα, Α.Α. Λιβάνης.

Κουμασίτη 2007: Βασιλική Κουμασίτη, *Τα ελληνικά δάνεια στη ρουμανική γλώσσα*, Πτυχιακή εργασία, Κομοτηνή, ΤΓΦΠΠΧ-ΔΠΘ.

Κουτσογιάννης 2010: Δημήτρης Κουτσογιάννης, *Η διδακτική αξιοποίηση των ηλεκτρονικών λεξικών για την απόκτηση γνώσεων για τη γλώσσα*, στο «Επιμορφωτικό

υλικό για την επιμόρφωση των εκπαιδευτικών στα Κέντρα Στήριξης Επιμόρφωσης», τχ. 3: κλάδος ΠΕ02, β' έκδοση, αναθεωρημένη και εμπλουτισμένη, Πάτρα, ΙΤΥ, 302-314.

Κριμπάς 2007: Παναγιώτης Γ. Κριμπάς, *Επιδράσεις της νεότερης Ελληνικής στις βαλκανικές γλώσσες*, Αθήνα, Εκδόσεις ΓΡΗΓΟΡΗ.

Lankshear 1997: Colin Lankshear, *Changing literacies*, Buckingham, Open University Press.

Lankshear, Knobel 2007: Colin Lankshear, Michele Knobel, *The New Literacies Sampler*, New York, Peter Lang.

Μήτσης 2012: Ναπολέων Μήτσης, *Το λεξιλόγιο, θεωρητική προσέγγιση και διδακτικές εφαρμογές*, Αθήνα, Εκδόσεις Gutenberg.

Mihăescu 1966: Haralambie Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române rînă în secolul al XV-lea*, București, Editura Academiei republicii socialiste românia.

Μπακάκου Ορφανού 2003: Αικατερίνη Μπακάκου Ορφανού, *Επίπεδα Λεξιλογίου της Νέας Ελληνικής*, στα Πρακτικά Συνεδρίου «Γλώσσα και Πολιτισμός», (Αθήνα 24-26 Μαΐου 2001), 157-165.

Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1991: Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Οι Βαλκανικοί Λαοί - Από την τουρκική κατάκτηση στην εθνική αποκατάσταση (14ος - 19ος αι.)*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας.

Ευδόπουλος 2007: Γιώργος Ευδόπουλος, *Λεξικολογία: εισαγωγή στην ανάλυση της λέξης και του λεξικού*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη.

Oxford 2011: Rebecca L. Oxford, *Teaching and Researching Language Learning Strategies*, Harlow. Pearson Education.

Pahl, Rowsell 2012: Kate Pahl, Jennifer Rowsell, *Literacy and Education: The New Literacy Studies in the Classroom* (2nd ed.), London, Sage.

Παπαβασιλείου-Χαραλαμπίκη 2001: Ιωάννα Παπαβασιλείου-Χαραλαμπίκη, *Για μια αποτελεσματική διδασκαλία του λεξιλογίου. Το παιχνίδι με τις λέξεις*, «Τα εκπαιδευτικά», 59-60, 131-147.

Παπαναστασίου 2001: Γιώργος Παπαναστασίου, *Γλωσσικός δανεισμός*, στο «Εγκυκλοπαιδικός Οδηγός για τη γλώσσα» (επιμ. Α.-Φ. Χριστίδης), Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 45-49.

Παραδιά, Μήτσης 2011: Μαρία Παραδιά, Ναπολέων Μήτσης, *Η διδασκαλία του λεξιλογίου στην ελληνική εκπαίδευση, Ιστορική αναδρομή και σύγχρονες εξελίξεις*, Αθήνα, Gutenberg.

Παρασίβ, Καραλή 2010: Μιχαέλα Παρασίβ, Στέλλα Καραλή, *Η επίδραση της ελληνικής γλώσσας πάνω στο λεξιλόγιο της ρουμανικής γλώσσας*, «Ελληνική Διεθνής Γλώσσα», Γ, 2 (79), 102-109.

Poole 2010: Alex Poole, *The reading strategies used by male and female english language learners: A study of columbian high school students*, *New England Reading Association Journal*, 46 (1), 55-63.

Διαθέσιμο: <http://search.proquest.com/docview/755497911?accountid=8359>

Sapir 1985: Edward Sapir, *Selected writings in language, culture and personality* (ed. Mandelbaum D.), University of California Press.

Scott, Nagy 2009: Judith Scott, William Nagy, *Developing word consciousness*. Reprinted in M. Graves (Ed.) "Essential readings on vocabulary instruction", Newark, DE, International Reading Association, 106-117.



## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

Seche 1966-1969: Mircea Seche, *Schită de istorie a lexicografiei române*. Vol. I. *De la origini până la 1880*, 1996. Vol. II. *De la 1880 până astăzi*, 1969, București, Editura Științifică.

Σετάτος 1997: Μιχάλης Σετάτος, «*Trebuie făcut*», *Graeco-Romanica*, στα Πρακτικά ημερίδας της 24ης Απριλίου 1996, 17η ετήσια συνάντηση του Τομέα Γλωσσολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής Α.Π.Θ., 23-33.

Taylor 2003: Conrad Taylor, *New kinds of literacy, and the world of visual information*, στο EIGVIL workshop: Explanatory & Instructional Graphics and Visual Information Literacy, London Metropolitan University.

[http://www.conradiator.com/downloads/pdf/literacies4eigvil\\_ct2003.pdf](http://www.conradiator.com/downloads/pdf/literacies4eigvil_ct2003.pdf)

Σούτσιου 2010: Τσιπριάν-Λουκρέτσιου Σούτσιου, *Μεταφράσεις ρουμανικών λογοτεχνικών έργων στην Ελληνική μετά το 1945*, «Εΰπλοια», Εόρτιος τόμος για τη δεκαετηρίδα του Τμήματος Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξείνιων Χωρών Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδερφών Κυριακίδη α.ε., 271-296.

Στρίγγα 2016: Αικατερίνη Στρίγγα, *Η διδασκαλία του λεξιλογίου στα εγχειρίδια Νεοελληνικής Γλώσσας της Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης. Αξιολόγηση-διδακτικές προτάσεις για πολυπολιτισμικές τάξεις*, Διπλωματική εργασία, Κομοτηνή, ΤΓΦΠΠΧ-ΔΠΘ.

Συμεωνίδου-Χριστίδου 2009: Αριστέα-Νικολέττα Συμεωνίδου-Χριστίδου, *Διαπολιτισμική δεξιότητα και ικανότητα πολιτισμικής διαμεσολάβησης. Από τα «βασικά» πλεονεκτήματα του Κρατικού Πιστοποιητικού Γλωσσομάθειας, στο «Ζητήματα πιστοποίησης της γλωσσομάθειας. Το Κρατικό Πιστοποιητικό ως σημείο αναφοράς»*, Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης-Παιδεία, 69-81.

Vandenberg, Hum, Clary-Lemon 2006: Peter Vandenberg, Sue Hum, Jennifer Clary-Lemon, *Relations, Locations, Positions: Composition Theory for Writing Teacher*, Urbana, NCTE Press.

Velkova 2007: Sanya Velkova, *Οι Ελληνικές Σπουδές στην Αλβανία, τη Βουλγαρία και τη Ρουμανία*, στο Ιωάννης Ν. Καζάζης, Sanya Velkova, 2007: «Οι Ελληνικές Σπουδές στην Ευρώπη. Ιστορική Ανασκόπηση από την Αναγέννηση ως το τέλος του 20ού Αιώνα» Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 225-254.

Wenden, Rubin 1987: Anita Wenden, Joan Rubin, *Learner Strategies in Language Learning*, London, Prentice Hall.

Διαθέσιμο στο:

<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042813048179>

Wenying 2000: Jiang Wenying, *The relationship between culture and language*, "ELT journal", V. 54/4, Oxford University Press, 328-334.

Werbicka 1997: Anna Werzbicka, *Understanding Cultures through key words*, New York, Oxford University Press.

Yang 2002: Yu-Fen Yang, *Reassessing readers' comprehension monitoring*, "Reading in a Foreign Language", 14, 18-42.

## THE IMPLEMENTATION OF THE COMMUNICATIVE AND INTERCULTURAL APPROACH IN THE TEACHING OF MODERN GREEK AS A FOREIGN LANGUAGE AT THE ALEXANDRU IOAN CUZA UNIVERSITY OF IASI IN ROMANIA

Angeliki MOUZAKITI<sup>1</sup>

*Teaching Modern Greek language and culture at the Lectorate of Modern Greek Studies of the Alexandru Ioan Cuza University of Iași: perspectives and challenges.* The objective of the present paper is to present and analyse the implementation of communicative approaches, strategies and techniques in connection with the intercultural approach in the teaching of Modern Greek as a Foreign Language in all levels of attainment at the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi in Romania. In our presentation we take into consideration several parameters such as the special role and character of the Lectorate of Modern Greek Studies as an educational and cultural institution in Iasi, the students' educational and cultural profile and needs regarding the Modern Greek Language, the general theoretical and academic context of the Communicative Language Teaching and the changes and developments in the domain of teaching Modern Greek as a foreign language from the mid-1990's until today. These changes and developments mainly involve the shift from traditional language teaching and learning, which gives emphasis on the study of the structure of the language and the development of grammar competence, to communicative approaches which focus on the learners' communicative and intercultural competence and their ability to use the target language in authentic communicative situations. We also present several classroom and extracurricular activities which we apply according to the communicative and intercultural teaching model, such as interviews, role-play, group work, information gap, debates, interaction and exercises in the social media, participation in cultural activities and involvement in projects connected with local history, the presence of the Greek element in Iasi and the interaction between the Greek and Romanian culture.

**Key words:** *communicative language teaching, communicative competence, intercultural competence, authentic communicative situations, classroom activities, extracurricular activities*

### 1. Introduction

The objective of the present paper is to present and analyse the implementation of communicative approaches, strategies and techniques in

---

<sup>1</sup> PhD in Balkan History, Lectorate of Modern Greek Studies, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Romania.

## I. LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN

connection with the intercultural approach in the teaching of Modern Greek as a Foreign Language in all levels of attainment at the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi in Romania. In our presentation we take into consideration several parameters such as the special role and character of the Lectorate of Modern Greek Studies as an educational and cultural institution in Iasi, the students' educational and cultural profile and needs regarding the Modern Greek Language, the general theoretical and academic context of the Communicative Language Teaching and the changes and developments in the domain of teaching Modern Greek as a foreign language from the mid-1990's until today (Mouzakiti 2016:116-121). These changes and developments mainly involve the shift from traditional language teaching and learning, which gives emphasis on the study of the structure of the language and the development of grammar competence, to communicative approaches which focus on the learners' communicative and intercultural competence and their ability to use the target language in authentic communicative situations. We also present several classroom and extracurricular activities which we apply according to the communicative and intercultural teaching model, such as interviews, role-play, group work, information gap, debates, interaction and exercises in the social media, participation in cultural activities and involvement in projects connected with local history, the presence of the Greek element in Iasi and the interaction between the Greek and Romanian culture.

### **2. The Lectorate of Modern Greek Studies in Iasi**

The Lectorate of Modern Greek Studies (former Seminar of Modern Greek Studied) was established in 1974 as part of the Faculty of Letters of the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi in Romania. The institution belongs to the Department of Foreign Languages and Literatures and it offers optional, free of charge courses of Modern Greek Language (all levels of attainment) and Literature to both students and adults who wish to learn Modern Greek. The institution's staff includes professors of Modern Greek Language who are sent by the Greek Ministry of Education to teach Modern Greek as a foreign language. Since 2015 the Lectorate of Modern Greek Studies is one of the examination centres of the Centre for Greek Language and is in charge of conducting the examinations for the Certificate of Attainment in Greek for all levels in Iasi. Apart from the courses, which are conducted through the implementation of innovative teaching approaches, methods and techniques, which come up to the students' learning needs and expectations, the Lectorate of Modern Greek Studies has developed a wide range of activities, which include the organization of cultural events, special lectures and scientific conferences concerning many aspects of Greek Language, History and Culture. Moreover, the institution collaborates with other academic institutions in Greece, promotes the students' exchange and participates in research projects which highlight the presence and the role of the Greek element in Romania and especially in Iasi. It also encourages initiatives and movements which promote interaction, diversity and multiculturalism.

### **3. The students' educational and cultural profile**

The vast majority of the people who attend the Modern Greek Language courses at the Lectorate of Modern Greek Studies in Iasi are Romanians who study

and learn Greek as a foreign language. Approximately 60-70 people register for the courses at all levels of attainment each year and they can be divided into four categories:

a) Undergraduate and postgraduate students of the Faculty of Letters who wish to expand their knowledge in the fields of linguistics, classical studies, foreign languages and literatures, by acquainting themselves with the history, the structure and the specific characteristics of the Modern Greek Language. Many of them wish to conduct research on issues and topics which are directly or indirectly connected with Greek history and culture and, therefore, Greek language skills are required. Some of them attend the courses, because they intend to go to Greece with Erasmus programmes and they need to have basic communication skills in Greek.

b) Undergraduate and postgraduate students of the Faculty of Theology who mainly intend to study religious texts in Greek and to make pilgrimages in Greece by visiting Orthodox churches, monasteries etc. Religious tourism combined with research is a very strong motivation for learning Greek language.

c) Undergraduate and postgraduate students from other faculties, such as the Faculty of History, the Faculty of Economics and Business Administration, the Faculty of Geography etc who intend to acquire an additional qualification which can give them more employment opportunities either in Greek companies in Romania or in the tourism sector in Greece.

d) Adults of all ages who do not pursue a career connected with Greek language studies but they are admirers of Greece and Greek cultural heritage. Some of them have relatives or friends who stay in Greece. They, therefore, want to acquire as many communication skills as possible in order to visit Greece during vacation and be able to get along in everyday communication situations.

It is more than evident that we are dealing with a rather heterogenous group of students with different educational and learning needs and different aims and expectations. Our goal is to develop our students' basic interpersonal communicative skills (BICS), cognitive academic language proficiency (CALP)(Zagka 2014) and intercultural competence. We, therefore, apply a combination of teaching methods and mainly strategies and techniques which enable the students interact with each other, develop their ability to communicate in the target language, incorporate their own interests and personal experiences into the Greek language learning process and acquaint themselves both with different kinds of authentic texts in Greek language and with the main characteristics of the Greek culture.

#### **4. The general theoretical context of the Communicative Language Teaching and the European legal framework**

Several theories have been formulated by linguists, psychologists and anthropologists and several methods have been implemented by teachers and professors in the domain of Language Teaching. Until the 1960's prevailed traditional language teaching methods, such as the grammar–translation method, which focuses upon the memorisation of grammar rules and the translation of sentences between the target language and the native language, and methods based upon behaviourist theories, such as the audio-lingual method(Mattheoudakis 2014). The rapid economic and political developments in Europe and worldwide led to increasing demands in

language learning and to the development of more innovative language teaching methods which would focus on communication and social interaction, such as the Communicative Language Teaching (CLT), or the communicative approach. This approach to language teaching encourages students to interact with each other and communicate in the target language. According to this teaching model, the main goal of the language education is not the acquisition of grammar competence but the ability to communicate and come up to real life situations. The teaching material consists mainly of authentic texts and the learning process is in compliance with the learner's experiences, needs and interests. The communicative approach is based mainly upon Noam Chomsky's, Michael Halliday's and Dell Hymes' theories who developed the concept of *competence* and more specifically the concept of *communicative competence* (Mattheoudakis 2014: 8-9).

A further step into the establishment of this new method was the creation of new language syllabi according to the standards and criteria of the communicative approach by the Council of Europe. In 2001 certain scientific criteria were set by the Common European Framework of Reference for Languages, which was translated into Greek in 2008, by the Center for Greek Language, the institution which is in charge for the conducting of the examinations for the Certification of Attainment in Greek Language each year. The key-words and terms of the Common European Framework are the following: 1) Competences 2) Communication, 3) Inter-cultural competence (Council of Europe 2008). In other words, in the domain of the Foreign Language Teaching the communicative competence should go hand in hand with the intercultural competence. The term *intercultural competence* refers to the acceptance of the alterity and cultural diversity, the coexistence and the interaction between different languages, cultures and mentalities. The foreign language teacher should therefore apply such teaching methods that would involve the student in a task-based learning and acquaint them gradually with the second/foreign language and the cultural heritage which it represents. The second/foreign language reflects a system of cultural values which should not be presented as something completely strange but as a system of mentalities and values which has differences but also similarities with the foreign student's mother language. In this way, teaching could be more effective, since it overcomes certain boundaries and stereotypes and, what is more, it overcomes the problem of the fear of the "unknown", the foreign language (Georgogiannis 2009: 37-38).

### **5. Teaching Modern Greek as a Foreign Language: The legal framework**

The domain of the Modern Greek as a Second/Foreign language has been systematically dealt with both in the level of the academic research and in the level of the educational policy from the mid-1990s onwards, since in the 1990's Greece became a host country for many immigrants mainly from the Balkans, Eastern Europe, Asia and Africa (Mouzakiti 2016). The Law 2413/1996 entitled *Greek Education Abroad, Intercultural and Other Provisions* recognized the multicultural character of the Greek society, legitimized the foundation of Intercultural Schools in Greece for migrant and repatriated pupils and it tackled issues concerning the Greek education abroad. Especially in the period between 1996-2000, centers and institutes of Intercultural Education were founded in some parts of Greece, departments of Greek

Language were founded abroad, new curricula with multicultural and intercultural orientation were designed and special books were written for the teaching of Modern Greek as a second/foreign language.

### **6. Curricula and teaching material/Characteristic examples**

The first books that were written and published were mainly addressed to people of Greek origin, although they were widely used and for the teaching of Modern Greek as a Foreign Language. They applied the traditional teaching methods and gave emphasis on the cultural and historical specificities of Hellenism. From the study of the structure and the content of these books one could easily see that emphasis is being put on the presentation and promotion of Greek culture and not on its "communication" and interaction with other cultures. The student gains a lot of information about Greek theatre, Greek cinema, Greek music, politics and great personalities of Greek public life. However, the special needs and the different social and cultural experiences of the foreign students are not taken into consideration (Panagopoulou, Hadjipanagiotidi 1997:1-22). A different approach is being adopted from 2000 and onwards, since special teaching material is being created for the needs of the foreigners who wish to learn the Greek language. In certain publications we can see this gradual shift from traditional methods to communicative and intercultural ones. More specifically, the teaching material and the new learning methods help students acquaint themselves with the rich diversity of Greek vocabulary and the peculiarities of the Greek grammar through the contextual approach. Moreover, in the evaluation exercises the intercultural dimension is becoming more evident. For instance, in some evaluation exercises the students are asked to make the comparison between the Greek habits, traditions, celebrations and the ones of their own country by preparing special presentations and writing essays on the matter. Another common exercise of these publications is the comparison between currents, trends and representatives of Modern Greek literature with other countries' literatures and cultures (Demiri- Prodromidou, Kamarianou-Vasileiou 2003: 207).

Since our students are foreigners (mainly of Romanian origin) who wish to travel to Greece for studies or vacation and since some of them want to attend courses, in order to obtain an official certificate in Modern Greek Language, we widely use the teaching material which was designed and created in the last five years and is orientated mainly towards authentic communicative situations, task-based learning, projects and the interaction between languages, peoples and cultures. More specifically, according to the New Analytical Examination Program for the Certification of the Attainment of Greek Language which was made by the Center for Greek Language in 2013 and is based upon the criteria of the European Framework, in all levels and competences prevails the communicative and intercultural dimension of teaching and assessment: "The candidate should be able not only to communicate but also to understand the similarities and the differences between the society of their homeland and the Greek society" (Antonopoulou et al. 2013). Most of the books we use contain authentic conversations and dialogues, for instance dialogues in which the actors are foreigners who live and work in Greece and try to learn Greek. Apart from the basic communicative skills, the foreign students learn a lot of information about the lives and works of famous Greek poets and novelists, such as Dionysios Solomos,

Giorgos Seferis, Odysseas Elytis, Yannis Ritsos etc and acquaint themselves with Greek music, traditions and aspects of everyday life in Greece. Many of the evaluation tasks which are required from them are, for instance, presentations about the lives and works of famous novelists and poets of their own country(Simopoulos et al. 2012: 180-181). In many cases, mainly in the levels B1-B2, it is expected from them to make comparisons between the national anniversaries and celebrations of their countries with the anniversaries and celebrations in Greece. The evaluation of the vocabulary and the grammar phenomena are also put into this intercultural context (Simopoulos et al. 2012: 214-215). Even the books which are addressed to students with higher levels of competence in Greek adopt this multidimensional and multicultural approach. In some cases, for example, the student is asked to work on special linguistic issues of the Greek Language such as idioms, stereotyped phrases, proverbs, "slang" expressions etc and to compare them with similar examples and expressions of their mother- language(Georgiadou 2013). The most recent publications attach a great deal of importance to the use of alternative material, such as maps, advertisements, songs, public official documents, literary works, comics, newspapers, films and interactive web-material. This diversity contributes a great deal to the contextual approach of Greek as a foreign language and enables the students to gain insight into the language through authentic texts and communicative situations which cover topics such as environment, education, profession, social media, free time, economic crisis, contemporary social problems etc(Gareli et al. 2014).

### **7. Learning and Assessment activities**

In all levels of attainment in Greek language we try to implement a wide range of learning activities and techniques according to the students' needs and interests. Of course, we sometimes implement learning activities in the context of the grammar-translation method and the audio-lingual method-mainly in cases when students study the structure of the Greek language in order to make comparisons with the Romanian language or in cases when students are interested in Translation Studies. However, the vast majority of the learning activities we try to implement in and outside the classroom are in the context of Content-Based Instruction, Task-based Language Learning and Project-Based Learning, which are subcategories of the Communicative Language Teaching, because we believe that in this way our students learn to use the target language in real life situations. These activities are interactive and are mainly based upon authentic language material.

#### **a. Classroom activities**

i. Role-Play: This activity is very attractive and has very good results especially in the lower levels of attainment. The students work in pairs and play roles, such as doctor/patient, waiter/customer at a café or a restaurant, customer/salesman at a clothing store, tourist asking for directions/local who gives directions, client asking for information at a bank/bank officer etc.

ii. Interviews: The students are being asked to work in pairs and conduct interviews by asking each other the same questions in a form of a questionnaire. We implement this activity mostly at the beginning of the year, when students have to present themselves to the group, but also as a form of alternative assessment by asking the students to evaluate themselves and the lesson and to present the main problems and difficulties they face in their effort to learn Greek.

iii. Opinion sharing/Debates: We implement this activity especially in the higher levels of the attainment, where the main goal is the achievement of the cognitive academic language proficiency in Greek. The students are supposed to express their views and attitudes and debate on topics such as environmental issues, education, mass-media, social media, free time, economic crisis, contemporary social problems etc., by using the target language.

b.Extracurricular activities

Apart from the classroom activities, we also implement optional extracurricular activities, which have proven to be as a very useful tool in our effort to improve our students' communicative and intercultural competence:

i. The use of the social media in the teaching and learning process: Since the social media play a crucial role in everyday communication, we have decided to include the interaction in the social media in our teaching activities. More specifically, we have created special facebook groups for the students in all levels. In these facebook groups we post on a regular basis authentic texts in the target language, such as birthday wishes, Christmas wishes, wishes on the occasion of national anniversaries, official announcements and news on Greek courses, scholarships and cultural manifestations organised by the Lectorate of Modern Greek Studies, articles on Greek history and literature, interviews, songs, advertisements, films etc. The students are free to comment on these posts, to pose questions and share their own experiences using the target language without feeling any stress or pressure.

ii. The students' active participation in the Lectorate's scientific and cultural events. For the students who have already achieved basic interpersonal communicative skills and wish to achieve cognitive academic language proficiency in Greek we choose to encourage them to participate in the scientific meetings and cultural events which are organized by the Lectorate of Modern Greek Studies and include special lectures on certain aspects of the Greek culture, scientific conferences on Greek-Romanian relations, film presentations, expositions and national anniversary events.

iii. The implementation of cross-curricular projects. Moreover, we believe that the implementation of cross curricular projects, since it involves collaborative teaching and work, the holistic approach to knowledge, interaction between learners and the incorporation of the learner's interests and personal experiences into the learning process, can contribute a great deal to the development of the students' comprehension and production skills in Greek Language. More specifically, during the last two years in the context of special seminars and courses on the characteristics of the scientific discourse and its implementation in various communicative contexts, the students of the Lectorat of Modern Greek Studies of the Alexandru Ioan Cuza University of Iasi in Romania and the pupils of the Hellenic Community of Iasi collaborated in order to design and organize two Student Conferences of Greek Language and Civilisation in Iasi. The students collaborated and interacted with each other using the target language, made presentations in Greek on different topics according to their interests and studies, such as religion, history, music, medicine, economics, Greek-Romanian relations, etc, responded to the questions of the audience and at the end they evaluated themselves and the whole teaching and learning process.



## 8. Conclusions

Both the choice of the teaching material and the implementation of the classroom and extra-curricular teaching and learning activities are being made according to the results of the academic research, the European standards and criteria on foreign language teaching and the most recent developments in the domain of Modern Greek Language Teaching. Of course, our students' aims, needs, personal experiences, interests, previous knowledges, learning styles, educational and cultural backgrounds and attitudes towards the foreign languages and especially towards the Greek language constitute the most important factor which defines the design and organization of the whole teaching and learning process.

## References

Antonopoulou, Vogiatzidou, Tsaggalidis 2013: Νιόβη Αντωνοπούλου, Σμαρώ Βογιατζίδου, Αναστάσιος Τσαγγαλίδης, *Πιστοποίηση Επάρκειας της Ελληνομάθειας. Αναλυτικό Εξεταστικό Πρόγραμμα*, Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Council of Europe 2008: Ευρωπαϊκό Συμβούλιο, *Το Κοινό Ευρωπαϊκό Πλαίσιο Αναφοράς για τις Γλώσσες: Εκμάθηση, Διδασκαλία, Αξιολόγηση*, Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Demiri-Prodromidou, Kamarianou-Vasileiou 2003: Ελένη Δεμίρη-Προδρομίδου, Ρούλα Καμαριανού-Βασιλείου, *Νέα Ελληνικά για Μετανάστες, Παλινοστούντες, Πρόσφυγες. Γ' επίπεδο*, Αθήνα, Εκδόσεις Μεταίχμιο.

Gareli, Karoula, Montzoli, Nestoratu, Pritsi, Roubis, Sykara 2014: Έφη Γκαρέλη, Έφη Καπούλα, Στέλα Νεστοράτου, Ευαγγελία Πρίτση, Νίκος Ρουμπής, Γεωργία Συκαρά, *Ταξίδι στην Ελλάδα*, 3 τόμοι, Αθήνα, Εκδόσεις Γρηγόρη.

Georgiadou 2013: Ιφιγένεια Γεωργιάδου, *Καλειδοσκόπιο. Επίπεδο Γ2*, Αθήνα, Εκδόσεις Ακακία.

Georgogiannis 2009: Παντελής Γεωργογιάννης, *Εκπαιδευτική, Διαπολιτισμική Επάρκεια και Ετοιμότητα των Εκπαιδευτικών Α/βάθμιας και Β/βάθμιας Εκπαίδευσης. Βηματισμοί για μια αλλαγή στην εκπαίδευση*, Πάτρα.

Karakyrgiou, Panagiotidou 2014: Μαρία Καρακύργιου, Βικτωρία Παναγιωτίδου, *ΚΛΙΚ στα ελληνικά. Επίπεδο Β1*, Θεσσαλονίκη, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Mattheoudakis 2014: Μαρίνα Ματθαιουδάκη, *Ο σχεδιασμός του ξενόγλωσσου μαθήματος: προτάσεις στα πλαίσια σύγχρονων προσεγγίσεων*, ηλεκτρονική δημοσίευση για το πρόγραμμα «Διαδρομές στη Διδασκαλία της νέας ελληνικής» Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 1-46. Retrieved on 31/10/2016 from [http://elearning.greeklanguage.gr/pluginfile.php/1137/mod\\_resource/content/4/sxediasmos.mathimatos.pdf](http://elearning.greeklanguage.gr/pluginfile.php/1137/mod_resource/content/4/sxediasmos.mathimatos.pdf).

Mouzakiti 2016: Angeliki Mouzakiti, *Changes and Developments in the Domain of Teaching Modern Greek as a Foreign Language*, In Luminița Andrei- Cocârță-Sorina Chiper-Ana Sanduloviciu(eds.), "Language, Culture and Change VII, Education, Research and Development in the Global World", Proceedings of the 8<sup>th</sup> Annual Conference, Iași, Editura Universitatii "Alexandru Ioan Cuza", 116-121.

Panagopoulou, Hadjipanagiotidi 1997: Ευαγγελία Παναγοπούλου, Άννα Χατζηπαναγιωτίδη, *Ελληνικά για Προχωρημένους (Ομογενείς και Αλλογενείς)*, Θεσσαλονίκη, Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη.

Simopoulos, Pathiaki, Kaneloroulou, Pανloroulou 2012: Γιώργος Σιμόπουλος, Ειρήνη Παθιάκη, Ρίτα Κανελλοπούλου, Αγλαΐα Παυλοπούλου, *Ελληνικά Α΄. Μέθοδος Εκμάθησης της Ελληνικής ως Ξένης Γλώσσας-Επίπεδα Α1&Α2*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη.

Simopoulos, Pathiaki, Tourlis 2012: Γιώργος Σιμόπουλος, Ειρήνη Παθιάκη, Γιώργος Τουρλής, *Ελληνικά Β΄. Μέθοδος Εκμάθησης της Ελληνικής ως Ξένης Γλώσσας-Επίπεδο Β1*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη.

Zagka 2014: Ελευθερία Ζάγκα, *Η διδασκαλία της γλώσσας με βάση το περιεχόμενο: Από τη θεωρία στην πράξη*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Βάνιας.

**LITERATURA I  
LITERATURE  
ЛИТЕРАТУРА**



### ECOURI ALE ANTICHITĂȚII ELINE ÎN OPERA LUI MIHAIL ȘOLOHOV: SOFOCLE - OEDIP REGE - ȘOLOHOV - DONUL LINIȘTIT

Andreas RADOS

Problematica existenței și a fericii umane, locul omului în univers și în societate, problema marilor spernțe și a iluziilor pierdute, despotismul puterii și fatalismul maselor, familia și societatea, omul de azi și tradiția istoriei, căutarea adevărului - toate acestea, alături de alte probleme au devenit, încă din cele mai vechi timpuri, subiect de cercetare în filosofie și artă. În acest context, un loc aprate, de sursă a evoluției culturii europene, aparține literaturii eline.

Marii scriitori din toate epocile au portretizat eroii în diversitatea și complexitatea legăturilor sociale și a trășăturilor interioare și exterioare, a elanurilor și acțiunilor, ideilor și trăirilor în totalitatea lor. În operele lor, natura „extensivă” a reprezentării nu a intrat nicidecum în conflict cu „intensitatea” reprezentării caracterelor.

În exegeza conemporană a operei lui Mihail Șolohov (laureat Nobel în anul 1965), s-a acordat mai puțină importanță cheștiunii tradiției eline. De aceea, în această expunere, vom trasa o direcție de aprofundare a ecurilor similitudinilor dintre aspectele tragicului din literatura elină și opera scriitorului rus. Un asemenea demere se impune deoarece nu putem nega existența unei relații între eposul homeric și tragedia lui Sofocle, pe de o parte, și opera Șolohov, pe cealaltă parte. Într-o viziune de ansamblu, este necesar să avem în vedere următoarele aspecte.

În primul rînd, de la crearea epeoelor homerice au trecut aproape trei milenii, iar de la apriția tragediei atice s-au scurs aproximativ douăzeci și patru de secole; cu toate acestea, cu toate asemănările și diferențele de viziune filosofică, estetică, de experiență a vieții, de talent și stil personal al scriitorului precum și de receptare, tradiția elină s-a dovedit, în cazul lui Șolohov, una fertilă. În al doilea rînd, această tradiție a literaturii eline este receptată de Șolohov într-o sinteză a două planuri: la nivel epic, în relație cu eposul homeric, iar la nivelul tragicului, în relație cu tragedia antică, mai cu seamă, cu opera lui Sofocle. Șolohov

Semnificația poemelor homerice constă în aceea că acestea dau un tablou de proporții vieții particulare și sociale a grecilor în perioada arhaică. Acestea sunt prezentate pe fondul unui subiect legendar preluat din ciclul consacrat războiului troian. Iliada este pătrunsă de sentimente eroic-patetice, cîntînd curajul și strălucirea în bătălie, în timp ce în Odiseea capii oștirilor aheilor sunt prezentați pe drumul complicat al căutărilor pline de eforturi fantastice în drumul de întoarcere acasă.

Formele moderne ale epicității evoluează, amplificîndu-se, după cum se poate constata în opera lui Șolohov. Romanul-epeoee șolohovian adună amploarea mai

multor planuri epice, cuprinzând o epocă în diversitatea vieților personale ale vieții individuale a eroilor, cu pătrundere în profunzimea vieții conștiinței și a sentimentelor acestora. Epicitatea lui Șolohov este epicitatea secolului al XX-lea. După cum observa un critic, „în Rusia au fost adaptate sistematic și organic lecțiile artei epice universale, cu precădere, ale celei grecești”<sup>1</sup>; am adăuga aici, ale artei tragediei.

Romanul *Pe Donul liniștit* este deopotrivă epopee și tragedie. „În romanul său, Șolohov și-a pus problema de proporții glogale a epocii noastre, problema raportului dintre bazele morale, istoric constituite, ale vieții unui popor în raport cu schimbările ce survin în viața oamenilor în noua etapă a existenței omenirii.”<sup>2</sup> *Donul liniștit* este un logos al destinului uman într-o epocă de mari schimbări, în ani de transformări de proporții, când totul intră în mișcare, se modifică, se intersectează, complicându-se și generând *hybris*-ul.

Dialectica haos-cosmos este specifică fiecărei civilizații, de la începuturile pînă la descompunerea acesteia în care sunt conținute elementele unui nou început. Găsim în roman găsim o paletă bogată de conflicte, de la confruntările acute ale forțelor ce acționează în societate, pînă la coliziunile emoționale cele mai intime.

Universul artistic al lui Șolohov este o lume de destine umane, a unor oameni care, cu forța unor asceți, fac istoria: Ștokman, Kotliarov, Koșevoi, Nagulnikov, Razmetnov, Sokolov și alții, dar și soarta tragică a celor prinși în vârtejul evenimentelor. Scriitorul îi urmărește cu pasiune aparte, extrăgînd din destinul lor lecțiile istoriei, cum este cazul lui Grigori Melehov.

Eroul romanul-epopee, eroul tragic este un om puternic, energic și plin de curaj, care caută adevărul subiectiv. El nu este o victimă pasivă a destinului, a vârtejurii de evenimente, ci un participant care dispăre în vârtej. Este un participant activ în luptele fratricide în care se rezolvă destinele omenirii. Este o natură deschisă, un caracter nobil, impulsiv și sincer. Sau, după cum s-a precizat, „doar un om de factură superioară poate fi eroul și victima tragediei”.<sup>3</sup> Istoria literaturii universale oferă numeroase exemple de eroi tragici, ființe profunde, naturi puternice, nobile.

Etica lui Șolohov este pătrunsă de un vector al conflictului acut, care se exprimă nu doar în concepția despre lume a scriitorului, ci și în acutizarea tragică a destinului eroilor săi. Sub raport psihologic, Șolohov pare să se înrudească cu tradițiile literaturii renascentiste, cu Shakespeare, sprijinindu-se pe tradiția Antichității grecești.

Relația dintre romanul lui Șolohov și tragedia lui Sofocle *Oedip rege* interesează nu numai din perspectiva tragicului ca o categorie estetică, ci însăși prin implicarea acesteia în existența umană. Tragicul, prin empatie și groază, conform definiției lui Aristotel, produce catarsisul.<sup>4</sup>

Perfectiunea dramelor lui Sofocle este argumentată prin compoziție, dialog, acțiunea dramatică, forța conflictelor, profunzimea și forța caracterelor, păstrîndu-și semnificația prin valorile general umane. În *Oedip rege* (reprezentată în anul 429 î.Hr., în anii în care în Atena bîntuia ciuma, în apropiere de izbucnirea Războaielor pelopo-

<sup>1</sup> Ершов, Л.Ф., *Эпос Шолохова и традиции мирового эпического искусства*//Шолохов в современном мире, Изд-во Ленинградского ун-та, Ленинград, 1977, с. 12.

<sup>2</sup> Щербина, В. *Мировое признание*//сб. Шолохов в современном мире, Изд-во Ленинградского ун-та, Ленинград, 1977, с. 13.

<sup>3</sup> Белинский, В.Г.

<sup>4</sup> Аристотель, *Об искусстве поэзии*, Госполитиздат, Москва, 1957, 1449в.

## II. LITERATURĂ I

nesiace, dintre Atena și Sparta), eroul, Oedip este împodobit cu însușiri care fac și mai nedreaptă lovitură destinului (moirelor), stîrnind sentimentul de indignare pentru nedreptate și compasiunea publicului. Imaginea lui Oedip care se luptă cu destinul devine aspectul cel mai atrăgător în tragedie. În tragedie, momentul culminant, de maximă acuitate, conform reprezentărilor antice, este lupta omului cu voința zeilor, cu destinul implacabil. Ideea dominantă a naturii implacabile a destinului este completată de căutarea adevărului: Oedip este urmărit de întrebarea despre cine i-a ucis tatăl și de incest. Ideea tragediei, comună epocii clasice, este cea a destinului implacabil

Căutarea adevărului într-o lume plină de conflicte este și scopul lui Grigori Melehov. Ambele opere au profund substrat psihologic. În centrul romanului *Donul liniștit* stă, ca și în tragedia antică și la Shakespeare, destinul eroului, iar conflictele și coliziunile devin obiectul tragediei. Însă dacă în dramele lui Sofocle, conflictul este de natură etico-religioasă, divină, la Șolohov acesta capătă un caracter eminent social. Oedip încearcă să-și evite destinul, Melehov nu este sclavul zeilor, ci al propriei sale structuri și statut social.

Melehov se află întotdeauna într-o situație fără ieșire, în care suferă. Dar alegerea lui să corespundă întotdeauna caracterului său. Destinul său se manifestă întotdeauna prin actul alegerii. Eroii lui Șolohov stau la răscrucile istoriei, unde, ca firele de praf se amestecă în cursul acesteia, indiferent de justetea alegerilor făcute (mai ales inconștient, aceste alegeri sunt juste).

În *Donul liniștit*, există toate ingredientele tragediei: eroul de forță morală impresionantă, drumul greu de cunoaștere a adevărului, dorința unei supra-cunoașteri pentru care plata este pe măsură. Melihov, asemea lui Oedip, este un căutător al adevărului.

În artă, sunt credibili nu doar pe cei care gîndesc, raționează, ci pe cei care trăiesc în profunzime. Acest tip de erou emoționează mai mult decît eroul victorios. Convinși că face pasul potrivit, că acolo este adevărul, Melihov se găsește în tabăra contrarevoluționarilor (armata albă), abia după o perioadă de frămîntări și ezitări, intră în rîndurile Armatei Roșii (prima armată de cavalerie sub conducerea lui Budennîi). Lăsînd și această tabără, Melihov pleacă în întîmpinarea necunoscutului, asemenea lui Oedip, prin calvar, conform principiului cunoașterii prin suferință. Acest drum - peripatetic - „peripețiile” lui Grigori Melihov sunt de sorginte tragică și capătă sensuri ce le depășesc pe cele din tragedie. Aprofundînd elementul de risc și peripatetic, și al încercărilor, Șolohov insistă asupra numeroaselor „lovituri” primite de Melihov: moartea celor dragi (Aksinia, Petru, fratele), discuția și duelul cu Koșevoi, participarea la răscoala de pe Don, lupta în cadrul grupării-banda lui Fomin și aproape propria moarte în grupul anarhiștilor etc.

De exemplu, după moartea iubitei sale Aksinia, Grigori i se adresează soției, Natalia: „Întreaga viață s-a strîmbat... Să ucizi oameni... Nici nu știi pentru ce au început toate acestea... Nu merge viața pe calea cea bună și poate că și eu sunt vinovat de aceasta... Războiul le-a scos pe toate din mine. Și acum eu însumi mă tem de mine.” Iar în final, Melihov se întoarce acasă și constată că „Ei bine, iată că s-a împlinit acel puțin la care visase Grigori în nopțile de nesomn. Stătea la poartă casei sale, ținîndu-și în brațe fiul... Acesta era tot ceea ce-i rămăsese în viață, ce îl mai înrudea cu pămîntul și cu întraga lume imensă care strălucea în lumina rece a soarelui.”

Aceeași relație cu urmașii este invocată în finalul tragediei lui Oedip, care, chinându-se cu gândul la copiii săi, îl imploră, orb (s-a orbit cu o agrafă din costumația locastei) pe Creont să nu-i lase „fără soți, fără neam, niște sărmani orfani...”. Acest motiv, de altfel, îl urmărește pe Șolohov și în alte opere, printre care în nuvela *Soarta unui om*.

Meditând la propriile chinuri, Grigori Melihov rezumă, în profunzime și în înalt, tragedia omului modern, supus alegerii unui drum, asuprit de o istorie care nu-i poate impune însă, chiar cu prețul unor sacrificii supreme, ce anume să aleagă.

La finalul romanului modern, Grigori se întoarce acasă: „Ei bine, iată că s-a împlinit acel puțin la care visase, nopți nesfârșite la rînd, Grigoriei. Stătea la poarta casei dragi, ținându-și în brațe fiul... Doar atît îi rămăsese în viață, înrîndindu-l deocamdată cu pămîntul și cu toată această lume imensă, strălucitoare în lumina rece a soarelui.”

Imaginea lui Grigori Melehov, cauzele tragediei sale, au stîrnit, încă de la apariția romanului, diverse reacții critice, datorită invitației la meditația asupra destinului uman pe care o face scriitorul rus. Eroul șolohovian, materializare a unor direcții de gândire artistică a autorului, idei, filosofie, morală ce se împletesc cu ideea obiectivată a autorului în sistemul de imagini a operei sporește complexitatea problemei portretului său total, prelungind interpretarea spre vremurile noastre. Concepția artistică a lui Șolohov impune o analiză de profunzime, o privire eliberată de prejudecăți asupra lumii și a literaturii. Personaj „atacat”, Melehov a avut și nu puțini susținători.

Tragedia lui Grigori Melehov este a *conștiinței sau a autocunoașterii*. Coordonatele tragice pornesc și evoluează pînă la limită, cînd personajul conștientizează faptul că tragedia sa, motivată istoric, nu a găsit o rezolvare individuală. Procesul conștientizării este lung și dureros pentru Grigori Melehov, după cum se poate observa, de exemplu, în scena următoare, în care Grigori, conducător al unei revolte, este cuprins de regrete, hohotește isteric deasupra cadavrului marinarului ucis de el: „Pe cine am tăiat!...Fraților, nu este iertare pentru mine!... Să mă dați pe mîna morții!..”

Personajul va rămîne să trăiască, după cum observă autorul, „cu această contradicție nerezolvată, usturătoare, cu un sentiment de revoltă față de ceea ce făcea...” Melehov conștientizează acest lucru: „Iar eu zic că ne-am rătăcit cu toții cînd am plecat la răscoală”. În toiul măcelului, Melehov i se plînge Nataliei: „Toată viața ne-a fost furată... Să ucizi oameni... Nu știu pentru ce s-a pornit toată treaba asta... Nu e bun drumul vieții și poate că și eu am o vină în asta... Războiul m-a secăt de toate. Și acum mi-e și mie frică de mine.” Astfel se manifestă autoreflexia interioară depresivă, care reflectă într-un mod specific contradicția unei vieți care se naște sub ochii personajului, conflictele dintre procesul real al transformărilor revoluționare a conștiinței unor vaste mase de oameni. Autoreflexia eroului încetează de a fi distructivă, chiar dacă Grigori nu-și iartă ororile comise de el însuși împreună cu alți cazaci în timpul revoltei. De aici izvorăște dorința sa sinceră de a-și răscumpăra greșeala în fața autorităților. Dar acest lucru nu se petrece, pe fondul unei neîncrederi față de erou, neîncredere ce generează alte suferințe.

Avem aici vina tragică, *hamartia*, care reprezintă însuși caracterul personajului, decizia sa definitivă. Ca și la Sofocle, eroul șolohovian materializează în mod superior acea *arete*, calitate de sufletului, noblețea care pentru antici reprezintă un echivalent al curajului. În continuarea înțelepciunii omului antic, Grigori se încrede cel mai mult



## II. LITERATURĂ I

în prezent, pe care îl trăiește cu atîta patimă și profunzime, încît drumul său individual devine o valoare general umană.

Bogăția de cugetări, trăiri, asocieri legate de întreaga experiență a lui Grigore generează un proces masiv de purificare morală a omului, numit începînd cu estetica antică *katharsis*, proces ca articulează concepția romanului, patosul renașterii și al reînnoirii personalității.

Grigore părăsește paginile romanului, asemenea altor personaje – Aksinia, Piotr, Pantelei Prokofievici, Natalia, Ilincina, Daria, fiica. Finalul complex și amplu al romanului corespunde tragediei omului situat pe linia de demarcația a două principii, într-o notă de deschidere, de modernitate. S-a notat că autorul „nu prezintă un deznodămîntul inexorabil al eroilor tragici din timpurile vechi, după cum nu arată nici disoluția spirituală a eroului și nici moartea fizică a acestuia.”<sup>5</sup>

Scriitor „solar”, după cum l-a numit G. Călinescu, Melehov este și o materializare a elementului lumină, simbol central al culturii grecești care își păstrează sfera de cuprindere filosofică și estetică în cultura rusă modernă. Finalul este perceput ca o tragedie autentică, după cum s-a notat: „Fără îndoială, există optimism în roman, însă acesta provine exclusiv din victoria marii revoluții, iar aceasta se produce abia în viitor.”<sup>6</sup> Sursa forței, a naturii pline de dramatism și a farmecului lui Grigori Melehov constă în aceea că materializarea artistică a forțelor aflate în conflict în conștiința sa, reflectînd confruntarea unor tendițe istorice, psihologice, morale este mai amplă, de proporții universale.

Asocierea dintre elementul național și cel universal din opera lui Șolohov nu a trecut neobservată, după cum au totat și critici din România, care observau că „*Donul liniștit* nu este doar o „epopee despre cazaci”, așa cum se înțelege adesea, într-un sens îngust. Istoria i-a dictat (autorului), care a descris, cu minuție dantescă, purgatoriul națiunii renăscute prin sînge și moarte, cu un număr colosal de victime așezate la temelia omenirii.”<sup>7</sup>

Mihail Șolohov se apropie de Sofocle și de Antichitatea elină prin aprecierea sufletului omenesc, prin raportarea la om și prin crearea unei *kalokagathia* proprii.

### Bibliografia

Шолохов, Михаил. *Собрание сочинений* в семи томах, изд. «Молодая гвардия», Москва, 1956-1957.

\*

Barbu, N.I. *Valori umane în literatura greacă*. ELU. București, 1968.

Bonard, A. *Civilizația greacă*, vol.2, ES, București, 1967.

Bușulenga-Dumitrescu, Zoe. *Sofocle și condiția umană*. Editura „Albatros”, București, 1974.

---

<sup>5</sup> Петелин, В. *Россия-любовь моя*, Москва, 1972, с.68-69.

<sup>6</sup> Бабович, М. *Тихи Дон – роман-трагедия*, «Стварньє», Тотоград, 1966, с. 205, или сб. М. Шолохов. *Статьи и исследования*, Художественная литература, Москва, 1975, с.206.

<sup>7</sup> Barbu, N.I. *Valori umane în literatura greacă*. ELU. București, 1968.

- Flacelier, Robert. *Istoria literară a Greciei antice*. Editura „Univers”, București.
- Frenkian, Aram. *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle, Euripide*. ELU, București, 1969
- Gramatopol, Mihai. *Moira, mythos, drama*. ELU, București, 1969.
- Hegel, G.W.F. *Prelgeri de estetică*. 2 vol. Editura Academiei, București, 1966
- Mănescu, Clio. *Mitul antic elen și dramaturgia contemporană*, Editura „Univers”, București, 1977.
- Mèautis, Georges. *Sophocle. Essai sur le héros tragique*. Albin Michel, Paris, 1957.
- Nietzsche, Fr. *Die Geburt der Tragodie*, Leipzig, 1980.
- Novicov, Mihai. *Mihail Șolohov*, Editura „Albatros”, București, 1977.
- Perrota, Genaro. *Disegno storico della letteratura greca*. Principato, Milano, 1964.
- Pippidi, D.M. *Introducere la Tragicii greci*. ESPLA, București, 1958.
- Racht, Guy. *Tragedia greacă*. Editura „Univers”, București, 1980.
- Ronnet, G. *Sophocle, poète tragique*. Paris, de Boccard, 1969.
- Roșca, D.D. *Existența tragică*, ES, București, 1969
- Rusu, Liviu. *Eschil, Sofocle, Euripide*. Editura „Tineretului”, București. 1968.
- Vianu, Tudor. *Literatura universală, literatura națională*. Editura Academiei, București, 1982.
- Volkel, Johannes. *Estetica tragicului (Aesthetik der Tragischen)*, Editura „Univers”, București, 1978.
- Zamfirescu, Ion. *Istoria universală a teatrului*. Vol.I. (*Antichitatea*), ESPLA, București, 1958.
- Бритиков, А.Ф. *Мастерство Шолохова*. «Наука», Москва-Ленинград, 1964.
- Ворухович В.Г. *История древнегреческой литературы. Классический период*. Изд. «Высшая школа», Москва, 1962.
- Греческая трагедия. Антология*. ГИДЛ. Москва. 1956.
- Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. Трагическое*. «Высшая школа», Москва, 1972.
- М. Шолохов. *Статьи и исследования*. «Художественная литература», Москва, 1975.
- Маслин, Р. *Роман Шолохова*. Изд-во АН, Москва, 1963.
- Петелин, В. *Гуманизм Шолохова*. «Советский писатель», Москва, 1965.
- Петелин, В. *Россия, любовь моя*, Москва. 1972.
- Положения и взаимодействия литератур древнего мира*, Наука, Москва, 1971.
- Щфокл. *Трагедии*. Пер.С. Шервинского. Мцсква, 1958.
- Философская энциклопедия. Т. 5. Трагическое*. Изд. «Советская энциклопедия», Москва, 1970.
- Хватов, А. *Художественный мир Шолохова*. «Советская Россия», Москва, 1970.
- Шолохов в современном мире*. Сб.статей. Изд-во. Ленинградского ун-та, 1977.
- Якименко, Л. *Творчество М.А. Шолохова*, «Советский писатель», Москва, 1964.

**ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΗ ΔΙΗΓΗΜΑΤΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΕΝΕΛΑΟΥ  
ΛΟΥΝΤΕΜΗ<sup>1</sup>: ΡΟΥΜΑΝΙΚΕΣ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΖΗΤΗΜΑΤΑ  
ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟΤΗΤΑΣ**

**Ελευθερία ΚΟΥΚΟΥΡΑ<sup>2</sup>**

Eleftheria KOUKURA. Reading the narratives of Menelaos Lountemis; Romanian illustrations and autobiographical issues. *This study deals with the narrative production of Menelaos Lountemis, one of the most significant Greek writers. His political ideology has cost him the loss of his Greek nationality from the dictatorship of Papadopoulos, a fact that has stigmatized his personality and is reflecting upon his literary production negatively affecting both the position which rightfully belongs to him in Greek literature and his -deferred- recognition within the national borders. There are many research issues and as well as valuation prospects (comparative, interdisciplinary, etc.) of the writer's literary legacy. The paratextual study field is shown particularly fruitful in the case of Menelaos Lountemis since his pseudonymity, his titling options as well as the untapped material that is included in author's (public and private) bibliography may result over time even more scientific implications for research and valuation. Particularly, in the context of the symposium, we will take under consideration the various Romanian illustrations which are found in the examined narratives since the author lived self-exiled for almost two decades. The main objectives of this study deal with the linguistic and cultural admixtures, the management of locality and the construction of a new -national- identity, highlighting Romanian geographical space embellished with the autobiographical references of the writer and the indication of selective affinities with Romanian writers in an attempt to utilize his literary production and enrich the bibliography of an ongoing inquiry. The aim of this study is the promotion of emerging issues and parameters starting from the scope of interlingual and intercultural blending, the resurgence of scientific interest and an in-depth research of his total literary production towards the completion of a more concise scientific inquiry over time*

**Key-words:** Menelaos Lountemis, Paratext Study, Comparative Literature, Literary Theory, Narratives

Πολυγραφότατος και διαχρονικά παραγκωνισμένος, γνωστός κυρίως για τα μυθιστορήματά του, με τη διηγηματογραφία αλλά και την ποιητική του παραγωγή να παραμένουν άγνωστες και παραμελημένες τόσο από το αναγνωστικό κοινό όσο και

---

<sup>1</sup> Το κείμενο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή μερών της διπλωματικής μου εργασίας, με τίτλο *Ο τρελός με το βέλος στο στήθος: Παρακειμενική ανάγνωση της διηγηματογραφίας του Μενέλαου Λουντέμη (1938-1966)*. Τμήμα Φιλολογίας Α.Π.Θ.

<sup>2</sup> Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, Ελλάδα.

από τη φιλολογική κριτική, ο δεύτερος πιο πολυδιαβασμένος Έλληνας λογοτέχνης<sup>3</sup> εκπατρισμένος για τις πολιτικές του πεποιθήσεις και αυτεξόριστος για δύο περίπου δεκαετίες στον ευρύτερο ρουμανικό χώρο, παρά την ευρεία αναγνωρισιμότητα του έργου του δεν έχει βρει ακόμη τη θέση που του αναλογεί στη νεοελληνική γραμματεία.

Πλείστα είναι τα αθησαύριστα ερευνητικά ζητήματα καθώς και οι προοπτικές (συγκριτικές, διεπιστημονικές κ.α.) αποτίμησης της λογοτεχνικής παρακαταθήκης του Μ. Λουντέμη. Οι γλωσσικές και πολιτισμικές προσμίξεις, η διαχείριση της εντοπιότητας, η κατασκευή μιας νέας -εθνικής- ταυτότητας, η ευθύβολη κοινωνική και πολιτική κριτική καθώς και η πληθώρα αυτοβιογραφικών αναφορών που διανθίζουν τα κείμενά του είναι μερικοί μόνο από τους κεντρικούς άξονες της ανέστιας λογοτεχνικής παραγωγής του. Ιδιαίτερα γόνιμο παρουσιάζεται το παρακειμενικό πεδίο μελέτης στην περίπτωση των ξεταζόμενων διηγημάτων, καθώς οι τιτλολογικές επιλογές σε συνδυασμό με το ανεκμετάλλευτο υλικό που εντάσσεται στο (δημόσιο και ιδιωτικό) συγγραφικό επικείμενο<sup>4</sup> ενδέχεται να αποφέρουν συν τω χρόνω ακόμη περισσότερες επιστημονικές προεκτάσεις προς έρευνα και αποτίμηση.

Η παρούσα ανακοίνωση θα επικεντρωθεί στην έκτη και τελευταία συλλογή διηγημάτων του Μ. Λουντέμη, *Το τραγούδι των διψασμένων*<sup>5</sup>. Η συλλογή αποτελείται από δεκατρία διηγήματα<sup>6</sup>, την πλειοψηφία των οποίων διατρέχουν κοινοί θεματικοί άξονες ιδιαίτερα προσφιλείς στο συγγραφικό σύμπαν του γράφοντος, όπως η υπερίσχυση του λαϊκού στοιχείου και των πανανθρώπινων τύπων, η αγάπη για την πατρίδα, η τοπογραφική αναφορά στον ευρύτερο ρουμανικό χώρο και φυσικά η αποτύπωση της “προσφυγοποίησης των πολιτικών εξορίστων”<sup>7</sup> που αποτελεί μία από τις μελανότερες σελίδες της νεότερης ιστορίας και διαμορφώνει το πλαίσιο ανάγνωσης και πρόσληψης του έργου.

Ο γενικός τίτλος, που δε συναντάται αυτούσιος σε κάποιο από τα διηγήματα της συλλογής, αναφέρεται στις χιλιάδες των Ελλήνων -συμπεριλαμβανομένου και του ιδίου- που πήραν το δρόμο της αθέλητης ξενιτιάς κουβαλώντας μέσα τους τα τραγούδια και τις παραδόσεις της γενέθλιας γης τους. Όπως άλλωστε σημειώνει και ο Νίκος Παππάς στο προλογικό σημείωμα της συλλογής:

τα διηγήματα τούτα της ελληνικής προσφυγιάς, προσφέρουν μια κραυγή γνησιότητας και απευθύνεται (εν. η συλλογή) σε κάθε αυτί που θέλει ή και δε θέλει ν' ακούσει τον αγό μιας απίστευτης περιπέτειας, τη βουή μιας τόσο συγκλονιστικής νοσταλγίας...<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Σύμφωνα με το Β. Βασιλικό, ο Μενέλαος Λουντέμης θεωρείται ο δεύτερος πιο πολυδιαβασμένος Έλληνας λογοτέχνης μετά τον Ν. Καζαντζάκη.

<sup>4</sup> Ιδιαίτερα χρήσιμη πηγή πληροφοριών αποτελεί το βιβλίο του Φώτη Σιούμπουρα, *Ο δικός μας Μενέλαος Λουντέμης, «Ο άνθρωπος που έκλεβε μόνο κόκκινα τριαντάφυλλα»*, εκδ. Δωρικός, Αθήνα 2005.

<sup>5</sup> Το τραγούδι των διψασμένων, εκδ. Δωρικός, Αθήνα 1966.

<sup>6</sup> Στο προλογικό σημείωμα ο Νίκος Παππάς κάνει λόγο για έντεκα διηγήματα. Κατά πάσα πιθανότητα, τα δύο τελευταία (*Ένα γέλιο ανθίζει στον Άδη, Σήμερα κηδέψαμε ένα τραγούδι*) προστέθηκαν σε κατοπινή έκδοση, όπως διαφαίνεται και από τη διαφορετική αποτύπωσή τους στον πίνακα περιεχομένων στο τέλος του βιβλίου.

<sup>7</sup> Ό.π. σ. 5.

<sup>8</sup> Ό.π. σ. 6.

## II. LITERATURĂ I

Οι απανταχού λοιπόν διψασμένοι για πατρικό χόμα εξόριστοι ξετυλίζουν τις προσωπικές τους αφηγήσεις εν είδει τραγουδιών<sup>9</sup> διατηρώντας την ανιούσα αναφορικότητα<sup>10</sup> της συλλογής και δρώντας δελεαστικά με τον καλύτερο τρόπο στο κατώφλι αυτής.

Από τα δεκατρία διηγήματα της συλλογής θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε έξι από αυτά, που φέρουν σαφείς ρουμανικές συνδηλώσεις, ενώ μόλις μία είναι η τιτλολογική επιλογή που καταδεικνύει με ξεκάθαρο τοπογραφικό δείκτη το χώρο δράσης παρέχοντας μεγαλύτερη διαφάνεια προ της αναγνωστικής διαδικασίας. Η επιλογή των τίτλων, μολονότι θα αναλυθεί διεξοδικότερα παρακάτω, αποτελεί πάγια συγγραφική τακτική που δεν επιτρέπει τη θεματική αποσαφήνιση και τη σημασιολογική αποκατάσταση των τίτλων και των συγκεκριμένων τους πριν την ανάγνωση του εκάστοτε διηγήματος, συμβάλλοντας έτσι στην ανάγνωση του κειμενικού σώματος υπό το φως του τίτλου που το συνοδεύει και στην παράλληλη επαν-ερμηνεία του τίτλου με τη λήξη της ανάγνωσης και την ολοκλήρωση της ερμηνευτικής του αποτίμησης<sup>11</sup>.

Μιαν «αγιάτρευτη» αγάπη τιτλοφορείται το πρώτο εξεταζόμενο διήγημα, το οποίο μάλιστα διαχωρίζεται εμφανώς από το σώμα των υπόλοιπων κειμένων καθώς συνοδεύεται από μότο<sup>12</sup> ρουμανικής προελεύσεως που μας εισάγει απευθείας στην πλοκή. Πρόκειται για το τραγούδι “*Podul de piatra s-a darimat*” (απόδοση στα ελληνικά: «*Το πέτρινο γεφύρι το γκρεμίσανε*»), που ταξιδεύει τον πρωταγωνιστή, Δημητράκη Λιγνάδη, στην παιδική του ηλικία και το πρώτο του ερωτικό σκίρτημα. Περιδιαβαίνοντας στους δρόμους του Βουκουρεστίου<sup>13</sup> ο πρωταγωνιστής κάνει την αυτοκριτική του αναφορικά με τον πρόσφατο χωρισμό του από τη ντόπια Μιοάρα, ενώ υποσυνείδητα κι αναπόφευκτα συντελείται η σύγκριση ανάμεσα στη Μιοάρα και το αίσθημα των νεανικών του χρόνων, Ουρανία. Η αναδρομή στο παρελθόν αποκαλύπτει το μέγεθος των αισθημάτων του καθιστώντας εν τέλει το κείμενο ένα σχόλιο πάνω στον ανεκπλήρωτο έρωτα και τις αναπόδραστες ψυχικές επιπτώσεις του στο τραυματισμένο Εγώ.

Αντιλαμβανόμενος το ανεκπλήρωτο του έρωτα και το μάταιο των προσπαθειών του μετατοπίζει με μεγάλη ευκολία και ταχύτητα το κέντρο του ενδιαφέροντός του από το εξιδανικευμένο ερωτικό υποκείμενο στη μέχρι πρότινος

---

<sup>9</sup> Ευθεία αναφορά στα τραγούδια της εξορίας, που μεταξύ άλλων θέτουν το πλαίσιο ανάγνωσης και πρόσληψης των συμπεριλαμβανόμενων κειμένων.

<sup>10</sup> Ανιούσα ή αναφορική αναφορικότητα (reference anaphorique) έχουμε όταν ο τίτλος είναι μεν αυτόνομος αλλά όχι και ανεξάρτητος απ’ το συγκεκριμένο, καθώς αναπτύσσει μια συντακτική σχέση με ένα απόσπασμα (ή περισσότερα) αυτού του συγκεκριμένου (όχι την αρχική φράση – σε αυτή την περίπτωση έχουμε enchainement, δηλαδή σχέση αλυσιδωτής διαδοχής). Στην αντίθετη περίπτωση της κατιούσας ή κατηγορητικής αναφορικότητας (reference cataphorique) ο τίτλος παραπέμπει συντακτικά στο ίδιο το συγκεκριμένο. Σταυρούλα Γ. Τσουπρου, *Το Παρακείμενο και η...-(δια)κειμενικότητα ως Σχόλιο στο πεζογραφικό έργο του Τάσου Αθανασιάδη (και στα 21 εγκιβωτισμένα ποιήματα του πεζογράφου)*, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 2009.

<sup>11</sup> Γρηγόρης Πασχαλίδης, «Περί τίτλων: Οι τίτλοι μέσα και ανάμεσα στα λογοτεχνικά κείμενα και την ερμηνεία τους», *Λόγου Χάριν*, τχ.4, Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

<sup>12</sup> Ό.π. σ. 27.

<sup>13</sup> Ό.π. σ. 38.

αγαπημένη του προβαίνοντας σε δηλώσεις μετανοίας κι υποσχέσεις αγάπης. Παρά την έλλειψη του κοινωνικού και πολιτικού υπόβαθρου, που διατρέχει κατά τ' άλλα τη συντριπτική πλειοψηφία του έργου του Μ. Λουντέμη, το κείμενο δε στερείται λογοτεχνικής αξίας, καθώς υπεισερχόμαστε στο φιλοσοφικό σύμπαν του γράφοντος και τις σκέψεις του πάνω στην ιδιάζουσα φύση του έρωτα. Το κείμενο έχει ένα τέλος ανοιχτό και διαθέσιμο για πολλαπλές ερμηνείες κι αναγνώσεις, καθώς γεννά προβληματισμούς, αφήνοντας το αναγνωστικό κοινό διερωτώμενο για τη φύση και την ποιότητα των ανθρωπίνων σχέσεων.

Τοποθετημένο και πάλι σε ρουμανικό έδαφος, το επόμενο διήγημα *Βαλτσέλε ή ο φαλός της γης* εξελίσσεται σε ένα χωριό της ευρύτερης περιοχής της Τρανσυλβανίας<sup>14</sup> και συγκεκριμένα αφορά μια συντροφιά ανδρών τραυματιών πολέμου<sup>15</sup>. Οι τακτικές τους συναντήσεις περιλαμβάνουν βραδιές ανάγνωσης<sup>16</sup> αλλά και συζητήσεις περί των διεθνών εξελίξεων της εποχής, σκιαγραφώντας με τον εναργέστερο τρόπο το προφίλ των λαϊκών αφανών ηρώων που νιώθουν επιτακτική την ανάγκη συστράτευσης στον αγώνα. Μέσα από το κράμα αυτό της λαϊκής συντροφιάς και της γνήσιας πατριωτικής φωνής τους γεννιέται ένα κολλεκτιβίστικο γράμμα<sup>17</sup> προς τους συναγωνιστές της ελευθερίας, το οποίο λειτουργεί ως όχημα καθολικών αξιών όπως το ηθικό χρέος απέναντι στην πατρίδα, η συμπαράσταση στα αγωνιζόμενα πλήθη και η πανανθρώπινη αίσθηση δικαίου και συμπόρευσης προς την ελευθερία και την αυτοδιάθεση των λαών.

Στοιχείο άκρως ενδιαφέρον που υπογραμμίζει την εσωτερική επικοινωνία των κειμένων του, η αναφορά στη *Φυλακή του Κάτω Κόσμου*<sup>18</sup> και στον αγώνα του λαού του Βιετνάμ<sup>19</sup>. Πλην της διακειμενικής επικοινωνίας, ιδιαίτερα χρήσιμη είναι κι η πληροφορία που αντλείται σε παρακειμενικό επίπεδο κι αφορά στην επεξήγηση του τίτλου του προαναφερόμενου μυθιστορήματος<sup>20</sup>, καθώς στη βιετναμέζικη γλώσσα η εν λόγω τιτλική επιλογή χρησιμοποιείται περιφραστικά για να δηλώσει την κόλαση. Εν τέλει, το Βαλτσέλε ως άλλος ομφαλός της γης καθίσταται κοιτίδα πολιτισμού και ανθρωπιάς καθώς και δορυφόρος της ειρήνης κλείνοντας ως εξής:

Μαζί με το λαό του Βιετ-Ναμ πολεμάνε όλα τα Βαλτσέλε του Κόσμου – άσχετα αν τα λένε Βαλτσέλε. Ας τα λένε όπως να 'ναι. Λαό έχουν μέσα. Κι ανάμεσα στο λαό είναι και κουτσοί και γκαβοί και σακατεμένοι.<sup>21</sup>

Ο τοπογραφικός ενεργητής<sup>22</sup> του τίτλου συντελεί στη χωροταξική του τοποθέτηση, ενώ το δεύτερο σκέλος του που εισάγεται με το διαζευκτικό ή και

<sup>14</sup> Πρόκειται για το χωριό Valcele, στη βορειοδυτική επαρχία της Cluj που υπάγεται στο δήμο του Feleacu.

<sup>15</sup> Ό.π. σ. 43.

<sup>16</sup> Ό.π. σ. 46-48.

<sup>17</sup> Ό.π. σ. 59.

<sup>18</sup> *Η Φυλακή του Κάτω Κόσμου*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.

<sup>19</sup> Εκτός από τη *Φυλακή του Κάτω Κόσμου* και τις σκόρπιες αναφορές στο σύνολο του έργου του, ο Μ. Λουντέμης καταθέτει τις εντυπώσεις και τις μνήμες του από το Βιετνάμ στο ταξιδιωτικό του έργο *Μπατ-Τάι*, εκδ. Δωρικός, Αθήνα 1977.

<sup>20</sup> Πολύτιμο υλικό επικειμενικού ενδιαφέροντος προσφέρεται στο βιβλίο του Φώτη Σιούμπουρα, ό.π. (σημ. 3), σ. 1.

<sup>21</sup> Ό.π. σ. 66.

## II. LITERATURĂ I

παραπέμπει στους Δελφούς εξασφαλίζει τη θετική δελεαστικότητα του καθώς ερμηνεύεται πλήρως μετά το τέλος της ανάγνωσης εξασφαλίζοντας συνάμα και την ανιούσα αναφορικότητά του<sup>23</sup>. Όπως έχει ήδη σημειωθεί, τα αισθήματα φιλοπατρίας και η ηθική συστράτευση με τους πανταχού αγωνιστές καθιστούν όντως το Βαλτσέλε πολιτιστική κοιτίδα και μήτρα ανθρωπιάς, ενώ ο χαρακτηρισμός αυτός καθαυτός δεν αποδίδεται γραπτώς εντός του διηγήματος αλλά αποτελεί κοινή αναγνωστική παραδοχή που καθοδηγείται από την πορεία της αφηγηματικής εξέλιξης.

Επόμενο στην κειμενική ακολουθία το διήγημα *Οι «θελοντήδες»*, που ξεδιπλώνεται γύρω από τις συζητήσεις των δύο ηλικιωμένων φίλων, Ταρλαμά και Σεβαστάκη Πορίχη, οι οποίοι περνούν τις μέρες τους σε ξένη γη ανησυχώντας για την ευκολία αφομοίωσης των συνηθειών του τόπου αυτού από τη νεότερη γενιά και συζητώντας για τις γεωπολιτικές εξελίξεις του Κυπριακού ζητήματος, αφορμή εθνικής ανάτασης, υπερηφάνειας καθώς και ανάπτυξης προσωπικών θέσεων για την ελευθερία και την ηθική υποχρέωση εθελοντικής κατάταξης κι αρωγής. Ο πατριωτισμός των δύο φίλων εξάιρεται με την εθελοντική αυτοδιάθεσή τους στον αγώνα υπέρ της Κύπρου και των εθνικών επιδιώξεων ενώ η «αγωνιστική» παλέτα συμπληρώνεται με τη συστράτευση και της νύφης του γερο-Πορίχη, στάση που τον καθησυχάζει απέναντι στην υφέρπουσα και δυνητική αλλοτρίωση της εθνικής ταυτότητας των επόμενων γενεών<sup>24</sup>. Εδώ, ο τόπος δεν κατονομάζεται ρητά αλλά εμμέσως εννοείται από τη (ρουμανική) μεταγραφή του ονόματος της νύφης από Μυγδάλω σε Μαντιλένια.

Στη συνέχεια, τα διηγήματα *Μια πολύ παλιά ομπρέλα* και *Η ιστορία μιας πολύ παλιάς ομπρέλας* ξεφεύγουν από το ρουμανικό χώρο αυτό καθαυτό και εστιάζουν στον Ρουμάνο συγγραφέα Παναϊτ Ιστράτι, ο οποίος έχει χαρακτηριστεί και ως «*Μαξίμ Γκόρκι των Βαλκανίων*»<sup>25</sup>. Συγκεκριμένα, ο ανώνυμος αφηγητής<sup>26</sup> ακολουθεί τα χνάρια του Ιστράτι στη γενέτειρά του, Βράιλα, παρακινούμενος από προσωπικό ενδιαφέρον και θαυμασμό. Πριν την κυρίως αφήγηση, μια πρώτη σκιαγράφηση του Ιστράτι παρέχεται από την εγκιβωτισμένη ιστορία του Κωστή Βάρναλη<sup>27</sup>, ενώ δεν λείπουν οι αναφορές και σε λοιπές προσωπικότητες της ρουμανικής λογοτεχνικής ζωής, όπως του Μίχου Ντραγκομίρ<sup>28</sup> και του Ντιμοστένε Μποτέζ<sup>29</sup> που με τη σειρά τους φωτίζουν πτυχές της ζωής του προαναφερόμενου. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στον ευαίσθητο ψυχισμό και την κλονισμένη υγεία του Ιστράτι, ενώ πολύτιμη είναι κι

---

<sup>22</sup> Leo H. Hoek, *La marque du titre. Dispositifs semiologiques d' une pratique textuelle*, Mouton Publishers, New York 1981, p. 112.

<sup>23</sup> Βλ. ό.π. (σημ. 9), σ. 2.

<sup>24</sup> Ό.π. σ. 77-78.

<sup>25</sup> Χαρακτηρισμός που του αποδίδεται από τον Ρομέν Ρολάν, ο οποίος και προλόγισε το έργο του «Κυρά Κυραλίνα».

<sup>26</sup> Πρόκειται για το πιο αυτοβιογραφικό διήγημα της συλλογής, με την ανωνυμία που επιλέγεται να φωτογραφίζει τον ίδιο τον Λουντέμη.

<sup>27</sup> Είναι γνωστή η φιλία που συνδέει τον Κωστή Βάρναλη με τον Παναϊτ Ιστράτι ξεκινώντας από το Παρίσι, όπου και γνωρίστηκαν.

<sup>28</sup> Miha Dragomir (1919-1964).

<sup>29</sup> Demostene Botez (1893-1973).

η πληροφορία που παρέχεται για την ψευδωνυμία<sup>30</sup> του, στοιχείο βιογραφικό που ελάχιστα γνωρίζαν.

Τη μεγαλύτερη έκταση καταλαμβάνει η συνάντηση του αφηγητή με μια ηλικιωμένη γυναίκα, φίλη του Ιστράτι, η οποία εν τέλει επιχειρεί τη μεγαλύτερη καταβύθιση στη ζωή του εκλιπόντος. Εξετάζοντας αρχικά κι εγκρίνοντας εν συνεχεία τις προθέσεις του επισκέπτη της, αποφασίζει να τον συνδράμει αποκαλύπτοντας στοιχεία για το πλέον ευαίσθητο στοιχείο της φυσιογνωμίας του Ιστράτι, αυτό της ανεκπλήρωτης ερωτικής επιθυμίας. Η ιστορία ξετυλίγεται γύρω από μια ομπρέλα<sup>31</sup>, γεγονός που όχι μόνο δικαιολογεί την επιλογή του τίτλου αλλά φωτογραφίζει και τον ίδιο το συγγραφέα, ο οποίος προσβεβλημένος και καταβεβλημένος από φυματίωση πεθαίνει στο Βουκουρέστι το 1935. Στις σελίδες που έπονται περιγράφεται εν συντομία το χρονικό της ανεκπλήρωτης σχέσης ανάμεσα στο Ρουμάνο συγγραφέα και την Ελληνίδα Αγγελική Δερπανά, ενώ το κείμενο κλείνει με την υπόσχεση της αφήγησης της ιστορίας της ομπρέλας καθιστώντας ευκολότερη τη μετάβαση στο επόμενο διήγημα.

Το δεύτερο αυτό διήγημα που προεξαγγέλλεται ρητά τόσο από την επιλογή του κοινού *ενεργητή αντικειμένου (opérateur objectif)*<sup>32</sup> στο κατώφλι του τίτλου όσο και από την τελευταία σειρά του κειμένου που προηγείται, επικεντρώνεται στη βραχύβια γνωριμία του Παναΐτ Ιστράτι με την Αγγελίνα Ματαπά<sup>33</sup> καθώς και στην αμοιβαία συμπάθεια που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Η ταλαιπωρημένη από τη βιοπάλη γυναίκα ξεχωρίζει τη καταβεβλημένη φιγούρα του συγγραφέα από το σύνολο των πελατών της, για την ευγένεια και την καλοσύνη του βλέμματός του ενώ η ξεχασμένη του ομπρέλα γεννά αισθήματα ελπίδας και προσμονής για την ενδεχόμενη επάνοδό του στην άκρως μονότονη καθημερινότητά της. Η ομπρέλα, από χρήσιμο εργαλείο υπο-στήριξης κι αντιμετώπισης των καιρικών συνθηκών, προβιβάζεται σε θεματοφύλακα των αναμνήσεων της νεαρής γυναίκας και φυλάσσεται σε ασφαλές μέρος περιμένοντας τον προκάτοχό της.

Παραδομένη στις σκέψεις της που επανέρχονται, ένα βροχερό απόγευμα, η Αγγελίνα υποδέχεται δύο πελάτες, κατατρεγμένους της ζωής, που ζητούν καταφύγιο στο ποτό. Επιχειρώντας αρχικά να ταυτοποιήσει τον άντρα<sup>34</sup> κι επιδιόδομη έπειτα σε νουθεσίες, η νεαρή ταβερνιάρισσα ανάγεται σε σύμβολο ανθρωπιάς συμπαραστεκόμενη στα βάσανα των ανθρώπων της διπλανής πόρτας καταλήγοντας εν τέλει μάρτυρας της (ερωτικής;) σύνδεσης των δύο ξεσπιτωμένων ανθρώπων. Η ομπρέλα μάλιστα επανέρχεται στην αφήγηση κατά το τέλος επιτελώντας τον πλέον σημαντικό ρόλο στην τρέχουσα ιστορία καθώς κατά την αποχώρηση του ζεύγους εν

<sup>30</sup> Όπως μας πληροφορεί ο συγγραφέας, πρόκειται για: «τον Ανδριανό (παρακάτω: Αντριάν) Ζωγράφι, το ονειροπόλο αγοράκι που αργότερα θα γίνει συγγραφέας και θα τα γράφει όλα αυτά και θα κάνει να πλημμυρύνει τα μάτια του κόσμου.» Βλ. ό.π. σ. 95.

<sup>31</sup> Ό.π. σ. 105 «Το πιο σίγουρο σπίτι ήταν η ομπρέλα του. Φοβόταν μην κρυολογήσει κι αρρωστήσει πιο βαριά.»

<sup>32</sup> Leo H. Hoek, *La marque du titre. Dispositifs sémiotiques d' une pratique textuelle*, Mouton Publishers, New York 1981, p. 112.

<sup>33</sup> Η αλλαγή του ονόματος (πρβ. Αγγελική Δερπανά) ενδεχομένως να αποτελεί μυθοπλαστική παρέμβαση του λογοτέχνη προς απόκρυψη της πραγματικής ταυτότητας της πρωταγωνίστριας κι αποτελεί στοιχείο προς διερεύνηση.

<sup>34</sup> Ό.π. σ. 125-126.



## II. LITERATURĂ I

μέσω κατακλισμού φανερώνεται «ένας στεγνός, μικρούλης ουρανός.»<sup>35</sup> Η προστατευτική σκέπη της ομπρέλας προφυλάσσει τους δύο νέους από τα στοιχεία της φύσης ενώ ο συμπερασματικός επίλογος γράφεται από την ίδια την Αγγελίνα στη μοναξιά της νύχτας και του οινομαγειρείου, καταλήγοντας:

Η ομπρέλα του η ερωτική, ευγενικιά του ομπρέλα μπόρεσε, επί τέλους, μέσα σ' έναν κόσμο πλημμυρισμένο από νερά, κακίες, αίματα...να δώσει λίγη στέγη σ' έναν κυνηγημένο έρημον έρωτα.<sup>36</sup>

Η αφήγηση λοιπόν, με όχημα και αρωγό το καθημερινό αυτό χρηστικό αντικείμενο πραγματεύεται μια άκρως ιδιαίτερη κι ευαίσθητη πλευρά του προαναφερόμενου λογοτέχνη επιβεβαιώνοντας με το πέρας της ανάγνωσης την επιλογή της παρούσας τιτλοφόρησης.

Το τελευταίο εξεταζόμενο κείμενο με τίτλο «*Μετά είκοσιν έτη...*» και ειδολογική ένδειξη (νουβέλα)<sup>37</sup> εξετάζει την καθημερινότητα της εικοσαετούς ζωής του πρωταγωνιστή<sup>38</sup>, Γεώργιου Καραμπεσίνη, σε ξένο τόπο<sup>39</sup> καθώς και τον βίαιο αποχωρισμό από τη σύζυγό του, Πηνελόπη, στα δύσκολα εκείνα χρόνια των παγκόσμιων αναταραχών<sup>40</sup>. Τα νέα της άφιξης της συζύγου του δρομολογούν μια διαδικασία ανασκόπησης των όσων μεσολάβησαν και μετέβαλαν την τάξη των πραγμάτων στερώντας την παρουσία του ενός από τον άλλο.

Η μύηση του πρωταγωνιστή από τον παιδικό του φίλο, Αχιλλέα, στην Οργάνωση/Αντίσταση, η μαθητική ζαβολιά που κατέληξε σε εξορία, ο βασιανισμός των δύο νέων, η απόδραση και τελικώς η εκτέλεση του δεύτερου από τα Ες-Ες σημάδεψαν το χαρακτήρα αλλά και τη ζωή του Γεωργίου, ο οποίος βρίσκει καταφύγιο στα βουνά και τον αντάρτικο αγώνα<sup>41</sup>. Αστάθμητος παράγοντας ψυχολογικής στήριξης όλα αυτά τα χρόνια η αγάπη των μαθητικών του χρόνων που στοιχειώνει τη σκέψη του. Εν συνεχεία, η νίκη που μετατράπηκε σε ήττα και το ανθρωποκυνηγητό που εξαπολύθηκε εναντίον των ανταρτών τρέπει τον Γεώργιο σε ακόμη μια φυγή, όχι όμως προτού παντρευτεί βιαστικά την αγαπημένη του. Η λογοκρισία της αλληλογραφίας και οι δυσκολίες της απόστασης αποξενώνουν το ζευγάρι, κατάσταση που ανατρέπεται άρδην με το τηλεγράφημα που αναγγέλλει την απροσδόκητη άφιξη της Πηνελόπης εντός ολίγων ημερών.

Το τελευταίο μέρος του κειμένου απαγκιστρώνεται από το ιστορικό παρελθόν κι επικεντρώνεται στην εσωτερική μάχη του πρωταγωνιστή εν όψει της επίσκεψης της συζύγου του, συμπεριφορά που προσιδιάζει σε ερωτευμένο έφηβο παρά σε μεσήλικο άντρα. Η αμηχανία και η αγωνία εκατέρωθεν διατρέχουν την αφήγηση

---

<sup>35</sup> Ό.π. σ. 130.

<sup>36</sup> Ό.π. σ. 130.

<sup>37</sup> Λογοτεχνικό είδος εκτενέστερο του διηγήματος και συντομότερο του μυθιστορήματος που εστιάζει στην ψυχογραφική απεικόνιση των ηρώων.

<sup>38</sup> Και ο Μ. Λουντέμης διετέλεσε αυτεξόριστος για δύο περίπου δεκαετίες.

<sup>39</sup> Πρόκειται για τη Ρουμανία, τόπο αυτοεξορίας και του ίδιου του Μ. Λουντέμη.

<sup>40</sup> Για το ιστορικό πλαίσιο βλ. ό.π. σ. 143-146, 153-155, 158-161.

<sup>41</sup> Και ο ίδιος ο συγγραφέας στην Δ' τάξη του -εξατάξιου τότε- Γυμνασίου «αποσύρθηκε» για πολιτικούς λόγους και αποβλήθηκε απ' όλα τα γυμνάσια της χώρας.

δίνοντας το στίγμα των καιρών στην ανθρώπινη φύση, στοιχείο που καταθέτει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια ο συγγραφέας στην παρακάτω φράση:

Τόσο μεγάλο κακό λοιπόν μας έκανε ο Φασισμός; Τρεις ολόκληρες μέρες...και τρεις ολόκληρες νύχτες. Να δέρνησαι, να πασκίζεις να γνωρίσεις τη...γυναίκα σου!<sup>42</sup>

Έχοντας πλέον αποκατασταθεί, έπειτα από είκοσι ολόκληρα χρόνια, η ισορροπία στην κοινή ζωή του ζεύγους, το κείμενο κλείνει αισιόδοξα υπογραμμίζοντας τη δύναμη της ανθρώπινης θέλησης και των δυνατών αισθημάτων απέναντι σε κάθε δυσκολία.

Ο χρονικός προσδιορισμός που συνοδεύει τον τίτλο της νουβέλας εγκαθιδρύει μία σχέση ανάμεσα στο κείμενο και τον αναγνώστη του, προτείνοντας ένα συμβόλαιο που εν τέλει επιβεβαιώνεται και γίνεται αποδεκτό μετά τη λήξη της ανάγνωσης. Κομβικό σημείο τόσο για την ερμηνεία του κειμένου όσο και για την αποσαφήνιση του τίτλου, η κρίσιμη αυτή εικοσαετία που επαναλαμβάνεται -όχι όμως αυτούσια- και εκκινεί τη δράση και τις αγωνίες του αφηγητή. Επιπλέον, το τελευταίο αυτό εξεταζόμενο διήγημα, διανθίζεται με τη χρήση της ρουμανικής γλώσσας και τις αυτοβιογραφικές συνδηλώσεις του γράφοντος αποτίνοντας φόρο τιμής στη χώρα στην οποία συνέλαβε και συνέγραψε την συντριπτική πλειοψηφία του έργου του<sup>43</sup>.

Η ερμηνευτική προσέγγιση του ενδεικτικού αυτού υλικού της διηγηματογραφίας του Μενέλαου Λουντέμη καθώς και η ανάδειξη των αναφορών και στοιχείων της ρουμανικής χωροταξίας που μετουσιώνονται σε λογοτεχνική δημιουργία, δεν επαρκούν για την εξαγωγή οριστικών συμπερασμάτων αλλά δύνανται να λειτουργήσουν ως μέρος μίας ευρύτερης μελέτης και συνολικής επισκόπησης του παραδομένου έργου του εν λόγω συγγραφέα. Οι πάγιες συγγραφικές επιλογές -καθώς και οι επιμέρους παρεκκλίσεις- φωτίζουν τη λογοτεχνική περσόνα κι αποτελούν υλικό προς διερεύνηση και διεξοδικότερη μελέτη δεδομένων των ποικίλων (δι)επιστημονικών προεκτάσεων και της αποτίμησης του αξιολογώτατου αυτού σώματος κειμένων.

Η παρούσα εισήγηση, ως επεξεργασμένο υλικό μίας εν εξελίξει έρευνας για την λογοτεχνική παρακαταθήκη του συγγραφέα, έχει ως στόχο την αναζωπύρωση του ερευνητικού ενδιαφέροντος, το βιβλιογραφικό εμπλουτισμό και την εξοικείωση του ευρύτερου αναγνωστικού κοινού με την πλούσια πλην παραμελημένη παραγωγή της λογοτεχνικής αυτής φυσιογνωμίας, με την παράλληλη ανάδειξη της Ρουμανίας ως σταθερής και αναντίρρητης παραμέτρου, καθώς παραθέτοντας τα λόγια του ίδιου του συγγραφέα στην ερώτηση του δημοσιογράφου Μανώλη Μαυρομμάτη κατά την επίσκεψή του στη Θεσσαλονίκη το 1975 :

στη Ρουμανία έχω το σπίτι μου, εκεί πέρα, όλα μου τα υπάρχοντα κι ένα μεγάλο κομμάτι απ' την καρδιά μου γιατί με βοήθησε να γράψω τα ¾ απ' τα σαράντα μου βιβλία<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Ό.π. σ. 172.

<sup>43</sup> Απόσπασμα από τη συνέντευξη του Μ. Λουντέμη στον Μανώλη Μαυρομμάτη (1975). [https://www.youtube.com/watch?v=IIIz56CG\\_AM](https://www.youtube.com/watch?v=IIIz56CG_AM)

<sup>44</sup> Βλ. ό.π.

## II. LITERATURĀ I

### **Βιβλιογραφία**

- Ζήρας 1986: Αλέξης Ζήρας, *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών
- Κούρτοβικ 1995: Δημοσθένης Κούρτοβικ, *“Μενέλαος Λουντέμης”, Έλληνες μεταπολεμικοί συγγραφείς, Ένας κριτικός οδηγός*, Αθήνα, εκδ. Πατάκης
- Πασχαλίδης  
Λουντέμης 1966: Μενέλαος Λουντέμης, *Το τραγούδι των διψασμένων*, Αθήνα, εκδ. Δωρικός
- Σαμουηλίδης 1981: Χρήστος Σαμουηλίδης, *Μεν. Λουντέμης: τομές στο πεζογραφικό έργο του*, Αθήνα, εκδ. Ιωλκός
- Σαχίνης 1948: Απόστολος Σαχίνης, *Η πεζογραφία της Κατοχής*, Αθήνα, εκδ. Ίκαρος
- Σιούμπουρας 2005: Φώτης Σιούμπουρας, *Ο δικός μας Μενέλαος Λουντέμης, “Ο άνθρωπος που έκλεβε μόνο κόκκινα τριαντάφυλλα”*, Αθήνα, εκδ. Δωρικός
- Τσούπρου 2009: Σταυρούλα Γ. Τσούπρου, *Το παρακείμενο και η...- (δια)κειμενικότητα ως σχόλιο στο πεζογραφικό έργο του Τάσου Αθανασιάδη*, Αθήνα, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη
- Χάρης 1981: Πέτρος Χάρης, *Σαράντα χρόνια κριτικής ελληνικού πεζού λόγου Α’ (1928-1949)*, Αθήνα, ΕΛΙΑ
- Genette 1997: Gerard Genette, *Paratexts. Thresholds of interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hoek 1981: Leo H. Hoek, *La marque du titre. Dispositifs sémiotiques d’ une pratique textuelle*, New York, Mouton Publishers

## VARIAȚII PE TEME ELENE ÎN MEMORIALISTICA ROMÂNEASCĂ DE LA SFÂRȘITUL SECOLULUI XX

Emanuela ILIE<sup>1</sup>

*Variations on Hellenic themes in the Romanian memoirs written in the end of the XX-th century.* Taking into account a few autobiographical texts (*Memoires of a 90 years old lady. My voyages, my writers*, by Antoaneta Ralian, *Greece or the Nostalgia of the measureless*, by Alexandra Medrea, *Hellenic perspectives*, included in *The Silent Spectator's Notebooks*, by Constantin Ciopraga and *Two Departures for Greece*, from *Europe, mon amour*, by Petre Răileanu), we intend to observe the manner in which the Romanian travelers in the end of the XIX-th century relate themselves to the Hellenic space and its emblematic metaphors. Even when a series of “accessories” (no doubt, picturesque, yet without a major semantic relevance) seem to seduce the foreigner, the eye of the cultural traveler knows how to look for and how to register into the Memory those slices of life and landscape – rural or urban, natural or human, savage or artificial – beyond that he catches a glimpse of eternal essence. Anyway, using both spatial and mythological references, the *Hellenic perspectives* of the Romanian memoirists are transformed in seductive reflections on various (ethno)cultural themes, but also in touching confessions on their own becoming.

**Key words:** *Memoirs, Hellenic travels, identity, otherness, culture*

Până să devină ceea ce este, astăzi, pentru turiștii români – una din destinațiile uzuale, dacă nu chiar un paradis terestru, cu totul accesibil vilegiaturiştilor români –, Grecia a constituit pentru călătorii români de la sfârșitul secolului al XX-lea un topos ideal(izat), aproape inaccesibil, în special din rațiunile ideologice cunoscute: în ultimele decenii ale dictaturii comuniste, dreptul la călătorie al românilor, mai ales în spații fără potențial propagandistic, a fost drastic limitat. Cu toate acestea, călătoriile elene reflectate scriptic în însemnări de călătorie sau notații diaristice nu au lipsit cu totul. Mai mult, din ele se pot reconstitui imagini dintre cele mai seducătoare ale spațiului înțeles nu numai, ca în secolele anterioare, ca un fel de leagăn al culturii și civilizației europene, ci și ca un topos intimizat, propice relevațiilor identitare cu potențial taumaturgic. Observația este valabilă și pentru deceniul următor. În ciuda libertăților ideologice, mentale, psihologice șcl. de care se vor bucura oamenii de cultură ajunși, pentru puțin timp, în spațiul elen – libertăți care, desigur, le vor permite o abordare cu totul distinctă a dinamicii identitate-alteritate în scriitura lor confesivă cu pretext turistic–, reflecțiile călătorilor esteți din anii '90 vor fi trecute prin același filtru dual și vor avea aceeași miză dublă.

---

<sup>1</sup> Alexandru Ioan Cuza University, Iasi, Romania.

## II. LITERATURĂ I

Plecând de la câteva texte emblematice, dar mai puțin cunoscute, subsumate genurilor biograficului (*Perspective elene*, incluse în *Caietele privitorului tăcut*, de Constantin Ciopraga, *Amintirile unei nonagenare. Călătoriile mele. Scriitorii mei* de Antoaneta Ralian, *Grecia sau nostalgia lipsei de măsură* de Alexandra Medrea, respectiv *Două plecări în Grecia*, incluse în secțiunea *Oriunde acasă din Europa, mon amour* de Petre Răileanu), ne propunem, în cele ce urmează, să observăm de altfel tocmai felul în care călătorii români de la sfârșitul secolului XX se raportează la spațiul elen și metaforele sale emblematice. În fond, deși operele lor dovedesc o bine-venită diversificare a discursurilor alterității, în acord firesc cu mutațiile sociale, mentale, culturale specifice perioadei, ele se articulează în jurul reflecției pe marginea câtorva embleme ale religiosului, ale spiritualității ori ale istoriei grecești, egal exemplare, ușor de perceput drept catalizatori identitari – ce-i drept, de o cu totul altă factură decât cei care le apăreau, bunăoară, călătorilor români din secolul al XIX-lea<sup>2</sup>, spre exemplu. Grecia și, în genere, Orientul nu mai poate constitui ținta demersurilor „integratoare” și pretextul discursurilor despre o alteritate care merită cunoscută și poate și urmată, dar ea/ el oferă încă prilejul unei reflecții critice pe marginea unui topos seducător, situat *de facto* la interferența realului perceput senzorial cu ficțiunea – sau ficțiunile lui, fie ele și dobândite ori sedimentate istoric. (Ilie 2016: 198)

Să remarcăm, pentru început, că, în ciuda promisiunilor peritextuale, nu din toate se reliefează o imagine detaliată a Greciei eterne sau, dimpotrivă, conjuncturale. La o extremă, putem situa *Amintirile elene* ale Antoanetei Ralian, subsumate, în fapt, unei poietici a minorului, pe care memorialista o delimitează încă de la începutul scrierii, recurgând la un termen semnificativ: *paraphernalia*, prin care înțelege o serie de „acesorii” fără pregnanță semantică, dar cu luciu identitar uneori seducător<sup>3</sup>. Conglomeratul de amintiri de călătorie prin care memoria Antoanetei Ralian scotocește capricios, „cu aerele ei de doamnă selectivă și familiarizată cu cosmetizările”, nu este conceput, ne avertizează scriitoarea, ca un *ghid de voiaj* care să ofere verdicte necruțătoare asupra teritoriilor și obiectivelor culturale vizitate, în maniera consacrată în secolul al XIX-lea de editorul german Karl Baedeker. În loc de un pre(ten)țios *Baedeker* ni se livrează, suntem atenționați de la început, simple cadre peisagistice, arhitectonice sau artistice, legate însă de istorioare cu haz sau de câte „o tramă epică cu impact asupra-mi” (Ralian 2014: 6). Așa încât, chiar dacă memorialista deține și capacitatea, cu adevărat rară, de a surprinde esența unor peisaje sau a unor ansambluri urbane în fraze memorabile, cele mai consistente pagini se rotunjesc în jurul unor *Paraphernalia* apte a releva ipostazele identitare proprii, așezate în/

---

<sup>2</sup> O imagine relevantă a acestora este oferită de Mircea Angheliescu în sinteza recentă intitulată *Lâna de aur. Călătorii și călătoriile în literatura română*, care din păcate se oprește la anul 1940 (Angheliescu 2015).

<sup>3</sup> Cu o modestie exemplară, anglista recunoscută, pe care *Amintirile unei nonagenare. Călătoriile mele, scriitorii mei* au adus-o și în atenția cititorilor de scrieri confesive, se declară conștientă de faptul că își pune semnătura pe un fel de *mixtum compositum* fără pretenții de memorialistică, în care intră „un mănunchi de impresii, de amintiri fragmentare, punctate de scene umoristice, solicitate de revista «România literară», care a și publicat o bună parte din ele. La aceste «instantanee» din peregrinările mele pe meridianele lumii, am adăugat suita unor întâlniri cu câteva personalități interesante din universul literaturii universale... Am vrut să le dau titlul *Paraphernalia* (mărunțisuri, accesorii), dar ar fi fost, mă tem, necesară o notă de subsol la titlu.” (Ralian 2014: 7).

transformate în timp. Emblematică e, din această perspectivă, și una dintre călătoriile în Grecia, rememorată în secțiunea *Întâmplări peste țări și mări*: în loc de orice detaliu semnificativ din perspectiva geografiei culturale, memorialista își amintește doar o scenă revelatorie pentru ... relația dintre cei proveniți din iadul totalitar românesc și străinii avizi de senzațional. Aflați pe un vapor de agrement care îi poartă spre o insulă grecească, Antoaneta și soțul ei aud pe o româncă zugrăvindu-i unei rude stabilite în Grecia un peisaj sumbru:

Îi înșira numai grozăvii, omoruri, torturi, închisori, schingiuri, arestări peste arestări, foamete, frig, spaime, persecuții... Aproape că mă înfiora și pe mine, care veneam de acolo. Aveam impresia că văd un apocaliptic amestec de fragmente din Goya, Hieronymus Bosch și Käte Kollvitz. Pentru că descria foarte plastic iadul în care urma să se întoarcă”. (Ralian 2014: 90)

Pentru a nu produce bieteii femeii suferințe psihologice suplimentare, cei doi călători decid ca în restul călătoriei să nu vorbească în românește, ci în franțuzește: „Și așa am ajuns să fim și francezi în Grecia...” (Ralian 2014: 90), notează cu amărăciune memorialista în finalul falsei reconstituiri a unei călătorii în Grecia pe care practic memoria afectivă o sacrifică din rațiuni... etno-identitare: nicio referință elenă nu are puterea de a excede amintirea neliniștii românești exportate chiar și în timpul voiajelor de plăcere...

Spre deosebire de amintirile elene trunchiate, practic, de rațiuni ideologice, ale Antoanetei Ralian, însemnările de călătorie (în adevăratul înțeles al sintagmei) ale memorialiștilor români seduși de Grecia sfârșitului de secol XX sunt percepute și ulterior rememorate ca niște aventuri identitare asumate până la capăt, să spunem în sens adânc existențial – cu toate că titlurile unora dintre ele (*Grecia sau nostalgia lipsei de măsură* de Alexandra Medrea, *Grecia. Călătorie incompletă* de Aurel Rău ș.a.) par a susține ideea incompletitudinii unei astfel de experiențe. Oricât de extinsă ar fi călătoria în Grecia și evocarea ei ulterioară în textul memorialistic, oricâte detalii semnificative ar surprinde călătorul, senzația de pierdere a ceva esențial, de insuficiență discursivă tot îi rămâne la sfârșitul aventurilor elene.

Totuși, din rațiuni pe care le vom arăta în continuare, călătoria în Grecia reprezintă, pentru autorii noștri, mai mult decât obișnuitul prilej de cunoaștere și autocunoaștere, de aproximare a alterității și, prin aceasta, o cristalizare și (re)definire a propriei identități. Nu trebuie să uităm că, spre deosebire de călătorii obișnuiți, memorialiștii sau diariștii dublați de oameni de cultură sunt conștienți de natura aparte de spațiului elen, ce respiră și materializează în cea mai pură formă ideea de spiritualitate, de cultură înaltă, de tot ceea ce înseamnă durabil. În plus, după cum o afirmă altundeva călătorul Ciopraga,

Cei mai mulți dintre voiajorii secolului romantic căutau cu voluptate exoticul; călătorul de astăzi, contemporan al zborurilor cosmice și al televiziunii, pare mai puțin impresionat de *pitoresc* și *senzațional*, cât de capacitatea crescândă a civilizației tehnice de a înlesni contacte, fie și imaginare, cu acel *departe*, – odinioară atât de încărcat de mister. Ca și în trecut, ochiul reține reliefuri izbitoare, urechea înregistrează replici sau afirmații, însă acestea devin cu adevărat incitante în momentul impactului lor cu reflecția, odată cu capacitatea de a le găsi semnificații durabile, dincolo de moment. (Ciopraga 1984: 309-310)

În fața oricărui topos cu rezonanțe culturale profunde, călătorul de acest tip are prin urmare certitudinea că se află în fața unui loc fără doar și poate fascinant, peste a

## II. LITERATURĂ I

cărui imagine reală s-au suprapus, în timp, atâtea și atâtea reprezentări culturale. După cum s-a arătat adesea,

Granițele convenționale vorbesc nu numai despre întinderi de pământ, ci și despre civilizații diferite, decise să-și afirme diferența. Ca atare, orice detaliu capătă la rândul său învestitură de semnificație, prin transfer metonimic, în această situație. Geografia minții se întâlnește față în față cu cea politică și culturală. Contururile teritoriale se ideologizează. Contururile spațiale – „aici” și „acolo”, „aproape” și „departe”, „afară” și „înăuntru” ș.a.m.d. – capătă conotații axiologice, intrând în sfera antinomiilor definatorii pentru marile frământări ideatice ale epocii: Occidentul și Orientul, viitorul și trecutul, civilizația și barbaria. (Papadima 2008: 136).

Trecerea granițelor elene înseamnă prin urmare, pentru scriitorii noștri, nu numai perceperea *hotarelor* statornicite ca atare (între *intra* și *extra muros*; între pământ și apă; între aici și acolo; între țări/ patrii/ civilizații), ci și cel mai potrivit prilej de a pune față în față și de a confrunta fertil două geografii: geografia reală și geografia culturală, rostuită în timp și în urma unor sedimentări anevoioase de impresii obținute sau măcar mediate livresc. Rememorarea și confruntarea la care ne referim devin probe ale re-cunoașterii și asocierii unor elemente situate sub regimul certitudinii de sens istoric. De unde revenirea în texte a unor invariante gen: Grecia, spațiul etern aerat al Ideilor, leagănul culturii și al civilizației europene etc. etc. De unde observațiile firești, întoarse în aforisme, eventual însoțite de mici narațiuni fondatoare, de vector identitar: „Suntem în plină mitologie!... Spațiu generator de povești. O grecoaică disperată, «Kyra Frousini», din haremul unui pașă, s-a aruncat în lac. Întristatul pașă a pus să se arunce zahăr în apă, de unde apa dulce...” (Ciopraga: 315)

În general, însă, memorialiștii noștri își refuză plăcerea, specifică mai degrabă vulgului, de a reține astfel de picanterii cu iz de alcov. Pentru un *homo turisticus* erudit, călătoria spre Grecia, ne previn ei fără excepție, reprezintă esențialmente o întoarcere la origini, *ad fontes*.

Mitologia greacă pare în multe privințe istoria unei familii care se ramifică, se multiplică și se întinde pe durata mai multor generații. Nimic nu lipsește: intrigi, conflicte de succesiune, legături incestuoase și împreunări cu animale, fidelitate și trădări, iubire și ură, petreceri, logodne, rupturi, regi și păstori, eroi, desfrânați și aezi, pedepse și recompense, viață și moarte, faimă și nemurire. În această lume, toți se recunosc după nume și fapte, fiecare are un strămoș cunoscut sau este el însuși începătorul unei ramuri. Ceea ce este nu adevărat extraordinar e că această mare familie ne include și pe noi: suntem, poate, a o suta generație din speța lui Minos, el însuși fiul lui Zeus și al Europei.

De aceea, o călătorie spre Grecia este o urcare pe firul timpului, împotriva timpului, spre surse. O urcare spre noi înșine. (Răileanu: 21)

Tot de o întoarcere deși una implicită, este vorba și în *Perspectivile elene* ale lui Constantin Ciopraga. Uvertura acestora, deloc marcată cu indici confesivi, este de altfel înlocuită printr-un elogiu necamuflat, cu tușe filosofice, al legendarei Elade. După ce recapitulează, succint, punctele de vedere ale lui Ion Barbu (după care „eminența unei culturi umaniste se măsoară după aptitudinea de a-și făuri o imagine palpabilă a Greciei antice”) și Paul Valéry („care, admirator al nostalgiei elene, se declara ritos „grec”), percepuți drept continuatori de fond ai unui Nietzsche incapabil să ignore „ecourile geniului elin”, cunoscutul critic și istoric literar ieșean contrage

repererele conceptuale ușor recunoscutibile într-un encomion nevoalat al miracolului grecesc pe care intuim că își propune să îl verifice la fața locului:

Clasica, legendara patrie a lui Homer. A preluat idei și forme de la alții, de la egipteni în special; a privit spre Orient, dar și spre Occident; a stilizat și a creat modele, producând capodopere cu bătaie lungă; a fascinat și înrăurit întreaga civilizație mediteraneană. În esență, Hellada a dat lumii vechi dimensiunea abisală, profund răscolitoare, propunând spre contemplare omul dilematic în căutare de sine (...) Aspirând să-și explice rostul omului în raport cu timpul fugitiv, Hellada a statuat filosofia; - platonismul, bunăoară, și-a pus amprenta pe gândirea a două milenii și reverberează încă (...) Nicio altă mitologie nu egalează în diversitate și farmec strălucitoarea gândire mitică elenică. În spațiul ei creativ, arhitectul, captivat de istorie, de ritm și simetrie, coexistă armonios cu poetul, acesta flancat de divinități simbolice ale pământului, ale acvaticului și ale cerului, explorator al unui *dincolo* misterios. Dar ce liant asigură conjuncția mitului cu istoria, cu epopeea, cu arhitectura și sculptura, cu alte domenii? De unde emană imensa aptitudine de stilizare *in toto?* – Miracolul provine din adâncă instalare în *idee*, de unde acea *forma mentis* traducând dubla condiție a omului –, ins balansând în perpetuitate, scindat, împărțit între materie și spirit. (...) Miracolul e că fenomenul grec, acela care a marcat spiritualitatea europeană, s-a cristalizat în Balcani. (Ciopraga 2001: 310-311)

La celălalt pol discursiv, textul în care Petru Răileanu își recapitulează experiențele grecești se încheie cu o invitație la re-lectura Odiseii, „inepuizabilă ca și lumea greacă în trimiteri, personaje și povești, istorie, geografie, mitologie”. Nu reluăm toate elogiile, absolut meritate, închinată capodoperei homerice. Încheierea în linie aforistică merită însă citată în întregime, ca emblemă a unui întreg arsenal de probe identitare infailibile, garant al eternei fascinații pe care și azi vechea Grece o exercită asupra călătorilor nu numai români: „Continuitate, notorietate, nemurire – felul rezonabil al grecilor de a lupta împotriva perisabilității. Bazele unei forme de nemurire erau puse. Ea investeste spațiul cultural-spiritual al Occidentului.” (Răileanu 2003: 51)

Pentru călătorii dublați de cititori împătimiți, spațiul grecesc poate însemna, de asemenea, prilejul ideal de întâlnire cu solul fertil din care a crescut o altă operă echivalată cu însăși spiritualitatea elenă modernă: aceea a lui Nikos Kazantzakis. Iarăși în mod firesc, în spațiile unde au prilejul de a-i (re)descoperi, febril, urmele existenței biografice ori de a-i decela influența postumă, călătorii trăiesc revelații scripturale distincte de cele care îi trudes, în mod obișnuit, pe scriitorii vilegiaturiști. Să îi dăm cuvântul, spre exemplificare, Alexandrei Medrea:

Cu emoție, regăsesc în Muzeul de Istorie din Heraclion un spațiu sacru: odaia de lucru a lui Nikos Katantzakis. Totul atestă o mare simplitate: o masă de scris, rafturi cu cărți rare, o umbrelă fixată într-un suport, o sofa îngustă, ascetică, acoperită cu o învelitoare țărănească.

Cuvinte, de ceață, ca o briză ușoară, plutesc în aerul odăii, copleșindu-mă asemeni unui dor metafizic... (Medrea 1995: 51)

Pentru oamenii de cultură însetați de revelații spirituale, Grecia eternă este percepută, desigur, și ca un centru ideal de manifestare a spiritului ortodox. Nu numai în vastele, colesitoarele simboluri elene ale spiritualității perene, ci și în fața unor locuri ale sacrului manifestat într-o formă neperversită, imaculată, călătorii români au uneori revelații autentice, subsumate eternei căutări a formei ideale de alteritate



## II. LITERATURĂ I

radicală. Aceași Alexandra Medrea își mărturisește bucuria de a fi întâlnit, în chiar inima Atenei, un astfel de *locus sacer* favorabil adâncirii în propria interioritate, proces în cursul căruia este vegheată de diferiți agenți ai intermedierei:

Strada Metropoleos din inima Athenei și până aproape de Acropole, pare predestinată unor temple creștine.

Descopăr o bisericuță veche, modestă, aflându-și adăpost sub arcul de susținere al unei clădiri, cuibărită ca sub o aripă. Strâmtorată și îngrijorată, stă ghemuită, simțindu-se nu tocmai în largul său.

Rămasă pe locul socotit sacru, nimeni nu cutează s-o amenințe, s-o îndepărteze, fiind ea însăși un semn al statorniciei spirituale.

Întreținerea și păstrarea templelor, a ruinelor, a vechilor biserici vorbesc despre nedegenerarea sacrului, despre vechea și noua ideologie greacă.

Strada metropolei se deschide într-o piață largă, unde se află catedrala ortodoxă a Athenei. Templul creștin e mai degrabă gol, pentru că mulțimea se îndreaptă spre vechea „golgotă” greacă, spre inima Acropolei.

Intru în biserică, încercând sentimentul umilinței creștine, cu ochii plecați, pentru o clipă. Încerc să-i ridic spre înălțimi, dar privirea se izbește spre cupolă, îmi simt sufletul „prins” ca un fluture în capcana lui Dumnezeu...

Comit sacrilegiul de a invoca zeii, dar mă redresez spre lumea lăuntrică, tăcută, spre delectarea solitară în penumbră, străjuită de ochii mari, gravi, ai sfinților din icoane.

Privirea devine fluctuantă, culorile obscure ale icoanelor sunt departe de lumina și spațiul albastru, infinit, ce domină templul de pe Acropole. (Medrea 1995: 17)

Nu trebuie totuși să uităm că, înainte de a fi trecută prin filtrul cultural, orice experiență ce presupune întâlnirea cu o alteritate etnică, psihologică, mentalitară șcl. este percepută, prioritar, prin intermediul senzorialului. Călătorul vede forme singulare și aude sunete particulare, e tentat să guste și să atingă, într-un cuvânt, se umple cu tot ceea ce înseamnă forma de existență în lume sau de raportare la realitate a Celuilalt. În deplină cunoștință de cauză, turismul sfârșitului de secol XX a mizat, încă și mai mult decât înainte, pe oferta de produse care să pună la îndemâna lui *homo turisticus* astfel de embleme autohtone. Ele comprimă, uneori, experiențe senzoriale recomandate drept unice, prin urmare se cer reproduse, cât de fidel posibil, în obiecte-simbol care îl pot determina pe călător să le ia în posesie „ca imagine sau întruchipare plastică și să le ia cu el acasă” (Spode 2002: 102)

Ideea apare, desigur, și în volumele care ne interesează aici. După cum ne avertizează cu luciditate remarcabilul eseist cu intuiții sociologice Petre Răileanu, în epoca « turismului de masă », călătorul este confruntat cu o ofertă care-i dă în mod concentrat un breviar al fericirii locale – expresia ironică și autoironică a unei astfel de situații e conserva conținând *air de Paris*, în care vidul se face evocator; obiect nu atât de absurd pe cât ar părea la prima vedere, pentru că el conține o invitație de a popula acest vid cu senzațiile și amintirile personale. Paste, ruine romane în Italia și grecești în Sardinia; buzuki, suvlaki și retsina în Grecia – la care se adaugă, după formulă, repere mai subtile și mai diafane, cum ar fi: Delfi, cu amintirea Oracolului și a devizei *Cunoaște-te pe tine însuși* de la intrare, sau apusul de soare la Cap Sunion, printre ruinele templului lui Neptun, asta pentru că Grecia este o țară subtilă și diafană. (...) Toate acestea sunt adevărate la nivelul artificial care le consacră. O experiență

aprofundată le nuanțează infinit, le adaugă și altele, multiplicând referințele, dar nu elimină aceste comentarii bazice, servind de « concentrate identitare » (...) Avem așadar de-a face cu conserve, în sensul cel mai propriu, pentru că unul dintre primele și cele mai durabile contacte cu o țară este hrana. Între incompatibilitate aproape totală și, odată instalată, greu de recuperat, și adeziune entuziastă și durabilă - până la a se situa printre componentele *acquires* a ceea ce numim stil propriu, alimentele unei țări sunt un element decisiv de receptare și cunoaștere a acesteia. (Răileanu 2003: 12-13).

Exceptând simplele referințe strecurate între efemeridele turistice ce nu primesc relevanță în discurs (gen: „La despărțire, amfitrionul ne-a oferit câte o sticlă de ouzo, băutura națională. Un aperitiv ușor, limpede, condimentat cu plante aromatice” – Ciopraga 2001: 15), notațiile ce dovedesc rolul esențial al olfactivului și gustativului în experimentarea alterității grecești oferă, în detaliu, imaginea unui paradis senzorial parcă fără egal. În termenii lui Petre Răileanu, am putea spune că diverse *comentarii bazice, servind de „concentrate identitare”* putem descoperi în fiecare memorial de călătorie în spațiul elen, cu toate că ele sunt cu mult mai reduse decât ne-am aștepta, ținând cont de importanța a ceea ce Gabriel Liiceanu numește undeva „memoria de bucătărie” (Liiceanu 2008: 98). Iată, spre ilustrare, o secvență semnificativă din cartea Alexandrei Medrea:

Ore în șir mă plimb prin piața din Heraclion, găsind-o de un pitoresc fără egal, răsfățându-mă cu mireme și culori nemaîntâlnite. Grămezi de piersici, de struguri, de mandarine, sâmburi de migdale, semințe, rodii, picurând dulce-acrișor sângele pământului, miere dulce-amară de cimbrisor. Și, peste toate, dominatoare, nelipsite, gustul și mireasma amăruie a măslinelor.” (Medrea 1995: 50)

A nu se înțelege, desigur, că memorialistul sau diaristul se arată prioritar sau exclusiv interesat de gusturile, mirosurile și formele naturale pe care spațiul grecesc i le pune generos la dispoziție. Chiar dacă, în materie de reprezentare a celui alt, trebuie subliniat faptul că scriitorii noștri par a prefera peisajul natural celui uman, o imagine a umanității ce populează spațiile elene uneori saturate de trimiteri culturale se desprinde, totuși. În mod firesc, referințele de acest tip oglindesc dacă nu vârsta și personalitatea autorului, măcar perspectiva dominantă a discursului confesiv. Așa încât, spre exemplu, Constantin Ciopraga, călător apăsător de o nostalgie etno-culturală grea și de ispita filosofării frecvente pe teme literare sau mitologice, caută obstinat și apreciază tradiționalul (ca să nu spunem vetustul) și în materie de vestimentație sau accesorii purtate de eleni. Orice încălcare a regulii e surprinsă imediat, ca în această notație datată 7 august 1983, în care, vădit obosit, călătorul cu deprinderi diaristice oftează după imagini livresci ale celui alt:

Alergare sub soare încins prin Veria, oraș liniștit, prin Castoria și Catherini. Opriri la cișmele; ne răcorim fața, mâinile. Pentru noapte, escală sub lună plină într-o pădurice de stejari; în jur munți dezveliți, coline cu arbuști. Se apropie de noi un păstor cu turma. Vorbăreț, vesel, comunicativ. Câinele lui, Rex, de rasă italiană, e dresat să dirijeze oile în direcția cerută. Urmează o scurtă demonstrație. Stăpânul fluieră într-un anumit fel, iar dulăul își arată disponibilitățile. Omul se depărtează lent, urându-ne noapte bună: „Kali Nikta”. Tălângile oilor picură lin. Cioban modern, cu lanternă, cu blugi, cu radioreceptor portativ! Ce distanță de la el până la anticul Marsyas, cu flautul lui primitiv!... (Ciopraga 2001: 312-313)

## II. LITERATURĂ I

La fel cum sancționează orice încălcare a normelor de bun-simț cultural, precum... excesul de modernitate într-un spațiu care ar trebui să conserve *concentratele de identitate* artistică/ culturală națională:

La ora 13, oprire la Delfi, orașel la mare altitudine, lângă Parnas. Turiști din toată lumea. Muzeu de arheologie stil american, fără nicio legătură cu arta celor vechi. Taxa de intrare – doi dolari și jumătate! (Ciopraga 2001: 317)

La polul opus, exuberanta, neobosita călătoare Alexandra Medrea caută și apreciază, dimpotrivă, markerii identitari ai vitalității, ai robusteții și asprimii fizice a localnicilor, ca o contrapondere necesară la materialitatea totuși lipsită de viață a monumentelor, la excesul de monumental sterp, de artificial rece, ce transpare, totuși, dincolo de eclectismul pitoresc al arhitecturii urbane:

Heraclion! Gălăgios și prăfos, cu prăvălioare modeste, cu case albe, cu fântâni venețiene, cu fortărețe păzite de leii lui San Marco, cu străzi înguste, cu statui de eroi, de căpitani, de sfinți. Biserici, minarete, turnuri, platani, hibiscuși, taverne pe malul mării, cafenele pe trotuare, adăpostind sub umbrar localnici, numai bărbați, toți cu priviri aspre, înfocate, sobre. Un paradis pământean, veșnic plin de vizitatori, pe lângă care cretanii trec impasibili, netulburați.... (Medrea 1995: 50)

La fel ca aici, majoritatea copleșitoare a notațiilor grecești ale călătorilor noștri sunt repede și oarecum previzibil fasonate (etno)cultural. Căci, împovărat de o istorie fără egal, spațiul grecesc îndeamnă la o măsurare distinctă a intervalului dintre percepție și notația ei, între trăit și scriptural, așadar la cumpătarea existențială și adâncirea în reflecție. În fața toposului cunoscut, mai întâi, prin mijloace livrești, călătorul are, esențialmente, nu numai surprizele senzoriale așteptate, ci și revelațiile culturale de care are atâta nevoie. Așa încât nu mai poate înțelege călătoria ca „o permanentă trădare a locurilor străbătute, un donjuanesc neastâmpăr” (Pleșu 1992: 110), Chiar și atunci când pare sedus, cum am văzut, de o serie de efemeride pitorești, dar neinvestite cu sens major, ochiul fiecărui om de cultură erijat în pasionat călător știe să caute și să înregistreze în memorie acele frânturi de peisaj – rural sau urban, natural ori uman, sălbatic sau artificial – dincolo de care se întrezăresc întotdeauna esențele sempiternе, menite a facilita propria devenire.

### Bibliografie

Anghelescu 2015: Mircea Anghelescu, *Lâna de aur. Călătorii și călătoriile în literatura română*, București, Editura Cartea Românească.

Ciopraga 2001: Constantin Ciopraga, *Perspective elene, în Caietele privitorului tăcut*, Iași, Editura Institutul European.

Ciopraga 1984: Constantin Ciopraga, *Propilee. Cărți și destine*, Iași, Editura Junimea.

Ilie 2016: Emanuela Ilie, *Et in Constantinopole ego... Camil Petrescu și imaginea „metropolei lumii”*, în „Philologica Jassyensia”, an XII, nr. 1 (23), 2016, pp. 197-208.

Liiceanu 2008: Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, București, Editura Humanitas.

Medrea 1995: Alexandra Medrea, *Grecia sau nostalgia lipsei de măsură*, București, Editura Didactică și Pedagogică, R.A.

Papadima 2008: Liviu Papadima, *Hotare, vămi, impresii și credințe. Scriitori români despre trecerea frontierelor în mijlocul veacului al XIX-lea, în Identitate de frontieră în Europa lărgită. Perspective comparate*, coord. Romanița Constantinescu, Iași, Editura Polirom.

Pleșu 1992: Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, ediția a II-a, București, Editura Humanitas.

Ralian 2014: Antoaneta Ralian, *Amintirile unei nonagenare. Călătoriile mele, scriitorii mei*, București, Editura Humanitas.

Răileanu 2003: Petre Răileanu, *Două plecări în Grecia, în Europa, mon amour*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2003.

Spode 2002: Hasso Spode, *Turistul, în Omul secolului XX*, volum coordonat de Ute Frevert și Heinz-Gerhard Haupt, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Iași, Editura Polirom.

## ZORBA IN ROMANIA: CRITICAL RECEPTION AND PARATEXT

Georgiana Xanthula MOSCU

*The theme of this paper refers to the novel Zorba by Nikos Kazantzakis and Mihalis Kakoyannis' and the film Zorba in Romania. Translations into Romanian are compared mainly from the point of view of the paratext (book covers, photos as well as other elements), in order to study why certain translation choices have been made. This study also presents and discusse, based on articles published in Romanian press, the Romanian critique of these translations, the personality of the main character, Zorba, and the way in which Greece is presented.*

**Key words:** Kazantzakis, 'Zorba' the novel, 'Zorba' the film, Romanian translations, critical reception, paratext

The present article delivers the findings of research concerning critics' reviews of Nikos Kazantzakis' novel, "The life and adventures of Alexis Zorba", and Michael Cacoyannis' cinematic adaptation, "Zorba the Greek", written in some of the most well-known Romanian newspapers and magazines, such as *România Literară*, *Cinema*, *Contemporanul*, *Flacăra*, *România Liberă*, *Scântea* and *Informația București*, published between 1966 and 1987 and in 1994.

The critical reviews that constitute the majority of articles in the Romanian press were positive in general and have as their theme the main character, Zorba; the image of Greece as a country with a very rich history and mythology; the Cretan society of that time; the author of the novel; and the film's director and actors.

Most of the articles that have been found in the Romanian press of the time are dedicated to subjects related to the film, such as comparisons to previous films by the same director, issues encountered by the director when adapting the text of the novel to film or how faithful the screen adaptation remained to the book.

The Romanian translations of the novel are given just as much emphasis in the few articles that the critics dedicate to them, their author, the deep philosophical ideas that the novel is based on and the cultural importance of the publication in 1994 of the second translation from Greek. Romanian literary critics admitted that it took a long time for the author to become known and famous worldwide.

### 1. Critical reception of the first translation into Romanian, 1969

In the weekly magazine *Flacăra*, a short note written under the book header reports that the novel *Alexis Zorbas*, written by "the robust Greek writer Nikos Kazantzakis"<sup>1</sup> and translated into Romanian by Marcel Aderca, has been published.

---

<sup>1</sup> Unknown author, 1969: Unkown, Book header "Flacăra", București, XVII, no. 759, 13.12.1969.

In 1969, in a weekly magazine *Contemporanul*, a short article called "Nikos Kazantzakis: Alexis Zorba"<sup>1</sup> signed only with the initials "L.U.", was published under the header "Cartea Străină"<sup>2</sup> while it presents the writer by saying that his name "goes beyond mere reputation"<sup>3</sup> and explains how he went into voluntary exile in France, being frustrated with political failure in Greece.

The main character of the novel, Zorba, is described as "a magician of the modern Greek soul"<sup>4</sup>, and the novel itself is considered to be a piece of adventurous biography, "which commends the vitality of the human condition beyond its hostile oppression"<sup>5</sup>.

The novel is thought to be both contemporary, based on the hero's structure and the angle from which it is regarded, and classic, from the point of view of epic, spatial and temporal coherence.

## **2. Critical reception of the first translation into Romanian, second edition, 1987**

An article about the writer was found in *România Literară*<sup>6</sup> and signed with the initials "K.P." It constituted a posthumous tribute to the author, which also contained the translation of an article called "Crete", a manuscript written by Kazantzakis in 1946, which was published in Greece after his death, in the periodical "Νέα Εστία" in December, 1959. A museum dedicated to him opened in Crete in 1978, twenty years after his death, when a cousin of the writer, painter George Anemoyiannis, donated a house in the village of Barbari to the state, for the foundation of a museum.

The article states that when he received the 1955 Peace Prize in Vienna, he accepted it on behalf of Crete; he said that he fought for freedom, peace and human dignity, and that it was a great honor for a Greek writer to receive the olive branch of peace.

The article also notes that in April 1978, a memorial plaque was installed in front of the house where Kazantzakis lived for a certain time in the Placette de Castelet in Antibes, France, during a touching ceremony at which Eleni Kazantzakis and the famous actress, Melina Mercouri, were present. On the plaque were written the same words that are found on his grave in Crete "I hope for nothing. I fear nothing. I am free."

Another interesting piece of information offered to the reader is that, the same year, the premiere of "Buddha", a play written by Kazantzakis, was played at the theatre in Athens. The last paragraph of the article mentions well-known titles of his work, such as the *Odyssey*, *Alexis Zorbas*, *Christ Crucified*, and other works such as essays, plays, travelogues, and concludes that "he fully deserved the laurels of

<sup>1</sup> L.U., 1969: L.U., *Nikos Kazantzakis: Alexis Zorba*, "Contemporanul" București, 19/12/1969, 7.

<sup>2</sup> Foreign book, translation from Romanian.

<sup>3</sup> As above.

<sup>4</sup> L.U., 1969: L.U., *Nikos Kazantzakis: Alexis Zorba*, "Contemporanul" București, 19/12/1969, 7.

<sup>5</sup> As above.

<sup>6</sup> Karambi, 1969: Polixenia Karambi, *Nikos Kazantzakis - Creta*, "România Literară", București, XI/37, 14.09.1969, 20-21.

## II. LITERATURĂ I

celebrity with the novel *Freedom or Death* inspired precisely by the heroic struggle of his homeland, Crete".<sup>1</sup>

### 3. Critical reception of the first translation from Greek into Romanian, 1994

In *România Literară* magazine, an article signed by Ioana Pârvulescu, entitled "Novelist at 63"<sup>2</sup>, was published. The opinion of the journalist was that although Kazantzakis regarded "the *Odyssey*" as his main contribution to world literature, and that even though he did not consider himself a novelist, "it was precisely a novel that was going to bring him fame".<sup>3</sup>

The article describes how "the author met Zorba"<sup>4</sup> as they were trying to open the lignite mine in the Peloponnese but failed, and how, thirty years later, this experience transformed Kazantzakis into a world-famous novelist.

The penultimate paragraph is interesting as it states that, in Greece, the first edition of the book was not very famous, but that, after the success of Cacoyannis' film in 1964, the book entered public consciousness and gained much more success, unfortunately, without allowing the writer to enjoy it, as he had already passed away in 1957.

The presentation of the book is detailed, underlining that the title is faithful to the title of the original, mentioning the preface written by Petros Charis, a Greek academic, as well as the chronological table drafted by Elena Lazăr. At the end of the article, the book critic concludes that the publication of this novel fills, in a professional manner, the cultural gap that Romania had been facing until then.

### 4. Nikos Kazantzakis in the Romanian press, 1994

In *România Literară*, Pericle Martinescu wrote an article called "Cum l-am cunoscut pe Kazantzakis"<sup>5</sup> under the header "Amintiri literare"<sup>6</sup> in which he relates a personal story of how, when he was a student, a Greek colleague, Antonis Mystakidis, gave him the opportunity to travel to Aegina in 1937 and meet with Kazantzakis.

The article underlines the correspondence between Martinescu and Mrs. Kazantzakis and how the information he had offered on Panait Istrati contributed to the publication of a book on the latter in Santiago de Chile in 1938.

Martinescu tells of Kazantzakis' plans to turn Aegina into "a Parnassus where artists would come to create their great works"<sup>7</sup> and how proud he was, to have been

---

<sup>1</sup> As above, translation from Romanian.

<sup>2</sup> Pârvulescu, 1994: Ioana Pârvulescu, *Romancier la 63 de ani*, "România Literară"1, 7/06.1994, 7.

<sup>3</sup> As above.

<sup>4</sup> As above.

<sup>5</sup> How I met Kazantzakis, translation from Romanian.

<sup>6</sup> Literary memories, translation from Romanian.

<sup>7</sup> Martinescu, 1994: Pericle Martinescu, *Cum l-am cunoscut pe Kazantzakis*, „România Literară”, București, 12-18.01.1994, 12-13.

the first translator of Kazantzakis in Romanian, with the novel *Captain Michalis* in 1962, then *Christ Recrucified*.

### 5. Critical reception of peritext about Zorba - Zorba's dance

The dance of Zorba, *sirtaki*, is described by the Romanian critic O. Crohmălniceanu as follows: "when Zorba dances *sirtaki*, he causes the whole earth to tremble, because the human being is metamorphosed to the same emotion of life".<sup>1</sup>

In a different article, this dance is presented by M. Mureșan as a "ritual, as being only rhythm, a complete inner liberation, an unconditional joy, the doctrine of one possessed by a demon of freedom".<sup>2</sup> Ten years before, Dimitris Papanikolaou described Zorba's dance as becoming a standard feature of the Greek spirit.

Fifty-two years later, in Constanța, Romania, on May 28, 2016, the Greek community of the city organized an event in an effort to obtain the record for the world's largest *sirtaki*. Unfortunately, it did not get the record but over 5,614 volunteers took part in this effort.

### 6. Critical reception of the film "Zorba the Greek" in Romania

*Zorba the Greek's* first screening took place on Thursday, September 22, 1966, at the "Republica" cinema in Bucharest. The critical reception of the film in Romania is the most extensive and presents a positive image, distinguishing its philosophical side and the fact that the novel is modernized by cinematographic adaptation, although some believe it did not reach the perfection of "Electra". There were also a few negative critics, who, however, were in no way disheartening for the crowds of Romanian viewers.

Eugen Atanasiu, in his article under the header "Carnet Cultural" in the newspaper *România Liberă*<sup>3</sup>, writes that "Zorba the Greek" is at the same time "the portrait of a picturesque character as well as the chronic of the life of Crete", whose inhabitants were living "a hard and strange life", a fact that was greatly discussed after the premiere of the film in Greece. The film was regarded as "a sad comedy that aims to criticize society", as "a research of the human condition" that Cacoyannis develops into "an apparently dramatic linear architecture rigorously structured on various planes".

The set up was fundamental and the film was realized with the participation of Crete's inhabitants, while Anthony Quinn interpreted the role of Zorba, in a way that was sending a message of undying hope for a better life and the thirst to break free.

---

<sup>1</sup> Crohmălniceanu, 1966: Ovidiu S. Crohmălniceanu, *Zorba - veșnica problemă a ecranizării*, "Revista Cinema", București, 10.10.1966, 21-22.

<sup>2</sup> Mureșan, 1966: Mircea Mureșan, *Zorba - Anthony Greul*, "Revista Cinema", București, 10.10.1966.

<sup>3</sup> Atanasiu, 1966: Eugen Atanasiu, *Zorba Greul*, "România Liberă", 24.09.1966, București, 24/6823, 2. In what follow the author refers to the same article.



## II. LITERATURĂ I

A very pioneering thought for that time was the comment that "the literary work may be adapted to film without endangering either of hearts".

In Flacăra<sup>1</sup>, Alice Mănoiu writes that Zorba is a cinematic Homeric epic and that Zorba shows "greatness and simplicity, greatness from its simplicity". In her opinion, the characters consume to the end a fate that goes against them, while moral values increase and reinforce trust in the nobility of human nature. People can activate dormant forms of energy, just like Zorba "stimulates life by uncuffing love and life from the prisons of society".

About Irene Papa it is said that "the other woman was killed just because she dared to be happy and has faced prejudices"<sup>2</sup>, while Zorba's energy – and Zorba himself – is reminiscent of Gorki's characters.

The article concludes that the film was controversial, like any remarkable work, criticized by many because it has not faithfully followed the book, "although millions of viewers did not read it". The power of dialogue between reader and cinema viewer is underlined, having as its conclusion that "Zorba is a shocking dialogue".<sup>3</sup>

In the comments of the professional film magazine Cinema<sup>4</sup>, the film is presented from a completely different point of view – one of mythology. For the most part, the article is dedicated to describing Zorba as the last god, given that insofar as "Z" isn't the last letter of the alphabet in the language in which the book was written, Zorba the Greek was just as good as Hercules but failed, sealed by the tragedy. "Zorba is a builder; he wants to build for the people but builds on the sand that keeps the myth but not the history".

"Cacoyannis' error" is depicted as being the subtitle, under which the director exaggerates when he considers progress to be synonymous with technique and Zorba's technological innovation is opposed to an archaic past in the present, which he denies because he perceives it as inhuman.

Anna Maria Narti, in Contemporanul<sup>5</sup>, admires the great literary creation on which Cacoyannis' inventiveness as director relies, as he took the primaries and dressed them in the vibrant colour outfits of a spectacular picturesque. It has been developed from event to event until it reaches "an optical shock explosion".<sup>6</sup>

In his article in the newspaper "Steagul Rosu"<sup>7</sup>, the critic M. Gospodin reviews the film as being a transposition that uses black comedy to research the human condition, in a reality where anachronistic prevails, as Zorba is a character that didn't succumb to social inequalities in spite of every hardship.

A complex portrait created by the Greek writer in picturesque colours, drove the film director Michail Cacoyannis to bring to life on the big screen, the story of a

---

<sup>1</sup> Mănoiu, 1966: Alice Mănoiu, *Zorba Grecul*, "Flacăra", București, XV nr. 35, 03.09.1966, 11. In what follows, the author refers to this article.

<sup>2</sup> As above.

<sup>3</sup> As above.

<sup>4</sup> Vulpescu, 1966: Romulus Vulpescu, *Zorba – Permanența mitologiei*, "Revista Cinema", București, 10.10.1966, 20-21. In what follows, the author refers to this article.

<sup>5</sup> Narti, 1966: Ana Maria Narti, *Zorba Grecul*, "Contemporanul", București, 30.09.1966, 5.

<sup>6</sup> As above.

<sup>7</sup> Gospodin, 1966: M. Gospodin, *Zorba Grecul*, "Revista Cinema", București, 29.09.1966.

simple man whose only treasure is the life experience accumulated while searching in vain to find his purpose in life.

The Cinema<sup>1</sup> newspaper published an article entitled "The eternal issue of cinematographic adaptation", in which the critic acknowledges the great difficulties of converting a novel into film and agrees that it is "a matter of intense controversy". He adds that this debate comes from the way of thinking, from the deprivation that one imagines does not correspond to the reality presented.

Although there were some who discussed the film's infidelity to the novel, "the creation of the central character is excellent". Of Anthony Quinn, the view is very positive and he is portrayed as a brilliant actor.

The film is considered to be a modernization of Kazantzakis' novel, which emphasizes its tragedy, as in the novels of Istrati, whose name is mentioned in the article many times because of his friendship with the writer. In conclusion, the critic considers the film to be a "bold" cinematic transfer, because it develops ideas of particular philosophical and moral significance that are latent in the literary work, and "discreet", because it does not contradict the style of the text.

On the same page of the above magazine, there is another article devoted to Anthony Quinn, written by Mircea Mureșan<sup>2</sup>, which refers to the relationship between the former and another Greek director, Elias Kazan. It is interesting that this is the reception of the film in Greece and it asserts that "the Greeks do not regard him as one of their own". This could be true, but Zorba is not only considered a Greek "he is thirsty for the whole world and not bounded by borders, because his path reaches the horizon".

A. Sandu<sup>3</sup>, in his critique in the newspaper Informația București, expresses positive thoughts about Cacoyannis, who tries to achieve the impossible, presents the tragic and the comic; "the last scene is like a smiling curtain falling on a scene of tragedy".

## Conclusions

The film is presented in close relation with Greek comedy and mythology, as well as with the names of Gorki and Istrati, but is ultimately considered to be a great artistic contribution based on a literary creation with very deep meaning.

The journals that have been studied emphasize the role played by Anthony Quinn, who is presented as brilliant, exceptional and ideal for the role of Zorba. Compared to other actors, he retained the interest of critics who went as far as to dedicate an entire article to him.

---

<sup>1</sup> Crohmălniceanu, 1966: Ovidiu S. Crohmălniceanu, *Zorba - veșnicaproblemă a ecranizării*, "Revista Cinema", București, 10.10.1966, 21-22. In what follows, the author refers to this article.

<sup>2</sup>Mureșan, 1966: MirceaMureșan, *Zorba - Anthony Grecul*, "Revista Cinema", București, 10.10.1966. In what follows, the author refers to this article.

<sup>3</sup> Sandu, 1966: A. Sandu, *Zorba grecul - Tragedia și sublimul optimismului*, „Informația București”, 14/4083, 27.09.1966, 2.

## II. LITERATURĂ I

It could be concluded that the data presented in relation to film, music and dance is a very strong proof of the view that paratext can create cultural values and symbols and that the forms thus created, extend into infinite space. Ultimately, the views of Romanian critics do not differ greatly. They all are generally positive about the book, the film, the director, the actors, the writer and the Zorba dance.

## IMAGINARUL VIETII RURALE ÎN SPAȚIUL GRECESC ȘI ROMÂNESC: STEREOTIPII

Cătălina Elena PRISĂCARU<sup>1</sup>

Rural Life in Greek and Romanian Imagery. *In the following presentation we part from a mythological aspect which has the force of mentally binding the two contexts and cultures, from pre-Christian times till modernity. It is said, starting with Herodot, about the great god Zamolxis, that he was a slave and then a pupil of Pitagora. Besides numerology and other secrets of the cosmos, it is from him that the Dacian god brought to Dacia the patterns of behaviour, clothing style, etiquette at feasts, and many ideas about immortality, courage and daily dignity. All in all, we attempt to see how the two cultures, captured in a new religious order (orthodoxism is, for good reason, called the religion of the Greeks) have developed, separately or out of a creative cross, certain patterns or a stereotypy of traditional life. We shall pursue in the work the following aspects deemed essential: the way in which the foundation of orthodoxism have replaced elements from mythology and antic religions; the semantic-imagistic transfer of certain forms of pagan cults, ensuring thus the perpetuation of traditional life (the cult of deaths, the offerings brought after a death, the fires, persistence of certain mythemes or mythological creatures); elements of primordial mentality: structuring of the household, natural ways of commerce, tribal organisation, the superiority of the father/tribe chief, transhumance, marriage, the attitude towards death, folklore; Disconnection through primitive forms of post-Dyonisiac dances. The vitality that helped the others around, the oppressors. Text support: Zorba the Greek, by Nikos Kazantzakis and Codin, by Panait Istrati.*

**Key words:** *vindication, rural life, imagology, literary balkanism, Friedl*

### Introduction

The following article presents merely an introduction into the many social and cultural issues that concern the complexity of images and beliefs that characterize and have shaped the Greek and Romanian culture, with a particular focus on the life in rural settings. In this sense, the article explores the rural and traditional household in Greek and Romanian settings, as recorded and depicted in literature. This endeavour is theoretically compelling since scholars have brought these settings together under the frame of balkanism (Calinescu 1982, Muthu 1976) and much has been argued on the influence and cultural exchanges between these spaces. Following this line of inquiry, the aim is to observe in literary texts the points of convergence and

---

<sup>1</sup> Alexandru Ioan Cuza University of Iasi, Romania, Department of World and Comparative Literature.

## II. LITERATURĂ I

divergence and the basin where these two spaces meet, looking in particular at the means and modes of existence that characterise the villages in Greece and Romania, drawing from Panait Istrati and M. Karagatsis, connecting other relevant works and authors in the process.

### **Literature, reality, and society**

Investigating social phenomena, observing cultural patterns, worldviews and modes of existence, have been at the core of literary anthropology (Poyatos 1988) that covers two fields of studies: the social studies and the humanities. It aims at uncovering the means of expressing in literature and as well how or to what extent literature depicts and renders reality. Geertz (1988) considered that much of the writings of the anthropologists have had the claim to be objective and detached. Although that was the aim of anthropologists' endeavours, these texts did not provide or present a true, objective and unbiased view of the world. Thus, if even the meant to be objective texts about social reality, cultures, and folklore are not describing "reality as it really is", then why would literature be of less value in providing knowledge about the social and cultural environment? Despite the fictitious character of literary texts, literary anthropologists bring forward the idea that literature is pervaded by values, worldviews, concepts, habits, concerns, which writers transfer, willingly or unwillingly, into their works:

It is the literary text that reveals a social and cultural imagery. It is about focusing the reflections on the anthropological frontiers of the cultural and the social.[...] Literature stems out of the society and their cultures. It can offer a variety of ways to discover a foreign culture and its diversity at a certain moment and context. It opens new perspectives on ways of thinking, living, values, conflicts, myths, self images and images about the other, through fictional or real characters, in a story from a social and cultural context in which the author is anchored. (Iorga, 2009: 386)

Beller and Leerssen (2007) focused on a branch emerging from comparative literature, and brought forth the idea of imagology, arguing in favour of the idea that images govern our interpretation and perception of the world. These images are ethnocentric as the way of making sense in the world stems from the environment where the individual is exposed to. This idea provides the argument for taking literature as a relevant document in attempting to understand cultures, values, worldviews etc. and it has been considered that art is the expression of the ethnic soul:

That specific national character of a particular literature is not owed necessarily to the subject of the work of art – profoundly national – but as to the soul of the writer, to the way they observe life and frames it (Ibrăileanu 1977: 93)

According to Lucian Boia (2006) the imagery is relevant in understanding cultures and societies and he stresses on the importance of taking into account both facts such as historical events, as well their representation in various sources, be these recorded sources or official documents, as well as stories, narratives, literary texts and others since:

all that one can learn about the society, economy, morals, must be filtrated from a conglomerate of real and fictional elements, of history and contemporary, of

archetypes and innovations. This conjoint does not represent the world, but an image of the world.’ (Boia 2006: 50)

In dynamic and modern understandings of literary texts, the latter increasingly provides insights for researchers from cross-fields. Since Balzac onwards, whose works construct and depict the social myth, the literary texts surpasses the classic standards, means and aims, and becomes a complex and convenient support for cultural and anthropological studies. For Boia (2006) oral tradition is equally important: legends, historical memoirs, beliefs, superstitions passed down through generations are comprised as folklore and contain the spirit of an ethnical group. The present study dwells on the shared patterns in behaviour in rural settings observed in 20<sup>th</sup> Greek and Romanian literature. Karagatsis is one of the few Greek writers to have received attention from Western translators due to a prose in which he creates a more cosmopolite world from the flat and dull one as the Greek village leaving Turkish patterns appears to the west, reason for which his works are relevant as a case study. Furthermore, Panait Istrati is the first Romanian author to have fashioned existential patterns translated into literature in the cosmopolite area of Braila. These authors manage to configure environments that are defining for the latent tensioned states, their works being historically and socially motivated through representative characters.

### **A South-Eastern European mentality?**

The Balkan regions have drawn the attention of many scholars from across the fields and for good reason: this area holds indeed some of the most conflicting but fascinating ideas as well as complex history and cultural phenomena. The present work dwells solely on the concept of literary balkanism, introduced by Calinescu (1982) on which other scholars have taken interest in (e.g. Muthu 1976, Dutu 1982). The overall attempt of literary balkanism is to establish in a rigorous manner the cultural specificities that characterize these areas, traits that are, according to Muthu, owed to a historical destiny these spaces shares, both during the byzantine period as well as during the ottoman ruling. Muthu (1999:17) seeks a “*forma mentis, recognisable in the social dynamics as well as in aesthetic values*” and it is from there that the common cultural destiny of the Balkan countries could be framed altogether.

The term of Balkan mentality was coined by Jovan Cvijic, a Serbian geographer, using it taking into account the psychological, intellectual and moral characteristics of the populations he conceived as a product or result of a conglomerate of factors originating in the geographical environment (Olteanu, 2004: 51). It is important to note that the concept and the term of balkanism, from its very beginnings, was placed on the side to those of orientalism and bizantinism. Balkanism is usually an incriminatory, infamous, duplicitious term, due to its ethnical swarming, succession of imperial powers and fragility of the statal formation in the area. Olteanu (2004) states that many of the cultural elements resulted from the ottoman occupation came to be accepted as part of the cultural identity of the populations under occupation, the ottoman occupation having had overall altered the national spirit.

The Balkans [...] is a term that comprises the small territories of Hungary, Romania, Yugoslavia, Albania, Bulgaria, Greece and some part of Turkey, although neither the Hungarians or the Greeks admit their affiliation in this category. It is or it

## II. LITERATURĂ I

has been an exotic peninsula with people full of life, who eat spicy foods, drink hard drinks, wear colorful clothes, love and kill easily and have an incredible talent of starting wars.(Sulzeberger, according to Olteanu, 2004: 7) [...] Around this perspective, almost unanimous, western on the Balkans. Full of life, colour, exotism, passion and terror. (Olteanu, 2004: 7)

There has been however, since the Middle Ages, an interest in the representation of the masculinity and chivalry originating from the Turks: in the West, the Crusades have the Saladin model; in the Balkans there is the image of the brave and fair Turk. This idea can be traced for example in Karagatsis novella, *Whirlwind*, in the confession of the mother who has had her children, in fact, with two ottoman aristocrats.

The present article takes as a case study the novella *Codin* of Panait Istrati and *Whirlwind*, by Karagatsis with the aim of exploring the imagery that characterizes the rural and traditional settings, from both Romanian and Greek cultural settings. The aim is to observe and reveal how literature stores the cultural heritage and brings out knowledge on customs, values and behaviours of a given culture. In this sense, one particular aspect will be emphasised – gender and power relations, more specifically, the role of the woman in traditional setting.

Anthropologists have noted that in all culture women are strongly associated with the domestic sphere; Ortner and others (1981) have noted that in virtually every known society women are subordinated to men and that this is a fact informed by culture rather than biology, or as he explains forth, that the interpretation of biological functions are cultural, and it is from these interpretations social facts derive. All in all, it is generally agreed on that the role of the women arises from the way they are culturally defined. Sanday (1981) points out that the power relationship between sexes can take three forms out of which we mention the relevant two: 'mythical' male dominance, where there is equal power for men and women and where men deny women's and assert their own, and actual male dominance. The interesting part of such ideology is that it can appear in societies where women exercise significant control over resources which some argues that it is the case of Greece, where women play the role of the guardian of the family, husband, and household. Equally, the reverse situation is that in some societies women are valued and appreciated but cannot exercise power, which again it is still the case of Greece as women are valued for what they imagine should be the female purity, and attributions such as motherhood. Herzfeld (1986) argues that Greece exhibits conflicting mixture of gender ideologies since women are considered to be essential in running the household and ensuring the cohesion of the family while holding an inferior status when placed in opposition with the authority of the male figure. It appears nevertheless that the gender roles are essential in rural communities as they guide and organise social life and determines the attributions for both public life and private life, creating cultural customs and demanding certain expectations from the members. It will prove relevant in the study case how ethnographical studies conducted in Greece reveal women's images of what is perceived as the natural order of things:

'Men are somehow superior. That's why they're men', 'Men are other, ordained by God', 'Men are intelligent, but women are gossips', 'Men are said to sit on the woman's right-hand side, while women on the left, are 'from the devil', 'Men are reliable, while women are naïve and fearful, men are pure while women are polluted

by blood and the blood of childbirth', 'Men are superior. It's from the first myth, God cursed Eve, that she should be subordinate [...] subordinate in all things. Eve was cursed' (Du Boulay 1986: 140).

In Greek literature women are depicted in a higher religious manner whereas in Romanian literature the depiction seem to be less informed by religious mysticism although religious customs and beliefs still pervade it.

We are pointing out in particular at the norms and values stemming from religion: the public shame and inner guilt as a result of sins, the importance of nuclear family, the inferior status of a woman in a society, and work division. In both settings the division between private and public life is set, mainly to respect with gender roles, linking men with public life and women with domestic realms. Traditionally, women were restricted to the house where they had to carry out their basic tasks, although in agriculturally-based communities as many Balkan areas were, these activities extend to working in the fields and taking care of the animals '*to start the endless miserable chores, the drudge which in the plains of Thessalia, was the only dowry women bring to men*' (Karagatsis 1994: 224), whereas the public sphere is open to men; even more, it is advisable for men to avoid spending too much time at home and pass leisure hours with other men in coffeehouses, places forbidden to women (Loizos 1981, Kennedy 1986, Dubisch 1986).

### **Imagery of rural life in Greek and Romanian literature**

The selected texts are relevant as a case study for the present article as both authors share an interest in the social framework and reality present underlying structures that bring out perceptions of reality and worldviews through the voice of the characters. The social structure in a traditional society revolves around nuclei, the family nucleus being the central one, and thus it is the main one to be investigated when embarking on a study concerning traditional societies or communities from rural settings. The traditional way of life in rural Balkan areas is highly influenced by local customs, local beliefs, religion, traditions, environment, political situation and the economic situation of the villages in Eastern Europe before Second World War was highly linked to the place where they were. But essential to the Balkans are the small households in which the principle of equality dominated in order to sustain the subsistence. Mostly, people were involved in agriculture, from where they would take care of the daily needs with difficulties, being helped by the simplest technologies, thus making use only of a small part of the lands in which they lived. (Olteanu, 2004: 29)

Dumitru and Gundis represent the figures of the heads of the family, both of them strongly displaying inherited cultural values concerning their power, authority and ruling over the nucleus. Gundis holds from his fore-bearers the idea that the leader of the gentry has the right over life and death of his off-springs and we can observe from the texts how this occurs: trading his daughter, Zografo, as an in-house maid in exchange for being alleviated from the burden of the tax he was not able to pay fully, and hurting the case of his son, Nasos, at the trial, after having learned that Nasos was actually conceived by another man, which for him constitutes a betrayal. We notice that in both novellas women are merely a pawn and serve the needs and interests of the man of the household, be it the father, the husband or the master.



## II. LITERATURĂ I

Dumitru considers his wife as a means for taking of the pressure as he considers his life miserable because of the never-ending debts, poor food and generally a poor life:

For him any reason was good enough: if it seemed to him that his wife would light the fire too slowly, the uncle, wearing his boots would kick and throw her with the food into the ashes of the fireplace (Istrati 2009: 147).

The women are thus immediately given an inferior status as they serve the role of pleasing and being at the man's will, to the extent that being abused is no longer the exception, but the rule, and general reality and worldview '*what business had he got to do and beat up a stranger? If he gets drunk, let him come home and beat his wife or his child. They won't take him to court.*' (Du Boulay 1986) We can see from the case of Codin, whose mother accepts the reality of being abused, and there is no longer an argument on whether that falls into 'normality' or not:

You could have said that each of them had made out of it a daily chore; him of providing her the regular amount of beating and to throw her out; her, of being in the position of receiving, groaning, and sit on the ground. No words, no loud scream, no explanation. Each one knew what this was all about (Istrati 2009: 181)

Du Boulay (1986) points out that in Greek villages women are by nature fallen, since they are considered weak, fragile, fearful etc., and by destiny redeemed, by becoming the protector and the guardian of the house, bearing the responsibility of harmony, unity, and overall, they must ensure domestic life runs smoothly. This implies as well accepting abuse is part of their 'chores'. Battered women in Greece are valued for sacrificing themselves and enduring bad treatments due to the fact that it preserves and protects the most important social unit, the family nucleus, whereas women who separate in case of ill treatments are seen as selfish (Lazaridis 2009). Acceptance plays an essential part in creating cultural patterns since it implies internalizing a norm:

women, even my mom, would speak about these tortures with such a calm tone that was disturbing: they had already gotten used to it. They were [actually] surprised to hear that the brutalized mother had slept a week in her room (Istrati 2009: 181).

Another particular aspect worth mentioning is the vindication against the betrayal of the women. If women fall out of their regular duties and role, considered a form of deviation, men are culturally accepted to seek vindication as we can notice from the case of Hatzithomas who murders Odette after realizing she had been unfaithful to him, and the court of juries does not consider worth investigating the matter. Equally, Codin seeks vindication after learning his girlfriend had been together with his best friend, and Gundis practically sentencing his son to death for his wife had been unfaithful to him with two Turkish bey. We notice that these characters consider the effect the betrayal has on their image *i.e.* seeking vindication is a matter of public image as well as personal image in relation to the social sphere. In both rural Greek and Romanian settings vindication upon a threat to the authority and image of the male figure appears to be an essential cultural pattern, informed to a certain extent by a heavy tradition of patriarchy. Lazaridis (2009) points out on the influence and importance the Orthodox Christian morality has had on defining the interests and roles of the women as mother and as wives. Failing out of these typical and accepted patterns it is reprimandable in both cultural settings as the characters of these novellas bring about. In this context it is worth mentioning the famous novel of Kazantzakis, *Zorba the Greek*, which provides the perfect example for the way

'outcasts' or out of the pattern individuals are perceived and related to the community. The widow is virtually mocked by the entire village, men for she has rejected them and women for her being different by refusing to re-marry, which makes her the object of interest of all the other men. The fact that she refuses to re-marry exposes her to insecurity and attacks as she refuses to follow the course of a 'regular, traditional life' that involves a woman to belong to a man. Under these circumstances, the entire village considers that she must pay for the death of the young man who commits suicide for she has been with another man for a night. The entire community reprimands her actions, which are basically rooted in her refusal to 'belong' again to another man. In this sense we notice that a woman even if she is a widow cannot exist outside the binary opposition male-female or fulfill a different role than of a mother or a wife.

It does appear that the role of the women and generally their status in Greek rural setting appears to be more complex and stronger in terms of cultural customs and values that inform the behaviour. It is not to say that in the case of Romanian rural settings the norms are less rigid or less apparent in what concerns the cultural behaviour or the role of the women, yet literature reveals different approaches of life spheres. For example, in Codin we observe the violent behaviour of Dumitru against animals and women and Codin's violent outbursts are informed by a crooked environment, misery, unhappiness, frustrations, lack of perspective and hope, which is characteristic for what Miha Achim (2003) named limited perspective over life, while in Greek rural setting the violent behaviour stems from what appears to be a deeply rooted norms and values, very clearly defined for the members of the community to which they consciously adhere and accept:

life runs following universal laws, independent from people's will. In his view, fate is not the uncontrollable force that divides well from evil after its own taste. Everything that happens in this world is according to God's will. Since forever, the boyar sleeps with the wife and the daughter of the peasant. This is the unwritten law of God and of the people (Karagatsis 1994: 234)

In other words, by bringing these two novellas together, that both focus and reveal bits of life, culture, and mentality, we are able to trace similarities and points of divergence concerning the patterns that can fall under the umbrella of 'literary balkanism', or generally 'balkanic' cultural inheritance, in particular in what concerns the family nucleus, gender relations and violence, with the aim of picking out the images and views over the world that these novellas can bring out and render in the mind of the reader. A thorough analysis by comparison can inform on the shared patterns of behaviour (Benedict 1943) and delve into the influences particular events have had on the imagery and the worldviews of a certain culture.

## Conclusions

The endeavour of the present article is theoretically compelling as much of the 20<sup>th</sup> century knowledge is recorded in collective memory stored through various means ranging from oral tradition to recorded sources: trial cases, newspapers, narratives, niche literature etc. However, little has been written on the mélange of rural culture and patterns of behaviour in reference to literature as many literary anthropologists focus on how individuals understand and relate to literature. The

## II. LITERATURĂ I

present article introduced and brought together ethnography studies and works of literature with the aim of illustrating how they can support each other in providing context and understanding culture. Thus, the main focus was on patterns of behaviour in rural settings from two cultures, Greek and Romanian, and the present work serves as mainly an introduction into the idea of literature that reflects understandings of the world, worldviews and ways of giving meaning to the world. Findings suggest a strong correlation between the interpretations of literary texts and the ethnography studies under points of convergence. In this sense, we point out the religious meanings the women are given in both settings, but ought to be further explored in literature as in Greek literature we find the figure of the woman as a mother, as a widow and generally the figure of a woman is constructed, understood and articulated to different lengths as opposed to the figure of the woman as depicted in Romanian literature. The article brought out another important feature of rural communities, the vindication, and points out the ways vindication is socially and culturally constructed in both settings, observing in particular the points of divergence.

Further studies can investigate more in-depth the way 20<sup>th</sup> century literature constructs, depicts and represents the reality of the time, by placing these works alongside studies from the field of history of culture, cultural studies, anthropology and ethnography. This endeavour can illustrate that literature hosts a large spectrum of images and can indirectly illustrate values, customs and patterns of behaviours that readers can identify to in their present lives. Thus it would be of particular importance and interest to address comparative analysis of national literatures that relate in relevant social and cultural frames, surpassing thus the general view of literature as mere art, and place it on a higher level by giving it the importance of a social document.

### Bibliography

1. Beller & Leerssen 2007: Beller Manfred and Joep Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, Bucharest, Rodopi.

2. Benedict 1943: Ruth Benedict, *Romanian Culture and Behaviour*, Anthropology Club & Anthropology Faculty, Colorado State University.

3. Boia 2006: Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucharest, Humanitas.

4. Bonnard 2005: Jean- Baptiste Bonnard, Les pères meurtriers de leurs fils, In *La Violence dans les monds grec et romain. Actes du colloque international*, p. 287-302, Paris, Sorbonne.

5. Brule 2005: Pierre Brule, Les codes du genres et les maladies de l'andréia: rencontre entre structure et histoire dans l'Athènes classique, In *La Violence dans les monds grec et romain. Actes du colloque international*, p. 247-267, Paris, Sorbonne.

6. Călinescu 1982: George Calinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucharest, Minerva.

7. Chatzifotiou 2003: Sevaste Chatzifotiou, Violence against women and institutional support: the case of Greece, *European Journal of Social Work* 6(3), Carfax Publishing: Taylor & Francis Group.

8. Chatzifotiou & Dobash : 2001, Sevaste Chatzifotiou and Rebecca Dobash, Seeking Informal Support. Violence Against Women in Greece, In *Violence Against Women* 7(9) :1024-1050, Sage Publications.

9. Crăciun Calin, *Balkanologia și specificul literaturii române*, Petru-Maior University, Targu-Mures. Available at <http://www.romaniaculturala.ro/images/articole/calin%20craciun91009.pdf>

10. Dubisch 1986 : Jill Dubisch ed., *Gender and Power in Rural Greece*, New Jersey, Princeton University Press.

11. Du Boulay 1986 : Juliet du Boulay, Women – Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece, In *Gender and Power in Rural Greece*, Jill Dubisch ed., p. 139-169, New Jersey, Princeton University Press.

12. Duțu 1982 : Alexandru Duțu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, Bucharest, Univers.

13. Friedl 1986 : Ernestine Friedl, The Position of Women : Appearance and Reality. In *Gender and Power in Rural Greece*, Jill Dubisch ed. p. 42-53, New Jersey, Princeton University Press.

14. Handman 1983: Marie-Elisabeth Handman, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, La Calada, Aix-en-Provence.

15. Hertzfeld 1986: Michael Hertzfeld, Within and Without: The Category of 'Female' in the Ethnography of Modern Greece, In *Gender and Power in Rural Greece*, Jill Dubisch ed., p. 215-235, New Jersey, Princeton University Press.

16. Iacob 2016 : Livia Iacob, *Mărci identitare în romanul sud-est european al secolului XX*, In *Asachiana* (4)1 p. 111-125, Iasi.

17. Ibrăileanu 1977 : Garabet Ibrăileanu, *Opere*, vol. 5, Bucharest, Minerva.

18. Iorga 1915 : Nicolae Iorga, *Ce înseamnă popoare balcanice*, Bucharest, Biblioteca Digitală a României.

19. Iorga 1940 : Nicolae Iorga, *Ce este sud-estul european?*, Bucharest, Biblioteca Digitală a României

20. Iorga 1972 : Nicoale Iorga, *Sinteza bizantină. Conferințe și articole despre civilizația bizantină*, Minerva.

21. Istrati 2009: Panait Istrati, *Chira Chiralina. Codin. Ciulinii Baraganului*, Bucharest, Curtea Veche.

22. Karagatsis 1994: M. Karagatsis, Rafala vântului, în *Suflet Elen – Antologia nuvelei grecești*, Kostas Asimakopoulos ed., translated by Elena Lazăr and Polixenia Karambi, Porto-Franco & Omonia Publishing House.

23. Kennedy 1986: Robinette Kennedy, Women's Friendship on Crete : A Psychological Perspective, In *Gender and Power in Rural Greece*, Jill Dubisch ed., p. 121-139, New Jersey, Princeton University Press.

24. Lazaridis 2009: Gabriella Lazaridis, *Women's work and lives in rural Greece: Appearances and Realities*, London & New York, Ashgate Publishing.

25. Leduc 2005, Claudine Leduc, La figure du père sacrificateur de sa fille dans les rituels athéniens, In *La Violence dans les monds grec et romain. Actes du colloque international*, p. 271-286, Paris, Sorbonne.

26. Mihaiu 2011, Simona Mihaiu, Violent Criminality in Rural Communities in Romania, *Year-Book Petre Andrei University of Iasi*, Fascicle : Social Work, Socioloy, Psychology, p. 215-222, Lumen Publishing House.

## II. LITERATURĂ I

27. Mihiu 2003, Achim Mihiu, *Antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Dacia.
28. Muthu 1999 : Mircea Mutu, *Dinspre sud-est*. Libra.
29. Muthu 1976, Mircea Muthu, *Literatura română și spiritul sud-est european*, Bucharest, Minerva.
30. Olteanu 2004, Antoaneta Olteanu, *Homo Balcanicus. Trăsături ale mentalității balcanice*, Bucharest, Paideia.
31. Ortner 1974 : Sherry Ortner, Is Female to Male as Nature is to Culture ? In *Woman, Culture and Society*, M.Z. Rosaldo & L. Lamphere eds., p. 67-87, Stanford, Stanford University Press.
32. Ortner Whitehead eds. 1981 : Sherry Ortner & Harriet Whitehead, *Sexual Meanings*, New York, Cambridge University Press.
33. Poyatos ed. 1988 : Fernando Poyatos, *Literary Anthropology*, John Benjaminis Publishing Company.
34. Prisacaru 2017 : Cătălina Elena Prisacaru, Patterns of Violence in Greek and Romanian Rural Settings, Forthcoming in *Romanian Journal of Literary Studies*, n.10, Targu Mures, Arhipelag XXI.
35. Vulcănescu 2009 : Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Eikon.
36. "Crime: Greece and Romania compared", NationMaster. Retrieved from <http://www.nationmaster.com/country-info/compare/Greece/Romania/Crime>
37. Women's Status in Romania. A Shadow Report to the CEDAW 23rd Session (2000). Retrieved from <http://www.legislationline.org/documents/id/7703>
38. *Family Violence from a Global Perspective. A Strengths- Based Approach*. Asay, S. DeFrain J., Metzger M., & Moyer B. United States of America, Sage Publications.

## VIKTOR PELEVIN ȘI LABIRINUTUL HIPERREALITĂȚII: O REINTERPRETARE A MITULUI LUI TEZEU

Andreea MORAR<sup>1</sup>

Viktor Pelevin and the labyrinth of hyper-reality: a reinterpretation of the myth of Theseus. *This paper explores one of the fundamental characteristic features of post-communist Russian literature: the highlighting and demise of hyper-reality as an instance in which simulacra replace objects and create the habit of living among them (Baudrillard). It analyzes the novel Chlem uzhasa: Kreatiff o Tesee i Minotavre (The Helmet of Horror: a Creative about Theseus and Minotaurus) by Pelevin, in which the author describes a hyper-real world without a centre, which dangle in search of significance and recuperation of the real. The author's foreshadowing the Theseus myth is a pretext for him to show a new world which, parted-separated-devoid\* of myths as it is, also lacks the myths themselves, so that it needs to create its own myth, which get validated once they are adapted and included in this very hyper-reality.*

**Key-words:** *postmodernism, Russian literature, myth, hyper-text, Theseus*

*Fiind real și sacru, mitul devine exemplar și, în consecință,  
repetabil, căci servește de model și, în același timp, de justificare  
tuturor actelor umane<sup>2</sup>.*

Problematica miturilor în culturile și civilizațiile universale este una intens dezbătută și abordată de-a lungul secolelor. De cealaltă parte, conceptul de *hiperrealitate* e introdus de Jean Baudrillard în secolul XX și descrie o nouă stare a lucrurilor. Scriitorul rus Viktor Pelevin alătură concepte arhaice și preocupări moderne pentru a reliefa schimbările fundamentale care au loc în societatea rusă aflată în plină construcție și reconstrucție după prăbușirea Uniunii Sovietice.

Mitul ca piatră de temelie a diverselor societăți de pe mapamond, a fost analizat atât din punct de vedere social și antropologic, cât și din punct de vedere religios, literar, istoric, filosofic sau psihanalitic. Variile domenii care s-au preocupat de interpretarea și demontarea mecanismelor miturilor nu face decât să sporească importanța acestora în istoria umanității.

Pentru culturile primitive, mitul era o relatare a unor fapte reale, de-abia mai târziu (în Antichitate și Evul Mediu) începând să apară distincții între mit care e plasat în sfera ficțională și istorie, care stă sub pavilionul realității și veridicității. A defini conceptul de mit este o sarcină dificilă. Mitul este un instrument de radiografiere a

---

<sup>1</sup> Doctorand, Universitatea din București.

<sup>2</sup> Eliade, M. (2008), *Mituri, vise și mistere*, Ed. Univers Enciclopedic, București, p. 15.

## II. LITERATURĂ I

unei culturi, este o cheie pentru înțelegerea anumitor tabuuri dar, în același timp, poate fi el însuși un interdict pentru neofiți.

Dacă timp de secole mitul a fost abordat din perspectiva mesajului pe care îl transmite în cadrul variilor culturi, secolul al XX-lea aduce o nouă privire asupra funcționalității acestuia. Astfel, Roland Barthes vine cu o nouă privire asupra mitului care nu este altceva decât o formă de discurs.<sup>3</sup>

În încercarea teoreticienilor de a crea o identitate națională bazată pe miturile perpetuate în anumite zone istorico-geografice, a fost inevitabilă reiterarea, repovestirea și, implicit, alterarea miturilor primordiale.

Urmând această tradiție, Victor Pelevin își arogă o voce homerică sau chiar a unui bard medieval și porcede pe drumul reinventării unuia dintre cele mai cunoscute mituri ale Antichității grecești. Romanul *Шлем ужаса* este o încercare de căutare a identității unei societăți tinere, recent ieșite din perimetrul sovietic limitat și care încearcă să se integreze în noul cosmos patronat de tehnologie. Având ca subtitlu *Креатифф о Тесеи и Минотавре*, autorul realizează deja două lucruri: avertizează cititorul că ceea ce urmează a regăsi în paginile cărții este o reinterpretare a mitului cunoscut și prin aducerea în discuție a unui mit, îi oferă o poliță de asigurare lectorului. Această poliță e o garanție a faptului că lumea din interiorul romanului, cu toată manifestarea ei în domeniul realității virtuale, fiind fundamentată pe un mit, are toate datele de a fi percepută ca una reală.

Afinitatea dintre Rusia și Grecia are o istorie îndelungată și materializată pe mai multe planuri: istoric, politic, cultural etc. Universalitatea și popularitatea mitologiei grecești a fost unul dintre numitorii comuni ai limbajului literar și cultural internațional până în zilele noastre. Mitul lui Tezeu sau mitul Minotaurului a fost adesea pomenit în literatură, iar găselnița Ariadnei de a-l ajuta pe atenian să iasă din labirint și-a găsit la rândul-i ecouri în literatură, artă, logică etc.

Unul dintre filosofii care au studiat îndeaproape originea și perpetuarea miturilor universale a fost Mircea Eliade. Acesta afirmă că „[...] la nivelul *experienței individuale* mitul n-a dispărut niciodată complet: el se face simțit în visele, fanteziile și nostalgiile mitului modern și enorma literatură psihologică ne-a obișnuit să regăsim marea și mica mitologie în activitatea inconștientă și semiconștientă a oricărui individ.”<sup>4</sup>

Urmând acest fir al Ariadnei de-a lungul coridoarelor literaturii, ajungem în prezentul suprasaturat de rescrieri și reinterpretări ale unor mituri clasice. Acestei tendințe subscrie și scriitorul rus Viktor Pelevin care și-a plasat operele sub pavilionul mitologiei. Ne vom opri în cele ce urmează asupra unui roman care readeuce în atenția cititorului modern vechiul mit al Minotaurului suprapus însă realității secolului XXI.

Strecurând cu dibăcie în scrierile sale diferite referințe la mitologia sumerobabiloniană, romană, egipteană, greacă, islandeză, Victor Pelevin oferă deja un cifru pentru a dezlega intenția auctorială.

Pelevin aparține unei generații de autori care a dus la nașterea noii literaturi ruse emersă din încercarea acesteia de a-și croi un drum prin societatea capitalistă care să se îndepărteze de tradiția sovietică. După prăbușirea sistemului comunist literatura rusă urmează două tendințe principale: prima este cea în care se pune sub

<sup>3</sup> Apud. Barthes, R. (1972), *Mythologies*, The Noonday Press, New York, p. 107.

<sup>4</sup> Eliade, M. (2008), *Mituri vise și mistere*, Ed. Univers Enciclopedic, București, p. 19.

lupa satirei și parodiei fostul regim, iar cealaltă tendință încearcă să explice noua lume care se deschide odată cu pătrunderea în spațiul rusesc a societății consumiste.

După destrămarea URSS, omul începe să supună chestionării însuși conceptul de realitate. Odată năruit vechiul sistem de valori, locul gol se cere numaidecât populat cu idei și concepte noi care să ajute omul să-și păstreze integritatea.

Întreaga existență umană începe să fie pusă sub semnul întrebării, gânditorii încearcă să găsescă răspunsuri atât în propria istorie națională, cât și în tradițiile universale. Acest lucru se reflectă cu precădere în literatură, unde apar o serie de autori și de scrieri care își însușesc misiunea de a crea o nouă fațetă a societății rusești în anii 1990.

Întrucât considerăm că ideile lui Jean Baudrillard și Roland Barthes asupra conceptelor despre mit și hiperrealitate se pliază pe literatura apărută în Rusia în ultimii ani, ne vom referi în continuare la teoriile acestora pentru a explica tendințele din literatura rusă contemporană.

Viktor Pelevin este un reprezentant însemnat al literaturii distopice și virtuale la care apelează tot mai mulți scriitori, printre care amintim: Olga Slavnikova, Dmitri Gluhovski, Șașa Sokolov.

Apărut în 2005, romanul *Шлем ужаса* se conturează ca o scriere emblematică a unei societăți la cărma căreia se află supremul internet.

Jean Baudrillard consideră că prezentul se află sub semnul unui nou tip de mit tribal și anume consumismul<sup>5</sup>. Acest consumism devine pentru omul contemporan barometrul moralității, anulând granița dintre mitologia inerentă societății și logos<sup>6</sup>. Filosoful compară dualitatea și echilibrul Dumnezeu - Diavol pe care și-a întemeiat epoca medievală existența, cu dualitatea consumerism-denunțarea consumerismului. Dar pe când entitățile divină și htoniană sunt opuse și se completează, consumerismul și critica lui se află de aceeași parte a demarcației. Dacă Dumnezeu și Diavolul pot fi percepuți în termeni de „plus” și „minus”, de alb și negru, de pozitiv și negativ, consumerismul și critica sa, nu sunt decât surplus. De aici deduce Baudrillard că prezentul nu cunoaște decât magie albă care creează o societate suprasaturată, fără istorie care-și e propriul său mit.

Viktor Pelevin ne demonstrează încă o dată în *Шлем ужаса: Креатифф о Тесеи и Минотавре* că miturile nu dispar și nu se perimează, ci se repetă și transformă. Romanul său își pune în gardă cititorul încă din titlul care trebuie înțeles pe mai multe planuri.

Pentru a evita confuziile, ne vom referi în continuare la personajele din mitologia greacă ca Tezeu și Ariadna, iar la personajele din romanul lui Pelevin ca Theseus și Ariadne.

Tradus literal, *Шлем ужаса*, este o cască a terorii. Casca pe care o poartă în roman piticul misterios și Asterisk din visele Ariadnei. Casca de bronz, care amintește de cele purtate de gladiatori, prezintă diferite secțiuni care de care mai complicate, dar caracteristica sa notabilă ar fi împărțirea ei în trei secțiuni: a trecutului, a prezentului și a viitorului. Descrierea mecanismului de funcționare al acestei căști este

<sup>5</sup> Apud. Baudrillard, J., (1998), *The Consumer Society: Myths and Structures*, Ed. Sage, Londra, p. 195 <http://cnqzu.com/library/Economics/marxian%20economics/Baudrillard,%20Jean-The%20Consumer%20Society.Myths%20and%20Structures.pdf>.

<sup>6</sup> Ibid.



## II. LITERATURĂ I

una dintre părțile dense ale cărții. Explicația este mai degrabă una neinteligibilă, fiecare participant la discuția online înțelegând altfel distribuirea funcțiilor și rolul lor. Sistemul intern este cu atât mai greu de descifrat, cu cât el nu are un început și un sfârșit, ci este o repetiție ciclică a unui flux de impresii puse în mișcare de o forță a circumstanțelor, la rândul ei creată de bulele de speranță, rezultatul fluxului de impresii supus unui anumit tip de căldură. Atât piticul, cât și Ariadne au grijă să amintească faptul că bulele de speranță nu au nimic de a face cu bulele, că acea căldură care transformă fluxul de impresii în vapori nu e o căldură adevărată etc.<sup>7</sup> Cea mai importantă parte a acestei căști este labirintul separator unde totul este creat din nimic și unde trecutul prezentul și viitorul se întâlnesc pentru a fi despărțite. Tot aici, ia naștere fluxul de impresii, care nu este altceva decât prezentul, după cum explică Ariadne. Aceeași e cea care îl lămurește pe Monstradamus că întreg ciclul produs în interiorul căștii terorii nu este altceva decât un circuit al prezentului care, în funcție de diferite stări mentale, poartă câte un nume, la fel cum apa are mai multe stări de agregare.<sup>8</sup>

Subtitlul, *Креатифф о Тесе и Минотавре*, conține o dublă ironie: termenul *креатифф* e o trimitere la transliterarea occidentală a numelor rusești terminate în „ov” și „ev” (primul semn al „occidentalizării” societății rusești)<sup>9</sup>, iar aluzia la Tezeu și Minotaur, personaje clasice ale literaturii universale, accentuează noua realitate. Noul și vechiul se îmbină pentru a descrie necesitățile prezentului. Însă nu avem de a face doar cu armonia dintre clasic și modern, ci și cu o referire la ideea conform căreia realitatea rusă de după căderea comunismului s-a bazat mai mult pe împrumuturi, pe reproduceri ale valorilor din afara granițelor țării.

Titlul romanului nu are nimic rusesc în el, iar acest lucru ne duce spre al doilea plan de abordare a acestei scrieri.

Odată dată la o parte prima peliculă de interpretare, ne aflăm față în față cu încercarea scriitorului de a apela la vechile mitologii pentru a demonstra că prezentul are propria sa mitologie.

*Шлем ужаса* este și denumirea unui simbol din mitologia islandeză, aegishjalmur, care are rolul de a induce frică, dar și de a proteja împotriva abuzului de putere. Semnul, care este pomenit în scrierile vechi islandeze, era folosit de către războinici pentru a-i apăra de dușmani și pentru a semăna frică printre combatanții rivali. Acest vechi semn asemănător cu un fulg de nea, devine un obiect cu funcții apotropaice pentru omul subjugat de lumea virtuală în care nu mai există spațiu privat.

Astfel, acest simbol ajunge să fie și un colac de salvare pentru capitalismul și consumerismul care descriu prezentul. Și cum publicitatea este avangarda consumerismului, folosirea cuvântului *креатифф* ne trimite și cu gândul la acest sector. Așa cum menționează Aleksei Vernițki, în jargonul publicitar rus, termenul *креатив*

---

<sup>7</sup> Apud. Pelevin, V. (2005), *The Helmet of Horror*, Ed. Canongate, Londra, p. 31.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Apud Verințki, A. (2005) *Пелевин В. Шлем ужаса: Креатифф о Тесе и Минотавре// Открытый мир*, p. 225. <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/ve25.html>.

are o dublă semnificație: descrie mesajul publicitar și, în același timp, forma în care el este prezentat publicului.<sup>10</sup>

Oprindu-ne asupra ideii lui Roland Barthes despre mit, observăm că acesta, la rândul său crede că mitul este definit de modul în care își articulează mesajul. Pentru el, mitul nu este un obiect, sau un concept, ci un discurs: „Myth is a system of communication [...] a message.”<sup>11</sup>

În consecință, putem sublina că nu numai mesajul transmis de mitul lui Tezeu este primordial, ci și forma în care acest mesaj este comunicat. Fiind un mit, de-a lungul vremii a fost încărcat cu diferite semnificații în funcție de necesități. Fiecare epocă i-a adăugat noi înțelesuri și l-a folosit în interesul său. Pelevin ne demonstrează că un mit antic nu-și pierde proprietățile, că poate fi mulat pe noi și noi realități, la fel cum comunicarea sa cu și prin mijloacele moderne nu îi alterează impactul și importanța.

Despre puterea discursului, notează și unul dintre personajele lui Pelevin: „a discourse is the place in which words and concepts, labyrinths and Minotaurs, Theseus and Ariadne all come into being.”<sup>12</sup>

Cu pretenția sa de a fi o „istorie adevărată”<sup>13</sup>, mitul este și un discurs totalitar. Datând din epoci străvechi când istoria și literatura erau păstrate pe cale orală, mitul lui Tezeu s-a transmis de la o generație la alta prin viu grai. În timpurile în care memoria era o sursă de încredere, comunicarea pe cale orală a unor mesaje capitale, era o autoritate discursivă incontestabilă. Mai târziu, același mit a început să fie preluat de filosofi și poeți sau tragedieni importanți: Ovidiu, Plutarh, Horațiu. La rândul lor, aceștia erau figuri care se impuneau prin operele lor. Astfel, mitul a fost reluat și pus în formă poetică ori tragică, dovedind că se pretează diferitelor forme de discurs, fără a-și diminua mesajul original. În timp, Tezeu și Minotaurul devin figuri alegorice, sunt preluate de pictori, muzicieni (F. Mendelsson), încep să apară în psihanaliză și logică diferitele forme în care se regăsește mitul demonstrându-i acestuia pregnanța în conștiința universală. Ajungând în secolul XXI, secol ce stă sub semnul virtualului și internetului, mitul lui Tezeu se manifestă încă o dată cu aceeași intensitate. De această dată este transmis tot printr-un mijloc popular în epocă, și anume o conversație pe internet; devine, în acest fel, verosimil. Nu mai e o poveste, ceva îndepărtat, ci face parte din realitatea cititorului, vorbește pe limba acestuia, într-un mediu familiar și cu mijloace bine cunoscute.

În romanul lui Viktor Pelevin, labirintul lui Minos e însăși rețeaua de internet care aduce împreună cele opt voci ale personajelor. Monstradamus, Isolda, Nutscracker, Organizm, Theseus, Ariadne, UGLI 666, Romeo y Cohiba și Sartrik sunt așa-zise personaje, deoarece nu ne apar ca entități întrupate, doar ca niște nume care conversează pe chat. Totul pentru ele e un mister: felul în care au ajuns în camere, de

<sup>10</sup> Apud. Verințki, A. (2005) Пелевин В. Шлем ужаса: Креатифф о Тесеи и Минотавре, în *Открытый мир*, p. 224.

<http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/ve25.html>.

<sup>11</sup> Barthes, R. (1972), *Mythologies*, The Noonday Press, New York, p. 107.

<sup>12</sup> Pelevin, V. (2005), *The Helmet of Horror*, Ed. Canongate, Londra, p. 71.

<sup>13</sup> Eliade, M., (1973) *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid, p.13 <https://docs.google.com/file/d/0B3kVZxnAudkDZmNCdDBsdml2a1E/edit>.

## II. LITERATURĂ I

ce atunci când își scriu naționalitatea sau ocupația sunt cenzurați, de ce în afara încăperilor toți au câte un labirint.

Incipitul și sfârșitul romanului sunt subite, niciun fel de explicație nu ne este oferită nici la început, nici la sfârșit. Ariadne e cea care dă drumul firului conversației și tot ea este cea care ghidează discuția și oferă posibile explicații pe care le află în vis. Theseus apare de-abia spre final, fără să articuleze mai mult de câteva interjecții, iar din dicuția celorlalte voci, ne dăm seama că Minotaurul e doar o iluzie, că el există doar în interiorul căștii terorii unde nimic nu e ceea ce pare a fi.

La fel cum Ariadna îi dă ghemul lui Tezeu pentru ca acesta să găsească drumul de întoarcere, garantându-i libertatea, așa și Ariadne își arogă rolul de ghid al personajelor prin dedalul internautic. Cu toate acestea, rătăcirea prin coridoarele internetului continuă până în momentul apariției lui Theseus care duce deznodământul.

Una dintre caracteristicile fundamentale ale literaturi ruse post-comuniste este evidențierea și denunțarea hiperrealității. Concept popularizat de Baudrillard, hiperrealitatea apare atunci când simulacrul înlocuiește realitatea. În opinia filosofului francez, o maladie a contemporaneității este înlocuirea realității cu simulacre ale acesteia. Altfel spus, lipsa unei ancore în realitate a unui semn, duce la un proces repetitiv de simulare a modelelor realității. Acest comportament rezultă în timp în estomparea realității și în habituarea individului de a trăi printre simulacre.

*Шлем ужаса: Креатифф о Тесее и Минотавре* descrie o lume hiperreală, care și-a pierdut orice centru de greutate și care pendulează în căutarea de semnificații și de recuperare a realului.

Readucerea în prim-plan a mitului lui Tezeu este un pretext pentru a înfățișa o nouă lume care, despărțită de realitate, este privată și de mituri, astfel încât are nevoie să-și creeze propriile mituri care devin valide doar odată ce sunt adaptate și incluse în această hiperrealitate.

### Bibliografie

- Pelevin, V. (2005), *The Helmet of Horror*, Ed. Canongate, Londra
- Barthes, R. (1972), *Mythologies*, The Noonday Press, New York;
- Baudrillard, J., (1998), *The Consumer Society: Myths and Structures*, Ed. Sage, Londra
- <http://cnqzu.com/library/Economics/marxian%20economics/Baudrillard,%20Jean-The%20Consumer%20Society.Myths%20and%20Structures.pdf> ;
- (2008) *Simulacre și simulare*, Ed. Idea Design & Print, Cluj
- Eliade, M., (1973) *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid, Disponibil la următoarea adresă: <https://docs.google.com/file/d/0B3kVZxnAudkDZmNCdDBsdml2a1E/edit>;
- (2008), *Mituri, vise și mistere*, Ed. Univers Enciclopedic, București;
- Epstein, M., *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1995;
- The Origins and the Meaning of Russian Postmodernism*, The National Council for Soviet and East European Research, Massachusetts. Disponibil la următoarea adresă: <https://www.ucis.pitt.edu/nceeer/1993-807-21-2-Epstein.pdf> ;

Foucault, M., *Ordinea discursului, un discurs despre discurs*, Ed. Euro Song & Book, București, 1998;

Ghenis, A., *Colonizing Chaos: Russian Literature at the End of the Twentieth Century*, p. 1-32. Disponibil la următoarea adresă: [http://digitalscholarship.unlv.edu/russian\\_culture/17](http://digitalscholarship.unlv.edu/russian_culture/17) ;

Verințki, A. (2005) Пелевин В. Шлем ужаса: Креатифф о Тесее и Минотавре, în Открытый мир, <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/ve25.html>.

**«ПОД НЕБОМ ГРЕЦИИ СВЯЩЕННОЙ...» ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РОЛЬ  
ОБРАЗОВ ГРЕЧЕСКОЙ АНТИЧНОСТИ И КУЛЬТУРЫ В БЕССАРАБСКОЙ  
ЛИРИКЕ А.С. ПУШКИНА**

**Татьяна СУЗАНСКАЯ<sup>1</sup>**

«Under the sky of Holy Greece ...»: images of Greek Antiquity and culture in the Bessarabian lyrics of A. S. Pushkin. Abstract. *This article explores the lyrics of A.S. Pushkin in Bessarabian period, created in the years 1820-23s, which is concentrated mainly in three Chisinau notebooks and three Masonic notebooks also launched in Chisinau. The author analyses a poem, which presents images of Greek mythology and Greek historical realities, proper names and place names. It is noted that the Greek mythology in the Bessarabian lyrics of Pushkin has a frequency character ( a concrete counting is made) and it is an essential factor in the formation of a creative poet, unlike the poetry of subsequent periods in which Greek antiquity is represented not so full. Images and Greek antiquity motives in Chisinau notebooks are thematically and semantically very diverse and are grouped around the core concepts: love, creativity, life and death, freedom, etc. Particular attention is paid to the double meaning of poetic miniatures "Elleferya" (1822), where under the guise of the dithyramb addressed to the beloved by name Elleferya Pushkin glorifies freedom. Greek antiquity, especially mythology, harmoniously intertwined in the lyrics of the poet with the traditional images and realities of Slavic (Russian) culture, as well as the Roman culture and Roman mythology.*

**Key words:** *Antiquity, mythology, concept, artistic time / space, symbol, allusion, dialogue of cultures.*

Произведения А. Пушкина, написанные или начатые в Бессарабии, в основном сосредоточены в трёх «кишиневских» и трёх «масонских» тетрадах поэта. Их история и содержание хорошо известны в пушкиноведении<sup>2</sup>. Как указывает известный пушкинист В.Ф. Кушниренко, в Бессарабии Пушкин написал более 220 произведений, именно в Кишиневе было положено начало главному пушкинскому творению – роману «Евгений Онегин» [2: 10]]. В 1820-23

---

<sup>1</sup> Associate Professor of Russian. Alecu Russo State University, Beltsy, Republic of Moldova / доктор конференциар кафедры славистики Бельцкого государственного университета им. А. Руссо, Республика Молдова. [suzanskaia@mail.ru](mailto:suzanskaia@mail.ru)

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: С. Федотова. Творческая лаборатория А.С. Пушкина. Факсимильное издание рабочих тетрадей поэта. // <http://www.nkj.ru/archive/articles/9452/>, см. также электронную версию факсимильного издания: [http://imwerden.de/pdf/pushkin\\_rabochie\\_tetradi\\_tom1\\_1995\\_text.pdf](http://imwerden.de/pdf/pushkin_rabochie_tetradi_tom1_1995_text.pdf).

гг. поэтом созданы такие шедевры, как «Чёрная шаль», «К Овидию», «Песнь о вещем Олеге», «Узник», «Наполеон» и многие др.

Даже беглый взгляд на корпус написанного в этот период в Бессарабии убеждает в неизменном присутствии и выдающейся роли в художественном мире Пушкина образов греческой античности и культуры: поэт широко использует во множестве произведений греческие мифологемы, топонимы, имена собственные, грецизмы. В текстах полусотни стихотворений, вошедших в упомянутый выше сборник, их содержится не менее 45. сорока. Назовем самые характерные и частотные: *Зевс, Аполлон, Феб, Ахилл, Немезида, Гименей, Парнас, Пегас, Вакх, Аид, Лета, музы, хариты, грации, нимфы, зефир, оргия* и др.; *Гомер, Истр, Аристид, Афины* и др.; *дактил, хорей, элегия, ода, трагедия, эвхаристия*<sup>3</sup> и др. Совершенно очевидно, что становление и эволюция Пушкина-поэта, переосмысление романтизма и переход к реализму, наметившийся в начале 20-х гг., происходит не без существенного влияния греческой античности и культуры, о чём пишут на протяжении нескольких десятилетий многие исследователи, и в частности Д. Якубович и Л. Сидяков [7; 5].

В эти же годы поэт живо интересуется событиями современной Греции и идеями сообщества «Фелики этерия», о чем свидетельствует стихотворение «Война» (1821), и переживает увлечение гречанкой Калипсо Полихрони, поэтический отклик на которое отразился в стихотворениях «Гречанке» (1822) и, возможно, «Иностранке» (1822).

Следует отметить, что множество стихотворений, созданных в годы южной ссылки, имеют конкретных адресатов, которые указаны в заглавиях стихотворений: «Баратынскому. Из Бессарабии», «В.Л. Давыдову», «Чаадаеву», «Генералу Пуцину», «Алексееву», «Юрьеву», «Дельвигу», «Н.Ф. Глинке», «Кн. М.А. Голицыной», «Князю А.М. Горчакову» и др. В результате этого весь корпус написанного в Кишиневе воспринимается как единое обширное «послание» близким и друзьям. В него естественно вписываются и послания, адресованные через века, например, «К Овидию».

Каковы же значение и художественная роль грецизмов, греческих мифонимов и имен собственных?

Чаще всего они используются

а) для обрисовки лирической ситуации: *вот эвхаристия другая; я променял парнасски бредни* («В.Л. Давыдову»); *Мне ль было сетовать о толках шалунов, / о лепетанье дам, зоилов и глупцов* («Чаадаеву»), *и музу призывал на пир воображенья* («К моей чернильнице»); *и музы мирные мне были благосклонны* («К Овидию»); *Вчера был Вакха буйный пир* («Друзьям») и др.

б) для эстетической и исторической оценки лица или факта действительности: *Лемносский бог тебя сковал / Для рук бессмертной Немезиды; Но высший суд ему послал / Тебя и деву Эвмениду* («Кинжал»); *И длань народной Немезиды / Подъяту видит великан: / И до последней все обиды / Отплачены тебе, тиран!* («Наполеон») и др.

с) для лаконичных самохарактеристики и характеристики адресата: *питомцы муз и Аполлона* («Баратынскому»); *избранник Феба* («Из письма Н.М. Гнедичу»); *генерал Орлов – обритый рекрут Гименя* («В.Л.

<sup>3</sup> Здесь и далее курсив наш. – Т.С.

## II. LITERATURĂ I

Давыдову»); *Любимец ветренных Лаис, / Прелестный баловень Киприды – / Умей сносить, мой Адонис, / Её минутные обиды!* (Юрьеву); *угрюмый сторож муз, гонитель давний мой* («Послание цензору»); *Все те же ль вы, друзья веселья, друзья Киприды и стихов?* («Из письма к Я.Н. Толстому»); *О ты, который воскресил / Ахилла призрак величавый, / Гомера музу нам явил...* («Из письма к Н.И. Гнедичу») и др.

Одна из наиболее ярких характеристик адресата представлена в послании «Князю А.М. Горчакову» (1822), в котором греческая и латинская античность выступают в единстве:

Дай Бог любви, чтоб ты свой век  
Питомцем нежным Эпикура  
Провел меж Вакха и Амура!  
А там – когда стигийский берег  
Мелькнёт в туманном отдаленье,  
Дай бог, чтоб в страстном упоенье  
Ты с томной сладостью в очах,  
Из рук младого Купидона  
Вступая в мрачный чёлн Харона,  
Уснул...

Анализ мифологических имён, использованных в лирике А.С. Пушкина начала 1820-х гг., указывает на наличие в ней нескольких семантических полей, значение которых совпадает с понятиями «творчество», «веселье», «любовь», «красота», «свобода». Как правило, эти понятия многоаспектны и незамкнуты, открыты и взаимопроницаемы, полны различных ассоциаций [3]. Творчество, по Пушкину, неизменно связано с любовью, красота неотделима от любви, а дружба – от веселья и свободы. Образ поэта и творческого состояния Пушкин изображает с помощью следующих лексем, мифонимов и выражений: *музы нежные мне тайно улыбались; элегическая лира; для муз и дружбы жив поэт; богини мира, вновь явились музы мне / и независимым досугам улыбнулись; привычные затеи, и дактиль, и хорей; Так! Музы вас благословили, / Венками свыше осеня; И рукопись его, не погибая в Лете, / Без подписи твоей разгуливает в свете и др.*

В послании «В.Ф. Раевскому» (1822) находим характерный пример многозначности, открытости и взаимопроницаемости названных выше смысловых полей:

Красы Лаис, заветные пиры,  
И клики радости безумной,  
И мирных муз минутные дары,  
И лепетанье славы шумной.

Я дружбу знал – и жизни молодой  
Ей отдал ветренные годы...  
И верил ей за чашей круговой  
В часы веселий и свободы,

Я знал любовь, не мрачною тоской,  
 Не безнадежным заблуждением,  
 Я знал любовь прелестною мечтой,  
 Очарованьем, упоеньем.[4: 104]

Любовь, творчество, дружба, любовь, веселье, свобода выступают единым *ценностным центром автора* (М. Бахтин) и в послании «Из письма к Я.Н. Толстому» (1822):

Все те же ль вы, друзья веселья,  
 Друзья Киприды и стихов?  
 Часы любви, часы похмелья  
 По-прежнему ль летят на зов  
 Свободы, лени и безделья?  
 ...Вот он, приют гостеприимный,  
 Приют любви и вольных муз,  
 Где с ними клятвою взаимной  
 Скрепили вечный мы союз,  
 Где дружбы знали мы блаженство...[4: 109]

Таким образом, в авторском ценностном центре указанных стихотворений и во всём корпусе лирики начала 20-х гг. можно выделить семантические поля, представляющие некое ядро пересечения смыслов, являющиеся ключевыми словообразами. Понятия *веселье, творчество, любовь, дружба, свобода* и их ассоциативные ряды указывают на то, что является основой мировосприятия молодого поэта, в чём, по его мнению, заключается сущность бытия, его полнота, каково необходимое условие жизни человека. Названные понятия носят системный и символический характер и выступают как совокупность и единство прекрасного, возвышенного, драматического и вместе с тем обыденного, рядового, приземлённого: годы – *ветренные*, изгнание – *сучное*, дары муз – *минутные* и т.п.

В некоторых произведениях понятия любви и свободы неразрывно сплетаются и в системе образов, и в лирическом сюжете, и в лексике, как, например, в поэтической миниатюре «Эллеферия». Под видом стихов, воспевающих любовь к женщине, Пушкин утверждает свободу: Эллеферия – греческое женское имя и слово, означающее «свобода». Ученый-пушкинист С.А. Фомичёв восстановил текст стихотворения по «крайне сложному черновику» в Первой кишиневской тетради [6: 12-15].

Восстановленное учёным стихотворение выглядит так:

На юге, в мирной темноте,  
 Живи со мной, Эллеферия,  
 Твоей [слеп<ящей>] красоте  
 Вредна холодная Россия.

Её страшит придворный шум,  
 Столичный [блеск] ей неприятен.  
 Люблю твой пылкий, гордый ум,  
 И сердцу голос т<вой> понятен.



## II. LITERATURĂ I

Эллеферия, пред тобой  
Затмились прелести другие.  
Горю тобой, [дышу] тобой,  
Я твой навек, Эллеферия! [б: 14]

В словах и словосочетаниях *слепящая красота; пылкий, гордый ум; голос; прелести*, в троекратном повторе имени собственного и в последних двух стихах миниатюры содержатся конкретные аллюзии на облик возлюбленной. Однако сквозь противопоставление юга и холодной России, упоминание о столице, а также с учётом ведущих тем пушкинской лирики и всего творчества проступает скрытый, но главный смысл: жажда свободы, любовь к ней, горение идей свободы, утверждение свободы как смысла жизни. Вспомним, что слитное изображение свободы и любви характерно для Пушкина. Так, в вольнолюбивом послании «К Чаадаеву» (1818) читаем: «Мы ждем с томленьем упования / Минуты вольности святой, / Как ждет любовник молодой / Минуты верного свиданья». А в следующей строке содержится метафора, которая потом повторится в «Эллеферии»: «Пока свободою горим...»

Обращение Пушкина к античности обусловлено воспитанием и образованием поэта, культурой эпохи; его формирование и развитие базировалось на европейских традициях, шло через греческое и латинское мифологическое наследие, оно не противоречило русским культурным истокам, напротив, гармонично с ними сочеталось. Греческие мифологические символы активно вплетались в живую ткань русской поэтической речи и становились действенными аллюзиями, важным средством характеристики лирических персонажей и лирических ситуаций, а также экспрессивной возможностью выражения главной авторской мысли.

Выдающийся литературовед Михаил Гаспаров, анализируя поэтику О. Мандельштама, писал о таком важном её элементе, как реминисценции, ассоциации, «слова-памятки», уводящие в подтекст единой мировой поэтической культуры. Эти «слова-памятки» поэт называл «упоминательной клавиатурой» [1:331]. Подхватывая эту мысль ученого, осмелимся утверждать, что греческие образы и мифологемы являются в бессарабской лирике Пушкина важнейшей «упоминательной клавиатурой», которой русский гений пользуется широко и со вкусом, вполне рассчитывая на адекватный отклик среди читателей, друзей, единомышленников.

### Литература

1. Гаспаров М.Л., *Избранные статьи*. – М.: Новое литературное обозрение, 1995.

2. Кушниренко, В.Ф. *«Мой след уединенный...»* / Пушкин А.С. Когда легковерен и молод я был...: Избр. стихотворения, написанные на молдавской земле в 1820-1824 гг. / Сост., предисл., датир., примеч. В.Ф. Кушниренко. – Кишинёв: Вектор, 2007.

3. Переволочанская, С.Н. *Мифологические имена как лингво-эстетическая категория в языке А. С. Пушкина*. – Нижний Новгород: 1997. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.dissercat.com/content/mifologicheskie>

imena-kak-lingvo-esteticheskaya-kategoriya-v-yazyke-s-pushkina#ixzz4RyrcCTG7 . – Дата доступа: 30.01.2017.

4. Пушкин, А.С. *Когда легковерен и молод я был...*: Избр. стихотворения, написанные на молдавской земле в 1820-1824 гг. / Сост., предисл., датир., примеч. В.Ф. Кушниренко. – / А.С. Пушкин. – Кишинёв: Изд-во Вектор, 2007.

5. Сидяков, Л. *Творчество Пушкина первой половины 1820-х годов*. – Рига: 2013. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.intelros.ru/pdf/rus\\_mir\\_i\\_lat/2013/34/7.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/rus_mir_i_lat/2013/34/7.pdf). – Дата доступа: 30.01.2017.

6. Фомичёв, С.А. *Новые тексты стихотворений А.С. Пушкина* / С.А. Фомичев. – СПб.: Изд-во Нотабене, 1995.

7. Якубович, Д. *Античность в творчестве Пушкина*. – Л.: 1938. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/pushkin/serial/v41/v41-092-.htm>. – Дата доступа: 30.01.2017.

### Аннотация

В данной статье исследуется лирика А.С. Пушкина бессарабского периода, созданная в 1820-23 гг. и сосредоточенная в основном в трёх кишиневских тетрадах поэта и в трех масонских тетрадах, начатых также в Кишиневе. Анализируются стихотворения, в которых представлены образы греческой мифологии, а также греческие исторические реалии, имена собственные и топонимы. Отмечается, что греческая мифология в бессарабской лирике Пушкина имеет частотный характер (приводится конкретный подсчёт) и является необходимым фактором творческого становления поэта, в отличие от лирики последующих периодов, в которой греческая античность представлена не так полно. Образы и мотивы греческой античности в кишиневских тетрадах тематически и семантически весьма разнообразны и группируются около стержневых концептов: *любовь, творчество, жизнь и смерть, свобода* и др. Особое внимание уделено двойному смыслу поэтической миниатюры «Эллеферия» (1822), в которой под видом дифирамба, обращенного к возлюбленной по имени Эллеферия, Пушкин воспекает свободу.

Греческая античность, в особенности мифология, гармонично переплетается в лирике поэта с традиционными образами и реалиями славянской (русской) культуры, а также с романской культурой и римской мифологией.

**Ключевые слова:** *античность, мифологема, концепт, художественное время/пространство, символ, аллюзия, диалог культур.*

**FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE  
PHILOLOGY, THEOLOGICAL STUDIES  
ФИЛОЛОГИЯ, БОГОСЛОВИЕ**



## DIONYSIUS THE AREOPAGITE IN ROMANIAN THEOLOGY

Elena ENE D-VASILESCU<sup>1</sup>

Dionysius the Pseudo-Areopagite's treatises circulated in Greek and Slavonic in the Danubian Principalities, the territories of today's Romania, since the fourteenth century.<sup>2</sup> The abbot Nicodim(us) of Tismana (c. 1320-1406), the founder of Vodița and Tismana monasteries in Wallachia, had contacts on Mount Athos, and when the monk Isaiah from Hilandar translated the Areopagite's texts into Slavonic, a copy reached him. Nicodim had correspondence about various topics in the Dionysian Corpus and with regard to other theological subjects with Patriarch Ephimios/*Evtimi* (in See between 1375 and 1393) from Tarnovo; the latter was an important head of the Church during the Second Bulgarian Empire.<sup>3</sup> In Transylvania the aristocratic and sometimes ruling Huniad family owned copies of Dionysius's treatises in both Greek and Slavonic during the fifteenth century.<sup>4</sup> The library of the Romanian Academy of Sciences and Humanities in Bucharest houses a manuscript with 120 fragments – "teachings" – from the texts of this mysterious writer translated in Medieval Slavonic (Serbian redaction) in the sixteenth century; this is ms. 290 entitled [*Selected Excerpts from the book of St. Dionysius the Pseudo-Areopagite* (Cuvinte alese din cartea sfintului Dionisie Areopagitul)]. This was compiled by a scribe named Ioan/John, and

---

<sup>1</sup> CED; Centre for Medieval History; Oxford Centre for Byzantine Research, Wolfson College, University of Oxford, Linton Road, Oxford, OX2 6UD.

<sup>2</sup> Marius Ciprian Cloșcă, *De Docta Ignorantia în Teognosia Apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul [De Docta Ignorantia in Dionysius the Areopagite's Apophatic Theognosia]*, doctoral dissertation, Lumen, Iași, 2009, p. 43. Gheorghe Drăgulin states that by the sixteenth century Dionysius's writings circulated in Medieval (Old Church) Slavonic in lands that form now Romania. See G. Drăgulin, *Ecleziologia tratatelor areopagite și importanța ei pentru ecumenismul contemporan [The ecclesiology of Areopagite's tratises and its importance for contemporary ecumenism]*, The publishing house of the Institute for Mission and Biblical Studies of the Romian Orthodox Church, Bucharest, 1979; initially a doctoral dissertation defended in 1978 it was printed in *Studii Teologice*, XXXI no. 2, 1979, [54-295], p. 110; Jelena Bogdanovic, "Rethinking the Dionysian Legacy in Medieval Architecture: East and West", in Filip Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge: Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 12, 2011 [109-134], p. 110. See also Ihor Ševčenko, "Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs", *The Slavonic and East European Review*, vol. 59, no. 3, 1981, pp. 321-345.

<sup>3</sup> G. Drăgulin, "Sfântul Nicodim de la Tismana și curentele vieții religioase din veacul al XIV-lea" [Saint Nicodimus of Tismana and the religious movements from the fourteenth century], in *Mitropolia Olteniei*, XXVIII, nos. 11-12 (1976), pp. 962-971.

<sup>4</sup> Marius Ciprian Cloșcă, *De Docta Ignorantia în Teognosia Apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul [De Docta Ignorantia in Dionysius the Areopagite's Apophatic Theognosia]*, doctoral dissertation, Lumen, Iași, 2009, p. 43.

some notes were added in the eighteenth century by the Abbot of Bistrița Monastery, hieromonk Ioan/John, and some also by a 'Constandin'/Constantine.<sup>5</sup>

Another manuscript in Slavonic circulated in the sixteenth century; attached to it are notes and texts by Ephrem the Syrian. This is entitled *Parenesis* (in Syriac); its Slavonic title translates *Various parables, prayers, and teachings useful for the soul* (Eprem. *Mîngîiere prin parabole, rugăciuni, învățături folositoare pentru suflet, foarte diferite*). Today it is in the Museum of Antiquities as Iațimirski no 135.<sup>6</sup> All of these confirm what various scholars have attested: that during the Middle Ages, the contents of the Dionysian *Corpus* were translated into numerous languages including Syriac, Latin, Coptic, and Armenian.<sup>7</sup>

Constantin Brâncoveanu (1654-1714) in Walachia owned a copy of in Latin that was published in Antwerp in 1634, and the Metropolitan of Moldova, Venianim Costachi (1768-1846), had two volumes published in Venice in 1756.<sup>8</sup> Dionysius's ideas also circulated in the Romanian lands during the eighteenth century through the translations of Thophanes of Nicea's homilies (1775-1845). *Paisie Veličkovsky (1722-1794) translated the first chapter of the Ecclesiastical Hierarchy from Greek into Slavonic before 1794 in Neamț Monastery; the entire treatise was translated and it is in the same codex (ms. 5, Simonovskij Monastery, Fond 80370), but only this fragment and some notes are by Paisie's hand (also his signature exists on one of the pages); the rest of the manuscript was penned by another scribe.*<sup>9</sup>

The first translation of Dionysius's treatises from Greek into Romanian was the result of the collaboration between Cicerone Iordănescu (1882-1966) and Theofil Simenschy (1892-1968) from 1932 to 1936.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Petru P. Panaitescu, *Manuscrisele slavone din Biblioteca Academiei [The Slavonic manuscripts in the Library of the Romanian Academy]*, Bucharest, 1959, vol.1, p. 389.

<sup>6</sup> M. C. Cloșcă, *De Docta Ignorantia*, p. 43. *The author states that the copy was in Serbian, but does not mention its provenance. It would make sense that it was also made in Hilandar Monastery because that was founded by Serbian monks. In the late Middle Ages the language of the Church was Slavonic in the Balkans and the Romanian lands.*

<sup>7</sup> Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford, New York, p. 5; Paul Rorem and John C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 7-22; Andrew Louth, "Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas", in: *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, ed. Sarah Coackley and Charles M. Stang, Wiley-Blackwell, Oxford: 2009, 55-71; Boris Milosavljević, "Basic Philosophical Texts in Medieval Serbia", *Balkanica*, 39, 2008, 79-102.

<sup>8</sup> Cloșcă, *De Docta Ignorantia*, p. 43.

<sup>9</sup> Dionysius the Areopagite, "Scrieri" [Writings], trans. Paisie Veličkovskij, in Virgil Cîndea, *Mărturii românești peste hotare: creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate* [Romanian witnesses abroad: Romanian works and sources about Romanians in foreign collections]; The Municipal Library, Bucharest; revised and ed. Ioana Feodorov and Andrei Timotin, vol. 4, 2012, p. 174, entry 236.

<sup>10</sup> Cicerone Iordănescu and Theofil Simenschy (ed. and trans.), *Despre numele divine de Pseudo-Dionisie Areopagitul*, Tipografia Concesionară Alexandru Țerek, Iași, Bucharest, Chișinău, 1936, and *Ierarhia cerească; Ierarhia bisericească de Pseudo-Dionisie Areopagitul* (with an Introduction), Chișinău, 1932. The latter two treatises were reprinted in 1994 with a foreword by Ștefan Afloroaei, European Institute, Iași.

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

Various patristic texts kept the Areopagite and his works central to the Romanian theological landscape.<sup>11</sup> More recently, in addition to Dumitru Stăniloae's translation of Pseudo-Dionysius the Areopagite's *Complete Works* and his commentaries on the Syrian's writings made in various publications,<sup>12</sup> contributions to the reception of Dionysius in Romanian theology have been effected by Gheorghe Anghelescu,<sup>13</sup> Marius Ciprian Cloșcă,<sup>14</sup> Nichifor Crainic,<sup>15</sup> Gheorghe Drăgulin,<sup>16</sup> Nicolae Fer,<sup>17</sup> Vasile Loichița<sup>18</sup>, Mircea Nișcoveanu,<sup>19</sup> and Corneliu Zăvoianu.<sup>20</sup> Among the

---

<sup>11</sup> C. Iordănescu, *Istoria literaturii creștine*, Tipografia Concesionară Alexandru Terec, Iași, 1940, vol. 3; Ioan G. Coman, *Manual de Patrologie*, IBMBOR, Bucharest, 1956, pp. 274-277.

<sup>12</sup> Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Sfântul Dionisie Areopagitul: Opere complete și Școliile Sfântului Maxim Mărturisitorul* [Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Complete Works and the Scholia of Maximus the Confessor*], trans. and Introduction, D. Stăniloae, Bucharest, Paideia, 1996. Other pieces written by Stăniloae in which he refers to Dionysius are as follows: "Gânduri despre problema răului", in *Ortodoxie și românism* [Orthodoxy and Romanianism], Bucharest: Albatros, 1998, pp. 161-162 [pp. 159-172]; (first edition, Sibiu: The Publishing House of the Diocese of Sibiu, 1939), "Maica Domnului ca mijlocitoare" [The Mother of God as Intercessor], in *Ortodoxia* 4, no. 1 (1952), p. 115, 122; "Temeiurile teologice ale ierarhiei și sinodalității" [The theological foundations of the hierarchical and synodal order], *Studii teologice* 22, nos. 3-4 (1970), p. 168-172; Dumitru Stăniloae, "Introduction" to *Filocalia/Philokalia*, ed. and trans. D. Stăniloae, Institute for Mission and Biblical Studies of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, vol. 7, 1977, p. 301.

<sup>13</sup> Gheorghe F. Anghelescu, "Statutul ontologic al numelor date lui Dumnezeu în Numele divine' la Dionisie Areopagitul" [The ontological status of God's names in the work of Dionysius the Areopagite], in *Mitropolia Olteniei*, LV, nos. 1-4/2003, Craiova, pp. 36-43; "Timp, veșnicie și eternitate în Corpus Areopagiticum" [secolele V-VI] [Time and eternity in *Corpus Areopagiticum* (fifth-sixth centuries)], *Mitropolia Olteniei*, Craiova, XLVII, nos. 3-6 (1995), pp. 57-67.

<sup>14</sup> Cloșcă, *De Docta Ignorantia*.

<sup>15</sup> Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistica germană (Mystics manual I. Mystical Theology. II. The German Mystics)*, Ioan I. Ică Jr. (ed. and Introduction), Deisis, Sibiu, 2010, pp. 215-240.

<sup>16</sup> Gheorghe Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan* [The ecclesiology of *Areopagite's tratises and its importance for contemporary ecumenism*], The publishing house of the Institute for Mission and Biblical Studies of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1979; initially a doctoral dissertation defended in 1978 it was printed in *Studii Teologice*, XXXI no. 2, (1979), pp. 54-295; *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)* [The identification of Dionysios the Areopagite with Hieromonk Dionysios Exiguul], The publishing house of Oltenia Diocese, Craiova, 1991; and "Pseudo-Dionysios the Areopagite in Dumitru Stăniloae's theology," Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: tradition and modernity in theology*, Iași, Romania; Palm Beach, FL, Center for Romanian Studies, 2002, pp. 71-80. In this latter work Drăgulin praised Stăniloae for his Dionysian approach to sacraments, p. 80.

<sup>17</sup> Nicolae Fer, "Cunoașterea lui Dumnezeu" [Knowing God], in  *Glasul Bisericii*, vol. 30, nos. 1-2, 1971, pp. 95-104.

<sup>18</sup> Vasile Loichița, "Cristologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul" [Dionysius the Pseudo-Areopagite's Christology], în *Mitropolia Banatului*, VIII, nos. 7-8/1958.

<sup>19</sup> Mircea Nișcoveanu, "Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera Despre numele divine" [Dionysius the Areopagite's Theology in the *Divine Names*], in *Ortodoxia*, XVI, no. 2/1964.

<sup>20</sup> Corneliu Zăvoianu, "Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagite" [Dionysius the Pseudo-Areopagite's teaching on the ecclesiastical hierarchy], *Studii Teologice*, an XXX (1978), no. 2, pp. 636-650.

philosophers, Adrian Claudiu Bourcean also speak about the manner in which Dionysius indicates how mystical knowledge can be obtained as a consequence of apophaticism, and the “beautiful way” in which Dionysius’s theological *ensemble* fits into the “the science of God.”<sup>21</sup> In 1900, I. Mânza published a ‘Life of the Areopagite’ in Romanian.<sup>22</sup>

With respect to the issues treated by the contemporary theologians concerned with Dionysius and his *oeuvre* one refers, as expected, to the identity of this ancient thinker. On this, attempts were made by Gheorghe I. Drăgulin, who proposed that the Areopagite was Dionysius Exiguul (the Humble); this monk was born on the territory of today’s Dobruja, was ordained either there or in Constantinople, and died in Rome in c. 555.<sup>23</sup> To back his view Drăgulin brings arguments which rather decline the idea that the author of the *Corpus* was Paul’s direct follower and companion than prove that he was the Exiguus. The evidence he adduces is the baptism of infants, the role of the presbyters during the liturgy, some Church practices specific to the sixth century, and the fact that the expression “followers of the apostles” used by Dionysius does not mean for someone to physically be next to these friends of Christ, but to share in their beliefs. Drăgulin considers these to be proofs for the dating of Dionysius’s life to the sixth century. These is evidence which also Andrew Louth mentions in his book *Denys the Areopagite*.<sup>24</sup>

The other aspect that has been debated in scholarship was Dionysius’s ethnic origin; today almost all scholars – and the Romanian theologians align themselves with this – agree that he was a Syrian.<sup>25</sup> Drăgulin’s position regarding the identity of

<sup>21</sup> Adrian Claudiu Bourcean, “Structura ierarhică a universului areopagitic și implicațiile logico-ontologice ale acestei structuri/The hierarchical structure of the Areopagitic universe and its logico-ontological implications,” in Vasile Morar (ed.), *Spirit și istorie: volum omagial Gheorghe Vlăduțescu*, All Educational, Bucharest, 1999, pp. 268-284

<sup>22</sup> I. Mânza, *Viata Sfântului Dionisie Areopagitul*, Bucharest, 1900.

<sup>23</sup> Gh. Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*.

<sup>24</sup> Andrew Louth, “Introduction. The intellectual world of the late fifth century”, in *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman, London, 1989, p. 14. This book has been translated as *Dionisie Areopagitul. O introducere*, by Sebastian Moldovan. In its beginning it contains a substantial commentary by Ioan I. Ică Jr., entitled “Și totuși Tradiția are dreptate. Note pe marginea interpretării Corpusului Areopagitic.” [“Nevertheless, the Tradition is right. Notes on the interpretation of *Corpus dionysiacum Areopagiticum*”], Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 5-26.

<sup>25</sup> Rorem and Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, 7-22.

Jelena Bogdanovic says in her chapter “Rethinking the Dionysian Legacy in Medieval Architecture: East and West”, in Filip Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge: Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 12, 2011 [109-134], footnote 6 on p. 110: “Dionysius was accepted in Christian Orthodox thought very early and recognized as a saint. The Athenians even proclaimed Dionysius the patron saint of the city and built a church on the Areopagus hill dedicated to this, believed, first bishop of Athens. The archaeological evidence for this medieval church remains obscure, as it was most likely rebuilt in the sixteenth century”; to document her last statement see John Travlos and Alison Frantz, “The Church of St Dionysios the Areopagite and the Palace of the Archbishop of Athens in the 16th Century”, *Hesperia*, 34:3, 1965, 157-202. As we know, by now almost majority of scholars maintain that an anonymous writer that hides under the pseudonym Dionysius was a Syrian. Bogdanovic says “that his work was informed by Jewish practices”; some scholars consider his a



### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

Dionysius Exiguul has not found general acceptance, and certainly Dumitru Stăniloae, an internationally well-known Romanian theologian of the twentieth century, did not find it convincing (we have to note that the newest Western literature on this issue was not available to him).<sup>26</sup> The latest analysis on the issue of Dionysius's identity was made in 2009 by Marius C. Cloșcă who, after introducing pro and contra arguments for various possible identities, leaves the subject open – as did previous scholars with the exception of Drăgulin.<sup>27</sup>

Concerning other discussed themes from Pseudo-Dionysius the Areopagite's work, for instance Mircea Nișcoveanu treats the manner in which this ancient theologian understood the possibility of knowing God because rightly he thinks that this issue constituted Dionysius's main preoccupation. Nișcoveanu appreciates that for this father God is immanent and transcendent at the same time, and can be apprehended 'beyond words'.<sup>28</sup> Stăniloae explains the situation by saying that God is not to be known only rationally, but also apophatically. In a Dionysiac manner, he avers that "one is called upon to abandon all symbols, words, and their meanings."<sup>29</sup> His statement also reinforces Nișcoveanu's considerations. According to Gh. Drăgulin, Stăniloae identified two types of apophaticism in Dionysius's work thus, "one shows an ineffable experience of God, the other an experience which cannot even be experienced."<sup>30</sup>

Stăniloae, on whose considerations about the Syrian's ideas we shall chiefly focus, was interested *inter alia* in how, in the view of the sixth century thinker, celestial hierarchy relates to the notion of Trinity,<sup>31</sup> the progress of the soul,<sup>32</sup> the position of the Mother of God vis-à-vis the angelic hierarchy,<sup>33</sup> Dionysius's

---

Miaphysite. Jelena Bogdanovic recommends some literature about Dionysius's origin: *Pseudo-Dionysius as Polemicist*, 13, 19-21, and Klitenic Wear and Dillon, *Dionysius the Areopagite*. On the opposite view: Jaroslav Pelikan, "The Odyssey of Dionysian Spirituality", in *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, 11-24; Perl, *Theophany*, 1-4; Charles M. Stang, "Being Neither Oneself Nor Someone Else': The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite" in *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, Charles Boesel and Catherine Keller (eds.), New York: Fordham University Press, 2010, 59-75, esp. 69-71.

<sup>26</sup> Idem, pp. 77-78.

<sup>27</sup> M. C. Cloșcă, *De Docta Ignorantia*, pp. 28-39.

<sup>28</sup> Mircea Nișcoveanu, "Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera Despre numele divine", p. 251.

<sup>29</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică și simbolică* [Dogmatic and symbolic theology], The publishing house of the Institute for Mission and Biblical Studies of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1958, vol. 1, p. 127.

<sup>30</sup> Gh. Drăgulin, "Pseudo-Dionysius the Areopagite in Dumitru Stăniloae's theology," trans. L. Turcescu, p. 78.

<sup>31</sup> D. Stăniloae, "Introduction", *Sfântul Dionisie Areopagitul: Opere complete și Școlile Sfântului Maxim Mărturisitorul* [Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Complete Works and the Schools of Maximus the Confessor*], trans. and Introduction, Dumitru Stăniloae, Bucharest, Paideia, 1996, p. 13.

<sup>32</sup> Stăniloae Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Complete Works*, p. 131.

<sup>33</sup> Drăgulin comments on Stăniloae's position on it in "Pseudo-Dionysius the Areopagite in Dumitru Stăniloae's theology," p. 73.

Christology,<sup>34</sup> good and evil,<sup>35</sup> body, time and eternity,<sup>36</sup> etc. We shall approach here few of those. Stăniloae states that “The Holy Trinity itself is mysteriously reflected in the threefold kingdom of the celestial and ecclesiastical hierarchies and their works. God is a Father who comes towards us through His Son and Word; the latter descends to us in an inward but fully experienced way through the Holy Spirit.”<sup>37</sup> In the notes accompanying his translation of the Areopagite’s works, the same scholar emphasizes that people’s individual spiritual progress needs to be carried out in community in order to succeed, and sees it as linked to the Areopagite concept of co-operation among the levels of both celestial and ecclesiastical hierarchy.<sup>38</sup> As Corneliu Zăvoianu later,<sup>39</sup> Stăniloae believed that the hierarchy in the Church should be understood as a term that captures the reality that ideally the members of the Church fulfil special functions conceived as representing one threefold role: the teaching of the doctrine, the undertaking of spiritual guidance that leads people to salvation, and the taking upon pastoral care.<sup>40</sup> In his treatment of the relation between Mary and the angelic triad Stăniloae invokes the Akathystos hymn dedicated to Mary and the works of Byzantine authors. He concludes that “Orthodoxy considers the Mother of God to be the highest archpriest after Christ...In the Mother of God humanity and the angelic world capture all the divine light that creation is capable of receiving.”<sup>41</sup> Also, Stăniloae felt the need to emphasize that his understanding of Christ and his activities according to Orthodox theology is similar to that of the Areopagite in the fact that both are against any form of pantheism: “No Church Father, except Dionysius, underscores so much the presence and work of the human and divine Christ in the sacraments and other sanctifying acts (through created matter and the gestures of the hierarch and priest). His divine personalism, with its free and loving work of the person of Christ, is totally foreign to Neoplatonic or other forms of pantheism.”<sup>42</sup>

---

<sup>34</sup> Stăniloae in his commentary on Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Complete Works*, p. 130.

<sup>35</sup> Stăniloae, “Ortodoxie și românism” [Orthodoxy and Romanianism], Sibiu, The Publishing House of the Diocese of Sibiu, 1939, pp. 26-32.

<sup>36</sup> Stăniloae in his commentary on Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Complete Works*, p. 239.

<sup>37</sup> Stăniloae, “Introduction”, Pseudo-Dionysius the Areopagite/*The Complete Works*, p. 13.

<sup>38</sup> Pseudo-Dionysius the Areopagite, Stăniloae, *Complete Works*, p. 131; see also “Temeiurile teologice ale ierarhiei și sinodalității” [“The theological foundations of the hierarchical and synodal order”], *Studii teologice* 22, nos. 3-4 (1970), pp. 169-170, 177 [pp. 165-178].

<sup>39</sup> C. Zăvoianu, “Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagite [“Pseudo-Dionysius the Areopagite’s teaching about the ecclesiastical hierarchy”], p. 637-638.

<sup>40</sup> Drăguliu comments on Stăniloae’s position on it in “Pseudo-Dionysios the Areopagite in Dumitru Stăniloae’s theology,” p. 73.

<sup>41</sup> Stăniloae, “Maica Domnului ca mijlocitoare” [The Mother of God as Intercessor], in *Ortodoxia* 4, no. 1 (1952), p. 115; trans. L. Turcescu.

<sup>42</sup> Stăniloae in his commentary on Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Complete Works*, p. 130.

## Bibliography

Anghelescu, G. F., "Statutul ontologic al numelor date lui Dumnezeu in Numele divine' la Dionisie Areopagitul" [The ontological status of God's names in the work of Dionysius the Areopagite], in *Mitropolia Olteniei*, LV, nos. 1-4/2003, Craiova, pp. 36-43;

Anghelescu, G. F., "Timp, veșnicie și eternitate în Corpus Areopagiticum" (secolele V-VI) [Time and eternity în Corpus Areopagiticum (fifth-sixth centuries)], *Mitropolia Olteniei*, Craiova, XLVII, nos. 3-6 (1995), pp. 57-67

Bourcean, A. C., "Structura ierarhică a universului areopagitic și implicațiile logico-ontologice ale acestei structuri/The hierarchical structure of the Areopagitic universe and its logico-ontological implications," in V. Morar (ed.), *Spirit și istorie: volum omagial Gheorghe Vlăduțescu*, All Educational, Bucharest, 1999, pp. 268-284

Cariofil, I., *Manual despre cateva nedumeriri si solutiuni*, Preface by Antim Ivireanu, the Publishing House of Snagov Monastery, 1697

Cândea, V., *Mărturii românești peste hotare: creații românești și izvoare despre români în colecții din străinătate* [Romanian witnesses aboard: Romanian works and sources about Romanians in foreign collections]; The Municipal Library, Bucharest; revised and ed. Ioana Feodorov and Andrei Timotin, vol. 4, 2012, p. 174, entry 236

Cloșcă, M. C., *De Docta Ignorantia în Teognosia Apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul* [*De Docta Ignorantia in Dionysius the Areopagite's Apophatic Theognosia*], doctoral dissertation, Lumen, Iași, 2009

Coman, I. G., *Manual de Patrologie*, IBMBOR, Bucharest, 1956

Crainic, N., *Cursurile de mistică.I. Teologie mistică.II. Mistica germană (Mystics manual I. Mystical Teology.II. German Mystics*, Ioan I. Ică Jr. (ed. and Introduction), Deisis, Sibiu, 2010

Dionisie Areopagitul Sfântul/Dionysius the Areopagite, *Opere complete și Școliile Sfântului Maxim Mărturisitorul* [Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Complete Works and the Schools of Maximus the Confessor*], trans. and Introduction, D. Stăniloae, ed. C. Costea, Paideia: Bucharest, 1996

Iordănescu (Iordăcescu), C. and T. Simenschy (ed. and trans.), *Despre numele divine de Pseudo-Dionisie Areopagitul*, Bucharest, Chișinău, 1936

Iordănescu, C. and T. Simenschy (ed. and trans.), *Ierarhia cerească; Ierarhia bisericească de Pseudo-Dionisie Areopagitul* (with an Introduction), Chișinău, 1932; reprinted with a foreword by Ștefan Afloroaei, European Institute, 1994, Iași

Iordănescu, C., *Istoria literaturii creștine*, Iași, 1940, vol. 3 (the other two in 1934, 1935), reprinted 1997

Drăgulin, Gh., *Ecleziologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan* [The ecclesiology of Areopagite's tratises and its importance for contemporary ecumenism], The publishing house of the Institute for Mission and Biblical Studies of the Romian Orthodox Church, Bucharest, 1979; initially a doctoral dissertation defended in 1978 it was printed in *Studii Teologice*, XXXI no. 2, (1979), pp. 54-295

Drăgulin, Gh., *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)* [*The identification of Dionysios the Areopagite with Hieromonk Dionysios Exiguul*], The publishing house of Oltenia Diocese, Craiova, 1991

Drăgulin, Gh., "Pseudo-Dionysios the Areopagite in Dumitru Stăniloae's theology," Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: tradition and modernity in theology*, Iași, Romania; Palm Beach, Fl., Center for Romanian Studies, 2002, pp. 71-80

Drăgulin, Gh., "Sfântul Nicodim de la Tismana și curente religioase din veacul al XIV-lea" [Saint Nicodimus of Tismana and the religious movements from the fourteenth century], in *Mitropolia Olteniei*, XXVIII, nos. 11-12 (1976), pp. 962-971

Fer, N., "Cunoașterea lui Dumnezeu," [Knowing God], in *Glasul Bisericii*, no. 1, 1971, pp. 95-104

*Filocalia/ Philokalia*, ed. trans., and "Introduction" D. Stăniloae, Institute for Mission and Biblical Studies of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1977, vol. 7

Litzica, C. and N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești* [The catalogue of Greek Manuscripts], Bucharest, Inst. de arte grafice C. Göbl, s-r I. St. Rasidescu, 1909, vols. 1-2

Loichița, V., "Christologia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul" [Dionysius the Areopagite's Christology], în *Mitropolia Banatului*, VIII, nos. 7-8/1958

Louth, A., *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman, London, 1989

Louth, A., *Dionisie Areopagitul. O introducere*, ed. and trans. Sebastian Moldovan, Introduction Ioan Ică Jr., Sibiu: Deisis, 1997

Mânza, I., *Viata Sfântului Dionisie Areopagitul*, Bucharest, 1900

Nișcoveanu, M., "Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera Despre numele divine" [Dionysius the Areopagite's Theology in the Divine Names], in *Ortodoxia*, XVI, no. 2/1964

Panaiteescu, P. P., *Manuscrisele slavone din Biblioteca Academiei* [The Slavonic manuscripts in the Library of the Romanian Academy], Bucharest, vol. 1, 1959

Panaiteescu, P. P., *Manuscrisele slavone din Biblioteca Academiei* [The Slavonic manuscripts in the Library of the Romanian Academy], Bucharest, vol. 2, 2003

Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Sfântul Dionisie Areopagitul: Opere complete și Școliile Sfântului Maxim Mărturisitorul* [Pseudo-Dionysius the Areopagite, Complete Works and the Scholia of Maximus the Confessor], trans. and Introduction, D. Stăniloae, Bucharest, Paideia, 1996

Russo, D., "Ioan Cariofil și operele lui" [Ioan Cariofil and his works], in Nestor Camarino, Ariadna Camarino, Constantine Jurașcu (eds.), *Studii istorice greco-române. Opere postume* [Greek-Romanian historical works. Posthumous Works], Fundatia pentru Literatură și Artă, Bucharest, 1939, pp. 180-191

Stăniloae, D., *Teologia Dogmatică și simbolică* [Dogmatic and symbolic theology], Bucharest: The publishing house of the Institute for Mission and Biblical Studies of the Romanian Orthodox Church, 1958, vol. 1

Stăniloae, D., "Ortodoxie și românism" [Orthodoxy and Romanianism], Bucharest: Albatros, 1998 (first edition Sibiu: The Publishing House of the Diocese of Sibiu, 1939)

Stăniloae, D., "Maica Domnului ca mijlocitoare" [The Mother of God as Intercessor], in *Ortodoxia* 4, no. 1 (1952)

Stăniloae, D., "Temeiurile teologice ale ierarhiei și sinodalității", *Studii teologice* 22, nos. 3-4 (1970), pp. 165-178

Stăniloae, "Ortodoxie și românism" [Orthodoxy and Romanianism], Sibiu, The Publishing House of the Diocese of Sibiu, 1939, pp. 26-32.

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

Zăvoianu, Corneliu, "Învățătură despre Ierarhia Bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagite," [Dionysius the Areopagite's teaching on the ecclesiastical hierarchy], *Studii Teologice*, an XXX (1978), no. 2, pp. 636-650

## GRIGORIE PALAMAS: MANUSCRISUL SLAV DE LA CHIȘINĂU ALE CELOR TREI TRATATE ANTI LATINE (SECOLUL AL XV-LEA)

Maria DANILOV

Gregory Palamas's three anti-Latin treatises: a 15-century Slavonic manuscript in Chisinau. *The hesychast dispute between Gregory Palamas and Barlaam of Calabria was reflected in several treatises they wrote, which were translated in Church Slavonic as early as in the 1360s. This translation, by a happy coincidence, is kept in its original version in Codex 88 from the collection of the Dečani Monastery. The two Λόγοι ἀποδεικτικοί of Palamas and the Slovo vtoro na latine of Barlaam are known to us in five copies. The oldest one is kept in the Collection of the Noul Neamț Monastery at the National Archives of the Republic of Moldova. The article comes to the following conclusions, on the basis of the manuscript tradition of these three texts and of the known literary and historical facts: 1) the Kishinev copy is the earliest one but less reliable, as far as textual criticism goes, than the Hilandar copy; 2) it was most probably created on Mount Athos; 3) the Kishinev copy is the direct antigraph of a lost common predecessor "v" of the three Visarion of Debar's copies; 4) the "v" copy was created on Athos; how it got to the Slepce Monastery remains a question.*

**Key words:** *hesychasm, translation, Mount Athos.*

Posteritatea datorează mult Sf. Grigorie Palamas (1296-1359), unul dintre cei mai strălucit reprezentant al epoci post-patristice. Poate datorăm, mai întâi, Sfântului rezolvarea conflictului dintre teologie și știință, credință și rațiune. Apariția și dezvoltarea unei asemenea literaturi în secolele ulterioare (mai ales, în sec. XVIII, prin intermediul fenomenului paisian de retrezire a monahismului ortodox în Țările Române) este bine să fie pusă în legătură tocmai cu declanșarea disputei, cunoscută în istorie sub numele de isihastă.

Valoarea operelor palamite pentru teologia ortodoxă contemporană a ajuns binecunoscută. Ea a devenit liantul, care leagă două mari epoci din istoria gândirii ortodoxe, fiind concepută ca o sinteză între epoca patristică și cea de factură filocalică de după recunoașterea oficială a învățăturii dogmatice elaborate de Grigorie Palamas<sup>1</sup>. Tratatul Sfântului Grigorie Palamas au fost în miezul unor aprige controverse care au marcat destinul postum al operei palamite.

Interesul nostru de cercetare este orientat spre precizarea locului manuscrisului palamit din colecția Mănăstirii Noul Neamț de la Arhiva Națională a

---

<sup>1</sup> Sfântul Grigorie Palamas (1296-1359) este considerat cel mai de seamă reprezentant al mișcării isihaste, cel care a dat o fundamentare teologică a experienței isihaste „a întâlnirii cu Hristos în lumină”, prin rugăciunea inimii. Învățătura sa dogmatica a primit recunoașterea Bisericii bizantine în sinoadele constantinopolitane (1341, 1347 și 1351).

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

Republicii Moldova. Este vorba de o operă fundamentală în cercetarea creației teologice a Sf. Grigorie Palamas, în special a *Tratatelor anti latine* (1338) îndreptate împotriva lui Varlaam din Calabria întru apărarea doctrinei isihaste<sup>2</sup>. Disputa isihastă dintre Sf. Grigorie Palamas și Varlaam de Calabria a ajuns să fie cunoscută prin mijlocirea celor trei tratate teologice traduse în limba slavonă/slavă bisericească după originalele în limba greacă (considerate pierdute) în jurul anului 1360. Traducerile slavone – unele în versiuni de ciornă – s-au păstrat în colecția *Codex 88* la mănăstirea Decani (Kosovo, Serbia), apoi în copii multiplicare au cunoscut o largă răspândire în aria de circulație a zonei balcanice și în Rusia, inclusiv.

Cunoscutul slavist italian Marco Scarpa, în urma unei cercetări asidui în varii colecții străine a identificat în jur de 70 de copii manuscrise din opera Sf. Grigorie Palamas, dintre care 11 au fost realizate la Athos, 26 la slavii de sud și 33 la slavii răsăriteni<sup>3</sup>. De reținut că în acest Catalog al manuscriselor palamite, celui de la Chișinău i s-a rezervat un loc bine meritat și este inclus sub numărul de ordine „12”. Datarea manuscrisului este cuprinsă între anii 1485-1495<sup>4</sup>. Dincolo de mulțimile de copii ajunse până la noi, este firesc să ne întrebăm care este locul manuscrisului de la Chișinău.

Mai întâi vom stăruii să aruncăm o perspectivă asupra vechimii manuscrisului de la Chișinău. Ceea ce este important să subliniem, în contextul problemei luate în dezbateră, ține de faptul că fenomenul răspândirii operei palamite este contemporan cu epoca propriei sale apariții și/sau fundamentării dogmatice, adică epoca în care a trăit și activat Sf. Grigorie Palamas (1296-1359). Tocmai din epoca amintită cu siguranța face parte și o copie a manuscrisul slavonesc ale celor „*Trei tratate anti latine*”, (sf. sec. XV) care a circulat în mediul monahal de la Lavra Neamț, apoi datorită unui hazard al destinului a fost adus la mănăstirea Noul Neamț, în Basarabia (în 1859). Actualmente, manuscrisul se păstrează în colecția de carte veche a Arhivei Naționale din Chișinău<sup>5</sup>.

Despre fenomenul isihasmului românesc suntem în măsură să judecăm în temeiul unor solide contribuții istoriografice în domeniu<sup>6</sup>. Pe firul eforturilor întreprinse de peste două secole de către mai mulți cercetători – greci, români, italieni, ruși și ucraineni – în scopul cunoașterii surselor principale care au stat la originea fenomenului duhovnicesc al așa-numitului „paisianism” în secolele XVIII –XIX, se înscrie și editarea postumă a operei Valentinei Pelin, una dintre cele mai bune

---

<sup>2</sup> De la grecescul „hesychia” care înseamnă calm și liniște. Datorită acestei implicări, *Isihasmul* mai poartă numele de „palamism”. Doctrina palamită are o valoare de sinteză pentru teologia Răsăriteană cu implicații filozofice și antropologice, deopotrivă.

<sup>3</sup> Marco Scarpa, *Grigorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere recensione dei codici*, Bibliion edizioni, SRL, Milano, 2012, 218 p. (informațiile cu privire la manuscrisul de la Chișinău se regasesc în cuprinsul Catalogului alcătuit de Marco Scarpa; Vezi la p.100-101 (nr. 12).

<sup>4</sup> Ibidem, p. 100-101.

<sup>5</sup> ANRM, F. 2119, inv. 2, d. 6; Vezi: *Creațiile lui Grigorie Palama*, f. 155-189 (*Codice miscelaneu de cuvinte și învățături cu creațiile lui Dionisie Areopaghitul*).

<sup>6</sup> Vezi studiile Părintelui Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia română*, în „*Filocalia*”, vol. VIII, 1979 (reeditat în extras în 1992), Editura Scripta; Dan Zamfirescu, *Paisianismul, un moment românesc în istoria spiritualității europene*, Editura Roza Vânturilor, București, 1996.

cunoscătoare ale moștenirii literare a fenomenului „paisian”<sup>7</sup>. Valentina Pelin, are meritul de a contura o imagine suficient de clară despre ceea ce a fost isihasmul în ortodoxia românească, despre debutul și/ sau evoluția fenomenului însuși până la secolul al XVIII-lea, când va căpăta numele unuia dintre cei mai reprezentativi exponenți ai timpului – Paisie Velicikovski – *paisianism*.

Opera palamită a constituit subiectul unor cercetări recente întreprinse de cercetători consacrați ai operei palamite, precum Yannis Kakridis<sup>8</sup> (Grecia) și Lora Taseva<sup>9</sup> (Bulgaria). Studiul *Gegen die lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirshenslavischer Übersetzung // Împotriva latinilor. Tratatetele lui Grigorie Palamas și Varlaam din Calabria în traduceriile slavone*, a fost elaborat în cadrul Institutului slav al Universității de la Berna cu sprijinul Fundației Naționale Elvețiene pentru Știință (SNF) și publicat la finele anului 2014, în Germania<sup>10</sup>. Cartea a apărut în cadrul proiectului „Traducerea slavonă a operelor lui Grigorie Palama și Varlaam de Calabria”<sup>11</sup>. Lucrarea este alcătuită din două părți (fără o specificare a structurii propriu-zise): prima parte a lucrării este însoțită de un studiu critic atât asupra tratatelor elaborate de Grigorie Palama, cât și a traducerilor slave, mai exact, a copiilor manuscrise ajunse în diverse colecții de-a lungul secolelor XIV-XIX (p. 9-35). De reținut că manuscrisul din colecția arhivei din Chișinău este menționat la poziția <3.1.> și consemnat cu sigla <K><sup>12</sup>. Un interes deosebit prezintă locul rezervat manuscrisului de la Chișinău în contextul filiației traducerilor slavone ale tratatelor anti latine ale lui Grigorie Palamas (ilustrat printr-o schema genealogică reprezentativă)<sup>13</sup>. Textele care însoțesc prima parte a lucrării sunt în limba germană. Partea a II-a este cea mai consistentă și cuprinde reproducerea integrală a textelor slavone din creația lui Grigorie Palamas și Varlaam de Calabria (p. 43-509)<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Valentina Pelin, *Paisianismul în contextul cultural și spiritual sud-est european (sec. XVIII-XIX)*, ediție îngrijită de acad. Andrei Eșanu și Valentina Eșanu, Pontos, Chișinău, 2014, 236 p.

<sup>8</sup> Kakridis I., *Die Opuscula Barlaams von Kalabrien in kirshenslavischer Übersetzung*, în *Welt der Slaven*, nr.10, 1986, p. 37-46; Idem, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert* (Slavistische Beiträge 233), Verlag Otto Sagner, Munchen, 1988.

<sup>9</sup> Тасева, Л., *Текстовата традиция на две слова от оригиналната част на ръкопис Денчани 88*, în „Ареографски прилози”, № 33, 2011, с. 263-298; Idem, *Кишиневскии список трех антилатинских сочинений XIV века*, în „Tyragetia”, Chisinau, 2013, p. 71-79.

<sup>10</sup> Yannis Kakridis und Lora Taseva, *GEGEN DIE LATEINER. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirshenslavischer Übersetzung*. Monumenta Linguae Slavica. Dialecti veteris, frontes et dissertationes, Tom 63/ LXIII, Weiher Verlag, Freiburg. I. Br, 2014, 522 p. (ISBN 978-3-921940-59-4).

<sup>11</sup> Această apariție editorială de excepție este demnă de a fi cunoscută în spațiul spiritualității românești, odată ce în cuprinsul lucrării se regăsește opera palamită care a circulat în manuscris (sf. sec. XV) în mediul monahal de la Lavra Neamț, apoi adusă la mănăstirea Noul Neamț, în Basarabia (în 1859); la acoperirea cheltuielilor de tipar a contribuit și Fundația pentru Cercetare UniBern.

<sup>12</sup> Vezi Yannis Kakridis und Lora Taseva, *Gegen die lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirshenslavischer Übersetzung*, Tom. LXII, Weiher Verlag, Freiburg. I. Br, 2014, 5 p. 18-19.

<sup>13</sup> Yannis Kakridis und Lora Taseva, *Gegen die lateiner...*, p. 21

<sup>14</sup> În paralel, pagină cu pagină, sunt publicate comentariile critice în limba germană. Studiile enumerate arată cu elocvență că această lucrare monumentală aduce în discuția lumii științifice



Aici este momentul să ne întrebăm care sunt motivele cercetărilor întreprinse de Yannis Kakridis și Lora Taseva asupra manuscriselor slave ale operelor lui Grigore Palamas și Varlaam de Calabria, apărute în colecția „Monumenta Linguae Slavicae, Tom. LXII” (2014). Mai întâi se cere de subliniat faptul că investigațiile tradiției manuscrise a textelor slavone (primele traduceri ale scrierilor lui Grigore Palamas), sunt întreprinse de grecul Yannis Kakridis pe parcursul a mai bine de patru decenii. Rezultatele cercetărilor au avut ca suport documentar colecția de codice „Decani 88” (mănăstirea Decani, Serbia)<sup>15</sup>, considerate drept cele mai vechi copii după primele traduceri slavonești ale textelor palamite – anii '60 –'70 ai sec. XIV, deci, foarte aproape de epoca când Grigore Palamas și-a realizat opera teologică. Precizăm că în colecția „Decani 88”, s-a păstrat o bună parte din *Cuvântul I* și cate o filă din *Cuvântul al II-lea* au fost înlocuite mai târziu (sec. XVI). Atenția cercetătorului a fost îndreptată în scopul identificării elementelor specifice ale dialectului slav prins în diverse redacții ale copiștilor care au realizat opera manuscrisă. În urma unor cercetări textologice colaționare și aprofundate asupra celor patru copii „Decani 88”, Yanis Kakidis a stabilit legătura dintre original grec/latin și traduceri slavone cu toate elementele descriptorii ale unei cercetări filologice exhaustive (1986, 1988, 2011)<sup>16</sup>. Se pare, investigațiile asupra colecției de codice „Decani 88” se considerau încheiate, în special problemele legate de datarea acestora.

În prezent se cunosc cinci copii după tratatele Λόγοι ἀποδεικτικοί al lui Palamas și *Slovo vtoro na latine* al lui Varlaam. Receptarea prin intermediul traducerilor în slavonă, atât a operei palamite, cât și din opera altor teologi creștini mai este cunoscută în istoriografie ca *Slavia orthodoxa/ Orthodoxia slavă*, termin introdus în 1959 de către slavistul italian Riccardo Picchio<sup>17</sup>. Ceea ce este curios să constatăm, cercetătorul italian este preocupat de literatura religioasă răspândită la bulgari, sârbi, macedoneni, ucraineni, ruși și polonezi, deopotrivă. Românii, însă, dispar din spațiul de cercetare al slavistului italian.

Dincolo de rigorile atinse în cercetărilor istoriografice, multiple aspecte cu privire la circulația scrierilor din opera Sf. Grigorie Palamas, rămân în continuare

o cercetare solidă asupra dogmelor teologice din opera lui Grigorie Palamas, care a provocat poate cel mai însemnat curent duhovnicesc al secolului XIV și până azi.

<sup>15</sup> Kakridis I. Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen in 14. Jahrhundert. Verlag Otto Sagner, 1988.

<sup>16</sup> Kakridis I., Die *Opuscula Barlaams von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*, în *Welt der Slaven*, nr.10, 1986, p. 37-46; Idem, *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen in 14. Jahrhundert* (Slavistische Beiträge 233), Verlag Otto Sagner, Munchen, 1988; Idem, *Dvoglasna reči ili dijalog? Traktati Grigoria Palamjia o ishodenju Svetoga u srpskoslovenskom perevodu 14 veka*. Зборник Матице спске за филологију и лингвистику, 54.2, Софија, 2011, с. 59-70.

<sup>17</sup> Пиккио Р., *Православното славянство и старобългарската културна традиция*, Софија, 1993. 724 с.; Idem, *Slavia orthodoxa: Литература и јазык*, отв. ред. Н. Н. Запольская, предисл. В. В. Калугин, Москва, 2003, с. 102; Se constată existența unui spațiu unic al ortodoxiei slave, care a receptat spiritualitatea creștină din Imperiul Bizantin în secolele IX-X, iar scrisul chirilic bisericesc a stat la temelia cultului liturgic și a dat naștere unei literaturi unice în tot spațiul balcanic. Specificul acestei literaturi constă în respectarea riguroasă a textelor liturgice, fără a lăsa loc interpretărilor de genul *factio* (mai multe sensuri), pentru claritatea cărora este necesar de a apela la înțelesurile Cărtților Sfinte.

puțin cunoscute. În contextul amintit se constată că problemele ce țin de receptarea operei palamite în aria ortodoxiei slave, în secolele XIV-XX, sunt încă departe de a fi epuizate<sup>18</sup>. Vom observa că aproape toate textele marilor mistici ortodocși, în secolul al XVIII-lea și în cel ce a urmat au ajuns depozitate în diverse colecții, traduse fiind în slavă, română, greacă și apoi în rusă. Traducerile în română din opera Sf. Grigorie sunt cunoscute cu mare întârziere. Primele traduceri pot fi atribuite mitropolitului Grigorie al IV-lea (Dascălul)<sup>19</sup>, la începutul secolului al XIX-lea, apoi Părintele Dumitru Stăniloae sau, mai nou, de Constantin Daniel (*Omiliile*). Tocmai ne apropiem de miezul problemei luate în dezbatere. Pentru că, cercetările întreprinse de către Lora Taseva și Yanis Kakidis au fost provocate de revelația descoperirii unui vechi manuscris slavon a operei palamite (sec. XV), necunoscut mai înainte în istoriografia occidentală.

Este vorba despre manuscrisului slavon de la Chișinău – *Creațiile lui Grigorie Palamas: Cuvântul întâi pentru latini apărător și pentru purcederea Sfântului Duh*<sup>20</sup> – în contextul publicării de către reputata cercetătoare Valentina Pelin a *Catalogului general al manuscriselor moldovenești păstrate în URSS. Colecția bibliotecii mănăstirii Noul Neamț* (1989)<sup>21</sup>. Meritul Valentinei Pelin este de a repune în circuitul științific valoarea unei opere inedite din creațiile Sf. Grigorie Palamas, dar și cel de a scoate din anonimatul istoriei valorile spirituale ale spațiului românesc.

Manuscrisul lui Grigorie Palamas din colecția Noul Neamț este intercalat în „Сборник слов и поучений с сочинениями Дионисия Ареопогита/ Codice miscelaneu de cuvinte și învățături cu creațiile lui Dionisie Areopaghitul” (sf. sec. XV). Scriere semiuncială în două culori cu elemente cursive, de un singur copist; izvod sârbesc, text accentuat. Creațiile lui Grigorie Palamas sunt prinse între filele 155-189:

- F. 155-162: *Cuvântul I pentru latini apărător și pentru purcederea Sfântului Duh*;
- F. 163 v-173 v.: *Cuvântul al II-lea apărător pentru latini și pentru purcederea Sfântului Duh*;
- F. 174 v-187: *Fără titlu* [Învățăturile sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți];
- F.187 v-189: *Arătare și mărturisire pentru credința ortodoxă*<sup>22</sup>.

De asemenea, se cuvine să reținem că cercetătorul rus A. Turilov, deși cunoaște rezultatele investigației publicate de V:Pelin (în 1989) datează greșit manuscrisul de la Chișinău, atribuind-l cu < a doua jumătate a secolului al XVI-lea >. În plus, consideră

<sup>18</sup> Vezi Alberti A. Ivan Aleksandăr. *Splendore e tramonto del Secondo impero bulgaro*. Firenze, 2010; Hannick Ch., *L'escasmo bulgaro e serbo del Trecento e la sua diffusione nel mondo ortodosso*, trad. di M. Garzaniti, în „Storia religiosa di Serbia e Bulgaria. A cura di L. Vaccaro”, Milano, 2008, p. 181-200.

<sup>19</sup> Grigorie al IV-lea (supranumit Grigorie Dascălul), mitropolit al Ungrovlahiei (1765-1834).

<sup>20</sup> Vezi *Catalogul general al manuscriselor moldovenești păstrate în URSS. Colecția Bibliotecii mănăstirii Noul-Neamț (sec. XIV-XIX)*, alcăt. V. Ovcinicova-Pelin, Ed. Știința, Chișinău, 1989, p. 112-116 (nr.11/6).

<sup>21</sup> *Catalogul general al manuscriselor moldovenești păstrate în URSS. Colecția Bibliotecii mănăstirii Noul-Neamț (sec. XIV-XIX)*, alcăt. V. Ovcinicova-Pelin, Ed. Știința, Chișinău, 1989, p. 112-116 (nt.11(6)).

<sup>22</sup> Ibidem: *Catalogul general al manuscriselor...*, p.116.

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

că a fost realizat de copistului bulgar Visarion din Debar<sup>23</sup>. Dimpotrivă, cercetătoare din Bulgaria, Lora Taseva susține că și în cazul în care manuscrisul de la Chișinău ar fi atribuit copistului Visarion din Debar (cele 3 copii cunoscute: 1540; 1545-1550; și 1565), oricum, aceasta este cea mai veche copie dintre realizările acestuia. Astfel, în urma investigațiilor întreprinse de cercetătorii operei palamite se impun noi ipoteze de lucru, care au condus la revizuirea istoriografică a informațiilor istorice cunoscute. Se impunea o nouă colajonare textuală, însoțită de o analiză filologică aprofundată a manuscrisului păstrat astăzi în colecția Arhivei Naționale din Chișinău, în scopul de a determina locul și valoarea istorică a acestuia în raport cu cele cunoscute anterior din colecția Decani 88 (Serbia)<sup>24</sup>.

Atenția cercetătorilor Yannis Kakridis și Lora Taseva a fost direcționată spre identificarea cât mai exactă a locului și rolului manuscrisului de la Chișinău, în scopul reconstituirii unui tablou fidel al filiației copiilor manuscrise ale celor trei tratate antilatine ale lui Grigorie Palamas. Primele rezultate ale investigațiilor asupra manuscrisului de la Chișinău – *Creațiile lui Grigorie Palamas: Cuvântul întâi pentru latini apărător și pentru purcederea Sfântului Duh*, au fost publicate de Lora Taseva (Bulgaria)<sup>25</sup>.

Raportat la originalul slavon *Decani 88*, dar și a copiilor târzii ce le includ alte colecții, manuscrisul de la Chișinău are o valoare de unicat și poate fi considerat drept cea mai veche copie a originalului slavon. În urma investigațiilor întreprinse asupra copiilor manuscrise, atât în baza colajonării textuale, cât și a datelor istorice sau literare cunoscute deja, s-a constatat:

- manuscrisul de la Chișinău poate fi considerată cea mai veche copie, însă mai puțin fidelă „originalului” slavon, cedând în acest sens manuscrisului de la mănăstirea Hilandar (Athos);
- cel mai probabil manuscrisul a fost realizat la Sf. Munte<sup>26</sup>;
- copia de la Chișinău este foarte aproape de cele trei copii cunoscute ale lui Visarion din Debar și poate fi considerată drept model pentru copiile acestuia;<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Zezi, Турилов А., *Григорий Палама*. [Раздел]: *Перевод сочинений на славянский язык до XVIII*, в. Православная энциклопедия, Том, 13, Москва, 2006, с. 26–28 (совместно с М. М. Бернацким); Idem, *La Letteratura slava ecclesiastica delle origini: Storia e geografia della tradizione manoscritta*, în „Incontri linguistici”, Vol. 28, Pisa; Roma, 2005, p. 11-29; Este de prisos să amintim că cercetătoarea Valentina Ovcinicova-Pelin încă la 1989 a publicat rezultatele investigațiilor asupra filigranului de hartie (floarea de crin, a. 1479-1489) a manuscrisului de la Chișinău, atribuindu-l sf. secolului al XV-lea.

<sup>24</sup> Manuscrisele se păstrează la mănăstirea Visoki Decani, una dintre cele mai vechi și renumite mănăstiri ortodoxe din Serbia, aflata în partea vestică a unei provincii din Kosovo.

<sup>25</sup> Taseva, Л., *Текстовата традиция на две слова от оригиналната част на ръкопис Денчани 88*, în „Ареографски прилози”, № 33, 2011, с. 263-298; Idem, *Кишиневскии список трех антилатинских сочинений XIV века*, în „Tyragetia”, Serie nouă, vol. VII [XXII], nr. 2, Istorie. Muzeologie, Chișinău, 2013, p. 71-79.

<sup>26</sup> Cercetătoarea exclude ipoteza înaintată de V. Pelin, precum că manuscrisul de la Chișinău ar fi fost realizat la Novobrodsk, (Serbia). Concluzia Valentinei Pelin are la bază o însemnare manuscrisă pe f. 152 /notă de posesie/ a mitropolitului Nikanor de la Novobrodsk (copiată/reprodusă mai târziu după original pe hârtie italiană de sec. XVIII).

<sup>27</sup> Taseva, Л., *Кишиневскии список трех антилатинских сочинений XIV века*, în „Tyragetia”, Serie nouă, vol. VII [XXII], nr. 2, Istorie. Muzeologie, Chisinau, 2013, p. 73-75.

• manuscrisul de la Chișinău poate avea drept sursă manuscrisul predecesorului unic „v”, urmele căruia s-au pierdut. La rândul ei, copia „v” a fost realizată la Muntele Athos, însă cum a ajuns ea la mănăstirea Slepce (Macedonia) – direct de acolo sau prin Novo Bordo (Serbia) – rămâne un subiect de dispută pe viitor.

Vom observa că Yannis Kakridis și Lora Taseva ne oferă o analiză detaliată a contextului istoric în care s-a cristalizat doctrina palamită, lucrând pe textele originale – *de visu* – a manuscriselor ce se păstrează în mai multe colecții ale spațiului balcanic: Biblioteca mănăstirii Hilandar (Athos); colecția de manuscrise de la mănăstirea Visoki Decani și Secția de manuscrise a Bibliotecii Naționale a Serbiei, Arhiva Națională a Republicii Moldova (colecția mănăstirii Noul Neamț), Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Bulgariei și Biblioteca Națională „Sf. Kiril și Metodie”. Investigațiile *de visu* asupra colecției de manuscrise a făcut ca opera istoriografică să prezinte contextul teologic în care a fost scrisă una dintre cele mai importante dogme spirituale ale veacului al XIV-lea. Toate acestea au condus în final la evaluările critice ale primelor traduceri slavone ale tratatelor anti latine a lui Grigorie Palamas.

În contextul enunțat credem, este tocmai momentul potrivit să revenim asupra perspectivei istorice de valorificare a manuscrisului de la Chișinău, parte integrantă a receptării operei palamite în spațiul ortodoxiei slave a Țărilor Romane.

Concluziile care se impun sunt următoarele:

Opera lui Grigorie Palamas a fost cunoscută de timpuriu în mediul monahal românesc, însă a circulat multă vreme în versiunea textelor scrise în limba slavă (sfârșitul secolului al XV-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea). O mărturie în acest sens este manuscrisul păstrat astăzi în colecția Arhivei Naționale din Chișinău (1485-1495). Raportat la originalul slavon *Decani* 88, dar și a copiilor târzii ce le includ alte colecții, manuscrisul de la Chișinău are o valoare de unicat și poate fi considerat drept cea mai veche copie a originalului slavon.

Singurul care s-a încumetat să-l traducă pe Sf. Grigorie Palamas a fost mitropolitul Grigorie Dascălul. El traducea *Despre purcederea Duhului Sfânt*, care „s-a tipărit în Sfânta Episcopie a Buzăului la anul 1832, luna septembrie de Gherontie ieromonahul, tipograful din Sfânta mănăstire Neamțul”<sup>28</sup>. Traducerea o făcea în exilul basarabean la Chișinău (1829-1832). Deși era bolnav și suferea de „o boală de ochi și alte neputințe”, Mitropolitul Grigorie a continuat o muncă asiduă de tâlmăcire a cărților teologice din greacă. Citim în scrisorile adresate din Chișinău, episcopului Neofit „când îmi dă vreme slăbiciunea ochiului și neputința trupului”; sau: „Mă zăbovescu întru dumnezeiasca scriptură și în tâlmăcire [...]. Mă zăbovesc cu tâlcuirea Sfântului Teofilact, epistolele Sfinților Apostoli având scopos cu ajutorul lui Dumnezeu să tipăresc ori tâlcuirea aceasta, care am zis, ori tâlcuirea fericitului Teodorit la Psaltire”. Smeritul Grigorie Dascălul avea convingerea că „cu cât sufletul easte mai sus decât trupul [...], îl rog dar pe Dumnezeu putere și înțelepciune ca să pot da în lumina limbii noastre și altele mai multe [...]”<sup>29</sup>. De altfel, sunt cunoscute și alte texte românești din scrierile Sf. Grigorie Palamas, care au circulat până la această dată, însă

<sup>28</sup> *Cuvinte douăzeci și două pentru purcederea Sfântului Duh*, Tipogr. Episcopiei, Buzău, 1832 (vezi pagina de titlu).

<sup>29</sup> Tomescu, C., *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei*, Tipografia Eparhială, Chișinău, 1927, p. 73-74.

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

sunt de o circulație mult mai restrânsă<sup>30</sup>. Tocmai un atare context l-a determinat pe Pr. Stăniloae să afirme: „Ar fi necesară și o editare a operei Sf. Grigorie Palamas în românește. Gândul acesta l-am avut și eu și am lucrat mult în direcția aceasta, dar cine știe când și dacă îmi va ajuta Dumnezeu să-l realizez vreodată”<sup>31</sup>. Deci, traducerea integrală a operei palamite rămâne un deziderat pentru teologia românească.

Receptarea operei lui Grigorie Palamas – în lumea științifică astăzi – rămâne deschisă. Între 1763-1782 au fost traduse integral în românește (la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț) o bună parte din textele care vor face conținutul *Filocaliei* venețiene a lui Nicodim Aghioritul (1782). Din păcate în nici una din aceste *Filocalii* nu apare tradus vreun text palamit. Textele operei palamite rămân încă în așteptarea unor tălmăcitori care ar fi în putere să le pătrundă adâncimea frazei și sclipirea înțelepciunii divine.

---

<sup>30</sup> *Cuvânt către prea cinstita între călugărițe Xenii, pentru patimi și pentru faptele cel bune și pentru cele ce se nasc din îndeletnicirea minții; Despre Sfinții isihăști; Pentru cei ce cu sfințenie se liniștesc.*

<sup>31</sup> Vezi Pr. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Edit. Scripta, București, 1993; Idem, *Sf. Grigorie Palama. Viața și scrierile lui*, în „*Filocalia*”, vol. VII, București, 1977, pp. 223-525.

## СОБРАТ ПАНТЕЛЕИМОНОВСКОГО РУССКОГО МОНАСТЫРЯ НА АФОНЕ ПРЕП. АЛЕКСИЙ КАРПАТОРУССКИЙ (1877-1947)

Юрий ДАНИЛЕЦ<sup>1</sup>

Fellow in Panteleimon Monastery on Mount Athos St. Alexis Carpathorusskij (1877-1947). *This article discusses the biographical path of Venerable Alexis Carpathorusskij, an apostle of Transcarpathia. He converted to Orthodoxy in the Holy Mount Athos, was a Fellow of St Panteleimon monastery, headed by the Orthodox movement and suffered persecution for it. In the first half of the XX century, he was the leader of Orthodox Christians, led the diocese during the absence of bishops, was the founder of the monasteries and boarding school for boys. People worship of Archimandrite Alexy led to his canonization in 2001.*

**Key words:** *Athos, movement, orthodoxy, monastery, monk, Transcarpathia.*

Христианство на землях Закарпатья было известно еще во времена Римской империи. Историки пишут о духовно-просветительской миссии св. Кирилла и Мефодия или их учеников в Велико-Моравском государстве, куда относились и закарпатские земли. Православная церковь развивалась под омофором Константинопольского патриархата, который в 1391 г. учредил при Грушевском монастыре Святого Николая ставропигию и наделил местного игумена титулом своего экзарха. После введения унии с Римом в 1646 г. центр епархии переместился из Мукачева в восточную часть Закарпатья – Мараморошину. Епископы до 1735 г. получали хиротонии от молдавских и румынских первосвятителей, открывали парафии и монастыри. Под давлением австрийской власти было запрещено избирать православного владыку, вся территория сегодняшней Закарпатской области вошла в состав Мукачевской греко-католической епархии.

В начале XX века в силу разных предпосылок среди населения Закарпатья начинается православное движение. Постепенно оно охватило территорию четырех комитатов, в которых проживало украинское население. В 1901-1903 гг. в отчетах венгерской полиции находим информацию о православном движении в трех селах: с. Бехеров (Шаришской жупы, ныне Словакия)<sup>2</sup>, с. Иза

<sup>1</sup> Dr. J. Danilets, Associate Professor, Uzhgorod National University, 3 Folk square, Uzhgorod, 88000, Ukraine, E-mail: jurijdanilec@rambler.ru.

<sup>2</sup> Данилец Ю. К истории православного движения в с.Бехерово в Восточной Словакии // Государство, общество, церковь в истории России XX века. Материалы XI Международной научной конференции, посвященной Году истории России (Иваново, 15-16 февраля 2012

(Мараморошской жупы, ныне Хустский район) и в с. Великие Лучки (Бережской жупы, ныне Мукачевский район)<sup>3</sup>. Венгерская власть ответила арестами, обвинив крестьян в панславизме<sup>4</sup>. Официальный печатный орган Священного Синода Русской Православной Церкви «Церковные ведомости» так характеризировал православное движение в Бехерове: «Подавление Православия в селе Бехерове сопровождалось многочисленными арестами и процессами, имевшими своей целью открыть в движении «характер государственной измены и панславистической пропаганды». Но самое тщательное расследование по этому делу не обнаружило ни малейших следов измены или панславизма...»<sup>5</sup>. Мировую известность получили судебные процессы в г. Мараморош-Сигот в 1903-1904 гг. и в 1913-1914 гг.<sup>6</sup>.

Преподобный родился 1 сентября 1877 в с. Ясиня (ныне пгт. Ясиня) на Раховщине в зажиточной крестьянской семье Ивана Кабалука и Анны Кульчицкой. В метрической книге с. Ясиня указано, что обряд крещения совершил не местный священник о. Антоний Пуза, а пастырь из соседнего села о. Иоанн Романец<sup>7</sup>. Из воспоминаний известно, что о. Иоанн был русофилом, а поэтому мальчик получил имя Александр. Наверное, это имя было выбрано не случайно. 30 августа Православная Церковь отмечает память святителя Александра, патриарха Константинопольского, преп. Александра Свирского и перенесения мощей святого благоверного великого князя Александра Невского<sup>8</sup>.

Всего в семье Кабалуков было девять детей: Дмитрий, Анна, Александр, Федор, Юрий, Мария, Елена, Параскева, Василиса. Работа на земле требовала постоянного напряжения, а потому дети с детства приучались к труду. Архимандрит Алексей впоследствии вспоминал: «Отец мой – Иван, земледелец. Мать была побожна, постилась».<sup>9</sup> В шесть лет мальчик пошел в церковно-приходскую школу, где учителем был Михаил Штефан. Преподобный Алексей вспоминал: «Уже в дѣтскомъ и отроческомъ возрастѣ я сталъ серьезно задумываться надъ вопросами религіи и, среди приобрѣтенныхъ мной книгъ,

---

г.). Иваново: Издательство «Ивановский государственный университет», 2012. Часть 1. С. 105-110; Его же. «Если в Бехерове построят православную церковь...». Из истории православного движения в Восточной Словакии в начале XX века // <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/56626.htm>

<sup>3</sup> Данилец Ю. Зародження та поширення православного руху в Північно-Східній Угорщині на початку ХХ століття // Наукові записки Ужгородського університету. Серія: Історично-релігійні студії. Випуск 1. Ужгород, 2012. С. 34-52.

<sup>4</sup> Archív Gréckokatolíckeho Biskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 49. Rok: 1903. Signatúra: 42.

<sup>5</sup> Из Угроссии // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1904. № 16. С. 596.

<sup>6</sup> Данилец Ю. К вопросу о подготовке второго Мараморош-Сиготского процесса против православных Закарпатья // Славянский альманах 2014. Вып. 1-2. М.: Индрик, 2014. С. 110-122.

<sup>7</sup> Государственный архив Закарпатской области (далее ГАЗО). Ф. 1606. Оп. 9. Д. 39. Л. 45.

<sup>8</sup> Danileț Iurie. Viața Sfântului Alexie Carpatinul / Traducere de Diana Guțu. – București: Editura Areopag, 2015. P. 11.

<sup>9</sup> Рассказ архимандрита Алексия от 28 ноября 1945 г. // Василий (Пронин), архимандрит. История православной церкви на Закарпатье. Ужгород: Мукачевская епархия, 2009. С. 465.

добрая половина была духовного содержания»<sup>10</sup>. После окончания начальной школы юноша стремился продолжить обучение, «горѣлъ желаніемъ поступить в гимназію, но родственники опасались, что эта школа можетъ убить въ юномъ Александрѣ русский духъ, такъ какъ тамъ проводилась усиленная мадьяризація учащихся, и отъ мечты о гимназіи пришлось отказаться»<sup>11</sup>. В связи с этим он приступил к самообразованию, много читал, регулярно посещал богослужения. В 1897-1901 гг. Кабальук проходил военную службу в Кошице<sup>12</sup> и Мишкольце<sup>13</sup>. В 1898 г. он впервые посетил греческий Троицкий православный храм в Мишкольце. После чего постоянно ходил туда на богослужения.

После возвращения домой в 1901 г. Александр с головой погрузился в хозяйственные дела, ведь отец уже тяжело болел. После смерти главы семьи в 1903 г. имущество было разделено между потомками, значительную долю хозяйства унаследовал и Александр. «Пришлось подумать о женитьбѣ, чтобы раздѣлить с женой тяжелый трудъ земледельца. Здѣсь и начались тѣ странные явления, которые заставили меня отказаться от женитьбы. Какъ только я начиналъ строить планы домашняго очага, то тут же и заболѣвалъ; переставалъ думать объ этомъ и – выздоравливалъ. Эта борьба моя – между желаніемъ брака и отказомъ отъ него – длилась три года, совершенно измучивъ меня»<sup>14</sup>. За духовным советом молодой гуцул решил обратиться к старцу Аркадию (Пастори), который проживал в Биксадском монастыре в Трансильвании. Монах посоветовал Александру посвятить свою жизнь служению Богу. В 1945 г. архимандрит Алексей вспоминал об этом случае: «Пошел до Биксаду. Там был старец Аркадий игумен; его выгнали из монастыря, что сочувствовал православию. Пошел до него. Он как увидел меня, то все грехи мне сказал, что если не покаюсь, то до Троицы окончусь. Я там обернулся. Под крестом молюсь, и начали называть божкохвальником»<sup>15</sup>.

«Пошел в 1903 году до Повчи. Там около той иконы почувствовал помощь в здоровье. Там услышал, что есть в Сочаве опуст, услышал потом за Россию. Получил от Воробчука русские молитвословы и опять стал болен так, что при смерти находился. И вот, одной ночи видал сон. Там были мытарства, грешники мучились. Показалось, як бы умер. После сна дал обещание быть православным»<sup>16</sup>. От своих земляков Якова Борканюка и Юрия Воробчука будущий подвижник получил книги – «Житие князя Владимира», «Минеи», «Алфавит духовный»

<sup>10</sup> Свидетель издалека. Изский Архимандрит о. Алексей (биографический очерк) // Православный Русский календар на 1929 г. – Владимирovo, 1928. С. 18.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Кошице (словац. Košice) - второй по величине город Словакии, лежит на востоке страны, центр Кошицкого края.

<sup>13</sup> Мишкольц (венг. Miskolc) - крупнейший город на северо-востоке Венгрии, административный центр медье Боршод-Абауй-Земплин.

<sup>14</sup> Мемуары Архим. Алексия /записал Алексей (Дехтерев), инок // Православный Карпаторусский Вестник. 1937. № 8. С. 11.

<sup>15</sup> Рассказ архимандрита Алексия от 28 ноября 1945 г. // Василий (Пронин), архимандрит. История православной церкви на Закарпатье. – Ужгород: Мукачевская епархія, 2009. С. 465.

<sup>16</sup> Там же. С. 466.



святителя Димитрия Ростовского. Известно, что в эти годы Александр посещал отпусты в монастырях в Бороняе, Имстичеве, Мукачеве и Мария-Повче.

Важное место в биографии молодого Кабалюка сыграл Алексей Геровский, внук Адольфа Добрянского. Он устроил поездку подвижника в Россию, через посредство своего дяди, Антона Будиловича, ректора Юрьевского университета<sup>17</sup>. Таким образом, в 1905 г. Александр Кабалюк совершил путешествие в Киев. Эта поездка произвела на молодого человека большое значение. Он посетил Киево-Печерскую Лавру, приобрел и получил в дар много книг богословского содержания. Вернувшись в Ясиня Кабалюк обустроивает дома часовню «и сталъ въ ней молиться по православному»<sup>18</sup>. О своей миссионерской деятельности преподобный впоследствии вспоминал: «И я твердо рѣшилъ организовать частный кружокъ, якобы только для совмѣстнаго чтенія псалтыри, на самомъ же дѣлѣ – для прикровенной пропаганды св. православія и русскости, что я считалъ тогда – и теперь считаю – не отдѣлимымъ одно отъ другого. Всюду, гдѣ только можно, я со своими сподвижниками, главнымъ образомъ во время отпустовъ, проповѣдовалъ св. православіе. Мадьярскіе жандармы чувствовали что то неладное въ моемъ поведеніи, въ ревностномъ посѣщеніи мной всѣхъ отпустовъ. Даже пробовали нѣсколько разъ задерживать меня и допрашивать – о чемъ я бесѣдую съ народомъ? Но предъявить ко мнѣ какія либо обвиненія не могли и отпускали съ миромъ. Здѣсь я долженъ отмѣтить весьма терпимое отношеніе къ православію уніатскихъ народныхъ массъ – въ тѣ, еще сравнительно недавнія времена. Я проповѣдовалъ св. православіе почти открыто, но никто, ни разу не выдалъ меня жандармамъ»<sup>19</sup>.

На одном из тайных собраний православных было поручено отправить А. Кабалюка в Киев, чтобы там просить от высшего церковного руководства направить в край духовника. По воспоминаниям о. Алексея в Киеве в 1906 г. он встретился с архимандритом Амвросием (Полянским), ректором Киевской духовной семинарии. Архимандрит поспособствовал встрече закарпатца с членом Священного Синода митрополитом Киевским Флавианом (Городецким). «Митрополитъ внимательно выслушалъ меня, но относительно посылки къ намъ священника ничего не могъ сдѣлать. Онъ только посоветовалъ мнѣ побывать у епископа Антонія в Житомирѣ, который интересуется жизнью Карпатской Руси»<sup>20</sup>. В Житомире Кабалюк не удалось застать епископа Антония (Храповицкого), и он, закупив большое количество богослужебных книг возвращается в Ясиня. «Съ цѣлью распространенія духовныхъ книгъ, я обошелъ въ то лѣто (1906 г. – Ю.Д.) весь огромный районъ нынѣшней Карпатской Руси – отъ Ясъни до Березнаго. Во время своихъ скитаній я воочію убѣдился, что православный духъ расширяется и крѣпнетъ...»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Геровский А. Иза и Сиготский процесс // [http://ukrstor.com/ukrstor/gerowskij\\_iza.htm](http://ukrstor.com/ukrstor/gerowskij_iza.htm)

<sup>18</sup> Алексей (Дехтерев), инок. Мемуары Архим. Алексія // Православный Карпаторусский Вестник. – 1937. – № 8. – С. 11.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 12.

<sup>21</sup> Там же. С. 13.

12 июля 1906 в доме В. Бирова в с. Билки состоялось очередное тайное собрание православных. Участники собрания приняли решение отправить Александра Кабalyюка и Якова Борканюка в Почаев, с просьбой о назначении православного священника. В Почаевской Лавре делегаты встретили епископа Антония, который предложил Кабalyюку принять монашество и вступить в число братии монастыря. В то время молодой подвижник не мог принять предложение первосвященника, ведь на родине его ждали соратники.

В следующем году участники собрания в с. Ильница приняли решение отправить в 1908 г. Кабalyюка на Святую гору. О паломнической поездке 1908 г. к святыням Палестины узнаем из воспоминаний о. Алексея, записанных в 1945 г.<sup>22</sup> Александр Кабalyюк поддерживал связь с монахом Вячеславом (Агоста), которые еще в конце XIX в. попал на Афон. Этот факт подтверждают несколько документов. В одном из писем из Святой горы Агоста указывает адрес Кабalyюка, как человека, которому нужно переслать книги<sup>23</sup>. В своих воспоминаниях архимандрит Алексей (Кабalyюк) указывал, что в 1908 г., во время первой поездки на Афон, Вячеслав его встретил и познакомил с руководством монастыря<sup>24</sup>. «Он на Афон поехал раньше на десять лет. Он попал на Афон так, что пошел на Иоанна Сочавского на отпуст в Буковину и с ними (т.е. паломниками) поехал на Афон»<sup>25</sup>. В Пантелеимоновской обители, на праздник Казанской иконы Божией Матери 8 июля 1908 г., Кабalyюк был присоединен к Православной церкви<sup>26</sup>. Известный афонский историк и публицист схимонах Денасий (Юшков) в 1913 г. издал книгу, специально посвященную этому событию<sup>27</sup>.

Важная информация об акте присоединения обнаружена нами в «Книге заседаний Духовного Собора старцев при игумене Русского св. Пантелеимонова монастыря на Афоне»<sup>28</sup>. Неизвестный автор подробно описал события 8 июля 1908 г., акцентируя внимание на самых важных фактах. «Присоединение было совершено по чину приходящих в православие от Римско-Латинского исповедания, но без миропомазания»<sup>29</sup>. Новообращенный получил в благословение от

<sup>22</sup> Рассказ архимандрита Алексея от 28 ноября 1945 г. // Василий (Пронин), архимандрит. История православной церкви на Закарпатье. Ужгород: Мукачевская епархия, 2009. С. 467.

<sup>23</sup> ГАЗО. Ф. 151. Оп. 2. Д. 775. Л. 17 об.

<sup>24</sup> Рассказ архимандрита Алексея от 28 ноября 1945 г. // Василий (Пронин), архим. История православной церкви на Закарпатье. С. 467.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Данилець Ю. Обраний Божим Провидінням. Життєпис преподобного Олексія Карпаторуського сповідника. Чернівці, 2013. С. 49-60.

<sup>27</sup> Денасий Пантелеимоновскій, святогорец-инок. Повесть об обращеніи и присоединеніи на Афоне Угрорусса уніата в Православіе и о русских, о православіи и об уніи в Прикарпатской подъяремной Руси прежде и теперь. Шамордино: Типография Казанской Амвросиевской женской пустыни, 1913. 90 с.

<sup>28</sup> Архив Русского Пантелеимоновского Монастыря на Афоне (далее АРПМА). Оп. 10. Дело 84. Док. А000118. Книга заседаний Духовного Собора старцев при игумене Русского св. Пантелеимонова монастыря на Афоне. 1889-1914 гг. 107 л.

<sup>29</sup> Там же. Лист 72.

настоятеля монастыря икону Божьей Матери «Акафистная-Предвозвестительница», которая хранится в Свято-Благовещенском храме г. Хуст<sup>30</sup>.

Из Афона Александр Кабалюк возвратился на родину, а потом уехал в Яблочинский монастырь на Холмщине, где принял монашество с именем Алексей и был рукоположен в иеромонаха. Чтобы избежать преследований в Австро-Венгрии из-за рукоположения в России, Алексей решил снова отправиться на Афон, чтобы попросить у настоятеля документы о его принадлежности к братии обители. Архимандрит Алексей вспоминал: «Было составлено прошение от епископа (имеется ввиду епископ Евлогий (Георгиевский) – Ю.Д.) к настоятелю Пантелеймоновского монастыря на Афоне, чтобы они оттуда выслали в миссию, как монаха Пантелеймоновского монастыря. Второй раз поехал 1910 г... Пожил там месяц-два, получил документы, чашу золотую, облачения три, книги, иконы (что в Хусте). И написали документ, что в духовный сан Пантелеимоновской обители во священника (посвящен и направляется) в Угорскую Русь»<sup>31</sup>.

В архиве Пантелеимоновского монастыря на Афоне нами обнаружено письмо настоятеля Свято-Онуфриевского монастыря архимандрита Серафима (Остроумова) на имя схиархимандрита Мисаила (Сапегина) от 8 октября 1910 г. «К Вам на Святую Гору Афонскую из убогой смиренной обители Яблочинской отправляется за благословением Иеромонах Алексей, уроженец Угро-России, принявший у Вас на св. Горе в 1908 году Святое православие... Для него было бы очень важно, если бы Вы, Ваше Высокопреподобие, дали ему благословение Св. Горы на проповедь Св. Православие в Угро-России и о благословении Св. Горы дали ему удостоверение»<sup>32</sup>. Также архимандрит Серафим просил разрешить иеромонаху Алексею послужить в храмах монастыря, чтобы «собрать свои силы к много трудному апостольскому служению»<sup>33</sup>.

Приехав на Закарпатье, иеромонах продолжил миссионерскую работу. Православное движение начало шириться по всей территории края, власть прибегла к массовым арестам. В 1912-1913 гг. в тюрьмах содержалось под стражей более 200 крестьян, которые подвергались насилию. 29 декабря 1913 г. начался Второй Мараморош-Сиготский судебный процесс против православных<sup>34</sup>. На скамье подсудимых оказалось 94 человек, мужчин и женщины из

<sup>30</sup> Акафісна Ікона Божої Матері // <http://www.orthodoxkhust.org.ua/akafistna-ikona-bozhoyi-materi/>

<sup>31</sup> Рассказ архимандрита Алексея от 28 ноября 1945 г... С. 471.

<sup>32</sup> АРПМА. Оп. 42. Дело 491. Док. А003042. Письмо архимандрита Серафима. Настоятеля Яблочинского св.Онуфрия монастыря 1910 года. 1 об.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> См.: Данилець Ю. Хід судового процесу проти православних у Мараморош-Сиготі в 1913-1914 рр. // Церква-наука-суспільство: питання взаємодії. На пошану київського митрополита Євгенія (Болховітінова). Матеріали Одинадцятій Міжнародної наукової конференції (29-31 травня 2013 р.). К., 2013. С. 139-141; Його ж. Антиправославні Мараморош-Сиготські судові процеси на сторінках Санкт-Петербурзьких «Церковних Ведомостей» // Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архимандрита Василя (Проніна). 2013. №2. С. 19-24; Його ж. Переслідування русинів за віру в Австро-Угорщині напередодні Першої світової війни (до 100-річчя другого Мараморош-Сиготського процесу 1913-1914 рр.) // Русин. 2013. №4. С. 16-31. Его же.

разных населенных пунктов Закарпатья. Иеромонах Алексей в то время находился в США, но узнав о начале судилища, возвратился домой и добровольно явился в суд. Материалы процесса разбросаны по архивам нескольких стран Европы. Акт обвинения обнаружен нами в Национальном архиве Румынии в Бая-Маре<sup>35</sup>. Приговор по процессу хранится в Государственном архиве Австрийской республики в Вене<sup>36</sup>. Материалы досудебного следствия исследованы в архивах в Будапеште<sup>37</sup>, Дебрецене<sup>38</sup>, Мишкольце<sup>39</sup> и Сент-Эндре<sup>40</sup>.

Изучая материалы процесса можно констатировать, что афонские монастыри занимали в них достаточно важное место. В акте обвинения Афон упоминается три раза. В первый раз упоминание касается деятельности иеромонаха Алексея (Кабалюка) и его поездок на Афон<sup>41</sup>. Во второй и третий раз прокурор касается Афона рассматривая письмо старца Денасия (Юшкова) к иеромонаху Алексию. Святогорец просит карпаторосса информировать его о православном движении в Закарпатье и посылает иеромонаху афонские издания для распространения<sup>42</sup>. В судебном приговоре Афон упоминается восемь раз, в основном в контексте вещественных улик: икон, фотографий с изображением монастырей, а также контактов иеромонаха Алексея с Пантелеимоновской обителью. В частности, на процессе было предъявлено удостоверение, выданное иеромонаху Алексию настоятелем монастыря.

---

*Антирусинский судебный процесс 1913-1914 гг. в Мараморош-Сиготе на страницах львовских газет «Дело» и «Дело и Новое слово» // Русин. 2014. №2. С. 249-269; Его же. К истории православия в Угорской Руси накануне Первой мировой войны (по материалам американской газеты «Свѣтъ») // Русин. 2014. №3. С. 9-21; Його ж. Підготовка та хід судового процесу в Мараморош-Сиготі 1913-1914 рр. // Наукові Записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (Проніна). № 3. Мукачєво: Мукачівська православна єпархія, 2014. С. 110-125.*

<sup>35</sup> Arhivele Naționale ale României, Baia Mare. Prefectura Jud. Maramures. Inn. 1086. Nr. actului 656. 29 foaie.

<sup>36</sup> Österreichisches Staatsarchiv – ÖStA, HHStA Kabinettsarchiv, Geheimakten 27 (alt 29, 30), Politisches 1913, fol. 75-104.

<sup>37</sup> Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár. K 26 Miniszterelnökség Központilag iktatott és irattározott iratok 1918-XXV-406 A Máramaros vármegyei vallási mozgalom iratai. Там же. K 578 Igazságügy-minisztérium Elnöki bizalmas iratok 1913-14-128 A gr. Bobrovsky Vladimír elleni vizsgálatra vonatkozó irat.

<sup>38</sup> Magyar Nemzeti Levéltár Hajdú-Bihar Megyei Levéltára. VII. 2. Debreceni Királyi ítélőtábla iratai (1891 -1945) 2/b. Polgári és Büntető peres iratok 1. doboz (1911-1915). Áttérések, gyanúsított meghallgatások, házkutatások. Там же. Levelek, indítványok, végzések.

<sup>39</sup> Miskolci Szent Háromság (Magyar Ortodox Egyházmegye Moszkvai Patriarchátus) Levéltár. Документы протоиерея Аурела Мотиу.

<sup>40</sup> Архива Српске православне епархије Будимске. В. 5. Збирка документа о Подкарпатским Русима – ЗПР – 1903-1944.

<sup>41</sup> Arhivele Naționale ale României, Baia Mare. Prefectura Jud. Maramures. Inn. 1086. Nr. actului 656. Foaie 14.

<sup>42</sup> Там же.

Документ подтверждал принадлежность монаха к обители и направлял его миссионером в Угорскую Русь<sup>43</sup>.

Перед оглашением приговора последнее слово сказал иеромонах Алексей (Кабалюк). Он торжественно заявил: «Где правду ищут, то место святое, как Церковь. Здесь предстоят верующие и я, как священник. Я в этом храме присягаю, что я – невинный и ничего не делал против отечества. Все то, что мы совершали, делали во имя религии, а потому в этом деле последнее слово скажет Христос. Какой ни будет приговор, мы его примем, если нам придется страдать, мы будем страдать за святое дело. Я прошел три части земного шара, был в Америке, когда узнал об обвинении, и немедленно поспешил домой, тянула меня любовь к отечеству. Если стадо страдает, место пастыря среди страдающих... Там, горе (он поднял руки к небесам), там знают, что нами руководит только религиозная правда, а не противогосударственная деятельность...»<sup>44</sup>.

3 марта 1914 г. был оглашен приговор, согласно с которым, 32 православных крестьян были осуждены на разные строки тюрьмы. Иеромонах Алексей получил четыре с половиной года заточения и штраф в размере 100 крон<sup>45</sup>. Наказание иеромонах Алексей отбывал в разных тюрьмах: пять месяцев в Мараморш-Сиготе, семь – в Дебрецене<sup>46</sup>, далее в Шопроне<sup>47</sup>. Из Дебрецена он пишет письмо архиепископу Платону (Рождественскому), с просьбой оказать финансовую помощь для подготовки апелляции. «Почтительнѣйше увѣдомляю Васъ, что по милости Божіей живу на милой родинѣ, а въ настоящее время нахожусь въ тюрьмѣ въ Дебрецинѣ и съ терпѣніемъ несую удѣлъ, мнѣ удѣленный міромъ симъ. Противъ приговора Императорскаго Сигетскаго суда я подалъ апелляцію, и вторичное разбирательство имѣеть состояться въ Дебрецинѣ въ имперскомъ судѣ»<sup>48</sup>. Архиерей откликнулся с большой любовью к иеромонаху Алексею, написав в ответном письме очень теплые слова. «Весьма жалѣю, что это письмо твое такъ долго шло до меня и ты могъ думать, что я уже забылъ тебя и не откликаюсь на твой зовъ о помощи. Нѣтъ, не забылъ я тебя и не забуду, такъ какъ предъ моими очами всегда живымъ стоитъ твой страдальческій образъ, и я какъ раньше, такъ и теперь умиляюсь твоимъ мученическимъ подвигомъ за нашу святую вѣру и цѣлую твои раны, пріобщаясь тѣмъ къ твоей участи, рѣдкой въ наши дни и не завидной. Страданіе

<sup>43</sup> Österreichisches Staatsarchiv – ÖStA, HHStA Kabinettsarchiv, Geheimakten 27 (alt 29, 30), Politisches 1913, fol. 101.

<sup>44</sup> Фролов К., Разгулов В. Апостол Карпатской Руси // <http://www.pravoslavie.ru/put/podvizhnik/arpat.htm>; Русский народный голос. 1933. 29 декабря.

<sup>45</sup> Das Urteil im Ruthenenproces // Allgemeiner Tiroler Anzeiger. 1914. 4. März. P. 7.

<sup>46</sup> Дебрецен (венг. Debrecen) – город на востоке Венгрии, второй по населению город в стране после Будапешта, административный центр медье Хайду-Бихар.

<sup>47</sup> Шопрон (венг. Sopron) – город на северо-западе Венгрии, близ австрийской границы. Второй по величине город медье Дьёр-Мошон-Шопрон после Дьера.

<sup>48</sup> Из переписки Его Высокопреосвященства с осужденным (на Мармарош-Сигетском суде) на тюремное заключение за православные убеждения о. иером. Алексием (Кабалюком) // Свѣтъ. 1914. 8 мая; Данилец Ю. К истории православия в Угорской Руси накануне Первой мировой войны (по материалам американской газеты «Свѣтъ») // Русин. 2014. №3. С. 18-19.

за святое православіе, за чистую вѣру нашихъ славныхъ предковъ – что можетъ быть вождѣлѣннѣе для насъ, православныхъ русскихъ людей и слугъ Христовыхъ? Пусть Христось и подкрѣпляетъ тебя. Надежда на эту помощь – якорь въ твоей жизни; знай и то, что наша братская любовь къ тебѣ всегда будетъ съ тобою»<sup>49</sup>.

После окончания срока заключения иеромонахъ былъ переданъ военнымъ властямъ в Мараморош-Сиготе, оттуда переведенъ в Дьормот, пригородъ Дьера<sup>50</sup>. В июле 1918 г. на станции Мишколецъ Кабалюку удается сѣсть на поездъ съ российскими военнопленными, направлявшийся в Россию<sup>51</sup>. Об этомъ периоде в биографии иеромонаха Алексея сообщаетъ архиепископъ Евлогій: «Я былъ в Житомире, когда неожиданно явился ко мнѣ о. Алексей Кабалюк. Изможденный, измученный, с гноящейся раной во всю грудь... Оказалось, что, выпущенный изъ тюрьмы революционерами, онъ бросился на вокзалъ и забился в пустой вагонъ товарнаго поезда, ухидившаго на Украину... Где-то ночью, на остановке, удостоверившись, что австрийская граница уже позади, онъ выскочилъ и добрался до Житомира. Я послалъ его к доктору. Опасаясь встречи на Волини с австрийцами, я отправилъ его в Киев, где его поместили для леченія в больницу Киево-Печерской Лавры»<sup>52</sup>.

Подлечившись, в мае 1919 г. иеромонахъ Алексей возвращается в Закарпатѣе и активно включается в религиозную жизнь края. По словам иеромонаха Сергія (Цѣока), в 1919 г. Кабалюкъ дважды проводил переговоры с представителями румынскаго патриархата, о вхожденіе в его юрисдикцію. Румыны обещали устроить в Марморос-Сиготе православный викариат<sup>53</sup>. Согласно с Сен-Жерменскимъ мирнымъ договоромъ от 10 сентября 1919 г. Закарпатѣе вошло на автономныхъ началахъ в составъ Чехословакии под названіемъ Подкарпатская Русь. Православные парафії наладили контактъ с представителями Сербской православной церкви. В 1921 г. патриархъ отправилъ в Чехословакию своего делегата – епископа Нишскаго Досифея (Васича). На первомъ соборѣ православнаго духовенства и мирянъ в с. Иза 19 августа 1921 г. онъ основалъ Карпаторусскую автономную православную церковь<sup>54</sup>. Позже было основано Духовную Консисторію, во главе которой сталъ игуменъ Алексій (Кабалюк).

30 ноября 1921 г. монахомъ Денасіемъ (Юшковымъ) было подготовлено «Отеческое Посланіе съ Афона изъ Русскаго Пантелеимонова Монастыря отъ Архимандрита Мисаила съ Братіей Игумену Алексею Кабалюку-Афонскому и Православному Карпато-Русскому Народу в Карпатской Руси и в Галицкой и в Буковинской и в Американской Руси». Документъ подписалъ настоятель монастыря и его готовили к печати, но такъ и не издали. Братія Руссика просила

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Дьеръ (венг. Győr) – городъ северо-западной Венгрии, расположенъ на половине пути между Будапештомъ и Веной. Административный центръ медье Дьер-Мошон-Шопрон.

<sup>51</sup> Разгуловъ В., Фроловъ К. Апостолъ Карпатской Руси. Береговская районная типографія, 2001. С. 38.

<sup>52</sup> Евлогій (Георгиевскій), митрополит. Путь моей жизни // [http://www.krotov.info/acts/20/1910\\_16/eulo\\_15.html](http://www.krotov.info/acts/20/1910_16/eulo_15.html)

<sup>53</sup> Сергія (Цѣока), иеромонахъ. Православіе и иноческа жизнь в Закарпатѣе в первой половине XX столетія. Загорск: Троице-Сергіева Лавра, 1960. С. 185.

<sup>54</sup> Учрежденіе православной церкви в Изѣ // Карпато-Русскій вестникъ. 1921. 28 августа. С. 4.

священноначалие возвести игумена Алексия в сан архимандрита с предоставлением права ношения при богослужении митры, архиерейской мантии и жезла<sup>55</sup>. В частном архиве нами обнаружено фотографию архимандрита Алексия с архиерейской панагией на груди по афонскому обычаю.

В с. Иза в 1919 г. о. Алексей с соратниками основали мужской монастырь Святого Николая, который стал кузницей священнических кадров для Подкарпатской Руси. Руководство монастыря вело внутреннюю документацию, книгу протоколов и монахологий. В протоколе заседания монастырской братии от 12 сентября 1922 г. упоминается о третьей поездке игумена Алексия на Афон<sup>56</sup>. В переписке священника Николая Сабова и монаха Пантелеимоновского монастыря на Афоне Владимира (Сабова) находим информацию, что из Святой горы игумен Алексей получил бумагу, подтверждающую окончание богословской школы<sup>57</sup>. Действительно, такой факт имел место. В архиве Пантелеимоновского монастыря на Афоне хранятся свидетельство от 10 июня 1934 г., согласно которому «Иеромонах Алексей (Кабалюк), ныне архимандрит, рожденный 1 сентября 1877 г. в с. Ясиня (Карпатская Русь) проходил богословскую школу в монастыре Св. Пантелеймона на Св. Горе Афонской, где в 1910 г. в феврале месяце выдержал экзамен из курса средних школ. Затем с 1910 по 1922 г. успешно прошел практический курс богословских наук и 16 августа 1922 г. с успехом выдержал экзамен»<sup>58</sup>. Далее в тексте указано название 15 предметов, среди них аскетика, догматика, апологетика и т.д.

Анализ фондов Пантелеимоновского монастыря говорит о том, что о. Алексей поддерживал постоянные контакты с настоятелем обители архимандритом Мисаилом. В описи 42 хранится открытка с видом Свято-Николаевского монастыря в с. Иза с дарственной подписью Кабалюка<sup>59</sup>. В другом деле той же описи обнаружено шесть писем о. Алексия и восемь писем архимандрита Мисаила. Хронологически они датируются 1928-1934 гг. В письмах архимандрит Алексей рассказывает о жизни епархии, о деятельности епископа Серафима, работе пастырско-богословских курсов. Много места уделено жизни карпатороссов на Афоне. 20 апреля 1934 г. комитет по устройству празднования 20-летия Мараморош-Сиготского процесса и возрождения православной церкви на Подкарпатской Руси, который возглавлял архимандрит Алексей, отправил на имя настоятеля Пантелеимоновского монастыря приглашение. «Желательно

<sup>55</sup> АРПМА. Оп. 10. Дело 193. Отеческое послание с Афона из РПМА игумену Алексию Кабалюку и православному Карпато-Русскому народу в Карпатской Руси в 1921 году. Составитель о. Денасий (Юшков). Док. № А004410. Арк. 16.

<sup>56</sup> Протокол зборів братії Свято-Миколаївського чоловічого монастиря в с. Иза Хустського району, 12 вересня 1922 р., с. Иза // Архів Свято-Миколаївський монастир в с. Иза Хустського району Закарпатської області. Арк. 8.

<sup>57</sup> АРПМА. Оп. 48. Дело 55. Личные документы (письма, тетрадь с надписью «И.А. Родионов. Сины дьявола. Тетрадь №2 и др.) монаха Владимира (Сабова) за 1928-1932 гг. Док. № А004754. Письмо священника Николая Сабова к монаху Пантелеимоновского монастыря на Афоне Владимира (Сабова), 21 марта 1935 г.

<sup>58</sup> АРПМА. Оп. 42. Дело 550. Письма из г. Хуста архимандрита Алексия (Кабалюка), 1929 г. Док. №.А003233. Арк. 14.

<sup>59</sup> АРПМА. Оп. 42. Дело 50. Письмо-открытка их Свято-Николаевского монастыря в с. Иза на Карпатах от иеромонаха Алексия, 1922 г. (с изображением обители. Док. №.А003048.

было бы, чтобы монастырь Афонский, если возможно, выслал бы к нам своего представителя»<sup>60</sup>. 2 мая 1934 г. настоятель обители ответил поздравительным письмом, указывая на важность возрождения православия. В дар было отправлено икону вмч. Пантелеимона для нового ужгородского храма-памятника<sup>61</sup>.

Будучи руководителем Духовной консистории, архимандрит Алексей совершает много поездок по Подкарпатской Руси и за ее пределами. Встречается с архиереями, представителями светской власти, открывает новые приходы и монастыри. 15 октября 1930 г. православная делегация во главе с о. Алексеем приняла участие работе Собора Сербской Православной Церкви в Сремских Карловцах. В начале 1930-х гг. архимандрит Алексей, по благословению епархиального руководства, взял под свою опеку строительство женского монастыря в с. Домбоки. Много внимания святитель уделял мужскому Свято-Троицком скиту в Городилове, возле Хуста<sup>62</sup>.

26-27 ноября 1944 г. архимандрит Алексей (Кабалюк) принимал участие в работе Первого съезда Народных комитетов, который проходил в Мукачево. Он был избран делегатом от м. Хуст. Также 7 декабря 1944 г. побывал в составе православной делегации в Москве с просьбой о переходе Мукачево-Пряшевской епархии под юрисдикцию Московского патриархата<sup>63</sup>. Несмотря на все пережитые страдания и преследования, архимандрит Алексей дожил до семидесятилетнего возраста. Перед смертью он составил завещание, согласно которому его личные вещи передавались монастырям в Домбоках, Изи, Городилово. Приняв великую схиму 2 декабря 194 г. он умер в Домбоцком монастыре. Оттуда тело подвижника было перевезено в Николаевский монастырь в с. Иза, где похоронено на братском кладбище.

13 марта 1999 г. состоялось обретение мощей архимандрита Алексея. Решением Священного Синода Украинской Православной Церкви от 8 июля 2001 г. схиархим. Алексей (Кабалюк) был причислен к лику местночтимых святых. 21 октября 2001 г. в Николаевском монастыре состоялась канонизация схиархимандрита Алексея, которую возглавил Предстоятель УПЦ, митрополит Киевский и всея Украины Владимир (Сабодан)<sup>64</sup>.

Таким образом, преп. Алексей Карпаторусский является настоящим апостолом Закарпатья. Он принял православие на Святой горе Афон, был собратом Пантелеимоновского монастыря, возглавил православное движение и терпел за это преследования. В первой половине XX века он был лидером православных, руководил епархией во время отсутствия архиереев, был основателем монастырей и интерната для мальчиков. Народное почитание архимандрита Алексея привело к его канонизации в 2001 г.

<sup>60</sup> АРПМА. Оп. 42. Дело 550. Письма из г. Хуста архимандрита Алексея (Кабалюка), 1929 г. Док. №А003233. Арк. 10.

<sup>61</sup> Там же. 10 об.

<sup>62</sup> Данилець Ю. Православні монастирі Хустського району (XX століття): Видання друге, змінене, доповнене / Передмова проф. Д. Данилюка. – Ужгород: Гражда, 2005. С. 71.

<sup>63</sup> Данилець Ю. Православна церква на Закарпатті у першій половині XX ст. Ужгород: Карпати, 2009. С. 192-194.

<sup>64</sup> Житіє преподобного Алексія Карпаторуського, сповідника. Хуст, 2001. 32 с.



### **Резюме**

*В статье рассматривается биографический путь преп. Алексей Карпаторусского, который является апостолом Закарпатья. Он принял православие на Святой горе Афон, был собратом Пантелеимоновского монастыря, возглавил православное движение и терпел за это преследования. В первой половине XX века он был лидером православных, руководил епархией во время отсутствия архиереев, был основателем монастырей и интерната для мальчиков. Народное почитание архимандрита Алексея привело к его канонизации в 2001 г.*

**Ключевые слова:** *Афон, движение, православие, монастыри, монашество, Закарпатье.*

## ПРАКТИКА ПОДНОШЕНИЯ ЛАДАНА И ВОСКА НЕЖИНСКИМ ГРЕЧЕСКИМ БРАТСТВОМ КИЕВСКОМУ МИТРОПОЛИТУ В XVIII В.: НАЛОГ ИЛИ ДАР?

Виталий ТКАЧУК

Vitalij TKACHUK. *The practice of offering incense and wax by the Nezhin Greek Brotherhood to the Metropolitan of Kiev in the XVIII century: tax or gift?*

Во второй половине XVII века греки в Гетманщине, благодаря поддержке местных властей, получили монополию на торговлю с Востоком. Одной из главных греческих колоний в конце XVII в. был Нежин. Он имел стратегическое значение, поскольку располагался по дороге из Киева в Москву, соединяя, таким образом, торговые пути ведущие из Речи Посполитой и Османской империи. Купцы, приехавшие в Нежин, желая жить привычной духовной жизнью, осуществлять административную и судовую функцию в своем сообществе, организовали церковное братство. Существовало оно изначально при одной, а после и при другой построенной греками в Нежине церкви. Институционально братство подчинялось напрямую киевскому митрополиту, имея при этом широкие права. Истории братства, как и нежинского греческого общества в целом, ученые не раз уделяли внимание, но вопрос о традиции приношения братчиками киевскому митрополиту ладана и воска специально не исследовался. Мы считаем этот вопрос актуальным для исследования из-за высокого значения, которому придавали ладану и воску в церковной жизни и греческой коммерции, а также долгое существование традиции их подношения.

Появление данной традиции у нежинских греков следует относить к 1714 году. Тогда киевский митрополит Иосаф (Кроковский) определил для нежинского братства: «квитовой доход, яко духовное дело, тилко воском и ладаном, пол камня ладону, камень воску; якож и належитость рочная тоею ж вагою; а так совокупивши рочную дань и квитовую повинно будет братство в год привозити, два камени воску, камень ладану до Церкви Нашей Катедральной»<sup>1</sup>. В 1731 г. это положение засвидетельствовал киевский митрополит Рафаил (Заборовский)<sup>2</sup>. В нем *de jure* была узаконена амбивалентная природа церковного налога. С одной стороны, ежегодное подношение являлось налогом («для необходимой нужды»<sup>3</sup>), с другой –

<sup>1</sup> Федотов – Чеховский А. Акты Греческого нежинского братства и магистрата. Киев. 1884. С.19.

<sup>2</sup> Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.Вернадского. Ф. 160. Д. 1130. – Л.8 – 8 об.

<sup>3</sup> Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев (ЦГИАУК). Ф. 127. Оп. 1020. – Л. 3583. – Л. 46 – 47.

пожертвованием. Митрополит называет квитовой доход не иначе «яко духовное дело». Сама же плата, в отличии от всей парафиальной сетки митрополии, происходила натуральной продукцией, а не деньгами. Почему ж греки начали платить ладаном и воском? Пока нам не удалось найти источника, который бы смог дать точный ответ на этот вопрос. Для Киевской митрополии подобная практика была не характерной, время расплачиваться с епископами шкурами куниц кануло в Лету<sup>4</sup>. Только в некоторых церковных братствах того времени могли штрафовать воском и ладаном<sup>5</sup> (или только воском) за плохое поведение<sup>6</sup>. Скорей всего, форма оплаты была «импортирована» самими греками. На территории Гетманщины греки, безусловно, были монополистами в продаже ладана, поэтому подобная форма расплаты для них выглядит абсолютно оправданной. Нельзя сказать этого о воске, так как греки наоборот могли лишь экспортировать его с Украины. В тоже время, одним из основных продуктов греческой торговли в Украине было вино, которое Церковь употребляет в Таинстве Евхаристии, но оно не стало компонентом налога. Таким образом, связь между главными товарами в греческой коммерции и формой налога прослеживается лишь частично.

Для нас же приоритетным является попытка реконструкции этого налога не *de jure*, но *de facto*, его смысловое значение как для митрополита, так и для братчиков. Ответить на этот вопрос представляется достаточно сложным, так никто из участников процесса не оставил своих рефлексий по этому поводу. Практически все источники по данной теме имеют характер отчетов, регистрации, то есть информации об уплате или неуплате налога и его количестве. Несмотря на это, анализ словоупотребления, модели поведения, жесты, проявленные во время уплаты налогов (отображенные в источниках) позволяют в некоторой степени ответить на поставленный вопрос.

Обычно воск и ладан доставлялся софийскому эклессиарху в Киевскую кафедру эпитропами нежинского братства. Среди множества «сухих» и «не выразительных» отчетов о подобных доставках налога, обращают на себя особое внимание те случаи, когда подношение называли *даром*. Так, к примеру, в рапорте нежинского греческого братства на имя киевского митрополита Арсения (Могилянського) сообщалось: «обикновенно подлежащий на Катедральну. Вашего ясне в бгу преосвященства святія Софії Премудрости Божія в Первопрестольную Соборную Церковь Даръ воску два пуду и Ладанъ едень пудъ<sup>7</sup>». Здесь видно, что братство квалифицирует эту плату как дар. Со стороны митрополичьей кафедры эта традиция также могла осмысливаться подобным образом. Особенно показателен случай, когда кафедра отказалась принимать подобный дар. Греческое нежинское братство в 1751 г. как обычно внесло свою

<sup>4</sup>Об истории церковных налогов в Киевской митрополии см.: Скоциляс Ігор. «Дар любові»: куничне (катедратик) у Київській митрополії XIII – XVIII століть. Львів. 2013.

<sup>5</sup> Навроцька Анна. Найдавніша книга духовного суду Львівської православної єпархії 1668 – 1674 років (зі збірки національного музею у Львові) // Український археографічний щорічник. Нова серія. Випуск 13/ 14. Т.16 /17. Київ 2009. С. 229.

<sup>6</sup> Шустова Юлія. Документи Львовського Успенського Ставропігійського братства (1586-1788): Історико-джерелознавче дослідження. Москва. 2009. С.223 – 225, 249.

<sup>7</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1020. Д. 3583. – Л.2-2 об.

годовую плату воском и ладаном, но в ответ получило неутешительное письмо. В нем заявлялось: «понеже с того присланного ладану и воску пять фунтов не явило да в том же ладану каменцев малих цели фунт сискался», и «дарь тотъ обикновенно от вас присланъ обмана учинена». Вместе с письмом братство получило из Киева фунт «камушков».<sup>8</sup> Братчики поспешили извиниться за случившийся казус, объясняя его не злым умыслом, а недоразумением: «состоящей и избранный и определений особливо нарочитый до Воску и Ладану смотритель належный Человек в той должности находящейся до двадцати лет во всякой исправности и без погрешности»<sup>9</sup>. Таким образом, и митрополит, и братчики могли взаимно обозначать ежегодную плату воском и ладаном как дар. Требование же со стороны киевской кафедры замены ладана, указывает на восприятие этого акта более как налога. Не было ли употребление термина *дар* в этом случае простой игрой слов, риторической фигурой, которая не имеет ничего общего с церковным пожертвованием? По нашему мнению, нет. Здесь мы видим восприятие подношения ладана и воска как налога и как церковного подношения. Братчики делали подобные церковные вклады в свой нежинский храм, что подтверждает духовную интенцию такого подношения. Кроме того, отдельно существовал даже хранитель воска и ладана, что также указывает на их важность. Преподнося ладан и воск митрополиту, братчики могли, таким образом, выражать ему благодарность за пастырскую опеку над братством и его архипастырские молитвы («под покровительство много мощных вашего Яснее в Богу преосвященства молитв и архипастырскому благословию да пребудем»)<sup>10</sup>. Приношение являлось коллективной жертвой, молитвенным обращением братства к Господу через престол древней митрополии.

Традиционное значение ладана и каждения указывает на распространения «благодати духа Святого». Известна трактовка из Откровения, где вспоминается как ангелы «аки кажения» приносят молитвы к Господу, прося отпущения грехов умершим.<sup>11</sup> Подобно ладану, воск означает чистейшую жертву пред Богом. Как материя мягкая и податливая, воск указывает на готовность христиан поддаться изменению, отойти от греховной жизни.<sup>12</sup> Как

<sup>8</sup> Там же. Л.16 об.

<sup>9</sup> ЦГИАУК.Ф. 127. Оп. 1020. Д. 3583- Л.17 – 18. По свидетельству, иеродиакона Амвросия, прежде служившего в братстве за «каменцы», братчики оплатили не ладаном, а 10 рублями. Заметим что во время этого свидетельства иеродиакон находился в конфликте с братством, что позволяет некоторым образом усомниться в заявленном: ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 1020. Д. 2013. – Л. 8 – 8 об. В то время не редко купцами провозился в Гетманщину фальшивый ладан, чему власть всячески противясь издавала указы о пресечение этого явления. Например, см. за 1742 – 1743 гг. издан в Генеральной восковой канцелярии: ЦГИАУК. Ф. 51. Оп.3. Д.8399.

<sup>10</sup> ЦГИАУК. Ф. 127. Оп. 127. Д. 3583. – Л. 2- 2 об.

<sup>11</sup> Больше о практике каждения в Киевской митрополии XVII – XVIII ст. см: Ткачук Віталій. «Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою»: кадження в парафіях Київської митрополії XVII – XVIII століть // Український археографічний щорічник. Випуск 18. Том 21. Київ, 2013. – С. 245 – 271.

<sup>12</sup> Новая Скрижаль или объяснения о Церкви, Литургии и о всех службах и утварях церковных. Вениамина, архиепископа Нижегородского и Арзамасского. М., 1999. – С. 28.

раньше, так и теперь христиане ставят свечи с надеждой на доброе здоровье или отпущение грехов усопших. Таким образом, мы предполагаем, что этот дар мог восприниматься как молитва о здравии или поминание усопших. Комплексно анализируя религиозность нежинских греческих купцов, склоняемся к последнему, так как забота о загробной жизни себя и своих предков являлась для них приоритетной. Связано это было, по всей видимости, с характером профессии, которая часто была сопряжена с риском смерти. При этом мы не должны забывать о народной религиозности, в которой ладан и воск имели иное от официальной Церкви значение.

Таким образом, мы считаем, что в этой традиции тесно переплелись духовная и секулярная практика, которые требуют дальнейшего сравнительного анализа с учетом этнических и социальных особенностей, а также системой церковного налогообложения.

В 1785 году нежинские греки перешли под юрисдикцию черниговского владыки, но, по крайней мере, до 1845 года продолжали эту традицию, лишь по отношению к другому архипастырю. Правда, не редко стали вместо ладана подносить деревянное масло<sup>13</sup>, а единожды – в 1801 г. – ладан заменили смирной (миррой)<sup>14</sup>. Исчезновение же этой традиции было связано с угасанием греческой коммерции в регионе и колонии в частности.

---

<sup>13</sup> Государственный архив Черниговской области. Ф. 101. Оп.1. Д. 3441. – Л.1- 36.

<sup>14</sup> Там же. Д.3430. – Л.5.

## UTILIZAREA CĂRȚILOR ARHIEREȘTI DE BLESTEM PE PARCURSUL SECOLELOR XVIII-XIX ÎN SPAȚIUL ORTODOX, ÎNTRE NECESITATE ȘI ABUZ. CONSIDERAȚII ISTORICE, JURIDICE ȘI CANONICE

Maxim VLAD<sup>1</sup>

Need or abuse? Some historical, juridical and canonical perspectives on the eighteenth and nineteenth-centuries use of the bishops' curse books in the Orthodox area. *The analysis of the bishops curse books issued in the 18th century was sparked by the necessity to describe the evolution of these documents and the role they played in our cultural history. Placing the malediction between the common law and the popular sanction facilitates the understanding of the process through which malediction took roots under the umbrella of coercive prestige and of sanction seen as a prerogative of politics and an attribute of perennial values. This process is doubled by another one, which has legislative power and canonic cover, a process that had begun early in the Romanian countries through the codes of law of Matei Basarab and Vasile Lupu, had continued under the Greek influence and was accomplished through the indigenous legislative initiatives of the 18th century and the beginning of 19th century. The two fundamental operations that facilitated the institutionalization of the curse books and in fact led to establishing the bishop's curse as a distinct species are highlighted by illustrating the relationship existing between the ecclesiastical courts and the princely courts of law. Belonging nomocanonic Byzantine literature, these books hierarchal curse had more than a social utility secular than spiritual, because from the point of view of the patristic tradition, they can be considered as exaggerated or abusive. Unfortunately, their use does not reflect the true evangelical spirit and patristic Orthodoxy characteristic.*

**Key words:** *bishops curse books, law, malediction, codes, nomocanonic, orthodox*

### Introducere

Abordarea unei astfel de teme s-a născut din necesitatea de a înțelege motivul pentru care sunt prezente, la secțiunea Rugăciuni de dezlegare din cărțile de cult ale bisericii Ortodoxe, unele expresii ce fac trimitere la necesitatea dezlegării și anulării unor blesteme (maledicții) arhieresti, preoțești sau personale care pot împovăra sufletele celor vii și ale celor repausați iar efectul acestora se poate repercuta, potrivit tradiției bisericești și experienței unora dintre Părinții Bisericii și asupra descendenților.

---

<sup>1</sup> Asist. Univ. Dr. Protos. Maxim Vlad, Facultatea de Teologie, Universitatea Ovidius, Constanța.

Ceea ce m-a surprins, a fost faptul că, spre exemplu, în rugăciunile de dezlegare din cuprinsul Serviciului de înmormântare, este menționată în mod expres, posibilitatea ca repausații să se afle sub blestem arhieresc. Toate acestea în contextul în care destul de puțini creștini, pe parcursul unei vieți întregi au privilegiul sau neșansa să întâlnească un episcop, de la care să primescă binecuvântare sau blestem. Pentru o înțelegere corectă, privind utilizarea blestemului de către Biserică sau de către persoane particulare, este obligatoriu să analizăm natura blestemului și efectele acestuia asupra omului, potrivit istoriei culturii și civilizației umane în general iar particular aplicată la civilizația iudeo-creștină și la normele canonice ale Bisericii Ortodoxe.

Acest demers este necesar cu atât mai mult cu cât blestemul, instrument de natură spirituală îngăduit și folosit pentru stoparea și împiedicarea propagării răului în creația lui Dumnezeu, a fost invocat și utilizat de-a lungul timpului de instituții religioase sau de stat în vederea asigurării ordinii și justiției sociale. Din nefericire acesta a fost deseori instrumentalizat și folosit în mod abuziv neconform cu intenția sau scopul pentru care Dumnezeu a permis întrebuițarea lui.

În spațiul creștin Biserica a recurs la invocarea blestemului în diverse ocazii și situații generate de necesitatea stopării propagării răului în lume și de statornicirea adevărului obiectiv pentru persoanele sau instituțiile care își disputau anumite drepturi. Instituționalizarea blestemului prin utilizarea lui pe scară largă în actul de justiție, așa cum apare în Țările Române în perioada secolelor XVIII-XIX, a comportat pe lângă aspectele pozitive și unele consecințe negative derivate din modificarea și deturnarea sensului inițial al utilizării acestei forme de amenințare la adresa răului.

#### **1. Blestemul. Natura și funcțiile lui.**

Potrivit Dicționarului explicativ al limbii române, blestemul reprezintă un act de invocare a dreptății divine împotriva cuiva sau nenorocirea cuiva pusă pe seama furiei divine. Noțiunea de blestem comportă mai multe sinonime ce corespund spețelor sau circumstanțelor în care acesta este invocat: imprecăție, ocară, maledicție, afurisanie, excomunicare, anathemă, proferăție.

Potrivit unor definiții provenite din spațiul cultural profan, Blestemul este privit ca act de magie verbală<sup>2</sup>, bazat pe credința în puterea cuvântului de a institui, de a modifica o stare existentă. Cultura românească înregistrează producții impresionante atât pentru blestemul popular, cât și pentru cel cultic, în extensia lui bisericască sau laică. Cum însă maledicția nu a apărut doar în documentele oficiale ortodoxe sau, mai larg, creștine, se impune ca necesar un parcurs diacronic care să ilustreze avatarurile istorice ale acestei practici instituționale.

Istoria credințelor și ideilor religioase consemnează obiceiul păgân de a blestema în baza calităților lui justițiar și proteguitoare. Înainte de codul de legi cuprins în Deuteromon, și tot acolo întărit prin blesteme din cele mai năprasnice (vezi 28: 15-68; 29: 18-21; 30: 1, 19) ș.a., primele atestări ajunse până la noi sunt de origina mesopotamiană, unde avem deja de-a face cu un formular, ceea ce ne permite să afirmăm că practica era cu mult anterioară dacă se ajunsese deja la o standardizare. Faptul că aceleași sintagme ale maledicției s-au păstrat într-o varietate tipologică de

---

<sup>2</sup> Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 13.

documente, arată că specializarea lor juridică din secolele creștine nu a fost o inovație a Sinoadelor Ecumenice, cât, mai degrabă, o raportare la tradiții.

Studierea maledicțiilor Orientului Antic, îndeosebi ale celor mesopotamiene, a pus în evidență faptul că acestea erau funcționale juridic în cadrul jurământului cu care erau practic asimilate<sup>3</sup>. Această dispoziție a blestemului prin raportare la jurământ, codicele noastre normative o vor înregistra punctual abia la începutul secolului al XIX-lea prin Legiuirile date de domnitorul Caragea. În cadrul jurământului oficial au existat formule imprecatorii recognoscibile ulterior în textele profetice ale Vechiului Testament<sup>4</sup>.

În funcție de contextul emiterii, au fost stabilite trei grupe distincte: 1. blestemele de ritual sau ceremonial; 2. blestemele care probabil au însoțit un ritual; 3. blestemele care în aparență nu au însoțit un ceremonial / ritual<sup>5</sup>.

## 2. Anatema și excomunicarea

Etimologic, în limba greacă antică, anatema (ἀνάθεμα) desemna ceva care a fost separat spre a fi ridicat. Cuvântul e compus din ana - o prepoziție ce indică o mișcare ascendentă - respectiv thema - parte separată<sup>6</sup>. În textele precreeștine cuvântul desemna ceva separat (dintr-un întreg) spre a fi dedicat zeilor.

În Septuaginta<sup>7</sup>, traducerea greacă a Scripturii evreilor, anathema a fost folosit cu două înțelesuri: 1. ceva care este dedicat lui Dumnezeu; 2. ceva care este îndepărtat din cauza păcatului, a răului. De pildă în Levitic 27:28 anathema este traducerea ebraicului herem<sup>8</sup> (הרם), un termen ce face referire la un ceva interzis, intangibil pentru oameni; căci jertfele aduse lui Dumnezeu nu puteau fi folosite pentru alt scop, erau dincolo de atingerea oamenilor. În această direcție anathema a ajuns să însemne, în timp, mai degrabă ceva separat, exilat, de neatins, decât jerfa propriu-zisă. La evrei era jertfa adusă pe altar, care, fiind încărcată cu pacatele și blestemele oamenilor, era destinată nimicirii, pentru a înlătura separația între om și Dumnezeu, separație produsă de pacat. În sens metonimic cuvântul anatema înseamnă „lepăda”, „blestemat”. Datorită dinamicii istoriei și implicit a culturii și a mesajului religios, de-a lungul timpului acest termen și-a modificat conținutul.

<sup>3</sup> John H. Walton, Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament, trad. Silviu Tatu, Edit. Casa Cărții, Oradea, 2014, p. 220.

<sup>4</sup> Laura-Eveline Bădescu, Mentalități, retorică și imaginar în secolul al XVIII-lea românesc. Cărțile de blestem, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2013, p. 38.

<sup>5</sup> Delbert R. Hillers, Treaty-curses and the Old Testament prophets, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1964, p. 19-24.

<sup>6</sup> Saint John Maximovich, The Word „Anathema” and it's meaning, Orthodox Life, vol. 27, Mar-April 1977, pp. 18-19.

<sup>7</sup> În limba română, cele mai populare traduceri ale Vechiului Testament au fost realizate după Septuaginta. E cazul Bibliei de la București (1688), Biblia de la Blaj (1795), o ediție revăzută a traducerii din 1795 apare în 1914 sub direcția Sinodului Bisericii Ortodoxe Române, apoi în 2001 apare ediția jubiliară a aceluiași sinod, în traducerea și diortosirea arhiepiscopului Bartolomeu Valeriu Anania, iar din 2004 este inițiată, sub partonajul Colegiului Noua Europă, o nouă traducere coordonată de Cristian Bădiliță.

<sup>8</sup> Prof Dr. Emilian Cornișescu & Dumitru Abrudan, Arheologie biblică, Ed. a II-a Sibiu, 2002, pp. 272-273.



### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

Deja în Noul Testament anathema avea să însemne delațiune și îndepărtare, (vezi Faptele Apostolilor 23:12, 23:14, 23:21 sau în Epistola către Galateni 1:8-9). În primele secole creștine, iar mai apoi în definițiile sinodale, anathema avea să însemne o sancțiune severă (gradul de severitate îl depășește pe cel al excomunicării<sup>9</sup>) îndreptată spre cei care profesau comunităților creștine învățături incompatibile cu ceea ce mai târziu avea să fie numit învățătura corectă<sup>10</sup>.

Din izvoarele păstrate, cel dintâi sinod unde este folosit cuvântul anathema e Sinodul de la Elvira din anul 306. Pe parcursul timpului vehicularea acestui concept a dus la apariția unui nou gen teologic cunoscut sub numele de anatematisme. În acest sens un exemplu relevant este opera Sf. Chiril al Alexandriei ce cuprinde 12 anateme împotriva lui Nestorie patriarhul Constantinopolului din anul 431<sup>11</sup>.

Desigur, anatemizarea a lăsat loc abuzurilor și acestea nu au fost puține. Din exercițiu pedagogic anatema a devenit exercițiu instituțional. Chiar și astăzi se găsesc fanatici care din nepricepere și vanitate se grăbesc să rostească anatemizări, deși singurul efect pe care îl au asupra celui anatemizat e transmiterea urii și a obtuzității. Ce diferență e între aceștia și Apostolul Pavel: „căci așa fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei...” (Romani 9:3).

Pravilele bisericești și dispozițiile canonice definesc și explică nuanțat conținutul blestemului numit anatema circumscriindu-l unor cadre și contexte bine definite. Utilizarea acesteia de către persoane particulare sau simpli creștini fiind strict interzisă. Potrivit acestora, Anatema este cea mai grea pedeapsa pe care o poate aplica Biserica. Ea se pronunță împotriva celor ce disprețuiesc și ataca adevărurile dogmatice, normele morale și cultice și disciplina bisericească deoarece prin aceasta, ei duc la ratacire și pierzare de suflet pe cei neștiutori, devenind periculoși societății bisericești. Anatema cuprinde blestem, afurisenie și predare a celui anatemisit pe mâna satanei, de care asculta și ale carui fapte și misiune o împlineste, devenind mort sufletește și dușman lui Dumnezeu. Pentru a conștientiza mai bine sensurile noțiunii de anatema, trebuie știut faptul că, ceea ce este pedeapsa cu moartea în legile de stat, reprezintă anatemisirea în legile Bisericii. (Exod. 8,32; Lev. 20, 1-22 Deut. 13,1-10; 17,1-9; 20, 2-15; Mat. 21,18; Rom. 9,3; I Cor. 5,1-3; 16,2-12; Gal. 3,8-9; Const. Ap. II, 28,47-50). Prin anatemisire, „se afierosește acela diavolului și mai mult să n-aibă parte de mântuire și să se facă înstrăinat de Hristos”<sup>12</sup>.

Nimănui dintre creștini sau clerici, nu-i este îngaduit să întrebuințeze anatema, nici chiar în gluma, căci săvârșește mare pacat (Mat.5,21-26); numai Sinodul Bisericii poate folosi aceasta anatema, după ce a epuizat toate mijloacele de îndreptare iar cel vinovat a fost judecat și condamnat public, pentru acțiuni îndreptate împotriva adevărilor lui Dumnezeu și a Bisericii Sale (Lev. 26,14-46; Deut. 28,15-58; Ps. 110,

---

<sup>9</sup> Distincția avea să fie formulată în secolul al V-lea: excomunicarea însemna îndepărtarea de la Euharistie, pe când anatemizarea avea să fie o îndepărtare totală de la viața Bisericii.

<sup>10</sup> Ene & Ecaterina Braniște, Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 34.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, Patrologie, vol. 3, Editura Institutului Biblic al B.O.R, București 1988, p. 296.

<sup>12</sup> Arhim. Nicodim Sachelarie, Pravila Bisericească, Ed. a II-a, Editura Parohiei Valea Plopului, jud Prahova, 1996, p. 12.

1-31; Canoanele: I ec. 1; VII, 7; IV ec. 2; 7, 15, 27; VI ec. 23 și Gangra.1,20; Laod. 29, 30, 35; Cart. 81, 109, 110, 111, 112,113,114,115,116; Sf. Vasile 88)<sup>13</sup>.

Anatema presupune despărțirea de Dumnezeu și părtășia cu satana. Iar, al patrulea Conciliu Ecumenic, pentru anatema grăiește așa: nici un om credincios creștin, să nu-și zică anatema, ci numai ereticilor și călugărilor care leapada chipul și nu vor să se mai întoarcă; iar, de vor veni spre pocăință, primește-i și-i îmbrățișează, pentru ca Domnul Iisus Hristos, care s-a pogorit din ceruri pentru mântuirea noastră zice: „N-am venit să chem pe cei drepti, ci pe cei pacatosi la pocainta” și „mare bucurie se face în ceruri pentru un păcătos care se pocăiește”<sup>14</sup>.

În creștinism, excomunicarea sau afurisenia<sup>15</sup> reprezintă înlăturarea temporară sau definitivă, din rândurile Bisericii a unora dintre membrii ei, ca urmare a săvârșirii unor păcate grave, și a indiferenței față de poruncile ei. Gravitatea excomunicării constă în pierderea oricărei asistențe din partea Bisericii, ruperea „legăturii cu cele sfinte”, prin interzicerea de a participa la a doua parte a Sf. Liturghii, numită și Liturghia Credincioșilor și oprirea de la Sf. Împărtășanie. Excomunicarea este cea mai grea pedeapsă pentru un membru al Bisericii creștine.

Potrivit canonului 13 al Primului Sinod de la Niceea, Sf. Euharistie se împărtășește și celor excomunicați sau aflați sub alte pedepse bisericești care-i opresc de la împărtășanie, însă numai în cazurile că aceștia se găsesc aproape de obștescul sfârșit<sup>16</sup>. Canonul 95, al sinodului VI Ecumenic de la Constantinopol mai prevedea că și anumiți eretici, care se reîntorceau la Biserică, puteau fi reprimiți și deci puteau redeveni membri deplin ai ei, numai după ce primeau Sf. Împărtășanie<sup>17</sup>.

Anatemizarea a capătat temeii în legislația canonică o dată cu primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325 e.n.) când este judecat Arie. Sinoadele Ecumenice succesive au stabilit cadrele ce determină anatemizarea, precum și modalitățile și formulele prin care aceasta se înfăptuiește. Cu fundamente solide în religia oficială a Greciei sau Romei antice<sup>18</sup>, această practică<sup>19</sup> s-a raportat constant la o literatură biblică și post-biblică, ceea ce i-a asigurat un statut inatacabil.

### 3. Legislația din Țările Române și utilizarea blestemului

Spațiul canonic ortodox românesc nu a cunoscut treptele multiple ale excomunicării practicate în biserica apuseană și, încă mai puțin în cea iudaică, unde erau cunoscute mai multe formede exprimare ale acesteia: chereem (excomunicarea mare), tiidui (excomunicarea mică) și nefiza<sup>20</sup>. A acceptat însă manifestările

<sup>13</sup> Prof. Dr. Iorgu Ivan, Cățiva termini canonici.Înțelesul și explicarea lor în Dreptul Bisericesc Ortodox, în rev. Studii Teologice, An XLI, Nr 4/ 1989, p. 80.

<sup>14</sup> Sachelarie, op. cit, p. 12.

<sup>15</sup> Ivan, op. cit, p.79.

<sup>16</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, Canoanele Bisericii Ortodoxe.Note și comentarii, Sibiu, 1992, pp. 59-60.

<sup>17</sup> Ibidem, p.157.

<sup>18</sup> Elisabeth Vodola, Excommunication in the Middle Ages, University of California Press, 1986, p. 3.

<sup>19</sup> Cuthbert Hamilton Turner M.A, The History and Use of Creeds and Anathemas in the Early Centuries of the Church, Second edition, London 1910 p. 31:

<sup>20</sup> Dan Horia Mazilu, op. cit, p. 83.

sincretice ale practicii anatimizării care însoțea la primii creștini textul cu rostirea lui ceremonială.

Formula maledicției arhieresti cu circulație în Principatele Române poate fi explicată prin raportare la legislația canonică și, implicit, la modelul grecesc. Fără îndoială însă, există puncte și zone de contact între blestem și anatema sau afulisenie, cu precădere când acesta apare utilizat în documente emise de cancelariile ecleziastice sau domnești. Totodată, perimetrul larg al credințelor și obiceiurilor populare a asimilat blestemul cu sau fără apanaj arhieresc, plasându-l adesea la confluența dintre religia populară și dreptul cutumiar.

Oprindu-ne cu precădere asupra maledicției formulate în dreptul scris, observăm că în Țările Române, ca și în alte spații ortodoxe, aceasta derivă dintr-un corpus comun de legi<sup>21</sup>. Cataloge de manuscrise și ediții consemnează răspândirea Syntagmei lui Matei Vlastares și a Nomocanonului la bulgari, sârbi și moldo-vlahi<sup>22</sup>. Faptul că în spațiul ortodox anumite formule ale maledicțiunii se specializează prin utilizarea lor de către Biserica poate fi pus în relație cu circulația acestor codice de legi. Afirmăm aceasta în baza elementelor care precizau procedura anatimizării.

În Principatele Române, textele juridice ale secolului al XVIII-lea apar, la porunca domnilor fanarioți, redactate cu precădere în limba greacă. Cităm aici Manualul juridic (1766) alcătuit de Mihail Fotino din Hios, Legea din 1765, Nomocanonul lui Gheorghe din Trapezunt (1730), respectiv Pandectele lui Toma Carra<sup>23</sup> (1806). Surse bizantine au stat la baza unor texte juridice precum Pravilniceasca Condica (1780) a lui Alexandru Ipsilante, Codicele Kalimachi (1816), Legiuirea lui Caragea (1818) etc.<sup>24</sup>. Inițiativele legislative care au apărut în secolul al XVIII-lea atât în Principate, cât și în Transilvania, s-au constituit ulterior ca fundamente ale dreptului civil românesc modern.

Se cuvine menționat faptul că „înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea, se întrebunțau încă în judecăți Pravilele lui Matei Basarab și Vasile Lupu. Pe lângă aceste coduri, căzute în desuetudine și incomplete, se ținea seama totdeauna și de dreptul nescris, de obicei, care fusese însă și el introdus, în oarecare măsură, în compilația pravilelor.

Competența judecătorească exercitată de biserica ortodoxă în Principate a fost atestată prin hrisoave, mărturii sau prin legi scrise încă din secolul al XVI-lea. Unul dintre primele documente<sup>25</sup> păstrate, emise de cancelaria domnească vine să consemneze dreptul arhierilor de a-i judeca pe clericii care încalcă legislația canonică, dar și pe laicii care aduc atingere în vreun fel bisericii, interzicând amestecul divanului domnesc în pricini ecleziastice. Confirmarea competențelor judecătorești ale

<sup>21</sup> J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 304-310.

<sup>22</sup> Климентина Иванова, Български, Сръбски и Молдо-Влахийски кирилски ръкописи в сбир-ката на М.П. Погодин, София, Издателство на Българската Академия на Науките, 1981, pp. 243, 248, 425-426.

<sup>23</sup> Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 362.

<sup>24</sup> Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox, legislați și administrație bisericască*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 148-149.

<sup>25</sup> Ioan Ceterchi, coord., *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Editura Academiei RSR, București, 1980-1987, p. 372

arhierilor a revenit adesea în diplomația românească, atestând, prin secolul al XVII-lea, lărgirea pricinilor pe care aceștia le puteau soluționa.

Întrepătrunderea temeiurilor de judecată se observă spre a doua jumătate a secolului al XVIII-lea când componența divanului aduna atât autorități laice, cât și ierarhi. Mitropolitul și episcopii „judecau sau participau la judecarea pricinilor de orice natură și între oameni de orice categorie: clerici sau mireni. Competența lor a cuprins atât atribuții de judecată propriu-zisă, cât și atribuții de notariat, în legătură cu autentificarea sau întărirea unor acte juridice<sup>26</sup>”.

În unele situații, ierarhii erau întrebați după expunerea pricinii, ce prevede pravila. Au fost consemnate numeroase cazuri în care domnul a delegat autoritatea juridică fie unor dregători, fie unor ierarhi ai bisericii. Competența proprie a ierarhilor bisericii era vădită în cazul judecării unui proces de drept civil sau penal având implicații canonice: căsătoria, despărțenia, moștenirea, preacurvia, amestecarea de sânge sau în cazuri în care pricinile priveau mănăstiri și clerici.

Să nu uităm că în secolul al XVII-lea, era reprezentativă conviețuirea canoanelor bisericesti cu cele ale legiurii laice. În secolul al XVIII-lea și următorul, inițiativele legislative, fără să ignore corpusurile canonice anterioare, au apărut pe fondul necesității de normare a societății românești, copleșită de abuzurile cauzate atât de creșterea și diversificarea alarmantă a numărului de delictive, cât și de aplicarea defectuoasă a obiceiului pământului sau a pravilelor străine.

#### 4. Administrarea de probe

În Țara Românească și Moldova, aducerea în fața instanței, domnești sau ecleziastice, în pricină dintre cele mai diverse, se făcea prin administrarea de probe. Mijloacele de obținere ale acestor probe, vreme de aproximativ trei veacuri, au fost următoarele: mărturia părților implicate, mărturia martorilor, (co)jurătorii, jurământul părților, blestemul și cartea de blestem pentru martori<sup>27</sup>.

Este important să specificăm faptul că jurământul și blestemul au funcționat concomitent, înainte de zorii secolului al XIX-lea când, în Legiuirea Domnului I. G. Caragea a fost stipulată în mod oficial identitatea procedurii juridice în cazul emiterii celor două probe. Jurământul era considerat un mijloc de probațiune cu statut derizoriu sau supletoriu, iar depunerea lui avea loc într-un cadru subordonat bisericii, chiar dacă cel care solicita această acțiune era o autoritate laică.

Consolidarea unei mărturii sau a unui angajament prin jurământ nu excludea blestemul sau chiar autoblestemul<sup>28</sup>, alcătuiindu-se până spre sfârșitul secolului al XIX-lea din trimiteri spre teribilele blesteme cuprinse în Biblie. În ceea ce privește cea de a doua categorie de mijloace de probațiune, și anume blestemul (și cartea de blestem), se pare că exercitarea lui se făcea în baza convingerii că jurământul depus nu ar fi fost cu teme.

<sup>26</sup> Valentin Al. Georgescu, Ovid Sachelarie, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831, Procedura de Judecată, Partea a II-a*, Editura Academiei R.S.R., București, 1982, p. 119.

<sup>27</sup> Ceterchi, op cit, pp. 411-413.

<sup>28</sup> Dan Horia Mazilu, op. cit., p. 129.

Circulația blestemului arhieresc prin intermediul cărților de blestem redactate în greacă, slavonă sau română a fost atestată încă din secolul al XVI-lea. Această practică a fost adesea relaționată cu autoritatea tot mai pregnantă pe care patriarhia ecumenică din Constantinopol o exercita asupra instituțiilor din țările române<sup>29</sup>.

În Țările Române, legarea și dezlegarea de blestem era practică de reprezentanții bisericii în cazuri din cele mai diferite, atât în mediul oficial, cât și în cel privat.

Deși în documentele oficiale legarea prin blestem aducea cu sine neputința dezlegării, căci aceasta era stipulată în mod expres, se cunosc cazuri ale anulării acestei acțiuni. Totuși, pare-se că ortodoxia românească nu a compus un antidot autohton de tipul „cărți de dezlegare de afurisenie sau de blestem”, ci a apelat la documente scrise în limba greacă, însemn autentic al dependenței canonice și jurisdicționale de Patriarhia Ecumenică.

După cum se știe, pentru a-și întări autoritatea, unii domni, în cadrul soboarelor sau divanelor, porunceau episcopilor să lege prin blestem hotărârile domnești, cel mai adesea legi fiscale. Au fost promulgate astfel Obiceiul țigănaritului (1726), Obiceiul văcăritului (1756) etc. Aceste legi aveau însă un statut efemer, căci erau dezlegate și din nou legate, într-un iureș al schimbărilor la tron sau al intereselor mereu nestătătoare. Toate aceste proceduri se desfășurau în fața adunărilor obștești la care participau și alte categorii decât boierii și clerul<sup>30</sup>. Este îndeobște acceptat că în spațiul public, ceremonialul emiterii și aplicării cărților de dezlegare (sygharitia) a fost oficiat exclusiv de ierarhi, cel mai adesea patriarhi de la Constantinopol. Nu cunoaștem, deocamdată, un document românesc oficial care să dezlege legătura arhierescă.

Formula validă în ridicarea blestemului arhieresc a fost, precum în cazul blestemelor populare, tot rugăciunea. Îndurate Doamne, Bunule și Iubitorule de oameni, Care pentru îndurările Tale ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău în lume, ca să rupă zapisul greșelelor cel asupra noastră și să dezlege legăturile celor legați de păcate și să propovăduiască celor robiți iertare, Tu, Stăpâne, și pe robul Tău (N) liberează-l cu bunătatea Ta, de legătura ce este pusă asupra lui, și-i dăruiește lui să se apropie fără de păcat, în toată vremea și în tot locul, cu îndrăznire către slava Ta, și cu cuget curat să ceară de la Tine mila cea bogată. Că milostiv și iubitor de oameni Dumnezeu ești, și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.<sup>31</sup>

## 5. Blestemul arhieresc în acte și documente

---

<sup>29</sup> Alexandru Elian, Elemente de paleografie greco-română, în vol. Documente privind Istoria României, Introducere, vol I, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1956, pp. 367-368: „Odată cu intensificarea legăturilor eclesiastice cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol și în genere cu Orientul grecesc, vizitele patriarhilor sau ale chiriarhilor nu mai au drept obiect doar strângerea de milostenii, ca mai înainte vreme. Autoritatea lor crescândă va determina instituții și particulari din Țările Române să facă apel la ei pentru emiterea de cărți de blesteme sau pentru exercitarea anumitor atribuții judiciare.

<sup>30</sup> Valentin Al. Georgescu, Ovid Sachelarie, Judecata domnească în Țara Românească și Moldova..., p. 46.

<sup>31</sup> Moltfelnic, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, pp. 357-358.

Maledicția arhierescă a fost consemnată în actele de cancelarie până spre a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Între categoriile de documente emise de autoritățile eclesiastice care cuprind formula amplă a acesteia se disting trei: Foi volante specializate, Carte de întăritură, Carte de blestem.

### **5.1. Foi volante specializate**

Menționăm că foile volante devenite reprezentative mai ales prin cele cu circulație în Transilvania sunt considerate acte de cancelarie emise cu scopul completării codurilor de legi aflate în uz și a reglementării unor aspecte particulare ale vieții sociale sau economice<sup>32</sup>.

Observăm că foile volante care cuprind maledicția arhierescă au circulat cu prioritate în Moldova, iar conținutul lor era axat cu precădere asupra impunerii unor norme de conduită creștină: „Luați aminte cu ce feliu de certări îngrozește sfânta biserică prin pravilele ei și prin sfântul îndreptătoriu Sinod pre cei bețivi, ei ca niște nevrednici sfintei chiemări vor fi lepădați cu rușine și cu giudecată din cinul lor, iar cei ce vor muri de această patimă, nu să vor învrednici de îngroparea creștinească ca niște ucigași de sine, nici să vor face rugăciuni pentru sufletele lor. Drept aceea păziți-vă de beție, iarăși vă rog pentru că abătându-vă la răutatea beției în zădar veți striga ca să vă miluiască pre voi, în zădar vor vărsa lacrimile pentru voi copiii și soțiile voastre, în zădar veți întrebuința mijlocirile a făcătorilor voștri de bine pentru voi. Nimine și nimică nu vă va izbăvi atunci de pedeapsa cea hotărâtă după pravile”<sup>33</sup>.

Se impune observația că ambele categorii de foi volante, atât cele din Moldova cât și cele din Transilvania, se plasează la confluența dreptului canonic cu dreptul laic, fapt explicabil prin raportare la norma epocii.

Prin trimitere la celelalte categorii de documente în care apare inserată maledicția arhierescă, observăm că atât foile volante, cât și hrisovul de întăritură își propun să fixeze cât mai categoric cu putință un obicei sau o dispoziție particulară. În ceea ce privește formularul diplomatic acesta este individualizat prin caracterul documentelor: astfel, în cazul foilor volante prin autonomia acestora, iar în cazul hrisovului de întăritură prin dependența strictă de actul ale cărui dispoziții le lega prin blestem (uneori hrisovul de întăritură este scris în continuarea documentului pe care îl întărea chiar pe aceeași pagină).

### **5.2. Cartea de întăritură**

Cartea de întăritură face parte din categoria actelor juridice probatorii, fiind redactată după încheierea unei acțiuni judiciare.

Urmărind caracteristicile diplomatice, observăm că maledicția arhierescă apare inserată în acest document la nivelul dispoziției și este însoțită atât de pasaje elocvente din psalmi, cât și de pasaje originale redactate în aceeași notă justițiară. Palierul negativ este mai diversificat decât cel al cărților de blestem, fără a atinge însă dimensiunile terifiante ale cărților de maledicțiune. Observăm că formula maledicției

<sup>32</sup> Gheorghe Chivu, *Limba română de la primele texte până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Variantele stilistice*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 110.

<sup>33</sup> Mihail, Paul, Mihail Zamfira, *Acte în limba română tipărite în Basarabia*, vol. I (1812- 1830), Editura Academiei Române, 1993, București, p. 7.

arhieriești nu funcționează în baza unei predeterminări nici chiar la aceeași emitenți și că există un oarecare grad de libertate în alcătuirea ei.

#### **5.3. Cărțile de blestem**

Acestea sunt acte juridice dispozitive, adică acte care contribuie la încheierea acțiunii judiciare. În Țara Românească și Moldova, aceste documente erau emise de episcopi, la cerere, adesea contra cost, în vederea aflării adevărului în diverse pricini, în special pe chestiuni ce vizau proprietatea.

În acest context, cărțile de blestem apar ca elemente ale unui angrenaj normativ și instituționalizat pe baza unui tipar de gândire, de exprimare, de interpretare și de presiune aflat într-o permanentă relație de tip instrumental cu socialul. După cum se știe, în secolul al XVIII-lea prestigiul lor devenise incontestabil, ele funcționând ca probă decisivă în procese civile și penale, în detrimentul altor tipuri de probe.

Ceremonialul emiterii acestor documente era unul instituționalizat, monitorizat atent în secolele XVIII și XIX, desfășurându-se în etape distincte (solicitarea, alegerea martorilor, emiterea actului, transmiterea lui; aplicarea, mărturia).

#### **6. Perspectivă spirituală**

Tradiția Bisericii Ortodoxe și experiența Parinților Bisericii, avertizează asupra riscurilor pe care le presupune pentru sănătatea spirituală a creștinului, utilizarea de către acesta a blestemului. Este adevărat că acesta se regăsește amintit în paginile Sf Scripturi, fiind folosit atât de Dumnezeu cât și de anumiți oameni pentru restaurarea și reafirmarea ordinii și a dreptății divine în interiorul societății umane sau a unei colectivități mai restrânse. Cu toate acestea, trebuie știut faptul că, recursul la blestem se poate face cu mare discernământ și numai după ce au fost epuizate toate metodele de îndreptare a situațiilor, a diferendelor sau a abuzurilor la care unii oameni devin părtași.

Blestemul poate fi privit și ca o somație, ca o rugăciune stăruitoare a omului nedreptățit grav, adresată în ultimă instanță lui Dumnezeu, pentru ca Acesta să intervină hic et nunc pentru a remedia situația și a-l salva pe cel în cauză. Blestemul, din această perspectivă poate fi privit ca o cerere prin care, se solicită arbitrajul divin imediat, de către o persoană care nu se poate apăra, victimă a unui abuz provocat în mod voit, premeditat și repetat de o altă persoană, grup sau comunitate de persoane. De aceea sunt prezenți în Sf Scriptură așa numiții Psalmi de blestem. În morala Vechiului Testament, rugăciunea împotriva dușmanilor nu era necuviincioasă. Într-adevăr Sf Părinți subliniază faptul că, în vrăjmașii pomeniți în acești Psalmi, noi creștinii trebuie să-i vedem pe Iuda sau pe diavol dar cred că există o soluție mai bună prin care și noi putem citi pasaje de tipul Psalmului 108, dincolo de tipologie și aplicându-le la propriile noastre experiențe

Soluția o oferă Sf. Vasile cel Mare, care comentează Psalmul 7:9: "Sfârșească-se răutatea păcătoșilor". "Cel care roagă pe Dumnezeu aceste lucruri este pe față ucenic al poruncilor evanghelice. Se roagă pentru cei ce-i fac rău și-l cere lui Dumnezeu să fie îngăduitor răutatea păcătoșilor cu hotar și să aibă sfârșit. Ca și cum ar spune, rugându-se pentru cei bolnavi cu trupul: "Sfârșească-se boala celor bolnavi!" Cel care iubește pe dușmanii lui și vrea să facă bine celor care îl urăsc se roagă pentru cei care îi fac rău; se roagă lui Dumnezeu să oprească și să pună hotar revărsării mai departe a păcatului,

pentru ca păcatul să nu se întindă mai mult și să dea naștere cangrenei<sup>34</sup> În aceeași notă trebuie înțeles și textul psalmilor cuprins în rânduiala începutului Pascal: Să invieze Dumnezeu și să se risipească vrăjmașii Lui.

Cu toate acestea nu este recomandat nimănui să trateze cu superficialitate, să ia în derâdere blestemul sau să-l utilizeze ca pe o vorbă oarecare. Unii oameni, din obicei sau neștiință recurg la autoblestem sau își blestemă ceasul în care s-au născut, riscând să fie grav afectați.

Blestemul prinde atunci când există la mijloc nedreptatea. Adică atunci când cineva provoacă un rău altcuiva, iar cel afectat blestemă, se prind blestemele lui. Îngăduie Dumnezeu și se prind, precum, de pildă, îngăduie ca un om să omoare un alt om. Când însă nu există nedreptate, atunci blestemul se întoarce la cel ce l-a rostit<sup>35</sup>. Biblia ne spune: „Cum sare vrabia încoace și încolo și cum zboară rândunica, așa nu nimereste blestemul neîntemeiat” (Proverbele 26:2). Aceasta ne spune că blestemul neîntemeiat nu are niciun efect. Dumnezeu nu îngăduie ca copiii Lui să fie blestemați. Dumnezeu este Suveran. Nimeni nu are puterea de a blestema pe cineva pe care Dumnezeu a hotărât să-l binecuvânteze. Dumnezeu este Singurul în stare să pronunțe o astfel de judecată.

Nu toate blestemele se prind iar cei care aleg această variantă pentru a se răzbuna, trebuie să fie siguri de vinovăția acelor persoane, în caz contrar răul se întoarce împotriva lor. Blestemul, odată aruncat, este greu de întrerupt. El poate afecta și viața urmașilor persoanei blestemate sau blestemul poate fi aruncat asupra urmașilor persoanei vinovate de nedreptate. Doar cu ajutorul lui Dumnezeu, prin post și rugăciune, și mergând la preot pentru spovedanie și dezlegare. Totuși, nu toate blestemele se prind. Pentru ca necazul să intre în viața unei persoane este necesar să existe vreo vină. În caz contrar, răul se va abate asupra celui care dorește prin blestem sau prin alte mijloace să atragă urgia asupra unei persoane nevinovate.

Sf Cuv Paisie Aghioritul ne învață că dezlegarea de blestem se realizează prin pocăință și spovedanie.

Cunosc multe cazuri de oameni -spune Cuviosul- care s-au chinuit din pricina blestemelor, deoarece au fost vinovați, dar care, atunci când au înțeles că au fost blestemați, s-au pocăit, s-au spovedit și s-au îndreptat. Dacă cel care a fost vinovat spune: „Dumnezeule, am făcut asta și asta, iartă-mă”, și se spovedește cu durere și sinceritate, atunci Dumnezeu îl va ierta. El este Dumnezeu.

- Este pedepsit numai acela care primește blestemul sau și acela ce îl spune?

- Cel ce primește blestemul se chinuiește în viața aceasta. Iar cel ce a blestemat se chinuiește și în viața aceasta și se va chinui și în cealaltă, pentru că va fi pedepsit de Dumnezeu ca un ucigaș, dacă nu se va pocăi și spovedi. Pentru că, să zicem, poate cineva să te necăjească, însă tu, cu blestemul ce i-l dai, este ca și cum ai lua pistolul și l-ai omorî. Cu ce drept faci asta? Orice ți-ar fi făcut celălalt, nu ai dreptul să-l omori. Ca să ajungă să blesteme cineva, înseamnă că are răutate. Cineva blestemă atunci când o

<sup>34</sup> Sf Vasile cel Mare, Omilii la Psalmi 2:6, în: Scrieri. Partea întâia, trad. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, PSB 17, pp. 200-201

<sup>35</sup> Cuviosul Paisie Aghioritul, Cuvinte duhovnicești, Vol. I Cu durere și dragoste pentru omul contemporan, Editura Evanghelistos, București, 2012, p. 101.



spune cu patimă, cu înverșunare. Blestemul când vine de la omul care are dreptate are mare putere.

Rugăciunile de dezlegare săvârșite de arhieru sau de preot sunt de mare efect și ajutor. Însă cel mai mult ajută reparația morală sau materială pe care o face cel vinovat față de cel nevinovat. Îndreptarea răului provocat produce și dezlegarea blestemului.

În același spirit, profund evanghelic, Sf Ioan Gură de Aur îi îndemna pe contemporanii săi să nu îndrăznească vreodată să blesteme pe nimeni dintre oameni vii sau morți, pentru că acest act este o trădare a învătăturii și a felului de a fi a lui Hristos.

Cuvine-se să ne învățăm a nu aduce sub blestem nici pe cei vii, nici pe cei morți<sup>36</sup>

Spune-mi: care-i lucrarea harului evanghelic? Pentru ce a venit Fiul lui Dumnezeu în trup? A venit oare ca să ne fim potrivnici unii altora? Învățătura lui Hristos, întru totul mai desăvârșită decât Legea (veche), cere de la noi mai multă dragoste de oameni. În Legea veche se spune: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși! ; în Legea nouă însă, se spune să-ți pui sufletul pentru aproapele tău (...). Cuvintele acestea sunt ale Fiului lui Dumnezeu; iar pe acestea le-a împlinit cu fapte când a venit pe pământ, căci n-a murit numai pentru prieteni și pentru ai Lui, ci și pentru dușmani, pentru tirani, pentru înșelători, pentru cei ce L-au urât, pentru cei ce L-au răstignit, pe care-i știa mai înainte de întemeierea lumii că așa vor fi; i-a știut mai dinainte, și totuși i-a zidit întru-Însul, fiind biruită preștiința de bunătate. Pentru aceștia Și-a vărsat sângele Lui, pentru aceștia a primit junghiere. Că spune Domnul: Pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu! Și Pavel spune aceasta în epistola sa: Căci vrăjmași fiind, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său . Și iarăși, în Epistola către Evrei, spune că a gustat moartea pentru toți oamenii .

Așadar, dacă Hristos a săvârșit aceste fapte, iar Biserica împlinește pildele acestor fapte făcând în fiecare zi rugăciuni pentru toți oamenii, cum îndrăznești tu să dai anatemei?

Te întreb: Ce vrea să însemne cuvântul acesta pe care-1 spui: Să fie anatema! ? Știi oare ce spui? Îți dai seama ce grăiești? Cunoști puterea acestui cuvânt?

Vei găsi, într-adevăr, în Scriptura cea de Dumnezeu insuflată rostindu-se "anatemă" peste Ierihon: Și toată cetatea aceasta îi va fi anatema (va fi pusă deoparte) Domnului Dumnezeului tău . Și până în ziua de azi este printre noi acest obicei, să se spună: "Cutare a făcut aceasta, a făcut anatema (ofrandă) în acest loc". Oare aceasta să fie anatema pe care tu o rostești? Nu! Căci prin această anatema se înțelege o faptă bună, un dar făcut lui Dumnezeu. Tu însă ce vrei să spui când rostești: "anatema!?" Iată ce vrei să spui!: "Să fie dat diavolului, să nu mai aibă parte de mântuire, să ajungă străin de Hristos!"

3. Cine ești tu, de ți-ai luat această stăpânire și această mare putere? La ziua judecării, Fiul lui Dumnezeu va sta pe scaunul de judecată și va pune oile de-a dreapta Sa, și caprele de-a stânga . Pentru ce ți-ai luat o râvnă atât de mare, cu care a fost

<sup>36</sup> Sf Ioan Gură de Aur, Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență, Despre rugăciune, Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii, Editura Institutul Biblic (IBMBOR), București, 2005, pp. 368-377.

învrednicită numai ceata Apostolilor și cei care au fost, cu adevărat, după toată rânduiala, urmașii lor, plini de har și de putere? Aceștia, păzind cu toată luarea-aminte porunca lui Hristos, ca și cum și-ar fi scos ochiul cel drept, așa alungau pe eretici din Biserică. Aceasta arată marea lor milă și durere, căci se taie un mădular de seamă. Pentru aceea 1-a și numit Hristos "ochiul cel drept", pentru a arăta mila celor care-1 alungau pe cel potrivnic dreptei-credințe. De aceea Apostolii și urmașii lor au fost și în această privință, ca și în toate faptele lor, cu multă luare-aminte: condamnau și alungau erezile, dar nu aduceau pe niciunul dintre eretici sub blestem. Se pare că Apostolul Pavel a fost silit numai în două împrejurări să rostească anatema; dar n-a dat anatemei pe cineva anume: o dată în Epistola către Corinteni, spunând: Dacă cineva nu-L iubește pe Domnul nostru Iisus Hristos, să fie anatema! , și altă dată în Epistola către Galateni: Dacă cineva vă propovăduiește altceva decât ceea ce ați primit, să fie anatema!

Cu ce te-mpotrivești? Ceea ce nimeni din cei ce au primit această putere n-a făcut și nici n-a îndrăznit să facă, aceea îndrăznești să faci tu, lucrând împotriva tainei iconomiei întrupării și a pătimirii mântuitoare a Domnului și luând-o înaintea judecării Împăratului?(...).Cuvântul acesta, anatema, prin înțelesul pe care-1 are, ne separă cu totul de Hristos.

Dar oamenii, care sunt într-atât de păcătoși, ce-și spun? "Acela este un eretic, spun ei, în el își are sălaş diavolul, grăiește nedreptate împotriva lui Dumnezeu, iar prin cuvintele lui ademenitoare și prin înșelăciunea lui deșartă a dus pe mulți în prăpastia pierzaniei. Pentru aceasta a fost izgonit de Sfinții Părinți dascălul lui, care a tăiat din trupul Bisericii", înțelegând prin aceasta fie pe Paulin, fie pe Apolinarie.

Apostolul spune: Să dea învățătură, certând cu blândețe pe cei ce stau împotriva, ca doar le va da lor Dumnezeu pocăință spre cunoașterea adevărului, și ei să scape din cursa diavolului, de care sunt prinși pentru a-i face voia. Întinde mreaja dragostei nu ca să cadă cel neputincios, ci, dimpotrivă, ca să se vindece! Arată că din toată inima ta vrei să faci ca binele (pe care 1-ai primit tu) să fie binele tuturor! Aruncă undița cea plăcută a dragostei, și astfel, cercetând cu ea cele ascunse, scoate din prăpastia pierzării pe cel pe care îl îneacă gândurile sale. Păruta lui învățătură bună vine sau din prejudecată, sau din neștiință. Arată-i că învățătura lui e străină de învățătura încredințată de Hristos Sfinților Apostoli. Iar dacă omul care s-a abătut din calea cea dreaptă va voi să primească sfatul tău, el, după cuvântul proorocului, cu viață va viețui, iar tu îți vei izbăvi sufletul tău. Dar dacă nu vrea, ci stăruie în îndărătnicia lui, tu, ca să nu te acoperi de vină, mărturisește-ți numai credința ta, cu îndelungă răbdare și bunătate, ca să nu-ți ceară Judecătorul din mâna ta sufletul lui. Nu fi cu ură, nu-i întoarce spatele, nu-1 prigoni! Dimpotrivă, arată-i dragoste curată și adevărată. Câștigă-i dragostea! De n-ai avea alt folos, acesta este marele folos, acesta-i marele câștig, că vă iubiți unul pe altul, că ați învățat să fiți ucenici ai lui Hristos. Căci spune Hristos: Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste unii față de alții! Apostolul a arătat că, dacă nu e dragoste, nimic nu folosește: nici cunoașterea tainelor dumnezeiești, nici credința, ori darul proorociei, ori sărăcia de bună voie, nici mucenicia pentru Hristos. Că spune Apostolul: De-aș avea toate tainele și toată știința și credință încât să mut și munții, dar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește. Și de-aș grăi în limbi îngerești și de-aș împărți toată avuția mea și de-aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Dragostea îndelung răbdă,

nu se semețește, nu caută ale sale, toate le suferă, toate le crede, toate le nădăduiește, toate le rabdă.

- Ia aminte! Hristos n-a alungat pe Iuda și pe cei ce au căzut la fel cu el, până ce fiecare dintre ei nu s-a răzlețit singur și nu s-a dat cu totul rătăcirii(...) Nu facem noi oare rugăciuni pentru neștiința poporului? Nu ni s-a poruncit oare să ne rugăm pentru dușmani, pentru cei ce ne urăsc și pentru cei ce ne prigonesc?

Iată, eu îmi împlinesc slujba mea! Iată, rogu-vă, hirotonia nu dă putere de stăpân, nu înalță, nu duce la tiranie. Toți am luat același Duh, toți am fost chemați la înfiere întru El; iar pe cei pe care Tatăl i-a încercat, pe aceia i-a învrednicit să slujească, după stăpânirea rânduită lor, fraților lor. Împlinindu-mi dar slujba, cu stăruință vă rog să vă depărtați de un păcat așa de mare. Cel pe care vrei să-1 aduci sub blestem este sau viu și în viața aceasta muritoare, sau mort. Dacă este încă în viața de aici, păcătuiești de vrei să ții departe de Hristos pe un om care se poate întoarce, care se poate schimba din rău în bine; iar dacă e mort, păcătuiești cu mult mai mult.

- Pentru ce?

- Pentru că Pentru Domnul său stă sau cade, pentru că nu mai este sub stăpânire omenească. Și e primejdios să judeci asupra a ceea ce este ascuns și păstrat Judecătorului veacurilor, singurul Care știe și măsura cunoștinței, și mărimea credinței.(...)Negreșit, trebuie să anatemizăm învățăturile eretice, cele potrivnice învățăturilor primite de noi, să condamnăm învățăturile lipsite de credință, dar să cruțăm cu toată grija pe oameni și să ne rugăm pentru mântuirea lor!

### Concluzii

Diacronic, lucrarea spirituală a Bisericii s-a intersectat deseori cu activitatea Statului având loc schimburi și interacțiuni reciproce, ce au afectat într-o anumită măsură autonomia Bisericii și au compromis sau distorsionat parțial mesajul acesteia. Un asemenea capitol din viața Bisericii Ortodoxe din Țările Române l-a constituit și acceptarea de către aceasta pe parcursul Evului Mediu, a transformării unui element de natură spirituală, cu profil specific așa cum este blestemul în mijloc decisiv de probațiune în practica divanului domnesc. Vehicularea cărților de blestem într-un asemenea context și lipsa unor probe evidente de vinovăție sau nevinovăție, îi puneau pe ortodocșii români nu de puține ori, în situația de a deveni accidental victimele unor blesteme sau legături spirituale arhieresti fără ca aceștia să fi greșit în vre-un fel față de semenii, de stat sau personal față de arhieriu și fără ca arhieriu să fi intenționat aceasta. De aceea consider că această practică nu a reflectat spiritul Evangheliei lui Hristos, Biserica lăsându-se folosită de Stat în această speță, și expunând unui risc major din punct de vedere spiritual, cu consecințe nebănuite în timp, destinul onora dintre fiii ei duhovnicești care au avut neșansa de a compărea în fața justiției în spețele în care era implicată utilizarea instituției blestemului. Cred că în acest caz secularizarea a pus capăt acestui abuz exercitat de Stat asupra Bisericii, cu acordul acesteia, prin care membrii Bisericii suportau prejudicii de natură morală și spirituală incalculabile.

### Bibliografie

1. Bădescu, Laura-Eveline, *Mentalități, retorică și imaginar în secolul al XVIII-lea românesc. Cărțile de blestem*, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2013, p. 38.

2. Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 34.
3. Ceterchi, Ioan, coord., *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Editura Academiei RSR, 1980-1987, București, p. 372.
4. Chivu, Gh., *Limba română de la primele texte până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Variantele stilistice*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 110.
5. Coman, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Patrologie*, vol. 3, Editura Institutului Biblic al B.O.R, București 1988, p. 296.
6. Cornițescu, Prof. Dr. Emilian & Abrudan, Dumitru, *Arheologie biblică*, Ed. a II-a Sibiu, 2002, p. 272-273.
7. Cuviosul Paisie Aghioritul, Cuvinte duhovnicești, Vol. I. Cu durere și dragoste pentru omul contemporan, Editura Evanghelistos, București, 2012, p. 101.
8. Elian, Alexandru, Elemente de paleografie greco-română, în vol. Documente privind Istoria României, Introducere, vol I., Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1956, pp. 367-368.
9. Floca, Arhid. Prof. Dr. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, pp. 59-60.
10. Floca, Ioan N. *Drept canonic ortodox, legislați și administrație bisericească*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 148-149.
11. Georgescu, Valentin Al., Sachelarie Ovid, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova 1611-1831*, Procedura de Judecată, Partea a II-a, Editura Academiei R.S.R, București, 1982, p. 119.
12. Hillers, Delbert R., *Treaty-curses and the Old Testament prophets*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1964, pp. 19-24.
13. Hussey, J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 304-310.
14. Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 362.
15. Ivan, Prof. Dr. Iorgu, *Câțiva termini canonici. Înțelesul și explicarea lor în Dreptul Bisericesc Ortodox*, în rev. Studii Teologice, An XLI, Nr 4/ 1989, p. 80.
16. Mazilu, Dan Horia, *O istorie a blestemului*, Editura, Polirom, Iași, 2001, p. 13.
17. Mihail, Paul, Mihail, Zamfira, *Acte în limba română tipărite în Basarabia*, vol. I (1812- 1830), Editura Academiei Române, București, 1993, p 7.
18. Sachelarie, Arhim Nicodim, *Pravila Bisericească*, Ed. a II-a, Editura Parohia Valea Plopului, Prahova, 1996, p. 12.
19. Saint John Maximovich, *The Word „Anathema” and it's meaning*, Orthodox Life, vol. 27, Mar-April 1977, pp. 18-19.
20. Turner, Cuthbert Hamilton M.A, *The History and Use of Creeds and Anathemas in the Early Centuries of the Church*, Second edition, London, 1910, p. 31.
21. Vodola, Elisabeth, *Excommunication in the Middle Ages*, University of California Press, 1986, p. 3.
22. Walton, John H., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. Silviu Tatu, Editu Casa Cărții, Oradea, 2014, p. 220.

### III. FILOLOGIE, STUDII TEOLOGICE

23. Иванова, Климентина, *Български, Сръбски и Молдо-Влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М.П. Погодин*, София, Издателство на Българската Академия на Науките, 1981, pp. 243, 248, 425-426.

24. Sf Ioan Gură de Aur, *Omilii la săracul Lazăr, Despre soartă și providență, Despre rugăciune, Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii*, Editura Institutul Biblic (IBMBOR), București, 2005, pp. 368-377.

#### Rezumat

*Analiza cărților arhieresti de blestem emise în secolele 18-19 a fost provocată de necesitatea de a descrie evoluția acestor documente și rolul pe care l-au jucat în istoria noastră culturală. Plasarea cărților de blestem între dreptul comun și sancțiunea populară, facilitează înțelegerea procesului prin care afurisenia a prins rădăcini sub umbrela prestigiului coercitiv și a sancțiunii privite ca o prerogativă a politicii și ca atribut al valorilor perene. Acest proces ce reflectă atât puterea legislativă cât și disciplina nomocanică, a început mai devreme în Țările Române prin codurile de drept ale lui Matei Basarab și Vasile Lupu, a continuat sub influența greco-fanariotă și a fost realizat prin intermediul inițiativelor legislative autohtone ale secolului al 18-lea și începutul secolului al 19-lea. Cele două operații fundamentale care au facilitat instituționalizarea cărților de blestem și de fapt a condus la fixarea blestemul episcopului ca o specie distinctă sunt evidențiate prin ilustrarea relației existente între instanțele ecleziastice și instanțele domnești de drept. Aparținând literaturii nomocanone bizantine, aceste cărți arhieresti de blestem au avut mai mult o utilitate socială laică decât spirituală, deoarece din punctul de vedere al tradiției patristice, acestea pot fi considerate ca fiind exagerate sau abuzive. Din nefericire, utilizarea lor, nu reflectă cel mai fidel spirit evanghelic și patristic, caracteristic Ortodoxiei.*

**Cuvinte-cheie:** cărți arhieresti de blestem, drept, blestem, codici, nomocanic, ortodox



**LINGVISTICĂ**  
**LINGUISTICS**  
**ЛИНГВИСТИКА**





## ОСВОЕНИЕ СЛОВ С ПРОДУКТИВНЫМИ ГРЕЧЕСКИМИ АФФИКСИДАМИ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Светлана СТЕПАНОВА<sup>1</sup>

The assimilation of Russian words with productive Greek affixoids. *purpose of this article is to study the processes of Greek-Russian cooperation in the Russian word-formation system. The object of study is Russian words with the Greek word-formation formants: prefixoids and suffixoids; the subject of study is the rooting mechanisms of the words with Greek affixoids in the Russian national language picture of the world. The findings of research make it possible to state that most of the words with the affixoids of Greek origin use in texts for specialists of different scientific discourses. However, the most frequent words with prefixoids rooted in the Russian language, and are often seen in the Russian language picture of the world as a native. Conclusions. Active formalization of Greek origin prefixoids in the Russian language leads to the fact that their semantics abstracts, they are beginning to be perceived as semantic prefixes. Affixoids are capable of transmitting positive and negative connotations. Suffixoid metaphors are a means of creating a colloquial invectives. Prefixoid metaphors function usually in journalistic and artistic styles and in speaking with different connotations, and are also used in professional and vernacular parlance.*

**Key words:** *Greek-Russian lingual and cultural interaction, borrowing, affixoid, prefixoid, suffixoid, frequency.*

### Введение

В языковой картине мира русского человека уже на протяжении многих веков функционируют лексические единицы и части слов, заимствованные из греческого языка, но укоренившиеся настолько, что большинство из них заимствованиями не осознаётся. Между тем, в одном из исследований по русскому языку, сделанном в Чехии, такое положение вещей связывается с процессами современной интернационализации славянских языков, начавшимися якобы в 70-е годы XX века в связи «с процессами научно-технического развития, интеллектуализации и терминологизации языка» [11, s. 11]. Вполне вероятно, что такие процессы в указанный период времени наблюдались в чешском языке, поскольку он на протяжении нескольких веков, до середины XX в., вытеснялся из деловой и научной коммуникации чехов немецким языком. Однако процессы интернационализации русского языка и развития в нём

---

<sup>1</sup> Dr. Svetlana Stepanova. I.I. Mechnikov National University, Odessa, Ukraine. ORCID ID: 0000-0002-2855-3657 (Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова, Украина)..

научной терминологии коренным образом отличаются по своей хронологии и результатам от чешских реалий.

Цель нашей работы – изучить процессы греческо-русского взаимодействия в русской словообразовательной системе. *Объектом* изучения являются русские слова с греческими словообразовательными формантами: префиксоидами и суффиксоидами; *предметом* изучения – механизмы укоренения в русской национальной ЯКМ слов с греческими формантами.

#### *Изложение основного материала*

Компоненты *прото-, псевдо-, ди-, микро-, макро-, мега-, поли-, моно-, пан-, изо-, нео-, гидро-*, которые часто встречаются в русских словах (например: *протоиерей, протоплазма; псевдоним, псевдосфера; диод, дипольный; микроскоп, микроволновый, микротравма; макросъёмка, макроэкономический; мегафон, мегантрон; поликлиника, полипропилен; монополия, монотеизм, монорельсовый; панисламизм, пандемия; изолиния, изотермический; неоромантизм, неологизм; гидроочистка, гидроэлектростанция* и др.), будучи заимствованными как непосредственно из греческого языка, в несколько этапов, начиная с эпохи средневековья, так и через посредство других европейских языков, существовали и существуют в греческом языке как отдельные слова или как части сложных слов; то есть в греческом языке они относятся к корневым морфемам. Расположение в начале слова и систематическое использование в сочетании с разными корневыми морфемами сближает их с русскими префиксами.

Однако среди учёных нет единства мнений по поводу грамматической природы указанных компонентов. Статус этих морфем определяется по-разному. В «Русской грамматике-80» морфемы *гидро-, изо-, микро-, макро-, моно-, поли-, псевдо-* названы связанными компонентами интернационального характера, являющимися первыми частями сложных слов. Морфеме же *прото-* относят к префиксам [6, т. 1, с. 243]. И. В. Нечаева рассматривает эти морфемы как первые части сложных слов, фактически признавая их корневыми, как и *анти-, пери-, пара-* [4]. В «Советском энциклопедическом словаре» (1985 г.) компоненты *гидро-, изо-, макро-, моно-, нео-, пан-, поли-, прото-, псевдо-* обозначены как части сложных слов [8, с. 300, 479, 746, 825, 875, 958, 1023, 1069, 1074], то есть как корневые морфемы; *мега-, микро-* – как части сложных слов и как приставки [8, с. 775, 800], а форманты *анти-* и *ди-* названы приставками [8, с. 62, 387]. Такая неоднозначная характеристика заимствованных из греческого языка формантов свидетельствует о степени семантического, фонетического и грамматического освоения каждого из них и о частотности использования. Мы считаем, что форманты, которые воспринимаются как приставки, являются наиболее укоренившимися в русском языке, то есть носители русского языка чаще всего используют их как исконные. Например: *мир – антимир; человеческий – нечеловеческий – античеловеческий; утопия – антиутопия; оним – антоним.*

Во второй половине XX в. Н. М. Шанский ввёл термин *аффиксид*. Эти единицы учёный относит к словообразовательным морфемам переходного типа. Это корневые морфемы целых групп сложных слов, которые благодаря частому употреблению формализуются и в ряде позиций начинают выполнять

роль служебных морфем: префиксов и суффиксов. Н. М. Шанский отмечает, что это морфемы с очень абстрактной семантикой, близкой к словообразовательному значению аффиксов; однако аффиксоиды продолжают оставаться и осознаваться носителями языка как корневые морфемы или основы, постепенно сокращающие свои семантические и генетические связи с мотивирующими корнями [10]. В зависимости от роли и местоположения в составе сложного слова, Н. М. Шанский подразделяет аффиксоиды на расположенные в начале слов *префиксоиды* и расположенные в конце слов *суффиксоиды*. Мы считаем, что заимствованные из греческого языка префиксоиды быстрее, чем суффиксоиды, формализуются и чаще воспринимаются носителями русского языка как исконные. Основной причиной этого является то, что в русском языке одни и те же префиксоиды используются при образовании не только имён существительных, но и имён прилагательных (*моноцикл, моноцикличный; антифашист, антифашистский*), а при окказиональном образовании – и местоимений (*анти-мы*). Префиксоиды формализуются по месту расположения с приставками, то есть в начале слова. Приставки же являются морфологически универсальными морфемами, так как способны использоваться, сохраняя свою абстрактную семантику, с разными знаменательными частями речи (*поднять, подброшенный, подпрыгивая, подвальный, подснежник, подозрительно* и др.). В свою очередь, суффиксы, с которыми формализуются суффиксоиды, закреплены за отдельными частями речи, поэтому не обладают признаком универсальности. Суффиксоиды греческого происхождения в русском языке, как правило, присутствуют в именах существительных, например: *анкилозавр, апатозавр, брахиозавр, бронтозавр, гадрозавр, динозавр, лесотозавр, мегалозавр, стегозавр, тираннозавр, целурозавр* и под. – с суффиксоидным структурным компонентом *-завр* < греч. σαῖρος ‘ящер’; *андроид, таблоид, аффиксоид, префиксоид, суффиксоид* и под. с суффиксоидным структурным компонентом *-оид* < греч. εἶδος ‘вид, образ’. Широко используются в психиатрии названия расстройств и соматических болезней с суффиксоидами *-френия, -патия*, напр.: *олигофрения* (< др.-греч. ὀλίγος ‘малый’ + φρήν ‘ум, разум’), *психопатия* (< греч. ψυχή ‘душа’ + πάθος (*ia*) ‘страдание’), *хондропатия* (< греч. χόνδρος ‘хрящ’ + πάθος (*ia*) ‘страдание’) и др. Разумеется, от имён существительных могут образовываться слова других частей речи с помощью свойственных им исконных суффиксов. Однако в производных словах суффиксоиды остаются как показатели мотивирующих их существительных.

Признак морфологической универсальности префиксоидов обуславливает большую, чем у суффиксоидов, относительную частотность использования в речи. Сравним частотность использования слов с некоторыми из префиксоидов, используя данные «Частотного словаря» (1977) [9]. Так, в «Частотный словарь» объёмом в 40000 слов попали 26 слов с префиксоидом *ди-*. Их общая частотность (ОЧ) в исследованных письменных текстах объёмом в 400000 слов составляет 409, что в 15,7 раз превышает средний показатель частотности 10 (400000 : 40000). Следовательно, коэффициент частотности употребления (КЧ) слов с префиксоидом *ди-* составляет 15,7.

С префиксоидом *пери-* – 8 слов с ОЧ = 120, КЧ = 15.

С префиксоидом *поли-* – 18 слов с ОЧ = 101, КЧ = 10,1.

С префиксоидом *моно-* – 32 слова с ОЧ = 302, КЧ = 9,4.

С префиксоидом *микро-* – 22 слова с ОЧ = 95, КЧ = 4,3.

С префиксоидом *пара-* – 25 слов с ОЧ = 94, КЧ = 3,8.

С префиксоидом *анти-* – 35 слов с ОЧ = 121, КЧ = 3,5.

С префиксоидом *изо-* – 9 слов с ОЧ = 30, КЧ = 3,3.

С префиксоидом *прото-* – 11 слов с ОЧ = 35, КЧ = 3,2.

С префиксоидом *пан-* – 12 слов с ОЧ = 37, КЧ = 3,1.

С префиксоидом *гидро-* – 34 слова с ОЧ = 78, КЧ = 2,3.

С префиксоидом *псевдо-* – 3 слова с ОЧ = 6, КЧ = 2.

С префиксоидом *нео-* – 5 слов с ОЧ = 10, КЧ = 1.

В 2008 г. был издан «Новый частотный словарь» [3]. За 30 лет функционирования в русском языке произошли некоторые изменения, в том числе в частотности использования слов с префиксоидами. Например, в новый словарь попали не 18, а уже 36 слов с префиксоидом *поли-*. Самые частотные из них: 1) *поликлиника*: КЧ = 12,6, коэффициент вариации  $D = 93$ ; слово зафиксировано в 573 текстах. (Коэффициент вариации позволяет увидеть, насколько равномерно распределено слово в разных текстах);

2) *полигон*: КЧ = 13,7;  $D = 90$ ; встречается в 573 текстах;

3) *полиглот*: КЧ = 0,7;  $D = 86$ ; встречается в 55 текстах;

4) *полимер*: КЧ = 6,8;  $D = 73$ ; встречается в 150 текстах;

В частотном словаре 1977 года эти слова распределялись таким образом: *поликлиника*: КЧ = 16; *полигон*: КЧ = 4; *полимер*: КЧ = 1; *полиглот* в словарь 1977 г. не попало, зато *полинезиец* имело КЧ = 3.

В «Толковом словаре иностранных слов» под редакцией Л. П. Крысина (2003), *поли-* это первая часть сложных слов со значениями 'много', 'со многим', 'многое'. В «Толковом словаре русского языка» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой эти значения дополнены ещё одним значением: 'сложный по структуре, устройству'. В этих словарях мы зафиксировали более 60 слов с префиксоидом *поли-*, но о точном количестве говорить сложно, так как язык подвижен и далеко не все слова кодифицируются в каждом из словарей.

Префиксоид *поли-* более всего продуктивен в научном стиле речи. Реже – в публицистике и разговорной речи. В сложных словах определить доминирующей корень не всегда просто. В случаях с префиксоидами мы также оказываемся в затруднительной ситуации. Разумеется, если поставить в один ряд слова *полиглот*, *поликлиника*, *поликультурность*, *полифункциональный*, *полирекреационный*, однообразие префиксоида заставляет думать о доминировании семы 'множественность'. Однако корень каждого приведённого слова также содержит свою ярую сему.

Семантический анализ зафиксированных нами слов позволяет выделить такие тематические группы слов с префиксоидом *поли-*:

1) наименования веществ и минералов

*полимеры* – высокомолекулярные химические соединения; *полиамиды* – класс синтетических полимеров, содержащих в составе амидные группы; *полисахариды* – группа сложных углеводов; *поливинилхлорид* – синтетический полимер; *полистирол* – синтетический полимер и другие; *полиэтилен* – синтетический полимер, получаемый полимеризацией этилена; *полиэфирсы* – класс синтетических полимеров; *поликсен* – минерал из группы самородной платины;

#### IV. LINGVISTICĂ

##### 2) термины медико-биологической сферы

*поликлиника* – лечебно-профилактическое учреждение без стационара; *полиартрит* – одновременное воспаление суставов; *полидипсия* – болезненно усиленная жажда; *полимастия* – порок развития, состоящий в наличии у человека либо млекопитающего дополнительных молочных желез; *полиневрит* – множественное воспаление периферических нервов; *полиспермия* – проникновение в яйцеклетку при оплодотворении нескольких сперматозоидов; *полиурия* – чрезмерное выделение мочи; *полицитемия* – хроническое заболевание системы кроветворения, характеризующееся стойким абсолютным увеличением числа эритроцитов и общего объёма крови и повышенной активностью костного мозга; *полиплоидия* – увеличение числа хромосомных наборов в ядрах клеток; *политипический* – о видах животных или растений: состоящий из нескольких подвидов; *полифаг* – животное, питающееся разнообразной пищей; *полихеты* – класс кольчатых червей;

##### 3) термины биолого-антропологической сферы

*полиандрия* – пережиточная форма группового брака, при котором женщина имеет нескольких мужей, приходящихся друг другу братьями; *полигамия* – многобрачие; *полигенизм* – теория, утверждающая, что разные человеческие расы не являются единым биологическим видом; *полигиния* – многожёнство; *полидактилия* – врождённое уродство, состоящее в полном или частичном развитии добавочных пальцев у человека или животного; *полицентризм* – теория, согласно которой расы современного человека произошли от разных форм ископаемого человека в нескольких районах земного шара; *полифилия* – представление о происхождении видов животных и растений от многих исходных форм; а также: теория происхождения рас современного человека от различных видов антропоморфных предков;

##### 4) термины математики

*полигон* – многоугольник; *полигональный* – многоугольный; *полигонометрия* – метод определения взаимного положения точек земной поверхности для построения опорной геодезической сети путём измерения длин прямых линий, связывающих эти точки, и горизонтальных углов между ними; *полином* – алгебраическое выражение, состоящее из нескольких одночленов, соединённых между собой знаками сложения или вычитания; многочлен; *полиэдр* – многогранник;

##### 5) термины физики

*полиморфизм* – способность некоторых кристаллических веществ в зависимости от условий образовывать несколько различных по кристаллической структуре и другим физическим свойствам модификаций; *политропа* – линия, графически изображающая политропный процесс; *политропный* – о термодинамическом процессе, при котором удельная теплоёмкость системы остаётся неизменной; *полихромизм* – многоцветная окраска некоторых кристаллов, обнаруживающаяся при прохождении через них белого цвета; *полихроматический* – многоцветный;

##### 6) термины лингвистики

*полисемия* – многозначность; *полисиндетон* – многосоюзие; *полисинтетический* (о языке) – язык, характеризующийся способом образования слов, при котором между компонентами слова сохраняются синтаксические отношения;

*политонический* (о языке) – язык, использующий мелодические различия для противопоставления морфем и слов; *полифтонг* – гласный звук, являющийся результатом слияния нескольких гласных и функционирующий как одна фонетическая единица; *полиглот* – человек, владеющий многими языками;

7) музыкальные термины

*полиметрия* – одновременное сочетание двух или нескольких тактовых размеров в музыке двухголосного или многоголосного склада; *полиритмия* – одновременное сочетание двух или нескольких ритмов; *политональный* – музыка, построенная на одновременном сочетании различных по высоте звуков; *полифония* – вид многоголосия, основанный на одновременном гармоническом сочетании двух или нескольких самостоятельных мелодических линий;

8) термины педагогики

*политехнизация* – ознакомление учащихся в теории и на практике с основными отраслями производства; *политехнизм* – система обучения, предусматривающая ознакомление учащихся с основными отраслями производства; *политехникум* – среднее *политехническое* учебное заведение;

9) технические термины

*полиграфия* – совокупность технических средств для получения большого количества одинаковых копий какого-н. изображения; промышленность, охватывающая все виды производства печатной продукции; *политипаж* – печатная форма, многократно используемая как типовая иллюстрация; *полигон* – специально оборудованная площадка для сбора и /или испытания технических средств; *полиспаг* – грузоподъемный механизм в виде нескольких подвижных и неподвижных блоков;

10) юридические термины

*полиноминальный* – о территориальном округе, районе, от которого избирается несколько депутатов;

11) философский термин

*политеизм* – многобожие, язычество, религия, признающая многих богов.

Большинство перечисленных здесь слов, функционируют обычно в специальных текстах. Однако среди имеются общеупотребительные слова: *полиглот*, *полигон* (в значении участка суши или моря для испытания оружия), *полиграфия*, *поликлиника*, словообразовательное гнездо *политехнизация*, *политехникум*, *политехнизм*, *политехнический*. Такие лексемы укоренились в русском языке и неотделимы от языковой картины мира русских.

Основная экспрессивная нагрузка суффиксоидной метафоры приходится на инвективы, характеризующие человека по его недостаткам. Сравните: *быдлозавр* ‘примитивный человек без моральных принципов’; *дурозавр* ‘очень глупый человек’, *жирнозавр* ‘очень толстый человек’, *лохозавр* ‘наивно-доверчивый человек’, *тупозавр* ‘тупой, примитивный человек’; *хамозавр* ‘примитивный хам’; *шизоид* ‘человек, поведение которого подобно поведению шизофреника’, *майданоид* ‘политически зомбированный человек’ и под. [1, с. 143–144]. Префиксоиды греческого происхождения редко бывают основным средством создания инвективы. Например: *микроизвилина* (характеристика умственных способностей недалёкого умом человека), *парапсих* (психически неуравновешенный человек, хотя, в целом нормальный), *макрово*, *мегаговор*

#### IV. LINGVISTICĂ

(человек, ворующий в больших объёмах), *микроворишка* (мелкий воришка) и под. Намного чаще они используются в публицистическом, художественном и разговорном стилях для создания как отрицательных коннотаций (*микроолигарх, псевдогероизм, антипомощник*), так и положительных (*антижир, гидроуборка, мегадом*). Как правило, в этих ситуациях образуются потенциальные или окказиональные слова. Например: *поливодительские права* 'права на управление разными транспортными средствами'; *псевдоссора* 'умышленно созданная сцена ссоры'; *протозащита* 'защитное средство для первой защиты от кого-, чего-либо' и под.

Большинство префиксоидов греческого происхождения участвует в образовании различных терминов, относящихся к технической, естественнонаучной и гуманитарной областям знаний. На примере присоединения префиксоида *поли-* рассмотрим тематическую многоплановость слов, с которыми в русском языке могут сочетаться исследуемые нами единицы.

#### Выводы

Таким образом, в результате исследования проблем освоения слов с продуктивными в русском языке аффиксоидами греческого происхождения мы установили, что большинство таких слов функционируют в специальных текстах медико-биологического, физико-химического, технического, педагогического, математического, юридического, музыкального, лингвистического научных дискурсов. Однако целые группы наиболее частотных слов с префиксоидами укоренились настолько, что воспринимаются в языковой картине мира русских как исконные. Активная формализация ряда префиксоидов греческого происхождения приводит к тому, что их корневая семантика постепенно «размывается», абстрагируется, они начинают восприниматься носителями русского языка как семантические приставки. Наряду с денотативной семантикой, аффиксоиды способны передавать отрицательные и положительные коннотации. Основной экспрессивной функцией суффиксоидов в случае метафорического переноса является образование просторечных инвектив. Слова с префиксоидами греческого происхождения как средствами выражения экспрессии в русской речи функционируют обычно в публицистической, художественной и разговорной речи с разнообразными коннотациями. Могут использоваться также в русском профессиональном и общепотребительном просторечии.

#### Литература

1. Коряковцева Е. И. Об экспрессивном потенциале словообразовательных средств / Е. И. Коряковцева [Электронный ресурс]. – URL : [http://www.ireteslaw.ispan.waw.pl/bitstream/handle/123456789/95/141\\_pdfsam\\_Tvorba%20reci%20i%20njeni%20resursi%20u%20slovenskim%20jezicima%20-%20prelom%20i%20%20cip.pdf?sequence=1](http://www.ireteslaw.ispan.waw.pl/bitstream/handle/123456789/95/141_pdfsam_Tvorba%20reci%20i%20njeni%20resursi%20u%20slovenskim%20jezicima%20-%20prelom%20i%20%20cip.pdf?sequence=1)
2. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. – М. : Русский язык, 2003. – 855 с.

3. Ляшевская О. Н. Частотный словарь русского языка на материалах Национального корпуса русского языка / О. Н. Ляшевская, С. А. Шаров. – М. : Азбуковик, 2009. – 1090 с.

4. Нечаева И. В. Словарь иностранных слов / И. В. Нечаева. – М., 2007. – 544 с.

5. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – 4-е изд., доп. – М. : ИТИ Технологии, 2006. – 944 с.

6. Русская грамматика : в 2 т. / [АН СССР; Ин-т рус. яз.; ред. Н. Ю. Шведова]. – М. : Наука, 1980.

7. Рыженкова Г. О морфемном статусе некоторых элементов греческого происхождения / Галина Рыженкова [Электронный ресурс]. – URL : <https://www.proza.ru/2002/10/05-10>

8. Советский энциклопедический словарь. – 3-е изд. / [гл. ред. А. М. Прохоров]. – М. : Советская энциклопедия, 1985. – 1600 с.

9. Частотный словарь русского языка / [ред. Л. Н. Засорина]. – М. : Русский язык, 1977. – 934 с.

10. Шанский Н. М. Аффиксоиды в словообразовательной системе современного русского литературного языка / Н. М. Шанский // Исследования по современному русскому языку. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1970. – С. 250–260.

11. BártoVá M. Проявления интернационализации в русских деловых текстах : Magisterská diplomová pracá / Michaela BártoVá. – Brno : Masarykova univerzita, 2010. – 115 s. [Электронный ресурс]. – URL : [http://is.muni.cz/th/259973/ff\\_m/Magisterska\\_diplomova\\_prace.pdf](http://is.muni.cz/th/259973/ff_m/Magisterska_diplomova_prace.pdf)

### Аннотация

Цель данной статьи – изучить процессы греческо-русского взаимодействия в русской словообразовательной системе. *Объектом* изучения являются русские слова с греческими словообразовательными формантами: префиксоидами и суффиксоидами; *предметом* изучения – механизмы укоренения в русской национальной языковой картине мира слов с греческими формантами. В *результате* исследования проблем освоения слов с продуктивными аффиксоидами греческого происхождения мы установили, что большинство таких слов функционируют в специальных текстах разных научных дискурсов. Однако наиболее частотные слова с префиксоидами укореняются в русской речи и часто воспринимаются в языковой картине мира русских как исконные. *Выводы.* Активная формализация префиксоидов греческого происхождения в русском языке приводит к тому, что их семантика абстрагируется, они начинают восприниматься как семантические приставки. Аффиксоиды способны передавать отрицательные и положительные коннотации. Суффиксоидные метафоры являются средством создания просторечных инвектив. Префиксоидные метафоры обычно функционируют в публицистической, художественной и разговорной речи с разными коннотациями, а также используются в профессиональном и общеупотребительном просторечии.



#### IV. LINGVISTICĂ

**Ключевые слова:** *греческо-русское языковое и культурное взаимодействие, заимствование, аффиксoid, префиксoid, суффиксoid, частотность.*

## СЛАВЯНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ЛЕКСИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ РУМЫНСКОГО ЯЗЫКА

Елена СИРОТА<sup>1</sup>

Slavic elements in the lexical system of Romanian language. *The article touches upon the problem of the comparative study of languages. We have identified the main goals of the contrastive-comparative studies, and the micro-systems of the Slavic lexis functioning in the Romanian language. The author highlights the role of the Slavic influence and the usage of Slavic borrowings in the main repertoire of the Romanian language.*

**Key words:** *anthroponimics, assimilation, comparative study of languages, lexical micro-systems, Slavic borrowings, toponymy.*

Исследования, посвященные сравнительному изучению языков, предпринятые в европейском языкознании, сводились к установлению близости, тождества отдельных лексических единиц и тематических полей (Ж. Скалигер, М. Ломоносов). Затем в рамках компаративистики в центре внимания лингвистов при сопоставительном исследовании оказывается проблема установления родства языков на основе регулярных фонетических и грамматических соответствий (Р.Х. Раск, Ф. Бопп, А.Х. Востоков), изучение особенностей строения слов и структуры предложения в различных языках (В. Гумбольдт, А. Потебня), проблемы типологического изучения родственных в плане установления общих закономерностей их эволюции, установление сходств и различий между языками и вне зависимости от их исторических или генеалогических связей (И.А. Бодуэн де Куртенэ, И.Срезневский, Ф.Буслаев), теория языковых союзов и языковых семей (Н. Трубецкой) и многие другие вопросы, связанные с изучением в сравнительном плане различных языковых систем.

Вопросы сравнительного исследования языков в современном языкознании связаны с теорией «ступенчатой» типологии языков (Э. Сепир), новыми методами сопоставления языковых систем на основе сравнения различных структурных подсистем языков (Б.А. Серебряников, В.Н. Ярцева), выявлением системы языковых универсалий, исследованием характера языковой интерференции с учетом специфики функционирования языка в многонациональном регионе, особенностей взаимодействия близкородственных языков, приводящего к формированию нациолектов.

---

<sup>1</sup>Dr. Elena Sitora, Professor, Alecu Russo State University, Bălți, Republic of Moldova / *Бэлцкый государственный университет им. Алеку Руссо, Республика Молдова. sirotaelena@mail.ru.*

При этом, «наблюдающееся за последние годы расширение зоны сопоставительно-контрастивных исследований выдвигает на первый план задачу уточнения методов анализа сопоставительных языков применительно к тому или иному участку систем языка», так, очевидно, что для «контрастивного грамматического исследования приходится опираться ... на те функциональные категориальные значения, которые сопоставимы в этих языках» [8: 11].

Представляется целесообразным исследование языков в сопоставительном плане базировать на сравнении понятийно-категориального аппарата каждого из них в рамках отдельных участков языковой системы и использовать интегральный метод языкового сравнения, «в связи с которым в последние годы используется термин «внешнее сравнение языков», который учитывает явления квалифицированные как субстратные, адстратные и суперстратные, или, точнее, то, что связано с языковыми контактами лексическими заимствованиями, а также фонологической и грамматической интерференцией ареально близких языков или языковых групп [1: 10].

В понимании языковой интерференции до сих пор нет единства. Некоторые исследователи, в частности, В.Ю. Розенцейг, под интерференцией понимают «нарушение билингом правил соотношения контактирующих языков, которое проявляется в его речи в отклонении от нормы» [7: 69]. Данную точку зрения разделяют У. Вайнрайх, Э. Хаугена, Т. Ильяшенко. Другие лингвисты предлагают разграничивать понятия интерференции и трансференции, понимая под интерференцией все виды и формы взаимодействия языков как положительное явление, а под трансференцией – перенос навыков родного на изучаемый язык, который оказывает негативное, тормозящее влияние на усвоение второго языка. Языковая интерференция изучается в современном языкознании – преимущественно в теории языковых контактов – и определяется как нарушение правил соотношения контактирующих языков, проявляющееся в перенесении или наложении элементов родного языка на неродной. В более широком смысле она представляет собой любые случаи воздействия одного языка на другой – в интонации, произнесении отдельных звуков и слов, построении словосочетаний и предложений в результате принципиальных различий между ними. Соответственно этому выделяют интерференцию фонетического, грамматического, лексического и других уровней.

В работах, посвященных языковым контактам, лексическая интерференция определяется как заимствование лексем чужого языка при двуязычии, которое выражается либо в перенесении фонемной последовательности из одного языка в другой, либо в сдвигах в структуре значения лексемы родного языка, либо в образованиях, скалькированных по моделям иностранных слов.

В лингвистической литературе называются следующие причины логической интерференции: расхождение в смысловой структуре, в объеме значения слов, несовпадении схем лексической сочетаемости, неодинаковый количественный состав и семантическое, различие между членами синонимического ряда.

Описание процессов, протекающих в лексической системе языка, предполагает прежде всего установление их общности и различий в компаративном изучении разных языков. При этом чрезвычайно важно определить

возможность идентичности данных процессов в разных языках или отсутствие такой строгой адекватности. Лексический ярус русского и румынского языков представлен микросистемами.

Проблемы языковой интерференции имеют важное теоретическое и практическое значение именно в условиях билингвального образования студентов. Необходимым является описание лексических микросистем языка в плане реализации инвариантных и вариантных релевантных тенденций, характеризующих развитие лексического яруса разных языков.

К аспектам сопоставительного исследования микросистемных связей в рамках лексического яруса языка можно отнести: причины, определяющие появление омонимичных знаков в русском и румынском языке, соотношение структурных моделей номинации референтов в разных языках, способы компенсирования словообразовательной недостаточности, факторы, определяющие неадекватность стилистической маркированности лексических единиц, факторы, определяющие нейтрализацию метафорических значений в одном из сопоставляемых языков, ядерные и периферийные сегменты словарного состава языка, дистрибутивные потенциалы знаков, адаптация заимствованной лексики, образование окказионализмов. Интересны случаи билингвальной омонимии в результате влияния русского языка на региональный вариант румынского языка, функционирующий в Молдове. Так, лексема «балл» в русском языке имеет значение «оценка» и вступает в омонимические и вступает со словом «бал». В румынском языке лексема «bal» не обладает семантикой «оценки», данное значение возникает в региональном варианте румынского языка под влиянием русского языка, отсюда «bal de trecere» (русс. Проходной балл). В качестве иллюстраций подобного явления можно привести и другие примеры влияния русского языка на региональный вариант румынского языка: alb (белый батон), număr în hotel (номер в гостинице), bancă de soc (банка сока). В литературном румынском языке указанные значения у названных лексем отсутствуют.

Следует обратить внимание и на семантическое калькирование – использование румынских лексем в значениях, возникших под влиянием русского языка: a hotărî întrebarea (русс. решить вопрос), ceasul lucrează (часы работают), a prieteni (русс. дружить), а se apropia cu o problemă (русс. подойти с вопросом). Таким образом, происходит процесс семантической адаптации – перенесение семантики слова на новую почву.

В отдельных случаях лексическая система адаптирующего языка претерпевают и такие значительные изменения, как замена одной единицы номинации на другую. Например, до последнего времени, под влиянием языковой русификации, существовали такие наименования «şcoară» (сковорода), «a rotori » (потопить); «cîrciog» (крючок), в настоящее время данные лексемы называются: «tigaie», «a îneca», «cîrlig».

При заимствовании одной и той же лексемы из языка-источника возможно перераспределение значений: вторичное значение может стать основным, а может отсутствовать в заимствующем языке. Так, лексема артист, заимствованная из французского языка, претерпела следующие модификации: вторичное значение французского слова стало основным, а первичное значение в русском языке не используется: артист: 1. Тот, кто занимается публичным

#### IV. LINGVICĂ

исполнением произведений искусства. 2. Тот, кто обладает высоким мастерством в какой-то области, талантливо делает что-либо. В румынском языке основное значение французского слова приобрело более общий характер: artist – Persoana de talent care lucrează în mod creator într-un domeniu al artei [5: 54].

В системе русского языка заимствованный знак, в том числе и фамилии, вступают в стандартные парадигматические отношения в отличие от системы румынского языка, в рамках которого маркираторами статуса референтов вступают не падежные формы слов, а монофункциональные предлоги, артикли. В румынском языке наблюдаем особое отношение к графическому облику иноязычного слова: оно сохраняет графику языка-источника, даже если она находится в противоречии с орфографией румынского языка.

История свидетельствует, что между румынским и русским народом на протяжении ряда веков существовали самые разнообразные контакты, что обусловлено взаимовлиянием языков. Как отмечено в многочисленных исследованиях, в состав румынского языка вошли заимствования из разных языков, но наиболее ощутимым явилось славянское влияние, что, следовательно, повлекло за собой использование славянизмов. Объяснение данного процесса лежит в тесных славяно-румынских взаимоотношениях на основе интенсивного экономического сотрудничества, а также многовековая борьба народов против общих внешних врагов.

Миграция славян через территорию бывшей Римской Дакии в VI-VIII веках, территориальная близость с местом проживания дако-римлян, влияние церковнославянского языка в X-XVIII веках как языка богослужения и делопроизводства, адаптация и использование кириллицы – все это явилось экстралингвистическими причинами заимствований.

Уже в работах А.И. Яцимирского находим распределение славянских по происхождению слов по тематическим группам: первая группа «Явления внешней природы, метеоры, физика» (бурь, 'мелкий дождь, дождевое облако, туман', вифор, вихор, 'вихорь, буря', віалиць, веалиць 'снежная буря, ураган, метель, вьюга', влага, сырость, мокрота' и др.), по мнению автора, бедна заимствованиями, а более важные элементы или явления представлены у румын словами латинского происхождения (lumea 'вселенная', cer 'небо', lumină 'свет' и др.). Эти примеры показывают, что славянские заимствования почти не коснулись космографии и в слабой степени – метеорологии [9: 797].

Вторую группу «Общие географические названия, определения местностей на суше и на воде, геология, минералогия и т. п.» (бистриць «вероятно, быстрое течение воды, сохранилось во многих географических названиях», бологан, болован 'круглый камень, большой и малый, глыба', бранице 'лес, роща, лес заповедный', запретный и мн. др.) [9: 806-807].

Третья группа – это слова из сферы растительного мира, причем за исключением терминов, относящихся «специально к культуре земли» (боръшлан 'плющ', бръщян 'бузина', брочь 'красная краска', бырне 'бревно, балка', вишин 'вишневое дерево' и др.): «Растительное царство, представленное словами, заимствованными у славян румынами, относится к природе относительно суровой, отчасти – гористой» [9: 812].

Четвертая группа включает названия, относящиеся к животному миру: бреб 'бобр', буфницъ 'филин, сова', веверица 'белка', видръ 'выдра', врабие 'воробей' и др. А.И. Яцимирский отмечает: «...очевидно, если румынам и были известны виды тех или иных животных, то названия их легко были вытеснены славянскими. Из этого можно заключить, что в обстановке новой родины румынских переселенцев животные, получившие славянские названия, играли видную роль» [9: 819].

А.И. Яцимирский просмотрел наиболее старые памятники румынского языка и выписал около 90 славизмов, относящихся к культуре (бесядь 'беседа', бозій 'идолы', вльдикъ 'владыка', йерсь 'ересь', жертфъ 'жертва', обиди 'обидеть', повинуи се 'повиноваться' и др.). Славянская школа также оставила много терминов касающихся учения, письма, чтения: basmă 'басня', buchile 'буквы', carte 'книга', cerneală 'чернила', hârtie 'бумага', ispitire 'экзамен', păuc 'неук', recetea 'печатать', slovă 'слово' и др. [3: 113-114]. Многие из вышеприведенных слов можно было бы приписать влиянию живых связей между румынами и славянами, но А.И. Яцимирскому кажется, что «более важное решение вопроса будет принадлежать тем исследователям, которые разделяют все слова, заимствованные румынами у славян, на эти группы и будут строго разграничивать книжное влияние от живого» [10: 64-65].

Интересным представляется влияние семантики знак на варьирование синонимических структур. Значение отношения в русском языке данная семантика передается преимущественно с помощью словосочетаний: государственные средства – fonduri de stat, ale statului. Возможность субституции конструкций с именем прилагательным практически невозможна. Допустимость замены появляется лишь в том случае, если относительные прилагательные в русском языке обозначают отношение к городам и странам, которые широко известны: петербургский бал – bal petersburghez, сравним, тамбовский поэт – poet din Tambov.

Влияние русского языка не региональный вариант румынского языка проявляется и в использовании русской словообразовательной модели, в которой словообразовательные форманты, в частности, префиксы, используются в определенном значении. Так, русский глагол «переживать» и соответственно существительное «переживание» часто ошибочно переводятся «переживать» и соответственно существительное «переживание» часто ошибочно переводятся лексемами «a retrăi» și «retrăire». В румынском языке префикс «re-» имеет значение повторяемости действий, то есть глагол «a retrăi» обозначает повторение испытываемых когда-то чувств, эмоций, поэтому некорректными являются выражения: «am retrăit la examene», «toate retrăirile au rămas în urmă». В русском языке семантика данного префикса значительно шире: «пережить что-либо» - прожить что-нибудь от начала до конца.

В русском и румынском языке выделяются микросистемы, представленные стилистически маркированной лексики. Так, оба языка обладают такими лексическими единицами, как книжная лексика, разговорная лексика, стилистическая нейтральная лексика, высокая, поэтическая лексика, однако существуют разные факторы, определяющие частотность такого пласта лексем, как возвышенное, поэтическая лексика. В русском языке частотность таких лексем во многом определяется их генезисом: старославянский язык оказал

#### IV. LINGVISTICĂ

влияние на стилистическую маркированность старославянизмов, существующих в русском языке.

При параллельном функционировании исконно русского и старославянского слова старославянизмы оказываются стилистически маркированными и входят в микросистему книжной, поэтической лексики. В румынском языке пласт стилистически маркированной лексики, относящийся к книжному стилю, формируется прежде всего за счет метафорического переноса наименования с одного референта на другой, что приводит к достаточно высокой частотности аналитических моделей номинации референтов.

Русский язык обладает возможностью с помощью различных префиксов передавать оттенки значений знака: работать – разработать, поработать, отработать, недоработать, переработать, выработать. В деривационной системе румынского языка отсутствует такой способ маркированности оттенков процессуального значения с помощью разных предикатов. Так, глагол «a lucra» может использоваться для передачи разных значений: поработать – a lucra un timp oarecare; отработать – a lucra în contul unei datorii; переработать – a lucra mai mult decît trebuie.

Разница в семантике лексем в отличие от системы русского языка передается не с помощью ряда префиксов, а на синтаксическом уровне ориентацией на значение второго компонента, например, имени существительного словосочетания. В качестве особого средства передачи оттенков значений, отображаемых в русском языке с помощью глагольных префиксов, в румынском языке может использоваться также субституция знаков: выработать – a produce, a elabora, a educa, a forța, a cîștiga prin munca.

При сопоставительном анализе частотными являются случаи отсутствия семантической эквивалентности знаков: так, русским лексемам «голубой» и «синий» соответствует один знак «albastru», лексемам «сыр» и «творог» – brînză. Влияние русского языка на региональный вариант румынского языка находит отражение и в лексикографии.

Румынскими носителями языка широко используется славянская топонимика, антропонимика, патронимика: Валахия, Думбрава, Драгомир, Путна.

Дериватология румынского языка использует славянские аффиксы: pe -, -ița-, -ca-, -hic-, -aș-, -ac-.

Славянское влияние на румынский язык прослеживается не только в области лексики и словообразования, но и в области морфологии и синтаксиса.

Как отмечает исследователь Л. Михуц, славянское влияние, рассматриваемое в комплексе, относится к одному из самых значительных (seas, milă, munca, veste, vesel, a dovedi, a răzi). Вместе с тем данный процесс достаточно часто не принимается во внимание в румынской истории, речь идет не о влиянии таких стран, как Россия и Румыния или влиянии церковной службы, а о взаимодействии славянского населения, живших на территории Румынии: каждый уезд в Румынии в своей топонимике содержит лексему славянского происхождения. Например, «fieful Miticălandiei», уезд Ilfov – это чисто славянское наименование, а название местностей, входящих в этот маленький уезд: Ciorogâșla («răul negru»), Snagov (от снег «zăpadă»), Ciocovașiștea, Brașov и т.д. [6: 444-452]

Необходимо отметить также и тот факт, что ряд славянских заимствований вошли в основной фонд румынского языка: dragoste, a iubi, prieten, prost.

Религиозные заимствования из славянских языков имеют ограниченную сферу употребления – церковный дискурс.

Ученые утверждают, что до 20% словарного состава румынского языка славянского происхождения, из них 10% являются архаизмами. Профессор С. Думистрачел приходит к выводу, что ассимиляция славян на территории Румынии и послужила причиной проникновения славянских элементов в румынский язык [4: 240].

### Литература

1. Бирнбаум Х., *Генетические и типологические методы внешнего сравнения языков* // Вопросы языкознания. 1993, №4
2. Gheorghiu M., *Probleme de tipologie contrastivă a limbilor*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
3. Домосилецкая М. В., *Изучение румынского языка и культуры румын в России (XIX в–начало XX в)* // ASTA Lingvistica petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург: Институт лингвистических исследований РАН. Том 5. №1, 2009.
4. Dumistrăcel S., *Lexic românesc: cuvinte, metafore, expresii*, București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
5. Condrea I., *Asimetria semantică a cuvintelor împrumutate* // Reviste de lingvistică și știință literară, 1997.
6. Mihaș L., *Mijloace externe de îmbogățire a vocabularului. Câteva aspecte privind influențele slava asupra limbii române* // Romania original scientific paper, Arad, №16.
7. Розенцвейг В.Ю., *Языковые контакты. Лингвистическая проблематика*, Л.: Наука, 1972.
8. Ярцева В.Н., *Сопоставительная лингвистика и проблема вариативности языка* // Филологические науки, 1986. №5
9. Яцимирский А.И., *К вопросу о славянских элементах в румынском языке* // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук, Спб., 1903
10. Яцимирский А.И., *Книжное влияние славянского языка на румынский язык* // Русский филологический вестник, 1903, кн. 3–4.



## ГРЕЧЕСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНОМ СТИЛЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ В РУССКОЙ И МОЛДАВСКОЙ/РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Вера ФРОЛОВА<sup>1</sup>

*The article Greek borrowings in the religious style of worship in Russian and Moldavian/Romanian Orthodox Church is devoted to the problem of Greek lexical borrowings in the Russian and Romanian religious style of worship. Special attention is paid to the analysis of specific Greek words that have preserved their sound and semantics and categorizing them by groups. The article presents some ideas on the importance of the stylistic and expressive function of Greek borrowings in Russian and Romanian religious texts of worship.*

**Key words:** *Greek borrowings, religious style, stylistic and expressive function, worship, Russian, Moldavian/ Romanian church.*

В Молдове богослужение в Русской Православной Церкви осуществляется на церковнославянском языке, а в Молдавской/ Румынской Православной Церкви – на церковном румынском. В подобном сосуществовании церквей можно наблюдать взаимопроникновение языков – поскольку в течение нескольких веков славянский язык использовался на данной территории в качестве богослужебного, в современной румынской церковной лексике встречается немало славянизмов. Русский и румынский литературные языки звучат как в жанрах проповеди, исповеди, так и свободной молитвы, то есть весьма широко используются в религиозных целях. Такое функционирование дает ученым основания выделять среди речевых разновидностей русского и румынского литературных языка церковно-религиозный функциональный стиль, определяемый речевой реализацией религии как одной из форм общественного сознания.

При рассмотрении веры и религии в качестве экстралингвистической основы этого стиля необходимо интерпретировать их с позиций не атеистического, а религиозного сознания, так как именно оно воплощается в религиозных текстах и определяют их специфические стилевые черты.

Согласно учению церкви вера является союзом между Богом и человеком. Вера человека становится по-настоящему глубокой, когда слово Божие делается его внутренним достоянием, его словом. Иначе говоря, человек,

---

<sup>1</sup> Dr. Vera Frolova, Professor, Alecu Russo State University, Bălți, Republic of Moldova, Государственный университет имени Алеку Руссо, Молдова. frolova-vera@mail.ru.

воспринимая слово Божественного откровения, соглашается с ним, принимает его и осознает уже как свою высшую ценность. Вера предстает как общение, в котором душа человека предельно близка Богу, а Бог предельно близок человеческой душе.

На вере как позиции мировоззрения основывается религия. Содержание религии как формы общественного сознания составляют образы, мысли, эмоции, ценностные установки, нормы. Главный компонент религиозного мировоззрения – система догматов (важнейших религиозных истин), соотносимая с типичными состояниями душевной жизни верующего человека. В христианской религии такими состояниями являются переживание любви, благоговения, трепета, чувство «ранга», собственного несовершенства. Содержание молитвенных прошений определяется религиозным учением: это просьбы о Божественной помощи в исполнении христианских заповедей. Молитвенная речь реализует комплекс характерных эмоционально-психологических состояний — любви, доверия, надежды, смирения, предания себя на волю Бога и др. [2]

В настоящее время среди функциональных разновидностей современного русского языка ученые выделяют религиозный стиль, поскольку его употребление обнаруживает устойчивые стилистические особенности, обусловленные сферой общения, спецификой веры. Первая из стилевых черт – **архаически-возвышенная тональность речи** – определяется возвышенностью религиозных мыслей, чувств, ценностных установок, которые предполагают использование средств с соответствующей стилистической окраской, прежде всего церковнославянизмов. Такого рода языковые и речевые единицы аккумулируют в себе многовековой опыт религиозного общения, они «населены голосами» предшествующих поколений верующих – «братьев и сестер», голосами, выражающими то же чувство любви к Богу и ближним, которое испытывает верующий человек, произнося молитву или «сердцем» воспринимая проповедь. Поэтому стилистическая окраска языковых единиц, традиционно используемых в богослужении (окраска, усиливаемая особым тембром, интонацией, ритмом речи и образующая единый комплекс коммуникативных средств с церковной музыкой, живописью), выполняет особую функцию – поддерживать в каждом верующем человеке ощущение своей неотделимости от духовной общности людей, связанных верой в чреде поколений. Подобная тональность, соответствуя возвышенным религиозным мыслям и чувствам, служит проявлением соборности христианской общины [2].

О важности использования в религиозной коммуникации возвышенно-архаизированных церковнославянских средств и неоправданности употребления в ней языковых единиц, вызывающих ассоциации нерелигиозного характера, особенно слов со сниженными коннотациями, писал известный отечественный теоретик проповеди Валентин Амфитеатров: что было бы, спрашивал он, «если бы мы, подражая светскому языку, вместо «Господь Иисус» стали бы говорить «господин Иисус», вместо «братие» — «братцы», вместо «крещение» — «купание», вместо «таинство» — «секрет», вместо «чудо» — «диковинка» и т.п.» [1:85] Языковым единицам, регулярно используемым в русской религиозной речи, присуща особая архаически-возвышенная функциональная окраска, которую можно назвать церковной. Фонд этих

единиц (и правил их реализации) представлен прежде всего заимствованиями из старославянского языка.

Наряду со старославянизмами в церковно-религиозном стиле сохраняются и греческие элементы, которые при заимствовании не изменили своего внешнего облика. Возможно, звучание греческих слов придает церковно-религиозному стилю подобную возвышенную тональность, которая должна быть присуща богослужению – «ситуации» общения человека с Богом. Присутствие греческих элементов, их «жизнь» в церковно-религиозном стиле наблюдается в богослужебных текстах, звучащих в православных русских и румынских/ молдавских церквях и монастырях Молдовы.

Проанализированный нами материал греческих слов-заимствований в церковно-религиозном стиле тематически можно систематизировать таким образом:

#### I. Основные термины и понятия православия:

**Правосла́вие** (рус.), *ortodoxia* (рум.) (калька с греч. ὀρθοδοξία — буквально «правильное суждение», «правильное учение» или «правильное славление») — одно из трёх главных направлений в христианстве. Ортодо́ксия (от греч. ὀρθοδοξία — «прямое мнение», «прямое учение», «правоверие»; от греч. ὀρθός — прямой, правильный + δόξα — мнение) — твёрдость в вере или следовании какому-либо учению или мировоззрению.

**Монастырь** (рус.), *manastire* (рум.) (от греч. μοναστήριον, μόνος — один, одинокий) — религиозная община монахов или монахинь, имеющая единый устав, а также единый комплекс богослужебных, жилых, хозяйственных построек, ей принадлежащих.

**Литургия** (рус.), *liturghie* (рум.) (от греч. λειτουργία — «служение», «общее дело») — главнейшее христианское богослужение, во время которого совершается таинство Евхаристии. В западной традиции слово «литургия» употребляется как синоним слова «богослужение», *служба* (рус.), *slujba* (рум.)

**Проскомидия** (рус.), *proscomidie* (рум.) (от греч. προσκομιδή — принесение, подношение; от προσκομίζω — приношу) — принесение. Первая часть Литургии, на которой путем особых священнодействий из принесенных хлеба и вина готовится часть просфоры для евхаристии и при этом совершается поминовение всех членов Церкви, как живых, так и усопших.

**Евхаристия** (рус.), *eucharistia* (рум.) (от греч. εὐ-χαριστία — благодарение, благодарность, признательность от греч. εὖ — добро, благо и греч. Χάρις — почитание, честь, уважение) — Святое Причастие, таинство, священнодействие, обряд, во время которого приносится бескровная *жертва* (рус.), *jertfa* (рум.)

**Хиротония** (рус.), *hirotonia* (рум.) (от греч. χεῖρ — рука и *τονεω* — полагаю) — священство, рукоположение, в христианстве посвящение человека, наделяющее его дарами и правом совершать таинства и обряды.

**Покаяние, метания** (рус.), *metania, pocainta* (рум.) (от греч. Μετάνοια — покаяние, раскаяние) — земные поклоны, выполняемые быстро, один за другим. «Покаяние» — это славянский перевод греческого слова «метанойя», буквально означающего «перемена ума», «перемена образа мыслей».

## II. Наименования атрибутов богослужения:

*Просфора* (рус.), *prescura* (рум.) (от греч. Προσφοά – 'приношение') – небольшой хлеб круглой формы, специально выпеченный для церковной службы.

*Епитрахиль* (рус.), *epitrahil* (рум.) (от греч. ἐπιτραχήλιον — то, что вокруг шеи) — принадлежность богослужебного облачения православного священника и епископа — длинная лента, огибающая шею и обоими концами спускающаяся на грудь.

*Икона* (рус.) *icoana* (рум.) (от греч. Εἰκών) – 'образ'.

*Елёй, масло* (рус.), *ulei, maslu* (рум.) (от греч. ἔλαιον) – оливковое масло, церковнославянское название оливкового, а позже и другого растительного масла в православном церковном обиходе.

*Фимиам, ладан* (рус.), *tămâie* (рум.) (от греч. θυμίαμα, от θυμιάω — жгу, курю) — ароматическая смола, благовоние, вещества, сжигаемые при богослужениях.

## III. Наименования чинов священнослужителей:

*Диакон* (рус.), *diacon* (рум.) (от греч. Διάκονος *служитель*) — лицо, проходящее церковное служение на первой, низшей степени священства.

*Иерарх* (рус.), *ierarh* (рум.) (от греч. ἱεράρχης «первосвященник») – общее наименование священнослужителей высшей, третьей ступени в христианской церковной иерархии.

*Архимандрит* (рус.), *arhimandrit* (рум.) (от греч. αρχιμανδρίτης; от αρχι — *главный, старший* + μάνδρα — *загон, овчарня, ограда* в значении *монастырь*) — один из монашеских чинов в Православной церкви, соответствующий протоиерею в белом духовенстве.

*Епископ* (рус.), *episcop* (рум.) (от греч. ἐπίσκοπος «*надзирающий, надсматривающий*») – священнослужитель третьей, высшей степени священства.

*Митрополит* (рус.), *mitropolit* (рум.) (от греч. Μητροπολίτης *митрополит*) – первый по древности епископский титул в христианской Церкви.

*Мученик* (рус.), *miscenic, martir* (рум.) (от греч. μάρτυς, μάρτυρος *свидетель*) – человек, подвергающийся преследованиям и/ или принявший смерть за отрицание, проповедование, или отказ отречься от своих религиозных или светских взглядов.

*Схимник, схимонах* (рус.), *schimnic, schimonah* (рум.) (от греч. σχῆμα *образ* — торжественная клятва, обет православных монахов соблюдать особо строгие аскетические правила поведения) — монах, посвященный в схиму – высшую степень монашества, предписывающую затвор и соблюдение строгих правил.

## IV. Наименования священных текстов:

*Библия* (рус.), *Biblia* (рум.) (от греч. βιβλίον 'книга') – собрание текстов, являющихся священными в иудаизме и христианстве. Библия содержит 77 книг, четыре из которых называются Евангелия.

*Евангелие* (рус.) *Evanghelie* (рум.) (от греч. Ευαγγέλιον 'благая, радостная весть'). Словом Ευαγγέλιον именовалась 'неожиданная новость об избавлении, о победе, о спасении'. Евангелием называют книги, в которых представлены

#### IV. LINGVISTICĂ

свидетельства апостолов о жизни и учении Иисуса Христа, о Его Воскресении, победе над смертью.

*Псалтирь, псалм* (рус.) *psaltirea, psalm* (рум.) (от греч. ψαλτήριον название музыкального инструмента псалтерия) — библейская книга Ветхого Завета, состоящая из 150 или 151 (в православных греческом и славянском вариантах Библии) песен.

*Кафизма* (рус.) *kafisma* (рум.) (от греч. κάθισμα, от греч. Στιχολογία) — в богослужебной традиции византийского обряда раздел Псалтири. Название происходит от греческого слова, означающего «сидение», что указывает на практику сидения на богослужении во время чтения кафизм.

*Акафист* (рус.), *acafist* (рум.) (от греч. Ακάθιστος Ὕμνος *неседален, неседальная песнь*) — «песнь, которую поют, не садясь, стоя» — жанр православной гимнографии, представляющий собой хвалебно-благодарственное пение.

#### V. Библейские имена, образы Небесных Сил, слова молитв:

*Христос* (рус.), *Hristos* (рум.) (от греч. Χριστός, χρίσμα, χρίμα, χρίσματος — «мазь, масло») — букв. «помазанник».

*Ангел* (рус.), *anghel* (рум.) (от греч. αγγελος 'вестник', 'посланник') — духовное, бесплотное существо, сообщающее волю Бога и обладающее сверхъестественными возможностями.

*Архангел* (рус.) *arhanghel* (рум.) (от греч. Ἀρχάγγελος, ἀρχι- «главный, старший» + греч. ἄγγελος 'вестник', 'посланец', 'ангел') — в христианском вероучении одна из высших категорий (чинов) ангелов.

*Апостол-ы* (рус.), *apostol-i* (рум.) (от греч. ἀπόστολος посол, от глаг. Посылать) — ученики и последователи Иисуса Христа.

*Άκσιος* (рус.), *Axios* (рум.) (от греч. ἄξιος «достойн») — возгласие при хиротонии (рукоположении) во диакона, иерея, епископа, а также при интронизации Патриархов и возложении иерархических наград.

*Аминь* (рус.), *Amin* (рум.) (от греч. ἀμήν, «верно», «да будет так») — завершающая формула в молитвах и псалмах в христианстве, призванная подтверждать истинность произнесённых слов. *Аллилуйя* (рус.), *aliluia* (рум.) (от греч. ἄλληλοῦια) — молитвенное слово хваления: «спасение и слава, и честь и сила Господу нашему!».

*Осанна* (рус.), *osana* (рум.) (от греч. σωσον — «О, Господи, спаси же!») — торжественное молитвенное восклицание, изначально являвшееся хвалебным возгласом.

Таким образом, в церковно-религиозном стиле русского и румынского языков можно обнаружить большое количество греческих слов, которые сохранили свой первоначальный звуковой и смысловой облик. Предполагается, что это, в первую очередь, связано с происхождением самого христианства, а именно православия, с его византийскими корнями. Атрибутика церкви, наименования обрядов, тексты священных текстов и молитв служат напоминанием о происхождении нашей религии. Если говорить о стилистической и эмоционально-экспрессивной окраске греческих заимствований, следует предположить, что грецизмы, как и старославянизмы, способствуют созданию торжественности, «божественной», высокой тональности церковно-

религиозного стиля. Сходство звукового облика и семантического значения грецизмов в молдавском/румынском и русском языках можно объяснить сосуществованием и взаимопроникновением в едином пространстве данных культур, в том числе и в религиозной сфере, о влиянии старославянского и латинского языков на формирование церковно-религиозного стиля.

**Литература:**

1. Архиепископ Аверкий (Таушев). Руководство по гомилетике. М., 2001.
2. <http://www.myfilology.ru/145/osobennosti-funktsionalnykh-stilei-russkogo-iazyka/tserkovno-religioznyi-stil-rechi/>

## ДИАЛОГЪТ НА СЛАВИСТИТЕ ПРИ ИЗСЛЕДВАНЕ НА БАЛКАНСКИТЕ ДИАЛЕКТИ (ВЪРХУ МАТЕРИАЛ ОТ БЪЛГАРСКИЯ МИЗИЙСКИ АРЕАЛ)

Красимира КОЛЕВА<sup>1</sup>

*Slavists Dialogue In The Study Of Balkan Dialects. (On a material of the Bulgarian Moesian area). The object of the study is the densely populated and ethnically mixed area of the Moesian o-dialects (95 settlements in North-East Bulgaria and 10 positions from the so-called "Zagore Wedge" in the southern part of the Eastern Balkan Ranges). The analysis in this article is based on systematic field work over many years by the Slavists and the author using the traditional "Programme for the collection of material for the Bulgarian dialect atlas" (1955), the modern complex digital programme for the Kleiner Balkansprachatlas (1996 - 1997) and takes account of the methodology of areal linguistics.*

**Keywords:** *Balkan dialectology, areal linguistics, Moesian dialects.*

*Балканистиката като комплексна интердисциплинарна хуманитарна дисциплина е сравнително ново научно направление. Славистиката има по-дълги традиции, а диалектологията се развива значително след Първата световна война. Езиковите теренни проучвания на Балканите се осъществяват от слависти, които до началото на XX век работят главно по научни проекти на двата големи научни центъра по това време – Виенската академия на науките и Руската академия на науките.*

*Българският език като централен в балканския езиков съюз и неговите диалекти са обект на изследване през XIX век от слависти, като Юрий Венелин, Виктор Григорович, Ватрослав Ягич, Ватрослав Облак.*

*Редица български книжовници, като Неофит Рилски, Христовул Сичан-Николов, Гаврил Кръстевич, Партений Зографски, Петко Славейков, Марин Дринов също имат принос за проучването на българските диалекти.*

*Характерен за целия просвещенски период е интересът към корените, към „старината“ и идеята за славянското единство, но липсва системен подход.*

*В края на XIX и началото на XX век учени от европейски мащаб, като Константин Иречек и особено Любомир Милетич, Беньо Цонев, Александър Теодоров-Балан и Димитър Матов започват системни проучвания на българските говори и подготвят школа. Техните ученици и последователи Стефан*

---

<sup>1</sup> Dr. Krasimira Koleva, Bulgarian Lecturer. Bishop Konstantin Preslavski Shumen University, Bohdan Khmel'nitski University, Melitopol, Ukraine. *Шуменский университет им. „Епископа Константина Преславского“, Болгария.* krdkoleva@abv.bg.

Младенов, Кирил Мирчев, Цветан Тодоров и др. продължават изследванията. Това е началото на диалога между учените, който се оказва много продуктивен за науката.

Периодът от края на XIX до началото на XXI век е характерен с динамика не само в езиковите процеси, но и в методологията на проучванията. През втората половина на миналия век българската диалектология се превръща във водеща в славистиката и балканистиката в резултат на усилията на Стойко Стойков, който поставя началото на ареалните изследвания на българския език. Неговите ученици Максим Славчев Младенов, Тодор Бояджиев, Иван Кочев, Христо Холиолчев, Василка Радева и др., които също приобщават към школата на Стойко Стойков следващото поколение слависти, доразвиват мащабния проект за проучването на българския език в контекста на единството на диалектите му в етническите граници на езика на Балканите.

Тук представям хронологията на този своеобразен диалог върху материал от едни от най-важните за историята на славистиката и балканистиката български говори – мизийските.

*Във фундаменталния си труд за източните български говори Любомир Милетич класифицира езика на местното българско население в два основни типа о-диалект (североизточен диалект) и т-диалект (югоизточен диалект) въз основа на членната морфема за мъжки род [Miletič 1903]. Ученият проучва североизточните говори цялостно. Той вече е изследвал Чергедските молитви на седмоградските българи. За него о-говорите в Дунавската равнина, в Шуменско, Съртовете и др. са стари, автохтонни, някога обхващали цяла Мизия - от Черно море до р. Искър на запад. Разпространението на о-говора в Южна България по посока на Одрин и в Странджа той смята за ново и го нарича „загорски” клин в Странджа и Тракия.*

Милетич разглежда източните български говори отново две години след излизането на „Das Ostbulgarische” [Милетич 1905] след публикуването на „Диалектни студии. Поправки и допълнения към Милетичевата книга „Das Ostbulgarische” от Беньо Цонев [Цонев 1904]. Дискусията между двамата диалектолози за границата между източните и западните български говори и за характерните им особености поставя на дневен ред и въпроса за основната диалектна делитба на българския език, за миграционните процеси върху българското езиково землище и свързаните с него езикови изменения.

Георги Попиванов възприема класификацията на Милетич и Цонев и в допълнението си към Милетичевия труд използва термина *шуменски говор* [Попиванов 1940].

Във основа на данните от Българския диалектен атлас [БДА 1966] се ревизират отделни схващания и на Милетич, и на Цонев по темата. Вече не може да се говори за „рупаланщини” в Северна България (според Б. Цонев) или за „загорски” клин в Южна (според Л. Милетич), за южни преселници на север и за северни - на юг, тъй като североизточнобългарският и югоизточнобългарският о-говор не са откъснати един от друг, а чрез о-говора на селата, намиращи се по старопланинските проходи, образуват неразкъсваемо единство - континуум - цялостен ареал на източнобългарско о-наречие, което трудно можем да се отдели както от балканските, така и от тракийските говори [Кочев 1991: 77 – 78].



#### IV. LINGVISTICĂ

В обобщаващия си труд върху българските диалекти от 1968 г. Стойко Стойков се придържа към класификацията на Милетич. В характеристиката за мизийските говори е очертан стесненият ареал на тези североизточни говори, без да се посочва детайлната им класификация. За основен техен представител е посочен шуменският говор в границите, очертани от Милетич – „Шуменско, Съртовете на изток, в селата Каспичан, Кюлевча, Марковча и пр.” [Стойков 1993: 105]. Ученият подчертава, че „като типичен мизийски диалект той пази най-добре старите им характерни особености (нак там). Вече се споменава Шуменският говор е представен като съртски и същински шуменски.

Монографията на Иван Кочев „Гребенският говор в Силистренско” излиза през 1969 г. [Кочев 1969]. В нея се очертават границите между гребенския и капанския говор в мизийския ареал – термини, свързани с етнографски, а не с териториални характеристики.

В комплексното изследване на Добруджа през 1970-71 г. Максим Сл. Младенов прави класификация на разпространените в ареала говори от мизийски тип, посочвайки 4 подтипа: гребенски, капански (етнографски названия), шиковски (в Силистренско) и шуменско-преславски в с. Нова Черна, Тутраканско, и Соколово, Добричко [Младенов 1974: 397]. Тази класификация е илюстрирана с особености на всички езикови равнища в съпоставителен план, без да се описват по отделно тези говорни подтипове. Няма сведения и за селищата, откъдето са се преселили тези мизийци. Известно е обаче, че названието шиковци (< частицата за бъдеще време), споменато от Милетич, назовава преселниците от Сърта на североизток [Касабов 2012: 37 – 50].

За първи път в диалектологията се обособява шуменско-преславски подтип, различен, както се подразбира, от съртския.

Максим Младенов очертава и ареала на капанския говор в Разградско в следващото комплексно проучване на Североизточна България през 1974-1977, посветено на капанците [Младенов 1985: 311 – 312].

Обобщаващият том на БДА включва: въстъпителна част [БДА 1988] и три части – Фонетика, Акцентология и Лексика с 367 карти, коментари и показалци [БДА 2001]. Той дава пространствения модел на българския език на диалектно равнище. Това е точна, подробна и прецизна картина на българските диалекти от цялата езикова територия, а не приблизителна и най-обща представа, която съществува до създаването на БДА.

В най-новата Карта на диалектната делитба на българския език [Карта БАН 2014] днешните мизийски говори са уточнени като източно-мизийски, което препраща към по-старата и по-широка териториална картина в географската област Мизия, простираща се и на запад от ятовата зона. От север на юг диалектните типове са:

- гребенски говор - по долното течение на р. Дунав (Русенско, Силистренско), капански говор - в Лудогорието (Разградско);

- шуменски говор - от Шуменското плато до Преславския балкан (Шуменско, Преславско);

- съртски - в Съртовете - Мадарско - Провадийското плато (Новопазарско, Провадийско).

*Диалектите по южните склонове на Източна Стара планина са маркирани като подбалкански. Присъствието на мизийско население в Севернокарнобатско (т. нар. загорци) не е отбелязано специално.*

*Проучвайки продължително и подробно всеки пункт в центъра на мизийския ареал - Шуменския край (територия, която включва географски райони с ясни граници) и изучавайки езика и културата на населението му, предлагам по-детайлна характеристика, която се опира на убеждението, че езиковите и вътрешноезиковите граници представляват и естествени граници. Миграционните процеси, ако не са документирани, могат да се установяват по данните на патриархалния език (спомените за рода, унаследената антропонимна система, традиционните практики, които се описват с репертоара на домашния / майчиния език). При анкетиране на възрастни хора тези данни са лесно разпознаваеми.*

*Естествените граници в изследвания регион са високите плата и големите реки, чиито долини са гъсто населени.*

Източната част на Дунавската равнина има най-голяма площ в сравнение с останалите два дяла и се отличава от тях с разнообразния си платовидно-хълмист релеф и с по-голямата си надморска височина (Дилякското плато - 517 м, Шуменското плато - 502 м, Мадарското плато - 431 м, Провадийското плато - 389 м).

Границата между Дунавската равнина и Предбалкана преминава по вододела между Голяма река и Черни Лом и нейния вододел спрямо левия приток на река Врана - Лилякска река. Оттук на изток е северният склон на Преславската планина, след това по южната периферия на долината на река Камчия се достига до Черно море.

В ареала протичат две големи реки - Камчия, единствената старопланинска река, която се влива в Черно море, и Врана, която е неин ляв приток.

Река Камчия се образува от сливането на реките Голяма (лява) Камчия и Луда (дясна) Камчия. Протича в източна посока в широка долина между Авренското (Момино) плато на север и Камчийската планина на юг. По долината ѝ се прокарва границата между Дунавската равнина и Предбалкана. Басейнът на реката на северозапад и север граничи с басейна на река Русенски Лом и Провадийска река, на запад - с басейна на река Янтра, а на юг - с басейна на река Тунджа и реките Айтоска, Хаджийска, Двойница и Фъндъклийска, вливащи се в Черно море. Басейнът на Камчия обхваща части на 6 области в България - южните части на Варненска и Шуменска област, най-северните части на Бургаска област (Карнобатско, Сунгурларско), източната част на Търговищка област (част от Герлово и течението на р. Врана), североизточната част на Сливенска област (част от Герлово) и най-южните крайнини на Разградска област (Лудогорието).

Река Врана пресича в североизточно направление западната част на Преславската планина с дълбок пролом. След пролома долината ѝ става широка и тя постепенно завива на югоизток. В долното си течение протича по южното подножие на Шуменското плато. Влива се отляво в река Голяма Камчия до село Хан Крум.

В центъта на ареала е Шуменското плато. На север е Дилякското плато, на югоизток - Каспичанско-Провадийските съртове (< тур. 'плато'). На югозапад -

Преславската планина, а на северозапад – Върбишката планина. Между тях протичат Врана и Камчия (Камчийската долина). Котловината между Преславската и Върбишката планина е Герлово, която се свързва с Ришката котловина, по която става преселването на загорците (Географски речник 1980).

Това е макроареалът на шуменския говор. Концентрацията на старото местно население в Съртовете и между Шуменското плато и Преславската планина дава основание да се очертаят два микроареала – *съртски* и *шуменско-преславски* без рязка граница между тях.

Ако се направи класификация на шуменския говор, като се имат предвид и микроареалите на запад – северозапад, може да се използва териториалното деление по водните граници, които са добре очертани. Мизийските диалекти в тези по-широки граници, в които има и смесено население, могат да се определят като *камчийски* (*горно-* и *долнокамчийски*). Това е възможна класификация по аналогия на подялбата на югозападните български говори по течението на р. Вардар на горно- и долновардарски, към която се придържа Стоян Романски в изследването си „Долновардарският говор”, издадено през 1932 г.

С оглед терминологично единство в синхронен план се придържам към установената двудялба на шуменския говор на шуменски и съртски, но приемам центърът на макроареала да бъде по-точно определян като *шуменско-преславски тип*.

В 10 пункта от т. нар. „загорски клин” в южния дял на Източна Стара планина диалектът на българското население е мизийски о-говор.

Комплексното проучване през 2006 г на селата между Карнобат и Сунгурларе Зимен, Сигмен, Невестино, Искра, Огнен, Лозарево, Костен, Климаш, Прилеп и Подвис дава възможност за анализ на днешната езикова ситуация половин век след експедицията за първия том на Българския диалектен атлас (БДА 1964). В него повечето от тях са изследвани като селища със старо българско автохтонно население по данни на Любомир Милетич, който в края на XIX век „главно въз основа на наречието” посочва, че това са „преселници от Провадийско и Шуменско” и ги причислява към селищата от т.нар. „загорски клин” с посока североизток – югоизток [Милетич 1903, 1989]. Според учения на изток от ятовата граница има два типа говори, различаващи се на първо място по изговора на членната морфема за мъжки род: *о-мизийски диалект* на североизток и *ът-балкански диалект* на югоизток. Разпространението на о-говора в Южна България с посока Одрин и в Странджа е ново и очертава т. нар. *загорски клин* в Странджа и Тракия. Началото му е през XV-XVI век [Гандев 1972], когато се датира преселването на „полянците” от Дунавската равнина в Задбалканското поле, където те започват да се наричат „загорци”. След публикуването на „Das Ostbulgarische” между автора й Любомир Милетич и опонента му Беньо Цонев се разгръща дискусия [Цонев 1904; Милетич 1905]. По данните за БДА става ясно, че не може да се говори за „рупаланщини” в Северна България (според Б. Цонев) или за „загорски клин” в Южна (според Л. Милетич), за южни преселници на север и за северни - на юг, тъй като североизточнобългарският и югоизточнобългарският *о-говор* не са откъснати един от друг, а чрез о-говора на селата по проходите в Източна Стара планина те образуват непрекъснат ареал на източнобългарско о-наречие. То трудно може да се отдели както от балканските, така и от тракийските говори. Съвременната наука доказва, че

редица черти, за които спорят двамата учени, не са разгледани от тях като израз на по-обща закономерност, характерна в миналото за по-старите периоди от развитието на езика - вокално-консонантното взаимодействие [Кочев 1991: 76 – 78]. Модерната ареална лингвистика, развивайки фундаменталните проучвания на двамата диахронисти и диалектолози, прецизира класификацията на говорите в българския диалектен континуум и дава възможност да се очертае характеристиката на говорната група на загорците в контактната зона на североизточните и югоизточните говори [Бояджиев 1991; Сакар 2002], да се открият вътрешнодиалектните им различия [БДА 1964] и да се направи паралел с останалите български говори [БДА, 1-3 2001].

Като имам предвид публикациите и данните от терена, лично събрани на експедиции в Шуменския край и в селищата със загорци в Карнобатско, Сунгурларско и Странджа през периода 2000-2006 г., прилагайки интердисциплинарен подход, очертавам загорския микроареал между Сунгурларе и Карнобат като континуант на шуменския говор на север от Балкана.

Данните от трите синхронни среза (края на XIX в. – средата на XX в. – края на XX / началото на XXI в.) показват динамиката и статиката в диалекта, който споделя тенденциите на българския език по цялата му територия и същевременно има вътрешен развой. На границата на две столетия (и хилядолетия) трендът е особено интересен. Той има значение не само за описанието на явленията в микроареала, но и в макроареала, като се има предвид специфичната демографска и социолингвистична характеристика на този край. Езиковите факти са съпоставими с резултатите от миграционните процеси на Балканите и дават отговор на по-широк кръг въпроси, свързани с вътрешноезиковите граници, интерференцията, преходните и смесените говори. Те са ключ за решаването на спорни и недоизяснени проблеми от сферата на етнологията и културната антропология.

Проучваните селища са със старо смесено население. Те са възникнали в резултат на принудителни масови преселвания от мизийския ареал през първите векове на турското робство. Причините са: въстанията, непрекъснатите войни на Османската империя с европейските страни и турската колонизация в Лудогорието и Тозлука, довела до обезбългаряването им. Чрез непрекъснати постепенни преселвания на юг през балканските проходи при с. Аспарухово (Ченге) и при с. Риш (Чълъкавак) много преселници от Шуменско и Провадийско се настаняват в Тракия чак до Одринско, в Бургаско и в Странджа. Това са т. нар. „загорци“. Такива загорци се срещат в Карнобатско и Айтоско по пътя, по който е станало преселването им от север на юг. Езиковият и етноложкият анализ [БДА 1964; Стойков 1993] установяват, че през XV-XVI век компактно българско население „полянци“ преминава от Северна България през леснопроходимите пътища на Източна Стара планина и се заселва в Карнобатско (Подвис, Прилеп, Костен, Лозарево, Климаш, Невестино, Сигмен, Искра, Огнен и Терзийско), в Сливенско (Трапоклово, Драгоданово и Горно Александрово), в Ямболско (Стралджа, Зимница), в Бургаско (Караново и Русокастро) и по северните склонове на Странджа (Черноморец, Росен, Извор и Зидарово).

При проучванията на Карнобатския край за Българския диалектен атлас са включени две села: Скала (2579) в Сунгурларско и Сигмен (2599) в Карнобат-

ско. Различията между тях и загорските селища са факт, който показва границите на т.нар. „загорски клин“ на запад и на юг. Извън обсега на атласа са останали няколко села, за които днес има етноложки данни за присъствието на загорци: Венец, Вълчин и Зимен.

С този микроареал се разширява ареалът на шуменския говор, а ареалната характеристика на Мизия става пълна и прецизна [Колева 2014].

### Литература

Бояджиев Т., *Българските говори в Западна (Беломорска) и Източна (Одринска Тракия)*, София: БАН, 1991.

*Български диалектен атлас, Т. I. Югоизточна България. Част I. Карти. Част II. Статии, коментари, показалци*, София: БАН, 1964.

*Български диалектен атлас, Т. II. Североизточна България. Част I. Карти. Част II. Статии, коментари, показалци*, София: БАН, 1966.

*Български диалектен атлас. Обобщаващ том. Встъпителна част*, София: БАН, 1988.

*Български диалектен атлас. Обобщаващ том. Т. I - III. Фонетика. Акцентология. Лексика*, София: БАН, 2001.

Гандев Хр., *Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване*, София: Наука и изкуство, 1972.

*Карта на диалектната делитба на българския език*, София: АИ „Марин Дринов“, 2014.

Касабов Й., *Шиковци като хърцои в Южна Добруджа*, Народна култура на балканджиите (Ред. А. Гоев), Габрово: АЕК „Етър“, с. 37 - 50.

Колева Кр., *Шуменският говор*, Шумен: УИ „Еп. Константин Преславски“, 2014.

Кочев Ив., *Гребенският говор в Силистренско*, Трудове по българска диалектология, Кн. V, София: БАН, 1969.

Кочев Ив., *Любомир Милетич и проблемите на българското езикознание*, Македонски преглед, 1991, № 2, с. 73 - 79.

Милетич Л., *Източнобългарските говори*, Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, Т. 21, София: Българско книжовно дружество, 1905.

Милетич Л., ***Източните български говори, София: БАН, 1989.***

Мичев Н., Михайлов Ц., Вапцаров И., Кираджиев Св., *Географски речник на България*, София: Наука и изкуство, 1980.

Младенов М. Сл., *Характеристика на говорите [в Добруджа]*, Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания (Ред. М. Василева), София: Наука и изкуство, 1974, с. 396 - 426.

Младенов М. Сл., *Характеристика на капанския говор*, Капанци. Бит и култура на старото население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания (Ред. Д. Тодоров), София: БАН, 1985, с. 311 - 338.

Попиванов Г., *Особености на шуменския говор. Допълнение към описанието му в „Das Ostbulgarische“ на проф. Л. Милетич*, Сборник на БАН, Т. 34, София: БАН, с. 329 - 468.

*Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване* (Ред. Е. Мицева), София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2002.

Стойков Ст., *Българска диалектология*, София: БАН, 1993.

Цонев Б., *Диалектни студии. Поправки и допълнения към Милетичевата книга „Das Ostbulgarische“*, Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, Т. 20. София: БАН, 1904.

Miletič L. *Das Ostbulgarische, Südslavische Dialektstudien*, Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1903, с. 65 – 145.

### **ДИАЛОГ СЛАВИСТОВ В ИЗУЧЕНИИ БАЛКАНСКИХ ДИАЛЕКТОВ (На материале болгарского мизийского ареала)**

*Объектом исследования является густонаселенный и этнически смешанный район мизийских о-диалектов (95 пунктов в Северо-Восточной Болгарии и 10 пунктов из так называемой „Загорье клин“ в южной части Восточных Балканах). Анализ в этой статье основан на систематическую полевую работу славистов в течение многих лет, а также на теренную работу автора, используя традиционную „Программу для сбора материала для болгарского диалектного атласа“ (1955), современную цифровую программу для Малого диалектологического атласа балканских языков (1996 - 1997) и учитывает методологии ареальной лингвистики.*

**Ключевые слова:** балканская диалектология, ареальная лингвистика, мизийские диалекты.

## Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΠΙΡΡΟΗ ΣΤΟ ΡΟΥΜΑΝΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΤΗ ΡΟΥΜΑΝΙΚΗ ΝΟΜΙΚΗ ΚΑΙ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΗ ΟΡΟΛΟΓΙΑ

Diana CĂRBUREAN<sup>1</sup>

The Byzantine influence on the Romanian law and the Romanian legal and administrative terminology. *In this article we want to evaluate, based on a diachronic study, the influence played by the Byzantine Law and the Greek language on the Romanian Law and the administrative and legal terminology. In this order we shall briefly present several lists of loan words and semantic borrowings (lexical calque), extracted from the legislative texts issued in Moldavia and Wallachia between 1646 and 1820. The study begins with Carte românească de învățătură or Pravila of Vasile Lupu (1646) and Îndreptarea legii or Pravila of Matei Basarab (1652), continues with Συνταγμάτων Νομικών / Pravilniceasca Condică (1780), Sobornicescul Hrisov (1785-1835-1839), Manualul juridic of Andronache Donici (1814), Κώδιξ Πολιτικός της Μολδαβίας / Codul Calimach (1813, 1816, 1817), Νομοθεσία του Καρατζά / Legiuirea Caragea (1818), and it ends with Condicta criminalicească (1820). The influence of the Byzantine legislation and of the Greek language in the Romanian principalities was a long term phenomenon, starting with Antiquity. It was exercised indirectly through the Slavic and the Church Slavonic languages, but also directly, starting with the 17th century with its acme during the Phanariot Regime (1711 Moldavia /1716 Wallachia – 1821). After the Phanariot Regime falls it is considered that the Greek influence on the Romanian language ceases to make room for the western European influences (French). However, many of the loan words and the semantic borrowings from Greek, operated in the Romanian legal and administrative terminology, entered into the hard core of this terminology. They formed the stable base of the Romanian legal terminology around of which are conceived the nowadays normative texts.*

**Keywords:** *loan words, semantic borrowings, Byzantine influence, Greek influence, legal terminology, diachrony*

Στο παρόν άρθρο σκοπεύουμε να αξιολογήσουμε, βάσει μίας διαχρονικής μελέτης, την επιρροή της ελληνικής γλώσσας, ως εκφραστικού εργαλείου του Βυζαντινού Δικαίου, πάνω στη ρουμανική νομική και διοικητική ορολογία. Για τον σκοπό αυτό θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τους καταλόγους των άμεσων δανείων και των μεταφραστικών δανείων, όπως αντλήθηκαν από τα νομοθετικά κείμενα που εκδόθηκαν στη Μολδαβία και τη Βλαχία αρχίζοντας με το *Carte românească de*

---

<sup>1</sup> Universitatea din București, București, România (Πανεπιστήμιο Βουκουρεστίου, Βουκουρέστι Ρουμανίας).

*învățătură* ή *Pravila* του Vasile Lupu (1646) και το *Îndreptarea legii* ή *Pravila* του Matei Basarab (1652), συνεχίζοντας με το *Συνταγμάτιον Νομικόν (Pravilniceasca Condică)* (1780), *Sobornicescul Hrisov* (1785-1835-1839), το *Manualul juridic* του Andronache Donici (1814), τον *Κώδικα Πολιτικό της Μολδαβίας (Condica civilă a Moldovei)* (1813, 1816, 1817), τη *Νομοθεσία του Καρατζά (Legiuirea Caragea)* (1818), και ολοκληρώνοντας με το *Condica criminalicească* (1820).

1. Η εξέλιξη του γραπτού ρουμανικού Δικαίου και της ρουμανικής πρότυπης γλώσσας

Ο θεσμός του Δικαίου στις παραδουνάβιες χώρες (Μολδαβία, Βλαχία) είχε δύο διαστάσεις: μία άγραφη του εθιμικού δικαίου (*ius Valachicum*) και μία γραπτή (του εκκλησιαστικού και του λαϊκού δικαίου). Το ρουμανικό δίκαιο, με τη γραπτή του διάσταση γνώρισε περισσότερα στάδια, τα οποία συνδυάζονται κατά πολύ με τα στάδια εξέλιξης της ρουμανικής πρότυπης γλώσσας, όπως παρατηρείται στον πίνακα που ακολουθεί:

#### Γραπτό δίκαιο

1. 15<sup>ος</sup> αιώνας [το στάδιο των παλιών συλλογών νόμων (*pravile*) συνταχθεισών στα σλαβονικά, οι οποίες εντάσσονται στο εκκλησιαστικό δίκαιο βυζαντινής έμπνευσης],

2. 16<sup>ος</sup> αιώνας – αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα (το στάδιο των παλιών συλλογών νόμων συνταχθεισών στα ρουμανικά με εκκλησιαστικό περιεχόμενο, αλλά και με παραπομπές λαϊκού δικαίου, με έμμεση βυζαντινή επιρροή),

3. 1646 – 1780 (το στάδιο διαχωρισμού του λαϊκού δικαίου από το εκκλησιαστικό ταυτόχρονα με την έκδοση του *Pravila* του Vasile Lupu στη Μολδαβία (1646) και του Matei Basarab στη Βλαχία (1652), γεγονός που σηματοδοτεί την έναρξη της *άμεσης βυζαντινής επιρροής*),

4. 1780-1865

α. 1780 – 1836

(το στάδιο έκδοσης των μεγάλων κωδικών νόμων και των δημόσιων εγγράφων στα ελληνικά, όπως και των Οργανωτικών Νόμων), β. 1836 – 1865 (το στάδιο των μεταρρυθμίσεων του Cuza)

#### Ρουμανική πρότυπη γλώσσα

1. Παλιά εποχή (1532 – 1780)

α. 1532 – 1656 (σχηματισμός και παγιοποίηση των κύριων παραλλαγών της πρότυπης γλώσσας)

β. 1656 – 1780 (αμοιβαίες επιρροές μεταξύ των τοπικών παραλλαγών· πρώτη ενοποίηση)

2. Σύγχρονη εποχή (1780 – 1960)

α. 1780– 1836

(μεταβατική περίοδος προς τη σύγχρονη γλώσσα· γλωσσολογικός εμπλουτισμός)

β. 1836 – 1881 (περίοδος εντατικού εκσυγχρονισμού της γλώσσας, της θέσπισης των κύριων γλωσσολογικών κανόνων της σημερινής γλώσσας)

γ. 1881 – 1960 (η γλώσσα εμφανίζει τα χαρακτηριστικά του 20<sup>ου</sup> αιώνα) (Gheție, 1978: 31-33)

Όπως παρατηρείται στον παραπάνω πίνακα, η περίοδος 1780 – 1836 ήταν κοινή όσον αφορά την εξέλιξη και του ρουμανικού δικαίου αλλά και της πρότυπης ρουμανικής γλώσσας. Ήταν μία περίοδος κατά την οποία, από γλωσσολογική άποψη, λαμβάνει χώρα η μετάβαση προς τη σύγχρονη πρότυπη γλώσσα (υπό την επιρροή της



#### IV. LINGVISTICĂ

τουρκικής, της ελληνικής, της ιταλικής, της ρωσικής γλώσσας), ενώ από την άποψη του δικαίου εκδίδονται στα ελληνικά οι πρώτοι πραγματικοί κώδικες νόμων.

##### 2. Τα βυζαντινά νομοθετικά έργα που επηρέασαν το ρουμανικό δίκαιο

Οι Βυζαντινοί είναι εκείνοι που συνεχίζουν το νομοθετικό έργο των Ρωμαίων μετά την κατάλυση της Δυτικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, εξαιτίας των συνεχών πιέσεων από τη μεγάλη μετανάστευση των λαών.

Από τους Ρωμαιο-Βυζαντινούς νομοθέτες των οποίων το νομοθετικό έργο επηρέασε σημαντικά τις Παραδουνάβιες χώρες – τη Μολδαβία και τη Βλαχία – αναφέρουμε πρώτα τον Ιουστινιανό (527-565), τον εντολέα της συλλογής νόμων στα λατινικά<sup>2</sup> *Corpus Iuris Civilis*, που ακολουθεί τη γραμμή του κλασσικού ρωμαϊκού δικαίου. Ακολουθεί ο Λέων Γ' ο Ίσαυρος (717-741) χάρη στον οποίο εκδίδονται στα ελληνικά η *Εκλογή των νόμων* (η βάση του εκκλησιαστικού δικαίου), αλλά και ο *Νόμος γεωργικός κατ' εκλογήν εκ των Ιουστινιανού βιβλίων*, έργο που συνεχίζεται από τον γιό του, τον Κωνσταντίνο Ε' (741-775). Ένα άλλο βυζαντινό νομοθετικό έργο σημαντικότερο για το παλιό ρουμανικό δίκαιο ήταν *Τα Βασιλικά (Λέοντος εν Χριστῶ Βασιλεῖ αἰωνίῳ εὐσεβοῦς Βασιλέως τῆς ἐν ὅλοις βιβλίοις ἐξήκοντα πάσης νομοθεσίας πεπραγματευμένης παραλλήλου συναγωγῆς καὶ συντάξεως προοίμιον)* του Λέοντος ΣΤ' του Σοφού (η επιρροή τους παρέμεινε σταθερή έως την εφαρμογή των *Οργανωτικών Νόμων* 1831, 1832). Το τελευταίο νομικό έργο, που είχε τεράστια επιρροή στα ρουμανικά νομοθετικά έργα ήταν το *Πρόχειρον νόμων τὸ λεγόμενον ἢ ἐξάβιβλος* του Κωνσταντίνου Αρμενοπούλου (1320-1385).

##### 3. Η επιρροή της ελληνικής γλώσσας

Η επιρροή της ελληνικής γλώσσας πάνω στη ρουμανική ασκήθηκε τόσο άμεσα [κατά την αρχαιότητα, κατά τη διάρκεια της βυζαντινής κατοχής της Δοβρουτσάς (971-1185) και κατά τα τέλη του 16<sup>ου</sup> αιώνα – αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα] όσο και έμμεσα (μέσω της λατινικής, της σλαβονικής, της βουλγαρικής, της σερβικής στον εκκλησιαστικό τομέα). Την ακμή της άμεσης επιρροής της ελληνικής γλώσσας αποτελεί η περίοδος της φαναριωτικής διοίκησης στις Παραδουνάβιες χώρες (1711/1716 – 1821), όταν στους θρόνους της Μολδαβίας και της Βλαχίας ανεβαίνουν 32 ηγεμόνες, και τα ελληνικά αποκτούν εκτός από τη θέση της πολιτισμικής γλώσσας και τη θέση της *lingua franca* στη διοίκηση και μπορούμε να μιλάμε ακόμη και για *διγλωσσία* του ανώτατου στρώματος της κοινωνίας (των μελών της διοικητικής ιεραρχίας και των διανοουμένων). Μετά από αυτή την περίοδο η επιρροή της ελληνικής γλώσσας σταματά απότομα και υποσκελίζεται από τη γαλλική γλώσσα.

Στον πίνακα που ακολουθεί και που σχηματίστηκε βάσει της έρευνας που πραγματοποίησε το 1966 ο Haralambie Mihăescu στο βιβλίο *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, θα παρουσιάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ασκήθηκε η επιρροή της ελληνικής γλώσσας έως τον 15<sup>ο</sup> αιώνα με την αναφορά των άμεσων δανείων που πραγματοποιήθηκαν στην νομική και διοικητική ορολογία:

---

<sup>2</sup> Μετά τη βασιλεία του Ιουστινιανού (527-565) τα λατινικά αντικαθίστανται από τα ελληνικά στη διοίκηση της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας επί Ηρακλείου (610-641).

	<i>Άμεσα</i>	<i>Έμμεσα</i>
Έως το 6ο αιώνα	11 λέξεις	Μέσω λατινικής (42 λέξεις): <i>amăgi, carte, martur</i>
7ος-10ος αιώνα	∅	Μέσω σλαβονικής 13 λέξεις
10ος αιώνα	∅	Μέσω σλαβονικής 101 εκκλησιαστικές λέξεις
11ος-12ος αιώνα	(16) <i>arvonă, folos*</i>	Μέσω σλαβονικής (29 λέξεις): <i>argat, camătă, pedepsi, temeî</i>
13ος-14ος αιώνα	∅	Μέσω σλαβονικής (47 λέξεις): <i>epitrop, exarh, mărturisi, pronie*</i>
14ος-15ος αιώνα	<i>Ungrovlahia, Moldovlahia</i>	Μέσω σλαβονικής (52 λέξεις): <i>engarie, catastih, chelar, cumerke, dinar, duca, gramatic, haraghie, hrisov, logofăt, mertic, pitar, scandal, schiptru, spătar, vistiar</i>

Παρατηρούμε ότι ο Mihăescu αναφέρει τη λέξη *pronie* ανάμεσα στα δάνεια που μπήκαν στα ρουμανικά μέσω της σλαβονικής κατά την περίοδο του 13<sup>ου</sup> αιώνα – 14<sup>ου</sup> αιώνα, άποψη με την οποία δεν συμφωνούμε, καθώς, αν ήταν έτσι, η λέξη θα εμφανιζόταν στα παλιά κείμενα που διατηρούνται ή θα χρησιμοποιούνταν από τους μεταφραστές νομικών κειμένων και θα εμφανιζόταν σίγουρα στα *Pravila* του Vasile Lupu και του Matei Basarab. Η λέξη εμφανίζεται πρώτη φορά το 1785 στο *Sobornicescul Hrisov* (14:11). Όσον αφορά τη λέξη *folos* και τον τρόπο με τον οποίο αυτή μπήκε στα ρουμανικά, οι απόψεις είναι διαφορετικές χωρίς να υπάρχει ξεκάθαρο συμπέρασμα.

#### 4. Η βυζαντινή επιρροή στην παλιά ρουμανική διοικητική ορολογία

Η πιο αισθητή επιρροή του Βυζαντίου βρίσκεται στο διοικητικό σύστημα και το αρχοντολόγιο της Μολδαβίας και της Βλαχίας (όπως και στην οργάνωση της Εκκλησίας), στα οποία εισήχθησαν πολλά βυζαντινά αξιώματα, προπάντων μέσω του σλαβικού διαύλου: *logofăt* ή *marele logofăt* (μέγας λογοθέτης<sup>3</sup>, αξίωμα που υιοθετήθηκε μέσω των Σλάβων), *vistiernic* (προκαθήμενος του βεστιαρίου,) ή *marele vistier* (πρωτοβεστιαρής, πρωτοβεστιαριος, μέσω των Σλάβων), *comis* (κόμης των βασιλικών σταύλων, μέσω των Σλάβων), *postelnic* ή *stratornic* (στράτωρ sau πρωτοστράτωρ), ο οποίος εκπληρούσε τα καθήκοντα του *spătar* (σπαθαρίου), *medelnicer* (παράγωγο από το ουγγρικό *medel* = λεκάνη και αποτελεί μεταφραστικό δάνειο από τη λέξη νηψιστιάριος = λεκανοφόρος), *raharnic* (Βλαχία) ή *ceașnic*

<sup>3</sup> Στη Βλαχία ο όρος και το αξίωμα εμφανίζονται κατά την περίοδο 1390-1400, ενώ στη Μολδαβία το 1399 (Georgescu, 1980: 54-56).

(Μολδαβία) (πιγκέρνης) (Georgescu, 1980: 54-56). Ακόμη και η λέξη *voievod*, η οποία είναι σλαβικής προέλευσης, αποτελεί μεταφραστικό δάνειο της βυζαντινής φράσης *άρχων του πολέμου*, η οποία, με τη σειρά της αποτελεί μεταφραστικό δάνειο της λατινικής φράσης *belli dux*. Βυζαντινής προέλευσης είναι και η φράση *IO voievod*, οι αμετάβατες συντακτικές δομές, όπως και η θέση του επίθετου *mare (μέγας)* πριν τη λέξη *voievod* (Georgescu, 1980: 42). Το βυζαντινό πρότυπο ακολουθεί και η κατάταξη *oamenii domnești și copiii de casă (βασιλικοί / οικειακοί άνθρωποι)* (ibid.), αλλά και ο φόρος που λεγόταν *rănră<sup>4</sup>* (υπέρπυρον), που υπήρχε στη Βλαχία κατά τον 15<sup>ο</sup> αιώνα σε ψάρια και κρασί (Giurescu, 1972). Ακόμη και στην επιβολή και την καταβολή των φόρων εφαρμόζονταν οι δύο βυζαντινοί τρόποι φορολόγησης: *επιβολή* (καταβολή των φόρων από το πρόσωπο που χρησιμοποιούσε το οικόπεδο) και *αλληλέγγυον* (όταν ολόκληρη η κοινότητα πλήρωνε και για εκείνους που δεν είχαν οικονομικές δυνατότητες).

#### 5. Η βυζαντινή επιρροή στη ρουμανική νομική ορολογία

Η τύπωση στο Ιάσιο και το Târgoviște των νομοθετικών πράξεων του Vasile Lupu (1595-1661) το 1646 και του Matei Basarab (1580-1654) το 1652 αντίστοιχα σηματοδοτεί την εμφάνιση του λαϊκού δικαίου στις Παραδουνάβιες χώρες και αποτελεί ταυτόχρονα μια πράξη με την οποία οι Ρουμάνοι ηγεμόνες γίνονταν συνεχιστές των Βυζαντινών νομοθετών<sup>5</sup>, καθώς οι δύο ρουμανικές συλλογές νόμων δεν ήταν απλές μεταφράσεις, αλλά προσαρμογή της βυζαντινής νομοθεσίας στην εγχώρια πραγματικότητα.

Η Συλλογή των νόμων του Vasile Lupu (*Carte românească de învățătură*, Μολδαβία 1646) συντάχθηκε στα ρουμανικά με κυριλλικό αλφάβητο και είχε ως πηγές τη νομοθεσία του Ιουστινιανού, τους *Νόμους γεωργικούς* (του Λέοντος Γ' και του Κωνσταντίνου Ε'), μία ελληνική έκδοση του έργου *Praxis et Theoricae criminalis* (Prosper Farinacius, 1554-1618) για το πρώτο μέρος και την *Εξάβιβλο* του Αρμενόπουλου. Ως συντάκτες συνέβαλαν ο Λογοθέτης Bogdan Eustratie<sup>6</sup> και ο Μελέτιος Συρίγος (1585/1586-1663/1664), ο οποίος πραγματοποίησε τη μετάφραση από τα λατινικά στα ελληνικά του έργου του Farinacius.

Στο γλωσσικό επίπεδο παρατηρείται η επιρροή της ελληνικής όσον αφορά τη δομή της φράσης, η οποία τηρεί την ελληνική τοπική: *...să de de fiecare zi bani doispzezece = παρεχέτω το ημερήσιον αυτού φόλλεις δώδεκα [Pentru furtușaguri (Περί κλοπής), παράγραφος 27], să înțoarcă în sumă îndoită paguba - εν διπλή ποσότητι ζημιούσθω το κλέμμα* (ibid., παράγραφος 38), και από την άποψη του λεξιλογίου αναφέρομε τα εξής:

<sup>4</sup> Υπήρχε παράλληλα με τον φόρο *măjărit*, επίσης σε ψάρια, ο οποίος ωστόσο προερχόταν από τους Σλάβους.

<sup>5</sup> Ο Vasile Lupu, οπαδός και θαυμαστής του Βυζαντίου, θεωρούσε τον εαυτό του συνεχιστή της βυζαντινής μοναρχίας [επέλεξε ακόμη και το όνομά του «Vasile» από τον Βασίλειο Α' „mare orânduitor, așezător de țară și dător de legi”/μεγάλος νομοθέτης και διοικητής της χώρας (Iorga, 1914: 212)], και αυτό το στοιχείο ήταν εμφανές καθ' όλη τη διάρκεια της ηγεμονίας.

<sup>6</sup> Bogdan Eustratie (Eustratie bin logofet), ελληνιστής, άπταιστος μεταφραστής και νομομαθής, θεωρείται ο θεμελιωτής της νομικής ρουμανικής ορολογίας. Γνώριζε το βυζαντινό δίκαιο και το εκκλησιαστικό δίκαιο, τα αρχαία και τα μεσαιωνικά ελληνικά.

▪ Άμεσα δάνεια: *litră* (de argint) = αργυρίου λίτρα (η) (παράγραφος 18 *Pentru plugari*), *arvonă* (I, παράγραφος 12), *emfiteuză* (XV παράγραφος 192), *catastih-catastije* (σ. 209), *catergă / catargă* (σ. 90), *eparhiea giudețului* (σ. 128), *acolisi, a se* (σ. 105), *aforisi, a* (σ. 139, 140, 157, 180), *aforisenie* (180) κλπ..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *fără știrea* = άνευ ειδήσεως (παράγραφος 84, 87 *Pravila pentru năimiți*), *neclătit (neclintit)* = απαρασάλευτος (παράγραφος 5, 10 *Pentru plugari*), *din acesta* = εξ αυτού (παράγραφος 7, *Pentru plugari*), *împărțire* = μερισία (παράγραφος 9, *Pentru plugari*), *vinitul* = εισφοράν (παράγραφος 16, *Pentru plugari*), *capete* (capital) = κεφάλαιον (παράγραφος 16, *Pentru plugari*), *domnul satului* = ο κύριος του χωριού (παράγραφος 17, *Pentru plugari*), *cel care dă rământul* = χωροδότης (παράγραφους 21, 22, *Pentru plugari*), *în parte* = εν μέρει (παράγραφος 26), *a face pagubă* = αζημίον ποιεύω (παράγραφος 53), *(a fi) la știrea cuiva* = εις την είδησην κπ. (ειμί) (παράγραφος 85), *fără de știrea* = άνευ ειδήσεως (παράγραφος 87), *pre rământ străin* = εις αλλοτρίαν γην (παράγραφος 87), *mărturie mincinoasă* = ψευδομαρτυρία (κεφάλαιο 7 παράγραφος 27), *obraz* = πρόσωπον (άτομο) (κεφάλαιο 19 παράγραφος 7, κεφάλαιο 67 παράγραφος 7), *răscumpăra* = εξαγοράζω (κεφάλαιο 43 παράγραφος 26, κεφάλαιο 77 παράγραφος 4), *răscumpărare* = εξαγορά (κεφάλαιο 43 παράγραφος 26, glava 46 zaceala 10), *mădular* = μέλος (κεφάλαιο 1 παράγραφος 11), *amestecarea de sânge* = αιμομιξία (κεφάλαιο 41 παράγραφος 2) κλπ..

Λίγα χρόνια αργότερα, το 1652 ο Matei Basarab εκδίδει στο Târgoviște τη συλλογή νόμων *Îndreptarea legii*. Αναπαράγει μέρη της Συλλογής νόμων του Vasile Lupu, στα οποία προσθέτει στοιχεία από το *Σύνταγμα* του Ματθαίου Βλάσταρη, τον *Νομοκάνονα* του Μανουήλ Μαλαξού, της *Συνόψεως* του Αλεξίου Αριστηνού, των *Απαντήσεων* του Αναστασίου της Αντιοχείας, των *Απαντήσεων* του Τιμοθέου της Αλεξάνδρειας κ.α. Συντάκτες ήταν ο Daniil Adrian Panonianul, ο Παντελεήμων (Παΐσιος) Λιγαρίδης, ο Ιγνάτιος Πετρίτσης (καθηγητές στο Ελληνικό Σχολείο του Târgoviște). Από την άποψη της ελληνικής επιρροής πάνω στο ρουμανικό νομικό και διοικητικό λεξιλόγιο αναφέρουμε:

▪ Άμεσα δάνεια (περισσότερα σε σύγκριση με το προηγούμενο νομοθετικό έργο): *catara* (σ. 92 παράγραφος 37), *catargă* (152 κεφάλαιο 2), *emfiteuză* (348 παράγραφος 22), *catastije* (σ. 277 κεφάλαιο 285), *diazighion* (σ. 220 κεφάλαιο 213), *exarh* (σ. 357, 362 κεφάλαιο 388), *falchidiu* (σ. 651 κεφάλαιο 221 παράγραφος 282), *iconom* (σ. 909 κεφάλαιο 281 παράγραφος 394), *martor* (σ. 185 παράγραφος 2), *acolisi* (σ. 250 παράγραφος 30), *amfithalis, aspru* (νόμισμα, σ. 285 παράγραφος 36), *costandă* (νόμισμα, σ. 285 παράγραφος 36), *eparhie* (σ. 390 παράγραφος 30), *hartofilax* (σ. 366 κεφάλαιο 394), *schevofilax* (ibid.), *protodectul* (ibid.), *protonotariul* (ibid.), *logothetul* (ibid.), *ipomnimatografal* (ibid.), *ierosilie* (κεφάλαιο 92 παράγραφος 102), *lipsi* (με την έννοια «απέχω», σ. 44), *norie* (σ. 78, 80 κεφάλαιο 13), *pitac* (έγγραφο, σ. 367, 395 παράγραφος 7), *praxie* (έγγραφο, σ. 376 κεφάλαιο 408), *tirposi* (με την έννοια «καθορίζω», «αποφασίζω», σ. 598 κεφάλαιο 30), *treapăd* (σ. 283 παράγραφος 32), *urgisi* (με την έννοια «εγκαταλείπω», σ. 350 κεφάλαιο 374), *malachia* (σ. 58 κεφάλαιο 329) κλπ..

▪ *Calcuri: (a)mestecare de sânge* (αιμομιξία, σ. 151 κεφάλαιο 128), *bucate îmblătoare și neîmblătoare* (κινητά και ακίνητα στοιχεία, σ. 602 κεφάλαιο 33), *anul de jale* (πένθος χρόνος, σ. 263 κεφάλαιο 261), *nevârstnic* (ανηλικιότης, σ. 228 κεφάλαιο 230), *mărturie mincinoasă* (ψευδομαρτυρία, σ. 313 παράγραφος 27),

#### IV. LINGVISTICĂ

*mestecătoriu cel de sânge* (αιμομείκτης, σ. 218 κεφάλαιο 212 παράγραφος 3), *datorie mincinoasă* (σ. 320 παράγραφος 45) κ.λπ.

Πολλά χρόνια αργότερα, το νομοθετικό έργο συνεχίζεται με την έκδοση των μεγάλων κωδίκων νόμων στα ελληνικά. Αυτό το στάδιο αρχίζει με το *Συνταγματίον Νομικόν* (*Pravilniceasca Condică* ή *Mica rânduială juridică*), που εκδόθηκε στη Βλαχία (1780) με εντολή του Αλέξανδρου Υψηλάντη (1725-1807). Είχε ως πηγές το εθιμικό δίκαιο, τα Βασιλικά του Λέοντος ΣΤ', το *Πρόχειρον νόμων* του Μιχαήλ Φωτεινόπουλου και τους ευρωπαϊκούς κώδικες που βασιζόνταν στις ιδεολογίες του Montesquieu και του Cesare Beccaria. Στη σύνταξή του συμμετείχαν ο Μιχαήλ Φωτεινόπουλος ή Φωτεινός (? Χίος - 18<sup>ος</sup> αιώνας) - νομομαθής, ο Dimitrie Panaiotakis (Dumitru Panaiotache) (άγνωστα στοιχεία) -νομομαθής, Ștefan Raicevici- Raicevich (Ignaziu Ștefan) - αυστριακός ύπατος στη Βλαχία (1782-1787), Franz Josef Sulzer, (1727 - 1791) - λόγιος.

▪ Άμεσα δάνεια: *anafora* (σ. 48, 132), *analoghie* (142, 152), *analogul* (150), *anarghirie* (40, 120, 120), *aniondes* (100, 106, 108), *catahrisis* (112), *catastih* (82, 96, 98, 110), *cationdes* (106), *chivernisitor* (108), *clironomii* (106), *condică* (52, 56, 74, 78, 80, 156), *diată* (40), *enorii* (112), *eparhie* (94), *epitrop* (62, 108, 110, 134, 154), *epitropie* (110), *ipolipsis* (112, 122), *mărturiia* (112, 124), *mărturisesc* (124), *metahirisească*, (*să nu mai*) (110, 126), *periusiia* (66, 108), *politicești* (74, 76), *politie* (42), *pracsis* (50), *practica* (52), *protimisesc* (*să*) (106), *protimisis* (40, 100, 130, 132, 134, 136, 138, 14825), *teoritra* (102), *trimirie* (40, 104) etc..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *capete* = κεφάλαιο (σ. 116), *obraz* = πρόσωπον (62), *putere* = δύναμη/δύναμις (104), *tărie* = δύναμη (66), *venit* = εισόδημα (90), *capete curate* = καθαρά κεφάλαια (118), *obraz tare* = ισχυρό πρόσωπο (60), *parte interesată* = ενδιαφερόμενη πλευρά (150), *putere deplină* = πλήρης εξουσία (76), *putere străină* = ξένη εξουσία (35), *putere datătoare de legi* = νομοδοτική δύναμη, *răscumpăra* = εξαγοράζω (104), *a trage la judecată* = σύρω εις την κρίσιν (134), *pricină întunecată* = σκοτεινή υπόθεση (126), *bună dovadă* = καλή απόδειξη (130) κλπ..

Ένα άλλο σημαντικό έργο ήταν το *Sobornicescul Hrisov* (1785-1835-1839), το οποίο εκδόθηκε στα ρουμανικά πρώτα στη Μολδαβία από τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο στις 28 Δεκεμβρίου 1785, σε δύο μέρη, ένα για το δικαίωμα της *προτιμήσεως*, το δεύτερο για τη θέση των Ρομά δούλων.

▪ Άμεσα δάνεια: *pronie* (17), *stema* (17), *scoposul* (17, 20, 34), *să metahirisia* (18), *metahirisia* (18), *protimisis* (18, 21, 22, 32), *să se protimisească* (22), *anaforale* (19), *catahrisis* (20, 21), *protie* (26), *s-au regularisit* (31), *aplicarisii* (31), *dispozarisii* (32), *paragrafie* (33), *diafendefsis* (apărare) (57), *analoghie* (57), *comoditaua* (11) κλπ.

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *răscumpărare* (σ. 33) = εξαγορά, *trepte lăcuitoarești* = βαθμίδες κατοίκων (27), *a jigni* = θίγω (67), *nevrâsnic* (14) = ανηλικιότητα, *a porni jalobă* (33) = κινώ αγωγή, *ocârmuire părințască* (32) = γονική εξουσία, *legiuită vrâstă* (32) = νόμιμη ηλικία, *împreună-stăpânitori* (32) = συνδεσπότες, *a înfățoșa prețul* (34) = εκθέτω την τιμή, *hotărâre judecătorească* (4) = δικαστική απόφαση, *încredințată cercetare* (35) = έμπιστη έρευνα, *preț politic* (36) = τιμή αγοράς, *vânzări de nemisțătoare* (49) = πωλήσεις ακινήτων, *puntul rudeniei în mijloc* (19) = σημείο μέσης συγγένειας, *adevărată vânzare* (19) = πραγματική πώληση, *desăvârșit proprietariu* (32) = τέλειος δεσπότης, *starea de gios* (32) = κατώτερη στάση, *nemisțătoare averi* (32) = ακίνητη περιουσία etc.

Το 1814 εμφανίζεται πάλι στη Μολδαβία στη ρουμανική γλώσσα το *Manualul juridic* του νομικού Andronache Donici (1814). Είχε ως πηγές: τις *Εισηγήσεις* και *Νεαρές* (*Corpus Iuris Civilis*), τα *Βασιλικά*, την *Εξάβιβλο* (του Αρμενόπουλου), το *Πόνημα Νομικόν* (του Ατταλειάτη), το *Cârja arhierescă*, το *Sobornicescul Hrisov*, το γαλλικό *Αστικό Κώδικα* (1804) και τον αυστριακό *Αστικό Κώδικα* (1811), το εθιμικό δίκαιο.

▪ Άμεσα δάνεια: *acolisitor* (3), *afilix* (81), *anilix* (81), *analoghie* (86), *afilichiotis* (90), *clironom* (89), *clironomie* (86), *diatã* (128), *epitrop* (47), *epitropie* (88), *eretocrisie* (34), *eretocrite* (30), *ipovolon* (126), *metaherisi* (96), *martur* (73), *paragrafie* (46), *pedeapse* (27), *protie* (56), *protimise* (39), *sinisfora* (167), *martur* (30), *emfitevisis* (43), *noima* (45), *arvonã* (55), *ipotichi* (61), *catahrhis* (95) κλπ..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *ipotecã tăcutã* (35) = σιωπηρή υποθήκη, *fãrã tãrie* (35) = χωρίς ισχύ, *a face apelație* (35) = κάνω έφεση, *pricini de vinovãție* (27) = υποθέσεις ενοχής, *spitele rudeniei* (27) = βαθμοί συγγένειας, *sã nu rătimească răgubire* (30) = να μην υποστησωσιν ζημίαν, *primitori de mitã* (30) = δωρολήπτες, *a avea tãrie (o lege)* (30) = έχω ισχύ, *cheltuieli de judecatã* (78) = δικαστικά έξοδα, *mãrturie mincinoasă* (42) = ψευδορκία, *tocmealã fãrã tãrie* (42) = συμφωνία χωρίς ισχύ, *a mișca o jalobã* (41) = εκκινώ αγωγή, *stãrãnire politicească asupra unui lucru* (43) = ιδιωτική ιδιοκτησία, *a intra în stãrãnire a unui lucru* (43) = μπαίνω στην ιδιοκτησία ενός πράγματος, *jalobã personalicească* (43) = ιδιωτική αγωγή, *a trage pe cineva la judecatã* (44) = σύρω κπ. στο δικαστήριο, *lucruri mișcãtoare* (46) = κινητά στοιχεία, *pentru judecãtorii arbitri* (36) = περί των αιρετοκριτών, *nevristnici* (27) = ανήλικος, *a da poruncã* (32) = δίνω εντολή κλπ..

Όμως το σημαντικότερο νομοθετικό έργο της περιόδου που έχουμε υπ' όψιν είναι ο *Κώδιξ Πολιτικός της Μολδαβίας* (*Codul Calimach*). Εκδόθηκε στη Μολδαβία από τον Ηγεμόνα Σκαρλάτο Καλλιμάχη (1773 - 1821) σε τρία μέρη (1813, 1816, 1817) στα ελληνικά και εφαρμόστηκε έως το 1864. Πηγές: το εθιμικό δίκαιο, τα *Βασιλικά* του Λέοντος Γ', ο γαλλικός *Αστικός Κώδικας* (1804), ο αυστριακός *Αστικός Κώδικας* (1811). Συμμετείχαν ως συντάκτες ο Andronache Donici (1760 - 1829) - νομομαθής, ο Ανανίας Αδαμίδης Κουζάνος (18<sup>ος</sup> αιώνας-αρχές 19<sup>ου</sup> αιώνα) - νομομαθής, ο Christian Flechtenmacher (1785 - 1843) - νομομαθής από την Τρανσυλβανία, ο Petrache Asachi - καμινάρης και Πρόεδρος του Δικαστηρίου στο Βotoșani, ο Damaschin Bojincã (1802 - 1869) - νομομαθής και Υπουργός Δικαιοσύνης επί διακυβέρνησης του Alexandru Ioan Cuza.

▪ Άμεσα δάνεια: *agonisire* (201, 207), *analoghia* (247, 273, 277, 285), *analoghisascã* (597), *analoghisita* (367, 589, 679, 681), *analogon* (121, 335, 521), *arvona* (451), *arvonisire* (207), *catagrafia* (157, 159, 255, 397, 399, 401, 473, 583, 659), *clironomi* (73), *clironomisi*, a (75), *codica* (69, 103, 171, 559, 595, 625), *codichil* (295, 305, 307, 321, 343, 347, 353, 615), *condica* (103, 151, 667), *dicasteria* (103, 613), *diatã* (67), *edaficon* (529), *emfitevisis* (63, 517), *eparhiilor* (507), *epitrop* (99, 135, 145, 149, 151, 153, 155, 163, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 179, 365), *epitropia* (99, 135, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 169, 171, 173, 187, 677, 679, 681), *epitropiceasca* (129, 155, 169, 171, 365, 689), *epitropisita* (99), *epitropisitul* (167, 169, 171), *evghenia* (135, 141), *exoprica* (63, 559, 569, 571), *iconom* (159, 263, 281, 471, 563, 675), *iconomia* (269, 279, 329), *iconomicos* (505) *iconomicoasă* (453, 511), *ihnografice* (543), *ipothicã* (669), *ipovolon* (63, 573, 575, 673), *orfanotrofii* (335, 369), *paraferna* (63, 559, 569), *paragrafie* (123), *paragraful* (69, 243, 507, 565, 671, 673), *politicesc*

#### IV. LINGVISTICĂ

(65), *politie* (297), *practisite* (383), *protimisască, să* (515), *protimisis* (667), *protocol* (691), *scopos* (197, 203, 229, 235, 248, 269, 273, 277, 293, 297, 377, 379, 435, 489, 497, 547, 557, 589, 593), *sinepitrop* (153), *sinisfora* (61, 385, 387, 389, 391), *subipothică* (609), *teoritrice* (115) κλπ..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *închîpui* (293) = εκπροσωπώ, *răsturna* (465) = ανατρέπω, *puternic* (91) = δυνατός, *lucrare* (68) = εργασία, *treaptă* (139) = βαθμός, *cap* (287) = κεφάλαιο(ν), *capete* (163) = κεφάλαιο, *mădular* (239) = μέλος, *putere* (293) = δύναμη, *tărie* (437) = δύναμη, *venit* (109) = εισόδημα, *hotar* (491) = όριο, *întâietate* (849) = πρωτεία, *părintime* (131) = πατρότητα, *colegatar* (341) = συγλεγατάριος, *înscriș* (257) = έγγραφον, *sinmoștenitor* (183) = συγκληρονόμος, *masă* (659) = μάζα, *capete curate* (567) = καθαρά κεφάλαια, *obraz tare* (65) = ισχυρόν πρόσωπο, *putere dătătoare de legi* (387) = νομοδοτική δύναμη, *avere mișcătoare* (189) = περιουσία κινητή, *avere nemiscătoare* (189) = περιουσία ακίνητη, *linie pogorătoare* (83) = γραμμή καταβαίνουσα, *linie suitoare* (83) = γραμμή αναβαίνουσα, *proprietă desăvârșită* (109) = δεσποτεία τέλεια, *proprietate nedespărțită* (429) = δεσποτεία αδιαίρετη, *proprietar neîngrădit* (465) = δεσπότης απερίοριστος, *bani gata* (161) = έτοιμα χρήματα, *drit opritoriu* (205) = κωλυτικό δίκαιο, *formă dinlăuntru* (295) = εσωτερικό σχήμα, *lucruri slobode* (735) = ελεύθερα πράγματα, *persoanele cele fizicești* (193) = φυσικά πρόσωπα, *persoanele cele moralicești* (193) = ηθικά πρόσωπα, *persoană slobodă* (145) = ελεύθερο πρόσωπο, *proprietate nedesăvârșită* (225) = ατελής δεσποτεία, *vânzare înapoi* (511) = οπισθοπώλησις, *vârșă desăvârșită* (169) = τέλεια ηλικία, *curată avere* (375) = καθαρά περιουσία, *născător tată* (141) = γεννήτωρ πατήρ, *nedesăvârșit proprietar* (227) = μη τέλειος δεσπότης, *străină putere* (673) = ξένη δύναμη, *bună credință* (211) = καλή πίστη, *predare prin semne* (955) = παράδοση δια σημείων, *cutia milii* (157) = κουτίον του ελέους, *titlul dritului* (207) = τίτλος του δικαίου, *a avea știință* (399) = έχω γνώση, *a avea știre* (117) = έχω είδηση, *a porni tânguire* (379) = κινώ μέμψη, *a se stinge jalba* (651) = η αγωγή σβήνεται, *a se stinge proprietăoa* (535) = σβήνεται η δεσποτεία, *a avea loc* (421) = έχει χώρα, *a face cercetare* (411) = κάνω εξέταση, *creditoriul cel dimpreună amanetar* (265) = συνενυπόθηκος δανειστής, *lucrurile cele de sineși mișcătoare* (563) = τα κινητά στοιχεία, *forma cea pe dinafară* (381) = εξωτερικόν σχήμα, *puterea cea dătătoare de legi (putere legedătătoare)* (69) = νομοδοτική δύναμη, *a pune înainte* (631) = προβάλλω, *prin știință* (117) = εν γνώσει, *prin neștiință* (117) = εν αγνοία, *suptamanet* (261) = υπενέχυρον, *suptamanetaris* (261) = υπενεχυριάζω, *răscumpăra* (509) = εξαγοράζω, *înstrăina* (455) = αποξενώνω, *subchirieriu* (521) = υπειοικιαστής, *împreună-chezaș* (607) = συνεγγυητής, *împreună-creditor* (441) = συνδανειστής, *împreună-datornic* (441) = συγχρεώστης, *împreună-moștenitor* (321) = συγκληρονόμος, *împreună-părtaş* (421) = συγκληωνός, *împreună-proprietar* (227) = συνδεδεσπότης, *împreună-proprietă* (227) = συνδεδεσποτεία, *împreună-vinovat* (485) = συνυπεύθυνος, *înapoi-cumpărare* (511) = οπισθαγόρασις κλπ.

Η *Νομοθεσία του Καρατζά (Legiuirea Caragea)* (1818) εκδόθηκε στα ελληνικά στη Βλαχία με εντολή του Ιωάννη Γεωργίου Καρατζά (1754 –1844) και καταργήθηκε το 1865. Πηγές: το *Συνταγματίον Νομικών* και ο γαλλικός *Αστικός Κώδικας* (1804). Συντάκτες: ο Αθανάσιος Χριστόπουλος (1772 –1847) – γιατρός, νομομαθής, ποιητής και δραματουργός, ο Nestor Craiovescu, οι Constantin και Ioniță Bălăceanu – μέλη του Διβανίου.

▪ Άμεσα δάνεια: *anafora* (136), *analoghia* (58), *analogon* (124, 160), *anarghirie* (156), *antihrisis* (60), *catastih* (114), *chivernisi*, a (100), *chivernisitoriu* (96),

*clironomie* (114), *clironomul* (132, 134), *condica* (2), *diiata* (126, 130, 132, 136, 138), *epitrop* (96, 94, 98, 102, 114, 116), *epitropia* (74), *eretocrisie* (84, 86, 88, 90, 158, 178, 182), *exoprica* (84, 158), *hrisis* (120), *iconomie* (144), *iconomisi* (26), *iothesie* (136, 182), *paragrafii* (78), *perusia* (122), *plastografi* (144, 170, 182), *politicesc* (80), *pronomion* (122), *protimiseaște, să* (78, 98, 124, 126), *protimisis* (26, 28, 38, 40, 156), *provalisesc* (170), κλπ..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *rugăciune* (160) = παράκλησις, *sfat* (4) = συμβούλιο, *capete* (52) = κεφάλαιο, *obraz* (62) = πρόσωπον, *tărie* (86) = δύναμη, *venit* (76) = εισόδημα, *înscriș* (206) = έγγραφο, *nestrămutat* (80) = αμετάκλητος, *avere mișcătoare* (84) = περιουσία κινητή, *martor mincinos* (146) = ψευδομάρτυρας, *rea credință* (248) = κακή πίστη, *omor mai înainte cugetat* (140) = προμελετημένος φόνος, *a porni apelație* (180) = κινώ έκκλητον, *a porni jalbă* (128) = κινώ αγωγή, *a tăia monedă* (148) = κόπτω νόμισμα, *a da apelație* (178) = δίδω έκκλητον, *a da protimisis* (38) = προτίμησις δίδεται, *prin știință* (10) = εν γνώσει, *prin neștiință* (36) = εν αγνοία, *fără știrea* (14) = χωρίς είδησιν, etc.

Το τελευταίο νομοθετικό έργο που βρέθηκε υπό βυζαντινή επιρροή είναι το *Condica Criminalicească* (1820) το οποίο εκδόθηκε απο τον Ηγεμόνα Ioniță Sandu Sturdza (1762-1828) στη Μολδαβία και καταργήθηκε το 1832. Πηγές: τα Βασιλικά, ο αυστριακός Ποινικός Κώδικας (1803), η Νομοθεσία του Καρατζά, το εθμικό δίκαιο. Συντάκτες: ο Iordache Cantacuzino, ο Grigoraș Sturdza, ο Iordache Ruset. Αναφέρουμε βάσει του καταλόγου των παλαιών λέξεων που βρίσκεται στις σελίδες XLV – L, τα εξής:

▪ Άμεσα δάνεια: *ipothică* (245), *anafora* (19, 149, 150, 199, 62, 63), *analoghie* (28, 83), *canon are aici sensul de „articol de lege”* (25), *digamie* (255), *epistat (epistatis)* (13, 198), *evghenia* (183), *evghenisi* (189, 193, 195, 197, 198, 217, 222, 224, 225), *evghenis* (253), *igemonikos* (61), *paragrafie* (156, 263), *plastografie* (186, 253), *practicale* (54, 55, 60, 112, 120, 137), *taftopatia* (42, 62), *teoriserie* (62), *teorisind* („a cerceta”) (60) κλπ..

▪ Μεταφραστικά δάνεια: *cercetare politicească* (61) = πολιτική έρευνα, *pedeapsă trupească* (29) = σωματική ποινή, *faptă criminalicească* (κεφ. II) = εγκληματική πράξη, *învinovățire* (κεφ. III) = ενοχή, *învinovățit* (κεφ. 4) = ένοχος, *tăiere de monedă* (8) = κοπή νομίσματος, *trupească vătămare* (11) = σωματική βλάβη, *jurământ mincinos* (17) = ψευδορκία, *mărturie mincinoasă și vicleană* (17) = ψευδομαρτυρία, *îndoită cununie* (18) = διπλός γάμος, *vătămarea cinstii altuia* (19) = προσβολή τιμής κλπ..

Με την έστω και γρήγορη ανάγνωση των καταλόγων με τα άμεσα και τα μεταφραστικά δάνεια που εκθέσαμε παραπάνω, μπορεί κανείς εύκολα να αναγνωρίσει στη σύγχρονη νομική ορολογία τα ίχνη της ελληνικής γλώσσας (*fără știrea, vinitul / venitul, capete, capital, în parte, în face pagubă, mărturie mincinoasă, jurământ mincinos, răscumpăra, stemă, analogie, hotărâre judecătorească, scop, cheltuieli de judecată, practicaoa hotărârii judecătorești, plastograf, luare de mită, ipothică, înscriș, a avea știre, sinalagmatică, (c)hirografar, prototip, paragraf, cu știință, din neștiință, subînchiriere, învinovățire* κλπ.)

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη μας μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η επιρροή του βυζαντινού δικαίου πάνω στο ρουμανικό δίκαιο, όπως και της ελληνικής γλώσσας πάνω στη ρουμανική νομική ορολογία, υπήρξε καθοριστική για τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται σήμερα ένα νομικό κείμενο. Ακόμη και όταν οι ξένες επιρροές ασκήθηκαν διαδοχικά και ασκούνται και σήμερα εξαιτίας των κοινωνικών συνθηκών,



#### IV. LINGVISTICĂ

τα μεταφραστικά και τα άμεσα δάνεια από τα ελληνικά προσδίδουν και στα πιο σύγχρονα νομοθετικά κείμενα ακριβώς εκείνο το στοιχείο που τα ταξινομεί ως νομοθετικά.

#### Βιβλιογραφία

Georgescu 1980: Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Republicii Socialiste România. Institutul de studii sud-est europene.

Gheție 1978: Ion Gheție, *Istoria limbii române literare*, București, Editura Științifică și enciclopedică.

Giurescu 1972: Dinu Giurescu, *An old Romanian tax with a Byzantine Name: Părpărul*, în „Journal of European Economic History”, I, partea 1, Roma, p. 121.

Iorga 1914: Nicolae Iorga, *Vasile Lupu ca următor al împăraților de Răsărit în tutelarea patriarhiei de Constantinople și a bisericii ortodoxe*, în „Analele Academiei Române”, Mem. Secț. Ist., Seria II, tom. XXXVI, București, p. 212.

Mihăescu 1966: Haralambrie Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, București, Editura Academiei.

Λεξικά

DEX = *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2016.

DLR = *Dicționarul Limbii Române*, Serie nouă, tom. VIII, partea a 2-a, Litera P, PE-PÎNAR, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974.

Ocheșanu 1962: Rodica Ocheșanu, *Dicționar Latin – Român*, București, Editura Științifică.

Sophocles 1890: E. A. Sophocles, *Greek lexikon of the roman and byzantine periods*, New York, Charles Scribner's Sons.

Πηγές

Rădulescu 1955: Andrei Rădulescu, *Legiuirea Caragea*, ediție critică, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1957: Andrei Rădulescu, *Pravilniceasca condică 1780*, ediție critică, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1958: Andrei Rădulescu, *Sobornicescul Hrisov. 1785.1835.1839*, ediție critică, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1958: Andrei Rădulescu, *Codul Calimach*, ediție critică, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1959: Andrei Rădulescu, *Manualul juridic al lui Andronachi Donici*, ediție critică, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1961, Andrei Rădulescu, *Carte românească de învățătură*, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Rădulescu 1962, Andrei Rădulescu, *Îndreptarea legii. 1652*, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

## ΠΑΡΟΜΟΙΕΣ ΕΛΛΗΝΟΡΟΥΜΑΝΙΚΕΣ ΦΡΑΣΕΙΣ ΛΑΪΚΗΣ ΣΟΦΙΑΣ

Valeriu MARDARE<sup>1</sup>

Similar Greek-Romanian folk phrases. *Proverbs and proverbial phrases continue to be popular in Romanian and Modern Greek, in spite of their so-called old-fashioned character. This paper is based on a research we have made about similar proverbs existing in Romanian and Modern Greek. We agree, according to the specialists of Romania and Greece, that “proverbs” mean folk phrases that express true sentences about human life and its aspects and problems. Some of the Romanian and Greek proverbs are similar, if not identical, and express common points of view about real and spiritual human life. Generally speaking, equivalence of phrases of this kind from one language to another is caused by ambiguity, subtlety and metaphorical aspect of most of the proverbs.*

**Key words:** paremiology, comparative phraseology, mental map, metaphor.

Στην ανακοίνωσή μας εξετάζουμε ορισμένες φράσεις λαϊκής σοφίας που υπάρχουν στα ρουμανικά και τα ελληνικά. Συγκεκριμένα εστιάζουμε το ενδιαφέρον μας στις παροιμιώδεις φράσεις και κυρίως στις παροιμίες. Κατά τον Neal Norrick<sup>2</sup>, οι πρώτες έχουν ως χαρακτηριστικά τα ακόλουθα στοιχεία: είναι συνομιλιακές, παραδοσιακές, ομιλούμενες, μεταφορικές, και έχουν παγιωμένη φόρμα. Οι τελευταίες είναι «σταθερές φράσεις» και, σύμφωνα με τους Ρουμάνους ειδικούς, θεωρούνται ιδιωματικές, μεμονωμένες<sup>3</sup>, περιφραστικές<sup>4</sup>, παροιμιακές<sup>5</sup> ή μεταφορικές εκφράσεις<sup>6</sup>, αλληλέγγυοι συνδυασμοί λέξεων<sup>7</sup>, παροιμιακές περιφράσεις<sup>8</sup>. Κατά τον Norrick, οι παροιμίες είναι δυνάμει ελεύθερες συνομιλιακές εκφράσεις και ταυτόχρονα παραδοσιακές, ομιλούμενες, διδακτικές, και έχουν παγιωμένη φόρμα και γενική σημασία.<sup>9</sup>

Σύμφωνα με τους ορισμούς που βρήκαμε στα μεγάλα ερμηνευτικά λεξικά της νεοελληνικής, την παροιμία την βλέπουμε και εμείς ως ένα «σύντομο λαϊκό απόφθεγμα (έμμετρο ή πεζό), που εκφράζει αλληγορικά ή σκωπτικά μια αλήθεια και που αποτελεί προϊόν μακρόχρονης πείρας και λέγεται για να παραδειγματίσει, να

<sup>1</sup> Δρ. Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Al. I. Cuza του Ιασίου, Ρουμανία.

<sup>2</sup> Μυτούλα 73.

<sup>3</sup> Στα ρουμανικά *izolări* (Jordan, 20).

<sup>4</sup> Στα ρουμανικά *expresii perifrastice* (Pușcariu, 378).

<sup>5</sup> Στα ρουμανικά *expresii proverbiale*.

<sup>6</sup> Στα ρουμανικά *expresii metaforice* (Șăineanu, 134 και 41).

<sup>7</sup> Στα ρουμανικά *grupuri solidare de cuvinte* (Dumistrăcel, CME).

<sup>8</sup> Στα ρουμανικά *perifraze proverbiale* (Dimitriu 148 και η υποσημείωση 34).

<sup>9</sup> Μυτούλα 73.

διδάξει ή για να σχολιάσει μια κατάσταση<sup>10</sup> ή σαν «λαϊκή φράση η οποία επιγραμματικά εκφράζει μια αλήθεια για τη ζωή, μια γνώμη που πηγάζει από τη μακρόχρονη κοινή πείρα, συνήθως με τρόπο αλληγορικό»<sup>11</sup>. Ασχολούμαστε δηλαδή με τις εκφράσεις των οποίων η σημασία δεν προκύπτει από τον συνδυασμό των σημασιών των λέξεων που τις αποτελούν<sup>12</sup>. Επίσης, την παροιμιώδη φράση την βλέπουμε και εμείς σαν «φράση που λέχτηκε ή γράφτηκε για ορισμένη περίπτωση και που χρησιμοποιείται έκτοτε ευρύτερα για άλλες λίγο ή πολύ παρόμοιες περιπτώσεις»<sup>13</sup>. Αποδεχόμαστε και εμείς ότι η νεοελληνική παροιμία (που είναι αντικείμενο της μελέτης μας) ως παραδοσιακή έκφραση είναι κάθε γλωσσική οντότητα που δεν ισοδυναμεί με μέρος του λόγου, η οποία έχει παγιωμένη μορφή και συντακτική και σημασιολογική αυτονομία, και θα κατέχει ορισμένες ιδιότητες που θα έχουν επιλεγεί ως ορισματικές ιδιότητες<sup>14</sup>.

Αναγκαστήκαμε αναπόφευκτα να καταφύγουμε και σε ορισμένες προσεγγίσεις, λαμβάνοντας υπόψη κυρίως δύο παράγοντες. Ο πρώτος παράγοντας σχετίζεται με το ότι και η ρουμανική και η ελληνική παρουσιάζουν κάποιες φορές σημασιολογικές συνωνυμίες ανάμεσα σε παροιμίες της ίδιας γλώσσας (Παράδειγμα για την ρουμανική: *Boii ară și caii mânăncă, Lucră boul și mânăncă calul* κλπ. Παράδειγμα για την ελληνική: *Άλλος σκάφτει και κλαδεύει κι άλλος πίνει και μεθάει, Άλλοι σπέρνουν και θερίζουν κι άλλοι τρων και μακαρίζουν*). Ο δεύτερος παράγοντας έχει να κάνει με το να είναι δύο ή περισσότερες παροιμίες κατάλληλες σε κάποιον βαθμό για την ίδια κατάσταση. Βάσει αυτής της πραγματικότητας (η οποία είτε είναι γλωσσική, είτε σχετίζεται με τον τρόπο σκέψης), έπρεπε να προβάσουμε τα συμφραζόμενα που χαρακτηρίζουν την κάθε παροιμία.

Ως προέκταση των λαϊκών παροιμιών που καταγράψαμε κατά καιρούς, θεωρήσαμε απαραίτητο να εντάξουμε σε ένα μεγάλο *Λεξικό των παροιμιών* το οποίο ετοιμάζουμε εδώ και χρόνια ορισμένα γνωστά παραθέματα που κυκλοφορούν σχεδόν παντού και τα οποία συνυπάρχουν και σήμερα μαζί με τις παροιμίες, όπως *Περί ορέξεως ουδείς λόγος, Κάτι σάπιο υπάρχει στο βασίλειο της Δανιμαρκίας, Ο σκοπός αγιάζει τα μέσα*<sup>15</sup> κλπ.

Ορισμένα από τα αναφερθέντα παραθέματα ενσωματώθηκαν τελείως στον πνευματικό ρουμανικό χώρο, ιδιαίτερα εκείνα που έχουν ως πηγή τα Ευαγγέλια, όπως είναι οι φράσεις *Ζητείτε και ευρήσετε, Πίστευε και μη ερεύνα, Ο αναμάρτητος πρώτος τον λίθον βαλέτω*.

Άλλα ξένα σύγχρονα παραθέματα που πέρασαν στη ρουμανική γλώσσα και σκέψη και αναφέρονται στις πρακτικές εφαρμογές του υλικού σύμπαντος είναι

<sup>10</sup> Μπαμπινιώτης 1359, λ. *παροιμία*.

<sup>11</sup> Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη, 1998, σελ. 1359, λ. *παροιμία*.

<sup>12</sup> Μπαμπινιώτης 776, λ. *ιδιωματισμός*.

<sup>13</sup> Μυτούλα 41.

<sup>14</sup> Μυτούλα 101-108.

<sup>15</sup> Μπαμπινιώτης 1283, 458, 52.

πασίγνωστα και στον ελληνικό χώρο: *Οι μπίζνες είναι μπίζνες*<sup>16</sup>, *Το χρήμα δεν έχει οσμή*<sup>17</sup> κ.α.

Στο πλαίσιο μιας άλλης ανακοίνωσής μας που είχε σχέση και πάλι με το λεξικό μας μιλήσαμε για τέσσερις κατηγορίες παροιμιών που υπάρχουν στη ρουμανική και την ελληνική, οι οποίες αναφέρονται:

1) στις ελληνικές παροιμίες που έχουν την ίδια μορφολογική δομή στη ρουμανική γλώσσα και εκφράζουν την ίδια ιδέα,

2) στις εν μέρει ισότιμες παροιμίες,

3) στις ελληνικές και τις αντίστοιχες ρουμανικές παροιμίες που εκφράζουν την ίδια ιδέα, έχοντας όμως διαφορετικές μορφές, και τελικά

4) στις ελληνικές παροιμίες, για τις οποίες δεν βρήκαμε ισοτιμίες στη ρουμανική γλώσσα.

Τώρα αναφερόμαστε αποκλειστικά στην πρώτη κατηγορία. Εδώ βρίσκουμε ρουμανικές και ελληνικές παροιμίες των οποίων η συνηθισμένη παραδοσιακή μορφή μοιάζει σε πολύ μεγάλο βαθμό και παρουσιάζουν την ίδια έννοια.

Παρακάτω μας ενδιαφέρουν δύο πολύτομες παροιμογραφικές εργασίες: οι δέκα τόμοι του Ρουμάνου παροιμογράφου Ιούλιου Ζάννε, *Proverbele românilor (Οι Παροιμίες των Ρουμάνων)* οι οποίοι δημοσιεύθηκαν κατά την περίοδο 1895-1903, και οι *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παροιμιάι*, του Έλληνα λαογράφου και καθηγητή του Παν/μίου Αθηνών Νικόλαου Πολίτου, οι οποίες εκδόθηκαν κατά την ίδια περίπου περίοδο (1899-1902).

Πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Νικόλαος Πολίτης χρησιμοποίησε στην εργασία του πάνω από 600 ρουμανικές παροιμίες, τις οποίες επέλεξε από τα έργα του Ιούλιου Ζάννε.

Για ορισμένες ρουμανικές παροιμίες, ο Νικόλαος Πολίτης έδωσε και τις μεταφράσεις τους στη νεοελληνική, εκτός από τις ισοδύναμες ελληνικές παροιμίες (και τις εξηγήσεις τους που τις έγραψε σε αρχαϊζουσα γλώσσα), όπως στα παρακάτω παραδείγματα:

Cotoiul dacă-mbătrânește, șoareci mititei iubeste. (Zanne I 441), με τη μετάφραση του Πολίτου: *Ο γάτος όταν γερνά μικρούλια ποντίκια αγαπάει.* (Πολίτης Γ' 587) Ισοδυναμίες: Γέρος γάτος τρυφερά ποντίκια θέλει, με την εξήγηση: «Επί ακολάστων γερόντων, οίτινες συνήθως αγαπώσι νέας γυναίκας.» (Πολίτης Γ' 586)

Spune-mi cu cine-mpreună viețuiești, să-ți ghicesc ce fel de om ești (Zanne II 803), με τη μετάφραση *Πες μου μαζί με ποιον έζησες, για να καταλάβω τι λογής άνθρωπος είσαι.* (Πολίτης Δ' 670)

Spune-mi cu cine trăiești și-ți voi spune cine ești, με τη μετάφραση *Πες μου με ποιον ζεις, και θα σου ειπώ ποιος είσαι* (Πολίτης Δ' 670). Ισοδυναμίες: Δείξε μου το(ν) φίλο σου να σου πω ποιος είσαι, με την εξήγηση: «Όλοι οι άνθρωποι συνηθίζουν να κάνουν παρέα με ανθρώπους που τους μοιάζουν στον χαρακτήρα και τις συνήθειες.» (Πολίτης Δ' 664)

<sup>16</sup> Lust-Pantelodimos 26.

<sup>17</sup> Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη, 1998, σελ. 1481.

#### IV. LINGVISTICĂ

Alta e a auzi și alta e a vedea (Zanne II 4873, 482), με τη μετάφραση Άλλο είναι ν' ακούσεις κι άλλο να ιδείς (Πολίτης Γ' 141). Ισοδυναμίες: Άλλο να ιδούν τα μάτια σου, κι άλλο να λες τι σου 'πανε. (Πολίτης Γ' 141) / Άλλο 'ν' το να ιδείς κι άλλο 'ν' το ν' ακούσεις, με τις εξήγησεις: «1. Πιστοτέρα η όρασις της ακοής. 2. Αι συνήθως εις δήλωσιν του ότι το περί ου ο λόγος πράγμα είναι ανώτερον πάσης περιγραφής.» (Πολίτης Γ' 141)

Άλλες πολυάριθμες ρουμανικές παροιμίες ο Πολίτης τις ανέφερε χωρίς μετάφραση, επειδή αντιστοιχούσαν τέλεια στις ελληνικές ισοδυναμίες τους, καθώς και στις εξηγήσεις τους:

A se întoarce ca moara în vânt. (Zanne III 247) Ισοδυναμίες: Γυρίζει σαν τον ανεμόμυλο, με την εξήγηση «Επί των ευμεταβόλων». (Πολίτης Δ' 266)

Ascute-ți dinții. (Zanne II 3204, 118) - Ισοδυναμίες: Ακόνισε τα δόντια σου, με την εξήγηση «Είρωνικῶς πρὸς τους όρεγομένους ματαίως πράγματος, τοῦ όποιου είναι ανάξιο». (Πολίτης Δ' 509)

Azi cu bani, mâine fără bani. (Zanne V 11165p. 67) - Ισοδυναμίες: Σήμερα βερεσέ δεν έχει, αύριο έχει, με την εξήγηση «... εις δήλωσιν, ότι δεν παρέχεται πίστωσης». (Πολίτης Γ' 99)

A fi în viile Domnului. (Zanne I 1234b, 304) - Ισοδυναμίες: Εμπήκε στ' αμπέλι, με την εξήγηση «Μεταφορικῶς, αντί τοῦ είναι μεθυσμένος.» (Πολίτης Β' 167)

Cine merge încet ajunge departe. Ισοδυναμίες: Αγάλι(α) αγάλι(α) πας μακριά, με την εξήγηση «Όστις εις το έργον του προβαίνει βραδέως μεν, αλλ' επιμόνως και μετά περισκέψεως πολλά κατορθώνει, ως ο βραδέως αλλά συνεχῶς οδοιποροῦν μακρὰν δινύει οδόν.» (Πολίτης Α' 141)

Limba păcătoșului adevărul grăiește. (Zanne VII 15517, 77) Ισοδυναμίες: (Η) γλώσσα αμαρτάνουσα τ' αληθή λέει, με την εξήγηση «Επί των ακουσίως αποκαλυπτόντων την αλήθειαν.» (Πολίτης Δ' 27)

Παρατηρήσαμε ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, σε ρουμανικές παροιμίες που παρουσιάζουν πολλές παραλλαγές αντιστοιχούν ελληνικές παροιμίες και πάλι με πολλές παραλλαγές. Παραδείγματος χάρη, για τη ρουμανική παροιμία *Nepoftitul n-are loc la masă*. (Zanne IV 9586, 224) βρήκαμε μια μακριά σειρά παραλλαγών: *Cel nepoftit, locul lui, după usă*. (Zanne IV 9584, 223), *La nuntă nechemat nicicum să te duci, că-ndată auzi: poftim după usi*. (Zanne VIII p. 425), *Oaspe(te)le nechemat n-are scaun*. (Zanne IV 9591, 226) κλπ.

Επίσης, για αντίστοιχες ελληνικές παροιμίες, όπως οι ακόλουθες τρεις *Ο ακάλεστος ακάθιστος*, με την εξήγηση «Ο ακάλεστος εις τον γάμον δεν ευρίσκει θέσιν να καθίση, διότι ούτε είναι ωρισμένη αυτώ τοιάυτη, ούτε άλλος τις τω προσφέρει την ιδικήν του.» (Πολίτης Α' 367), *Άνθρωπος ακάλεστος στο γάμο τι γυρεύει;*, με την εξήγηση «Οι προσερχόμενοι απρόσκλητοι εις γάμους ή συμπόσια περιφρονούνται ή αποδιώκονται. (Πολίτης Α' 365), *Ο ακάλεστος στο γάμο ή διωγμένος ή δαρμένος*, με την εξήγηση «Εις τον γάμον, όπου δεν έγιναν προσκλήσεις (ή εις ον απρόσκλητος μεταβαίνεις) ή θα εκδιωκθής ή θα δαρείς» (Πολίτης Α' 369, 365), βρήκαμε πολλές άλλες παραλλαγές όπως: *Απροσκάλεστος φίλος, έτοιμος σκύλος* (Πολίτης Β' 408), *Ακάλεστον στο γάμο σε γανώνουνε* (Πολίτης Α' 366), *Ακάλεστος γάιδαρος στον γάμο δεν πηγαίνει*. (Πολίτης Α' 367), *Τον ακάλεστο στο γάμο αποκάτου από το πάνγκο*.

(Πολίτης Α' 370), *Τον ακάλεστο στο γάμο κάτω κάτω τον καθίζουν.* (Πολίτης Α' 370), *Τους ακάλεστους στο γάμο τους καθίζουν στην κάτω μεριά.* (Πολίτης Α' 371) κλπ.

Πολύ συνοπτικά, αναφέρουμε παρακάτω και άλλους τέτοιους ρουμανο-ελληνικούς παραλληλισμούς, χωρίς όμως να σημειώσουμε και τις αναρίθμητες παραλλαγές τους:

*Nu tot ce strălucește e aur.* - 'Ό,τι λάμπει δεν είναι χρυσός. 'Ό,τι γυαλίζει δεν είναι διαμάντι (και ό,τι λάμπει δεν είναι μάλαμα) (Πολίτης Δ' 175).

*Nu vorbi de funie în casa spânzuratului.* - Στου κρεμασμένου το σπίτι σκοινί μην αναφέρεις (Πολίτης Β' 216).

*Peștele de la cap se împute.* - Το ψάρι από το κεφάλι βρωμά (Πολίτης Β' 126).

*Ieftin la făină și scump la tărațe.* (Zanne IV 9313, 140/141) - Ακριβός στα πίτουρα και φτηνός στ' αλεύρι (Πολίτης Α' 422).

*Orice lucru la vremea lui.* (Zanne VIII p. 175) - Κάθε πρά(γ)μα στον καιρό του (κι ο κολιός τον Αύγουστο) (Πολίτης Β' 64).

*Ochii care nu se văd (des) se uită (ușor)* (Zanne II 4186, 338/339) - Μάτια που δε(ν) βλέπονται, γρήγορα λησμονιούνται (Πολίτης Β' 85).

*Paște iarba care o cunoaști* (Zanne IXe 7150, 479) - Βόσκει χορτάρι όπου ηξεύρεις (Πολίτης Γ' 211).

*Tusea la cântăreț îi arată neștiința.* (Zanne VIII p. 270) - Απορία ψάλτου, βήχας. (Πολίτης Γ' 104).

Παράλληλα βρήκαμε επίσης αντιστοιχίες ανάμεσα στις παροιμίες του Ιούλιου Ζάννε και διάφορες άλλες ελληνικές πηγές, όπως στα παρακάτω παραδείγματα:

στον τόμο *1864 παροιμίες και γνωμικά. Ξέρουμε τι σημαίνουν;*

*Câinele îmbătrânește de drum și nebunul de grija altora.* - Το φτωχό και το χωριάτη ξένες έγνοιες τον γερνάνε (248).

*Mai bine cap la sat decât coadă la oraș.* (Zanne VI 301) Κάλλιο πρώτος στο χωριό παρά δεύτερος στην πόλη (104).

στον τόμο *Το βιβλίο των σοφών* (της Ρίτας Μπούμη-Παπά)

*Celui flămând râinea-i e în gând.* - Ο νηστικός καρβέλια ονειρεύεται (κι ο διψασμένος βρύσες) (429).

*Cum îți așterni, așa (și) dormi.* (Zanne III 5/7) - Καθώς έστρωσες κοιμήσου. (ΒΣ+ε 415).

*Iată locul, iată șanțul, sări să te vedem.* (Zanne I 278-270) - Ιδού η Ρόδος, ιδού και το πήδημα (414).

*Judecătorul când ți-e protivnic cu cine o să te judeci?* (Zanne V 12144, 369) - Ο κατής μας κατατρέχει, πού θα πάμε να κριθούμε; (427)

*Meșterul se cunoaște la lucru.* (Zanne V 414) Από τη δουλειά γνωρίζεται ο τεχνίτης(397).

*Prietenul la vreme de nevoie se cunoaște.* (Zanne VII 452/453) Φίλος καλός στην ανάγκη φαίνεται (438).

*Unde e sărăcie e și ceartă*(Zanne V 572) 'Όπου φτώχεια και γκρίνια (431).

#### IV. LINGVISTICĂ

στον τόμο *Παροιμίες για παιδιά και για νέους*:

Cine dorește mai mult, pierde și pe cel puțin. (Zanne VII 765) - 'Όποιος γυρεύει τα πολλά χάνει και τα λίγα. (85)

Cine nu-și laudă casa, casa pe el cade. (Zanne III 6783, 77) - Αν δεν παινέσεις το σπίτι σου, θα πέσει να σε πλακώσει. (19)

Cine râde la urmă, râde mai bine. (Zanne II 5769, 692)- Γελάει καλύτερα όποιος γελάει τελευταίος. (114)

Cine se grăbește, (curând) ostenește. (Zanne VII 18200, 771/772).- 'Όποιος βιάζεται, σκοντάφτει. (114)·

στον τόμο *Η νεοελληνική παροιμία. Συγχρονική και διαχρονική προσέγγιση* (της Αικατερίνης Μυτούλα):

*Câte capete, atâtea păreri.* - (Zanne I 2874/p.43/44) - 'Όσες κεφαλές, τόσες γνώμες. (315)

*Ochii stăpânului îngrășă calcul.* - Το μάτι του αφέντη παχαίνει το άλογο. (325)·

στο *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής* (του Ιδρύματος Μανόλη Τριανταφυλλίδη):

*Cine dă săracilor, împrumută pe Dumnezeu.* - 'Όποιος δίνει σε φτωχό, δανείζει στο Θεό. (333)

*Te iubeste soacră-ta.* (Zanne IV 10729, 607) - Σ' αγαπάει η πεθερά σου. (1047)

*Tot mielul de piciorul lui se spânzură.*(Zanne I 2153, 554) - Κάθε αρνί απ' το ποδάρι του κρέμεται (1095).

στο *Λεξικό του Δ. Γ. Μπαμπινιώτη*:

*Cine seamănă vânt, culege furtună.* - 'Όποιος σπέρνει ανέμους, θερίζει θύελλες (183).

*Copilul, rână nu plânge, nu capătă țâță.* - Αν δεν φωνάζει το μωρό, δεν το ταΐζει η μάνα του(1939).

*Fiecare își are necazurile sale.* (Zanne VII 16684, 409) - Καθένας με τον πόνο του (805).

*Lumea arde în foc și cocoana se gătește.* (Zanne III 7102, 166) - Εδώ ο κόσμος καίγεται κι η γριά χτενίζεται. (1957)·

Τέτοιες αντιστοιχίες βρήκαμε και στις εργασίες των Ρουμάνων παροιμογράφων Gabriel Gheorghe και Eugen Muntean.

Τα παραπάνω ρουμανικά και ελληνικά παραδείγματα αποτελούν μόνο ένα πολύ μικρό μέρος των αρκετών ομοιοτήτων που βρήκαμε στις δύο γλώσσες.

Όπως αναφέραμε και σε άλλες ανακοινώσεις μας, τα θέματα που συναντώνται στις ελληνικές και τις ρουμανικές παροιμίες είναι παλιά και συνηθισμένα, και όμως πάντα επίκαιρα: *η ζωή και ο θάνατος, η νεολαία και οι γέροντες, οι γονείς και τα παιδιά, η αγάπη και το μίσος, η ευτυχία και η δυστυχία, η δουλειά και η τεμπελιά, οι κακές συνήθειες* κλπ. Αξίζει να επισημανθεί ακόμα ότι και στη ρουμανική λογοτεχνία υπάρχουν ορισμένες φράσεις που θυμίζουν ελληνικές παροιμίες. Στην *Ιστορία μιας πίτας* του Costache Negruzzi, παραδείγματος χάρη, οι δύο στίχοι *Cu iaurt, cu gugozele,*

*te făcuși vornic, mișele*<sup>18</sup> μας θυμίζει την ελληνική παροιμία *Με λαγούς και με περδίκια τ' άδικα τα κάνουν δίκια*, με την έννοια “Συχνά οι άνθρωποι με δωροδοκίες μπορούν να επηρεάσουν προς το συμφέρον τους τις αποφάσεις σημαντικών ανθρώπων.” (AM+e 114) Άλλοι Ρουμάνοι πεζογράφοι, όπως οι Barbu Ștefănescu Delavrancea, Damian Stănoiu και Ion Creangă, χρησιμοποίησαν και αυτοί εκφράσεις τέτοιου είδους και πνεύματος.

Παρόμοιες λαϊκές μπαλάντες και παραμύθια κυκλοφορούν στην Ελλάδα και τη Ρουμανία. Λαογραφικές ομοιότητες υπάρχουν όχι μόνο στις δύο γλώσσες, αλλά και στο ευρύτερο πλαίσιο του βαλκανικού χώρου, χάρη στο κοινό πνεύμα και τις κοινές νοοτροπίες που διαμορφώθηκαν με τον καιρό στις βαλκανικές χώρες.

### Βιβλιογραφία

Αναγνωστοπούλου, Ίνα, Μπουσουνη-Γκέσουρα, Λία (2007): *1864 παροιμίες και γνωμικά. Ξέρουμε τι σημαίνουν*; Αθήνα, Εκδόσεις METAIXMIO.

Andriescu, Al., *Stil și limba*, Iași, 1977.

Andriescu, Al., *Valoarea stilistică a expresiilor idiomatice*, in *Studii și cecetări științifice, Filologie*, Iași, VII, 1956, nr.1, p. 63-75.

\*\*\* – *Apa trece, pietrele rămân – Proverbe românești*, Ediție îngrijită, prefață, glosar și indice de George Muntean, Editura Pentru Literatură, București, 1966.

Avădanei, Constanța, *Construcții idiomatice în limbile română și engleză*, Iași, 2000.

Γιαλούρης, Θ., Αναστασιάδης, Γ., Κόρμπου, Μ. (1992): *Παροιμίες για παιδιά και για νέους*, Αθήνα, Εκδόσεις Αναστασιάδη.

\*\*\* – *Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Ediția a II-a, București, 1998.

Dimitriu, Corneliu, *Tratat de gramatică a limbii române*, Iași, 1999 și 2002, I, σελ.148 και η υποσημείωση 34).

Duda, Gabriel, Gugui, Aglaia, Wojcicky, Marie Jeanne, *Dicționar de expresii și locuțiuni ale limbii române*, Editura Albatros, București, 1985

Dumistrăcel, Stelian, *Cuvinte. Metafore. Expresii*, București, 1980.

Εμμανουηλίδης, Παναγιώτης, Πετρίδου-Εμμανουηλίδου, Ελλη, Η ελληνική γλώσσα – Επικοινωνιακός λόγος, Εκδόσεις - Βιβλιοπωλείο METAIXMIO, Αθήνα, 1999.

Gheorghe, Gabriel, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice*, Editura albatros, București, 1986.

Hințescu, I. C., *Proverbele românilor*, Ediție îngrijită de Constantin Negreanu și Ion Bratu, Cuvânt înainte de I. C. Chițimia, Editura Facla, Timișoara, 1985.

Iordan, Iorgu, *Stilistica limbii române*, Ediție definitivă, București, 1975.

\*\*\*-Λεξικό της κοινής νεοελληνικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη, 1998.

Lust, Colette, Pantelodimos, Dimitris, *Dictionnaire français-grec moderne*, Librairie Kauffmann, Athènes, 1995.

<sup>18</sup> *Scrisoarea XXIII (Istoria unei plăcinte)* de Costache Negruzzi (στον τόμο *Păcatele tinereții*, Editura Hyperion, Chișinău, 1991, p. 85.



#### IV. LINGVISTICĂ

Mandeson, A. – Τέλειον Ελληνογαλλικόν Λεξικόν, Διαγοράς, Αθήνα, 1972.

Μπαμπινιώτη, Δ. Γεωργίου – Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας – Με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων (Ερμηνευτικό, Ετυμολογικό, Ορθογραφικό, Στνωτύμων-Αντιθέτων, Κυρίων Ονομάτων, Επιστημονικών Όρων, Ακρωνυμίων), Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα, 1998.

Μυτούλα, Αικατερίνη Θ., *Η νεοελληνική παροιμία. Συγχρονική και διαχρονική προσέγγιση*, Αθήνα, 2006.

Norrick Neal. "How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs". Trends in Linguistics. Studies and Monographs 27. Berlin: Mouton. 1985, 31-48. E-book.

Puşcariu, Sextil, *Limba română*, vol. I, Privire generală, Bucureşti, 1940.

Şăineanu, Lazăr, *Încercare asupra semasiologiei limbei româneşti*, Bucureşti, 1887.

Πολίτου, Νικ. Γ., *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παροιμιαί*, τ. Α'-Β', Εκδόσεις ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ, Αθήνα.

\*\*\* – Proverbe româneşti, Antologie, text stabilit, glosar, indice tematic, postfaţă şi bibliografie de George Muntean, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1966.

\*\*\* Το βιβλίο των σοφών (Γνωμικά - Αποφθέγματα - Ρητά - Παροιμίες), Πρόλογος Παν. Α. Παπαχρηστού, Επιμέλεια Ρίτας Μπούμη Παπά, Εκδόσεις Γεωργ. Παπακωνσταντίνου, Αθήνα.

## Η ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΩΝ ΙΔΙΩΤΙΣΜΩΝ ΜΕ ΘΕΜΑ ΤΑ ΖΩΑ ΣΤΑ ΡΟΥΜΑΝΙΚΑ

Ιουλιάννα ΚΟΣΤΕΑ<sup>1</sup>

Greek and Romanian Idiomatic phrases based on Animals. *The aim of this presentation is the comparison of Greek and Romanian idiomatic phrases. As an exemplary case are selected idiomatic phrases containing the names of animals. Once we determine the definition of idiomatic phrases, we identify their main characteristics and the way they stand out from the free word sequences or the polylectic complex. We also examine the ambiguous cases when the same sequence of words behaves as a free combination of words with synthetic importance. The idiomatic phrases could be classified into two groups according to their translation in Romanian: In the first part of our paper we deal with the group of Greek idiomatic phrases which are translated into Romanian faithfully, because obviously one can find the same phrases in Romanian with some syntactic or morphological differences. In the second part, we focus our interest on the group of phrases, which are translated into Romanian differently, with other animals or with other entities or objects, although their basic meanings do not change.*

**Key words:** *Greek idiomatic phrases, Romanian idiomatic phrases, translation, polylectic complex*

### *Εισαγωγή στον ιδιωτισμό*

Συνηθίζουμε να λέμε πως εκφραζόμαστε ελεύθερα, τόσο στον προφορικό όσο και στον γραπτό λόγο, αυτό όμως αν το καλοσκεφτούμε δεν ισχύει, καθώς, παρά την ελεύθερη έκφραση, υπάρχουν κάποιοι περιορισμοί στην γλώσσα, τους οποίους συνειδητά ή μη τους ακολουθούμε. Ένας από αυτούς, και κατά την γνώμη μου, ο κυριότερος είναι η συμφωνία των όρων στην πρόταση, η οποία εντάσσεται στην κατηγορία των γραμματικών περιορισμών.

Από την άλλη, υπάρχουν και κάποιοι πολυλεξικοί συνδυασμοί που λειτουργούν στο λόγο ως ένα ενιαίο, αδιάσπαστο σύνολο. Οι συνδυασμοί αυτοί έχουν διάφορες ονομασίες: στερεότυπες ή παγιωμένες ή τυποποιημένες εκφράσεις, φρασεολογισμοί, ιδιωτισμοί ή ιδιωτισμοί ή ιδιωτισμικές εκφράσεις<sup>2</sup>. Όπως και να τους ονομάσουμε, αναφερόμαστε σε διάφορους συνδυασμούς δύο ή περισσότερων λέξεων, στους οποίους όμως δεν έχουμε την ελευθερία να αντικαταστήσουμε τις λέξεις που εμπεριέχουν στο σύνολο τους με άλλες συνώνυμες, ή τις δομές τους, γιατί η σημασία

<sup>1</sup> Universitatea din București.

<sup>2</sup> Άννα Αναστασιάδη – Συμεωνίδη, Αγγελική Ευθυμίου, *Οι στερεότυπες εκφράσεις και η διδακτική της νέας ελληνικής ως δεύτερης γλώσσας*, σ. 10-12.

τους δεν προκύπτει από το άθροισμα των σημασιών των λέξεων-συστατικών που τους απαρτίζουν αλλά λειτουργούν αυτόνομα, έχουν δική τους σημασία, μεμονωμένη και όχι συνθετική, όπως έχουμε συνηθίσει. Για παράδειγμα στον ιδιωτισμό «φτιάχνω την ζωή μου» δεν μπορώ να αντικαταστήσω το ουσιαστικό «ζωή» με το συνώνυμο «βίος», γιατί η σημασία του δεν προκύπτει από το άθροισμα των συνθετικών του αλλά χρησιμοποιείται για να εκφράσουμε πως δημιουργώ οικογένεια<sup>3</sup>.

#### *Χαρακτηριστικά του ιδιωτισμού*

Τα κύρια χαρακτηριστικά των ιδιωτισμών είναι πως πρόκειται για αμετάβλητες σημασιολογικές μονάδες, που μπορεί να αποτελούνται από μια μεμονωμένη λέξη, από φράσεις αλλά και ολοκληρωμένες προτάσεις και πως η σημασία τους δεν ισούται με το άθροισμα των σημασιών των συνθετικών που τους απαρτίζουν αλλά καταργούν κάθε αιτιολογικό δεσμό μεταξύ σημαίνοντος και σημαινόμενου.

Ακόμη, κατά τον H. Burger, μπορούν να καταταχθούν σε ιδιωτισμούς με τη στενότερη έννοια του όρου (το νόημά τους δεν προκύπτει από την ελεύθερη σημασία των συστατικών τους) και σε ιδιωτισμούς με την ευρύτερη έννοια (η σημασία τους προκύπτει χωρίς μεταφορά). Μπορούν επίσης να καταταχθούν σύμφωνα με την συντακτική λειτουργία τους ή βάσει της δομής τους. Επιπλέον, μπορούν να υποκαταστήσουν μια λέξη σε επίπεδο λειτουργίας και σημασίας, δηλαδή να αναλάβουν τη λειτουργία και τη σημασία μεμονομένων λέξεων μέσα στην πρόταση όπως για παράδειγμα «*Ο Γιάννης είναι τρελός = Ο Γιάννης είναι για δέσιμο*» ή ακόμα να ισοδυναμούν με πρόταση, λόγου χάριν «*Βγάζω το φίδι από την τρύπα = βρίσκω τη λύση, σώζω από μια δύσκολη περίσταση*<sup>4</sup>». Επιπρόσθετα, η Grunig (1977: 225) υποστηρίζει πως το κύριο χαρακτηριστικό των ιδιωτισμών είναι η μόνιμη εγγραφή τους στη μνήμη των ανθρώπων. Έτσι, συμπεραίνουμε πως διαδραματίζουν έναν πολύ σημαντικό ρόλο στον εμπλουτισμό του λεξιλογίου, όπως άλλωστε και οι λέξεις και τα πολυλεκτικά σύνθετα.

Τέλος, υπάρχουν αρκετοί ιδιωτισμοί που έχουν κανονική συντακτική δομή και έτσι είναι δυνατό να παρουσιάζουν αμφισημία όταν η ίδια ακολουθία λέξεων συμπεριφέρεται και ως ελεύθερος συνδυασμός λέξεων με συνθετική σημασία. Για παράδειγμα, η ακολουθία λέξεων «*μου τη δίνει*» συμπεριφέρεται και ως ιδιωτισμός και ως ελεύθερος συνδυασμός λέξεων με συνθετική σημασία, λ.χ. *Πιάνει την μπλούζα από την ντουλάπα και μου τη δίνει = κυριολεκτική σημασία, ενώ Μου την δίνει η συμπεριφορά της = με μεταφορική σημασία, με νευριάζει*. Στην περίπτωση αυτή, τα συμφραζόμενα, η κατάσταση επικοινωνίας και η γνώση του κόσμου που έχει ο ομιλητής βοηθούν στην άρση της αμφισημίας<sup>5</sup>.

#### *Μεταφράζονται οι ιδιωτισμοί;*

Πολλοί ειδήμονες, κατά καιρούς, ασχολήθηκαν και ασχολούνται ακόμα με την μελέτη και την έρευνα της δυνατότητας να μεταφραστούν οι ιδιωτισμοί.

Είναι γνωστό πως οι ιδιωτισμοί έχουν ως κύριο γνώρισμα τους την αδυναμία μετάφρασης, καθώς θεωρούνται και πράγματι είναι ιδιαιτερότητα μιας

<sup>3</sup> Αυτόθι.

<sup>4</sup> Αυτόθι.

<sup>5</sup> Αυτόθι.

συγκεκριμένης γλώσσας. Η έλλειψη αιτιολογικού δεσμού μεταξύ της μορφής του ιδιωτισμού και του περιεχομένου αυτού ενοχοποιείται για τις δυσκολίες κατανόησης που συναντούν κυρίως οι ξένοι χρήστες της ελληνικής γλώσσας κατά την πρώιμη φάση της εκμάθησής της, αλλά και οι μεταφραστές που καλούνται είτε να αποκωδικοποιήσουν έναν ελληνικό ιδιωτισμό είτε να κωδικοποιήσουν κάποια συγκεκριμένη δήλωση με την βοήθεια αυτού<sup>6</sup>. Η δυσκολία αυτή όμως ή η υποτιθέμενη αδυναμία μετάφρασης τους δεν έχει αναγκάσει κανέναν μεταφραστή μέχρι σήμερα να μην προσπαθήσει τουλάχιστον, γιατί στην πραγματικότητα ένας καλός γνώστης δυο γλωσσών μπορεί να βρει τρόπους να μεταφράσει ακόμα και τους ιδιωτισμούς.

Επίσης, υπάρχουν διάφοροι μηχανισμοί που βοηθούν τον ενδιαφερόμενο να φέρει εις πέρας το έργο του. Για παράδειγμα, υπάρχουν ιδιωτισμοί που είναι κοινοί με άλλους άλλων γλωσσών, οπότε μπορούν να μεταφραστούν κατά λέξη. Ειδικά, αν δεν βρει κανείς έναν ιδιωτισμό που να έχει τις ίδιες δηλωτικές και παραδηλωτικές εκφάνσεις, μπορεί να αποδώσει την σημασία του ιδιωτισμού περιφραστικά<sup>7</sup>. Στη συνέχεια θα αναφερθώ σε κάποιες παραδειγματικές περιπτώσεις ιδιωτισμών με θέμα τα ζώα.

#### *Ιδιωτισμοί που μεταφράζονται πιστά*

##### **Γάτα**

«*Η περιέργεια σκότωσε τη γάτα*» = η αδιακρισία (η περιέργεια) είναι κακό πράγμα, π.χ. Μην κάνεις τόσες πολλές ερωτήσεις, δεν ξέρεις ότι η περιέργεια σκότωσε τη γάτα;

«*Curiozitatea a omorât pisica*» = este rău ca cineva să fie indiscret sau prea curios, d.ex. Nu mai pune multe întrebări, nu știi că curiozitatea o omorât pisica?

«*Όταν λείπει ο γάτος, χορεύουν τα ποντίκια*» = ανεξέλεγκτη συμπεριφορά, λόγω απουσίας της εξουσίας, π.χ. Για δυο ώρες αφήσαμε το σκύλο μόνο του στο σπίτι και όταν γυρίσαμε τα βρήκαμε όλα άνω κάτω. Όταν λείπει ο γάτος, χορεύουν τα ποντίκια.

«*Când motanul lipsește, dansează șoarecii* → *Când pisica nu-i acasă, joacă șoarecii pe masă*» = libertate deplină atunci când cei care au autoritate asupra noastră nu sunt prin preajmă, d.ex. Două ore am lăsat câinele singur acasă și când ne-am întors am găsit haos în casă. Când pisica nu-i acasă joacă șoarecii pe masă.

Πρόκειται για έναν ιδιωτισμό που χρησιμοποιείται στην καθημερινή γλώσσα, στα ελληνικά το ζώο που μεταφορικοποιείται είναι ο αρσενικός γάτος, ενώ στα ρουμάνικα η θηλυκή γάτα. Επίσης, στα ελληνικά δεν προσδιορίζεται ο χώρος που χορεύουν τα ποντίκια, ενώ στα ρουμάνικα χορεύουν στο τραπέζι.

##### **Ελέφαντας**

«*έχει μνήμη ελέφαντα*» = ισχυρή μνήμη, π.χ. Θυμάται τα πάντα με κάθε λεπτομέρεια. Φαίνεται πως έχει μνήμη ελέφαντα

<sup>6</sup>Στέφανος Βλαχόπουλος, *Λεξικό Των Ιδιωτισμών Της Νέας Ελληνικής*, Εκδόσεις Κλειδάριθμος, σ. 14.

<sup>7</sup>Ό.π. σ. 18.

#### IV. LINGVISTICĂ

«*a avea memorie de elefant*» = a avea o memorie foarte bună, d. ex. Ține minte tot cu orice detaliu. Se pare că are memorie de elefant.

Ο ιδιωτισμός στα ρουμάνικα σχηματίζεται εμπρόθετα, δηλ. έχουμε την παρουσία του ρήματος έχω όπως και στα ελληνικά + ουσιαστικό «*memorie = μνήμη*» + εμπρόθετος προσδιορισμός «*de*» + ουσιαστικό «*elefant = ελέφαντα*». Χρησιμοποιείται στην καθημερινή γλώσσα.

#### Κόρακας

«*Κόρακας κοράκου μάτι δεν βγάζει*» = μεταξύ φαύλων υπάρχει αλληλεγγύη, π.χ. Μην περιμένεις να μάθεις κάτι από τον αδερφό του. Κόρακας κοράκου μάτι δεν βγάζει.

«*Corb, corbului ochi nu scoate*» = solidaritate, reciprocitate, d.ex. Nu aștepta să afli ceva de la fratele lui. Corb, corbului ochi nu scoate.

Εδώ δεν θα μπορούσαμε να σημειώσουμε τίποτα άλλο εκτός από το γεγονός ότι πρόκειται για έναν ιδιωτισμό της καθημερινής γλώσσας, που σχηματίζεται με μια μεταφορά η οποία τονίζει την αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων που είναι ίδιοι.

#### Σκύλος

«*Σκυλί που γαβγίζει δεν δαγκώνει*» = ένας άνθρωπος που φωνάζει συνέχεια δεν είναι απαραίτητα κακός, π.χ. - Μου είπε πως αν συνεχίσω να βγαίνω με τον πρώην της δεν θα μου ξαναμιλήσει. - Μην αγχώνεσαι! Σκυλί που γαβγίζει δεν δαγκώνει.

«*Câinele care latră nu mușcă*» = cel ce pare dur la vorbe nu înseamnă neapărat că e și rău, d.ex. -Mi-a zis că dacă voi continua să mă văd cu fostul ei nu o să îmi mai vorbească. -Nu te stresa! Câinele care latră nu mușcă.

Στην περίπτωση αυτή έχουμε δυο ιδιωτισμούς της καθημερινής γλώσσας που χρησιμοποιούνται ειρωνικά και σχηματίζονται μεταφορικά.

#### Ταύρος

«*Πιάνω τον ταύρο από τα κέρατα*» = αντιμετωπίζω με αποφασιστικότητα ένα δύσκολο θέμα, π.χ. Η οικονομική κατάσταση είναι τραγική. Κάποιος πρέπει να πιάσει τον ταύρο από τα κέρατα.

○ «*A lua / a prinde taurul de carne*» = a înfrânta cu îndrăzneală o dificultate, a lua lucrurile pieptiș, d.ex. Situația economică este tragică. Cineva trebuie să ia taurul de carne.

#### Ψάρι

«*Σαν το ψάρι έξω από το νερό*» = έξω από το φυσικό μου χώρο, π.χ. Πήγα στην Ιταλία σε μια φίλη μου και ανυπομονούσα να επιστρέψω στο σπίτι μου. Ένωθα σαν το ψάρι έξω από το νερό.

«*A trăi / a o duce / a se zbate ca peștele pe uscat*» = a nu se simți în largul său, d.ex. Am fost în Italia la o prietenă și de abia așteptam să mă întorc acasă. Mă simțeam ca peștele pe uscat.

*Ιδιωτισμοί που μεταφράζονται με διαφορετικό τρόπο στη ρουμανική γλώσσα*  
**Γάιδαρος**

«Είπε ο γάιδαρος τον πετεινό κεφάλα» = κατηγορούμε κάποιον για ελάττωμα το οποίο εμείς το έχουμε σε μεγαλύτερο βαθμό → Η Μαρία είπε πως η αδερφή του άντρα της πάχυνε τελευταία. Είπε ο γάιδαρος το πετεινό κεφάλα.

«*Măgarul l-a făcut pe cocos cãrãțânã* → *Rãde hãrb/ciob de oalã spartã*» = se spune despre cineva, care criticã pe altul pentru un defect pe care îl are el însuși → Maria a zis cã sora fratelui ei s-a îngrãșat în ultimul timp. Rãde hãrb de oalã spartã.

Στην περίπτωση αυτή, ο ιδιωτισμός «Είπε ο γάιδαρος τον πετεινό κεφάλα» μεταφράζεται με έναν ιδιωτισμό στα ρουμάνικα, τον οποίον όμως δύσκολα θα μπορούσε να τον βρει ένας μη φυσικός ομιλητής. Αν μεταφράζαμε κατά λέξη τον ιδιωτισμό στα ελληνικά θα ήταν: Κοροϊδεύει το σπασμένο δοχείο//κοροϊδεύουν τα θρύψαλα την σπασμένη κατσαρόλα. Από σημασιολογικής άποψης, η έννοια είναι η ίδια, δηλαδή και στις δύο γλώσσες και οι δυο ιδιωτισμοί περιγράφουν έναν άνθρωπο που κατηγορεί ή κρίνει κάποιον για κάποιο ελάττωμα το οποίο το έχει και το ίδιο άτομο σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό. Και στις δυο γλώσσες έχουμε την παρουσία ενός ρήματος σε γ' πρόσωπο ενικό, στα ελληνικά όμως έχουμε τον αόριστο του ρήματος «λέω», ενώ στα ρουμάνικα έχουμε το ρήμα «γελάω» στον ενεστώτα. Το ύφος και των δύο είναι ειρωνικό και υπαινικτικό, η τεχνική που τους προσδίδει θεατρικότητα/παραστατικότητα είναι η περιγραφή της κατάστασης μέσω της μεταφοράς και της μετωνυμίας που προσδιορίζουν τα ζώα που χρησιμοποιούνται.

### Γουρούνι

«*Σαπουνίζοντας γουρούνι χάνεις κόπο και σαπούνι*» = ματαιοπονείς → Μην χάνεις το χρόνο σου! Ό,τι και να του πεις αυτός δεν αλλάζει. Σαπουνίζοντας γουρούνι χάνεις κόπο και σαπούνι.

«*Spãlând un porc pierzi chin și săpun* → *Măgarul oricât îl împodobesti armăsar tot nu poți să-l numești*» = natura omului și felul de a fi nu se schimbă decât aparent, în esență rămâne la fel → Nu -ți mai pierde timpul! Orice i-ai spune el nu se schimbă. *Măgarul oricât îl împodobesti armăsar tot nu poți să-l numești.*

Στην περίπτωση αυτή, ο ιδιωτισμός αυτός, και στα ελληνικά και στα ρουμανικά είναι συνώνυμος με το παραπάνω παράδειγμα. Μεταφράζεται επίσης με ένα ζώο, αυτή τη φορά με τον γάιδαρο και εκφράζει ακριβώς το ίδιο πράγμα με το προηγούμενο, ότι δηλαδή ο άνθρωπος, η φύση του και ο τρόπος του δεν αλλάζει παρά μόνο στο φαίνεσθαι γιατί στην πραγματικότητα μένει ίδιος και अपαράλλαχτος. Η κατά λέξη μετάφραση του ιδιωτισμού θα ήταν: Το γουρούνι όσο και να το στολίζεις επιβήτορα δε θα το κάνεις. Ο τόνος είναι και άλι ειρωνικός και υπαινικτικός και προσδιορίζεται με την βοήθεια της μεταφοράς και της μετωνυμικής εικόνας.

### Μοσχάρι

«*Μοσχάρι πήγε; Βόδι γύρισε*» = δεν άλλαξε, έμεινε ίδιος, δεν έμαθε τίποτα → Τον στείλαμε δυο χρόνια στην Αγγλία να μάθει αγγλικά. Μοσχάρι πήγε ; Βόδι γύρισε.

«*Vițel s-a dus? Bou s-a întors* → *S-a dus bou și s-a întors vacă*» = un om care a plecat să se instruiască sau să se lămurească într-o problemă și care s-a întors mai puțin instruit sau lămurit decât plecase.

Ο ιδιωτισμός και στις δυο γλώσσες αναφέρεται σε έναν άνθρωπο ο οποίος πηγαίνει κάπου με έναν σκοπό και αντί να μάθει κάτι από την εμπειρία του αυτός δεν αλλάζει καθόλου, παραμένει ίδιος. Μια διαφορά που υπάρχει στα ρουμανικά ως έννοια είναι πως το συγκεκριμένο άτομο μπορεί να γύρισε και σε μια χειρότερη

κατάσταση απ'ό,τι βρισκόταν πριν φύγει. Άλλη διαφορά είναι πως, ενώ στα ελληνικά ο ιδιωτισμός βρίσκεται σε μορφή ερώτησης, στα ρουμανικά είναι αλλάζει το φύλο του ζώου και ίσως αυτό να είναι και το στοιχείο που μας φανερώνει την χειροτέρευση της κατάστασης του ανθρώπου για τον οποίον γίνεται λόγος. Κατά τα άλλα ο τόνος είναι ειρωνικός και υπαινικτικός. Η ειρωνεία επιτυγχάνεται μέσω της μεταφορικής χρήσης των ζώων. Ίσως στα ρουμανικά η ειρωνεία να είναι εντονότερη, καθώς στα ελληνικά η σημασία είναι πως ο άνθρωπος δεν άλλαξε καθόλου, ενώ στα ρουμανικά μπορεί να χειροτέρευσε κιόλας. Τέλος, πρόκειται για έναν ιδιωτισμό της λαϊκής γλώσσας που χρησιμοποιείται στην καθημερινή ομιλία συνήθως.

### Ψάρι

«*Τρέμω σαν το ψάρι = τρέμω από φόβο*» → Τρέμει σαν το ψάρι όταν της φωνάζει ο πατέρας της.

«*Tremur ca peștele → Tremură ca varga de frică*» = a fi foarte speriat, a tremura de frig → Tremură ca varga de frică, când țipă tatăl ei la ea.

Ο ιδιωτισμός αυτός, διαφέρει αρκετά στα ρουμανικά, παρόλο που έχει την ίδια σημασία με τον ελληνικό. Αν προσπαθούσαμε να τον μεταφράσουμε, θα μεταφράζαμε: τρέμει σαν το ξύλο από φόβο, παρατηρούμε δηλαδή ότι πρόκειται για δύο τελείως διαφορετικές έννοιες που σημαίνουν το ίδιο πράγμα και χρησιμοποιούν και οι δύο εκφράσεις τη δομή και το σχήμα της παρομοίωσης. Βέβαια, πρέπει να συμπληρώσουμε, πως ανάλογα με την περίπτωση που χρησιμοποιείται, ο ίδιος ιδιωτισμός σημαίνει στα ρουμανικά και πως κανείς τρέμει από το κρύο, ότι κρυώνει πολύ δηλαδή. Τέλος, η μεταφορική χρήση του ζώου προσδίδει παραστατικότητα και θεατρικότητα και τονίζει και το ειρωνικό ύφος της.

Συμπερασματικά, και με βάση αρκετά άλλα παραδείγματα που δεν αναφέρονται, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι ιδιωτισμοί είναι μεταφράσιμοι, αρκεί ο μεταφραστής να είναι άριστος γνώστης όχι μόνο των γλωσσών, αλλά και του ευρύτερου πολιτιστικού πλαισίου των δύο γλωσσών.

### Βιβλιογραφία

#### A. ΕΛΛΗΝΙΚΗ

1. Άννα Αναστασιάδη - Συμεωνίδη, Αγγελική Ευθυμίου, *Οι στερεότυπες εκφράσεις και η διδακτική της νέας ελληνικής ως δεύτερης γλώσσας*, Επιστημονική επιμέλεια Σπυρος Α. Μοσχonas, Εκδόσεις Πατάκη.

2. Ηλία Β. Παπαγεωργίου, *Καταλαβαίνεις τι λέω; (μεταφορικές φράσεις της καθημερινής επικοινωνίας)*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2006.

3. Στέφανος Βλαχόπουλος, *Λεξικό Των Ιδιωτισμών Της Νέας Ελληνικής*, Εκδόσεις Κλειδάριθμος.

4. Γ. Μπαμπινιώτης, *Λεξικό Της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Γ' Έκδοση, Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε., Αθήνα 2008.

5. Χριστόφορος Γ. Χαραλαμπίδης, *Χρηστικό λεξικό της νεοελληνικής γλώσσας*, Ακαδημία Αθηνών, Εθνικό Τυπογραφείο, Αθήνα 2014.

B. POYMANIKH

1. George Muntean, *Proverbe românești*, Editura Minerva, București 1984.
2. Academia română, Institutul de Lingvistică" Iorgu Iordan - Al. Rosetti" , *Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers Enciclopedic Gold, București 2012.
3. Dorina Pănculescu, Ion Nijloveanu, *dicționare de cologații, locuțiuni și expresii populare românești*, AIUS, Craiova 2015.



**EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI  
EDUCATION, IDENTITIES  
ОБРАЗОВАНИЕ, ИДЕНТИЧНОСТЬ**



**Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΠΡΟΩΘΗΣΗ ΤΗΣ ΕΚΜΑΘΗΣΗΣ  
ΤΗΣ ΞΕΝΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ: ΔΙΔΑΚΤΙΚΕΣ ΤΕΧΝΙΚΕΣ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΤΟΥ  
ΛΑΪΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗ ΝΕΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ**

**Βασιλική ΓΙΑΝΝΑΚΟΥ<sup>1</sup>**

The role of culture in foreign language learning: teaching techniques based on folk culture scheduled for Modern Greek as a foreign language. *The paper, firstly, examines the close and interactive relationship between Language and Culture and the possibility to exploit this relationship in foreign language learning process, especially for Modern Greek as a foreign language. The views expressed on 'whether' or 'how' cultural elements should be integrated in foreign language teaching are various and contradictory. The paper assumes that Language consists a social practice, as it is the prime means of human communication and the vehicle of expression views, attitudes and creation on personal and social level, and, as such, is directly related to Culture. In this sense, foreign language teaching cannot be seen entirely as a system of morphological forms and syntactic constraints and therefore, as a subject detached from real life, namely the cultural environment in which it was created. Through this perspective, Culture, and particularly the folk culture, can be a means for promoting foreign language learning. Thus, the paper presents specific teaching techniques and learning activities through which folk culture can support and develop the acquisition of foreign language and also displays special tasks that lead learners of Modern Greek as a foreign language to individual connections with Greek Culture.*

**Key-words:** foreign language teaching, learning tasks, intercultural competence, cultural education, social identity.

**1. Ο πολιτισμός στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας ως θεμέλιο ανάπτυξης γλωσσικών, ατομικών και κοινωνικών δεξιοτήτων.**

Ο όρος *πολιτισμός* είναι εξαιρετικά ευρύς και συνυφασμένος με κάθε κοινωνική δραστηριότητα. Αγκαλιάζει ολόκληρη την ανθρώπινη συμπεριφορά σε κάθε έκφανσή της, καθώς συνιστά ένα πλήρες ανάπτυγμα όλων των στοιχείων που χρησιμοποιούνται στο εσωτερικό ενός λαού ή μιας φυλετικής, εθνικής, θρησκευτικής και κοινωνικής ομάδας και μεταδίδονται από γενιά σε γενιά: νοοτροπία, αξίες και πεποιθήσεις, ήθη και έθιμα, τρόποι επικοινωνίας και λεκτικής συνδιαλλαγής, κοινωνικοί ρόλοι που έχουν καθοριστεί για τα μέλη, θρησκευτικές δοξασίες και ιστορική μνήμη των συμβάντων και των επιτευγμάτων (Adeleh et al. 2014:1). Με λίγα λόγια ο πολιτισμός είναι μοντέλο ανθρώπινης συμπεριφοράς. Σύμφωνα με τον σύντομο και εξαιρετικά περιεκτικό ορισμό των Παλαιολόγου, Ευαγγέλου (2003:69-70), πολιτισμός είναι το «σύνολο των αξιών του τρόπου ζωής και των συμβόλων με

---

<sup>1</sup> Vasiliki GIANNAKOU/ Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Διδασκαλείο Νέας Ελληνικής, Αθήνα, Ελλάδα.

τα οποία οι ανθρωπίνες υπάρξεις ως άτομα και ως ομάδες αναφέρονται στις σχέσεις τους με τους άλλους και αντιλαμβάνονται τον τρόπο με τον οποίο ενεργούν και αποδέχονται τις διαφορές τους».

Η γλώσσα, από την άλλη, ως το κατεξοχήν μέσο ανθρώπινης επικοινωνίας, αλλά και μέσο έκφρασης και αποτύπωσης απόψεων, στάσεων και δημιουργίας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, αποτελεί κοινωνική πρακτική, όπως άλλωστε και ο πολιτισμός. Είναι στενά συνδεδεμένη με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο, με την ταυτότητά μας ως άτομα και ως μέλη μιας κοινότητας, με τον τρόπο που εκφραζόμαστε και δηλώνουμε τον πολιτισμό και τις αξίες μας (Vlaeminck 2004:82). Αποτελεί ένα από τα συστατικά στοιχεία του πολιτισμού και ταυτόχρονα, κύριο μέσο διατήρησης και μετάδοσής του. Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν τη στενή σχέση αμφίδρομης αλληλεξάρτησης μεταξύ γλώσσας και πολιτισμού, μια σχέση άρρηκτη και αλληλεπιδραστική, την οποία υποστηρίζουν πολλοί επιστήμονες και ερευνητές (Peterson, Coltrane 2003, Savignon 2002, Thanasoulas, 2001, Sellami, 2000, Kramersch, 1998, Peck, 1998, Lessard-Clouston, 1997, Stern, 1983).

Το ερώτημα που ανακύπτει, ωστόσο, για τους ειδικούς της γλωσσικής διδασκαλίας και κυρίως, για τους διδάσκοντες, είναι εάν είναι απαραίτητη ή όχι η επαφή των μαθητών της ξένης γλώσσας (Γ2) με στοιχεία του πολιτισμού της γλώσσας αυτής, με άλλα λόγια αν στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας πρέπει να ενσωματώνουμε πολιτισμικό υλικό. Το ερώτημα αυτό θα μπορούσε εύλογα να απαντηθεί με μια ενδελεχή εξέταση της ιστορίας των μεθόδων διδασκαλίας της ξένης γλώσσας, η οποία αποκαλύπτει ότι ο πολιτισμός ήταν πάντοτε παρών, με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο (Richards, Rodgers, T.S. 1986, Adeleh et al. 2014). Για παράδειγμα, στη Μέθοδο της Γραμματικής-Μετάφρασης η επαφή με τα πολιτιστικά στοιχεία πραγματοποιούνταν μέσα από τα αυθεντικά λογοτεχνικά, ιστορικά ή φιλοσοφικά κείμενα που χρησιμοποιούνταν για την εκμάθηση της ξένης γλώσσας και που, ασφαλώς, αποτελούν δείγματα πολιτισμικής δημιουργίας, ενώ στην Οπτικοακουστική και στην Επικοινωνιακή Μέθοδο, η κουλτούρα της ξένης γλώσσας παρουσιάζεται από μια διαφορετική οπτική, αυτή του πολιτισμού της καθημερινότητας (ειδήσεις, τραγούδια, διάλογοι σε ζητήματα διαπροσωπικών σχέσεων και κοινωνικών συναλλαγών ανάμεσα στα άτομα).<sup>2</sup>

Καθώς, λοιπόν, κάθε γλώσσα είναι εμβαπτισμένη σε κάποιο πολιτισμό (Δενδρινού 2004:54), ο πολιτισμός εισχωρεί αβίαστα στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας, όπως και στην καθημερινή ζωή, είτε μέσα από τα αυθεντικά υλικά, τα οποία παραπέμπουν στην πολιτιστική υπόσταση του λαού που ομιλεί τη Γ2 ως μητρική είτε μέσα από τον ίδιο τον διδάσκοντα, ειδικά στην περίπτωση που αυτός είναι φυσικός ομιλητής της Γ2. Επομένως, η εκμάθηση της ξένης γλώσσας και η επαφή με τον πολιτισμό της συνδέονται στενά και ως εκ τούτου, η διδασκαλία θα πρέπει να αντιμετωπίζει την ξένη γλώσσα ως σύστημα επικοινωνίας ενταγμένο στο πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο δημιουργήθηκε και όχι αποκομμένο από αυτό, πράγμα που σημαίνει ότι ο πολιτισμός θα αποτελεί ουσιαστικό συστατικό μιας πλήρους και περιεκτικής γλωσσικής διδακτέας ύλης τόσο απαραίτητο όσο και η φορμαλιστική

<sup>2</sup> Οι όροι «κουλτούρα» και «πολιτισμός» χρησιμοποιούνται στο παρόν κείμενο χωρίς διάκριση. Το ίδιο και οι όροι «πολιτιστικός» και «πολιτισμικός».

προσέγγιση (Stern, 1983:123, Reilly 2012:4).<sup>3</sup> «Χωρίς τη μελέτη του πολιτισμού, η διδασκαλία της ξένης γλώσσας είναι ανακριβής και μη ολοκληρωμένη» (Peck 1998:1), και αποβαίνει μια «νεκρή προσπάθεια» (Sellami 2000:4). Η πλήρης κατάκτηση της ξένης γλώσσας, δηλαδή, μπορεί να επέλθει μόνο με την κατανόηση του πολιτισμικού περιβάλλοντος που την έχει παραγάγει (Byram et al, 1994:11). Έτσι, η μετάβαση από τη μητρική στην ξένη γλώσσα δεν νοείται απλά ως εναλλαγή ανάμεσα σε γλωσσικούς κώδικες, αλλά την ικανότητα του ατόμου να αντιλαμβάνεται ταυτόχρονα δύο ή περισσότερους τρόπους δόμησης και αντίληψης του κόσμου, να κάνει τις σωστές αντιστοιχίες ανάμεσά τους και να είναι σε θέση να κατανοεί τον πολιτισμό της Γ2 μέσα από την οπτική του φυσικού ομιλητή της, έτσι ώστε να μπορεί να προβλέψει, αλλά και να επιλύσει τυχόν δυσλειτουργίες στην επικοινωνία και τη συμπεριφορά (Byram 1997:42). Συνεπώς, απόλυτη γνώση μιας ξένης γλώσσας και επιτυχής επικοινωνία σε αυτή σημαίνει και δυνατότητα του ατόμου να κατανοεί έναν άλλο πολιτισμό (Vlaeminck 2004:82). Αυτή η δυνατότητα αναγνωρίζεται ως ένα είδος ικανότητας, η οποία φαίνεται να συμπληρώνει τη γλωσσική ικανότητα και είναι γνωστή ως *πολιτισμική επικοινωνιακή ικανότητα* (*cultural proficiency*, Stern 1983:127 ή *sociocultural competence*, Savignon 2002:10) και η οποία εξαρτά την επιτυχία της αλληλεπίδρασης όχι μόνο από την αποτελεσματική ανταλλαγή πληροφοριών, πράγμα που αποτέλεσε τον στόχο της Επικοινωνιακής Μεθόδου στη διδασκαλία, αλλά και από την πολιτισμικά κατάλληλη συμπεριφορά. (Adeleh et al. 2014).

Η σύνδεση γλώσσας και πολιτισμού συνεπάγεται πολλά οφέλη στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας. Πρώτα απ' όλα, η ενσωμάτωση πολιτισμικών στοιχείων στη γλωσσική ύλη ενισχύει την λεγόμενη επικοινωνιακή ικανότητα, αφού «η επικοινωνία στην ξένη γλώσσα, για να είναι επιτυχής, πρέπει να συνδέεται με την πολιτισμικά κατάλληλη συμπεριφορά» (Peterson, Coltrane 1983:2). Επιπλέον, φέρνει την εκμάθηση της ξένης γλώσσας πιο κοντά στην κατάκτηση της μητρικής, καθώς τα πολιτισμικά στοιχεία δίνουν τη δυνατότητα στους μαθητευόμενους «να αισθάνονται, να αγγίζουν, να οσμίζονται και να κατανοούν» τον λαό που μιλάει τη Γ2 ως μητρική (Peck 1998:3), επιτυγχάνοντας έτσι τον *εμπολιτισμό* (*acculturation*), γεγονός εξαιρετικά σημαντικό, ιδιαίτερα για την περίπτωση όσων διδάσκονται τη Γ2 μακριά από το περιβάλλον όπου ομιλείται, αφού τους επιτρέπει να ταξιδεύουν νοερά στη γεωγραφική περιοχή της ξένης γλώσσας, αλλά και όσων προετοιμάζονται για να ζήσουν εκεί.<sup>4</sup> Παράλληλα, η γνωριμία με τον πολιτισμό της ξένης γλώσσας, οδηγεί σε μια ευρεία πληροφόρηση επί μιας ποικιλίας ζητημάτων που άπτονται θεμάτων ιστορικών, κοινωνικών, πολιτικών, περιβαλλοντικών και οικονομικών (Savignon 2002:12). Πέρα από τη διαδικασία της ατομικής ωρίμανσης, επιτυγχάνεται και η απόκτηση της ιδιότητας του μέλους μιας πολιτισμικής ομάδας, αυτής των ατόμων που ομιλούν τη Γ2 ως μητρική (Savignon 2002:12-13, Sharifian 2007:33, 47). Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική είναι η συμβολή στην προσέγγιση ατόμων και λαών, η οποία περνά από τη συνειδητοποίηση της οικείας κουλτούρας της μητρικής γλώσσας του σπουδαστή και την επισήμανση των ομοιοτήτων και των διαφορών ανάμεσα στον πολιτισμό της Γ1 και της Γ2, στην κατάρριψη των αρνητικών στερεοτύπων που τυχόν υπάρχουν και στην καλλιέργεια της θετικής στάσης απέναντι στους φυσικούς

<sup>3</sup> Βλ. σχετικά και Savignon 2002, Byram 1994, Peck 1998, Kramsch 1993 & 1998, Stern 1983, Canale 1983.

<sup>4</sup> Για τη σημασία του *εμπολιτισμού* βλ. Calliabetso-Koraka 1995.

ομιλητές της Γ2 και τον πολιτισμό τους. Με άλλα λόγια, ο πολιτισμός στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας ενισχύει την αλληλοκατανόηση και τον αλληλοσεβασμό στη διαφορετικότητα ατόμων και λαών και συμβάλλει στην καλύτερη μεταξύ τους επικοινωνία. Αυτή η ανοχή στη διαφορετικότητα και η αντίσταση στην πολιτισμική ανισότητα είναι απαραίτητα συστατικά της ανάπτυξης διάθεσης για ειρηνική και δημιουργική συνύπαρξη σε επίπεδο ατόμων, αλλά και κοινωνικών και εθνικών ομάδων (Καλλιαμπέτσου 2004:402).

## **2. Τα είδη του πολιτισμού στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας: δυνατότητες, επιλογές και σημαντικές επισημάνσεις.**

Ο όρος *πολιτισμός* συνδέεται με κάθε αξιόλογο έργο της Αρχιτεκτονικής, των Καλών Τεχνών, των Τεχνών του Θεάματος και του Λόγου. Αυτό το είδος πολιτισμού που εκφράζει το σύνολο των τεχνικών και πνευματικών επιτευγμάτων μιας εθνικής κοινότητας, είναι ο λεγόμενος *υψηλός πολιτισμός*.

Ωστόσο, χρειάζεται ένας χώρος, για να ενταχθούν όλα εκείνα τα μοναδικά καλλιτεχνικά δημιουργήματα που προέρχονται από ανώνυμους ή λαϊκούς δημιουργούς καθώς και έναν άλλον για τους τρόπους, τις νοοτροπίες και τις συμπεριφορές που αποτελούν κτήμα των μελών μιας κοινότητας αντικατοπτρίζοντας τα στοιχεία της παραδοσιακής της ζωής και τους τρόπους μεταβίβασής τους από γενιά σε γενιά. Έτσι, εκτός από τον υψηλό πολιτισμό, διακρίνουμε άλλα δύο είδη, τον *καθημερινό πολιτισμό* και τον *λαϊκό πολιτισμό*. Η σχέση κάθε είδους με τη διδασκαλία της ξένης γλώσσας είναι διαφορετική και παρουσιάζει ιδιαίτερες δυνατότητες, αλλά και ορισμένες δυσκολίες.

### **2.1. Ο υψηλός πολιτισμός στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας.**

Συχνά, ο όρος *πολιτισμός* στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας ταυτίζεται με τον υψηλό πολιτισμό. Ειδικά για τα Ελληνικά ως ξένη γλώσσα, ο κατάλογος των στοιχείων του υψηλού πολιτισμού είναι ανεξάντλητος, αφού ο ελληνικός υψηλός πολιτισμός –όπως και η ελληνική γλώσσα– χαίρει πολλών αιώνων ύπαρξης και μεγάλης διάδοσης στο μεγαλύτερο μέρος του κόσμου.<sup>5</sup> Αυτό ακριβώς τον καθιστά πιο πρόσφορο πεδίο για την ανάπτυξη εκπαιδευτικού υλικού στην ελληνική ως ξένη γλώσσα, καθώς τα στοιχεία του μπορούν να γίνουν άξονες κειμένων, συζητήσεων, γλωσσικών ασκήσεων, δημιουργικής γραφής και πλείστων άλλων δραστηριοτήτων.

Ωστόσο, όλα αυτά τα σημαντικά δημιουργήματα απαιτούν εξαιρετική προσοχή στο διδακτικό χειρισμό τους. Είναι πολύ εύκολο στην παρουσίασή τους ως διδακτικό υλικό, να συνοδευτούν -ακουσία τις περισσότερες φορές- με αξιολογικές κρίσεις υπέρ τους και να επιφέρουν, με τον τρόπο αυτό, αντίθετα από τα επιδιωκόμενα αποτελέσματα, κάνοντας το μαθητικό κοινό να θεωρήσει πως πρόκειται για προσπάθεια επίδειξης πολιτισμικής ανωτερότητας ή πολιτισμικής αφομοίωσης

<sup>5</sup> Τα στοιχεία του ελληνικού υψηλού πολιτισμού από την αρχαιότητα ως και τα νεότερα χρόνια είναι αναρίθμητα. Αρχιτεκτονικά μνημεία, κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, γλυπτά και ζωγραφικούς πίνακες: η Ακρόπολη, τα Ομηρικά Έπη, ο Ηνίοχος των Δελφών, οι πίνακες του Ελ Γκρέκο, οι αρχαίες ελληνικές τραγωδίες, τα βυζαντινά μνημεία και καλλιτεχνήματα., τα νεότερα επώνυμα έργα Λογοτεχνίας και Τέχνης.

(Γιαννακού 2006). Έτσι, αν και ο υψηλός πολιτισμός είναι αναπόσπαστα συνυφασμένος με τη γλώσσα, δεν είναι το πλέον πρόσφορο πεδίο για την παράλληλη ανάπτυξη της γλωσσικής και της πολιτισμικής ικανότητας των μαθητών.

Μία επιπλέον δυσκολία στην αξιοποίηση των στοιχείων του υψηλού πολιτισμού στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας είναι το γεγονός ότι αυτά αποτελούν αντικείμενα που ανήκουν σε ειδικά επιστημονικά πεδία (Ιστορίας Αρχαιολογίας, Ανθρωπολογίας, κ.ά), για τα οποία οι διδάσκοντες της ξένης γλώσσας δεν διαθέτουν τις απαραίτητες εξειδικευμένες γνώσεις. Επίσης, δεν είναι εύκολη η ενσωμάτωσή τους σε προγράμματα κάτω του επιπέδου Επάρκειας, αφού προϋποθέτουν μεγάλο βαθμό κατανόησης της Γ2. Τέλος, δεν ενδείκνυνται για προγράμματα γλώσσας με καθαρά πρακτικούς στόχους, τα οποία στοχεύουν στην άμεση ένταξη συγκεκριμένων ομάδων (π.χ. πρόσφυγες) στην κοινωνική και οικονομική ζωή μιας χώρας.

### 2.2. Ο καθημερινός πολιτισμός στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας.

Οι δυσκολίες που αναφέρθηκαν στην ενσωμάτωση στοιχείων του υψηλού πολιτισμού στη διδασκαλία, καθώς και η ανάγκη για εκσυγχρονισμό της γλωσσικής διδασκαλίας οδήγησαν στην προσπάθεια για διδακτική αξιοποίηση των στοιχείων του καθημερινού πολιτισμού.

Ο όρος *καθημερινός πολιτισμός*<sup>6</sup> δημιουργήθηκε για να καλύψει όλες τις περιπτώσεις έκφρασης της κουλτούρας ενός λαού, οι οποίες δεν ανήκουν στην περίπτωση του υψηλού πολιτισμού. Σε αυτόν περιλαμβάνονται συνήθειες και στάσεις ζωής που σχετίζονται με τη γλωσσική επικοινωνία και τις οποίες είναι απαραίτητο να γνωρίζει ο μαθητής της ξένης γλώσσας, για να είναι σε θέση να ανταποκριθεί επιτυχώς σε ποικίλες επικοινωνιακές καταστάσεις.<sup>7</sup>

Τα στοιχεία του καθημερινού πολιτισμού αντλούνται από την άμεση και συγχρονική καθημερινότητα και φτάνουν έως και μερικές δεκαετίες νωρίτερα, μέχρι του σημείου που δεν παρατηρούνται έντονες διαφοροποιήσεις και αλλαγές στις κοινωνικές δομές, αξίες, νοοτροπίες και δραστηριότητες. Ο καθημερινός πολιτισμός είναι αυτός που επιτρέπει στους μαθητές να αισθάνονται άνετα στην επικοινωνία τους στη Γ2 και για αυτό αποτυπώνεται εναργέστατα στα περισσότερα σύγχρονα διδακτικά υλικά της Νέας Ελληνικής ως ξένης γλώσσας, καθώς θεωρείται πλέον βασικό και αναπόσπαστο κομμάτι της διδασκαλίας της Γ2. Εγχειρίδια, cd για ασκήσεις ακουστικής κατανόησης, δραστηριότητες παραγωγής προφορικού και γραπτού αναεώνονται διαρκώς, ώστε να προβάλλουν τα στοιχεία του καθημερινού πολιτισμού ακριβώς της εποχής που διδάσκεται η Γ2. Συχνά, και ο διδάσκων-φυσικός ομιλητής της Γ2 γίνεται ζωντανό παράδειγμά του καθημερινού πολιτισμού, ενώ και οι ίδιοι οι μαθητές επιδιώκουν από μόνοι τους τρόπους επαφής με αυτόν. Τα σύγχρονα τραγούδια, οι τηλεοπτικές εκπομπές, οι ταινίες και οι μαγνητοσκοπημένες θεατρικές

<sup>6</sup> Σχετικά με τους όρους *υψηλός πολιτισμός* και *καθημερινός πολιτισμός* και τη διάκρισή τους, βλ. Χαραλαμπίκης 2003.

<sup>7</sup> Ένα παράδειγμα, είναι η έκφραση της ευγένειας κατά τη γνωριμία προσώπων στα Νέα Ελληνικά, η οποία εκτός από τη χρήση του πληθυντικού αριθμού και της φράσης «Χαίρω πολύ!», συνοδεύεται και από εξωγλωσσικούς τρόπους, όπως είναι η χειραψία και το χαμόγελο αντί για την κλίση της κεφαλής ή την κάμψη του κορμού, όπως συμβαίνει σε άλλες γλώσσες.

παραστάσεις προσφέρουν δυνατότητα επαφής με τον καθημερινό πολιτισμό της ξένης γλώσσας με τρόπο ευχάριστο που εύκολα μπορεί να αναλύσει, να κατανοήσει και να μιμηθεί ο μαθητής, ενώ οι διάλογοι αντικατοπτρίζουν τις σύγχρονες συνήθειες και απόψεις του λαού που ομιλεί τη Γ2 ως μητρική.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι ο καθημερινός πολιτισμός επιλέγεται κατά κόρον στη διδασκαλία της Γ2 –και της Νέας Ελληνικής ως ξένης- επειδή συνδέεται τόσο με παραγλωσσικά και εξωγλωσσικά δεδομένα που πρέπει να γνωρίζει ο μαθητής για την επιτυχή επικοινωνία, όσο και με την επιλογή κατάλληλων γραμματικών τύπων.<sup>8</sup>

### **2.3. Ο λαϊκός πολιτισμός στη διδασκαλία της ξένης γλώσσας : καταρρίπτοντας εμπόδια και οικοδομώντας γέφυρες.**

Τα πολιτισμικά αγαθά που αποτελούν γνήσιες λαϊκές καλλιτεχνικές δημιουργίες, αλλά και οι αξίες βάσει των οποίων έχουν δημιουργηθεί συνιστούν το τρίτο είδος πολιτισμού, αυτό που είναι γνωστό ως *λαϊκός πολιτισμός*.<sup>9</sup> Εδώ εντάσσονται τα έργα λαϊκών δημιουργών (όπως ο ζωγράφος Θεόφιλος, για τον ελληνικό χώρο), τα δείγματα της ανώνυμης καλλιτεχνικής έκφρασης (όπως είναι η δημοτική μουσική και ποίηση) και τα ήθη και έθιμα που έχουν τις ρίζες τους σε ιστορικά γεγονότα (για παράδειγμα, ο εορτασμός των εθνικών επετείων), σε παλιές συνήθειες που τα ίχνη τους χάνονται μέσα στο χρόνο (λόγου χάριν, η ετοιμασία ενός εδέσματος από σιτάρι και ξηρούς καρπούς προς ανάμνηση ενός θανόντος προσώπου, τα γνωστά ‘κόλλυβα’) και στη θρησκευτική πίστη (όπως το πέταγμα του σταυρού στο νερό από τον ιερέα την ημέρα των Θεοφανίων).

Τα στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού, όπως και τα αντίστοιχα του υψηλού, είναι χαρακτηριστικά και αναγνωρίσιμα για κάθε λαό. Η περίπτωση της λαϊκής ανώνυμης δημιουργίας αποτελεί, όπως και αυτή του υψηλού πολιτισμού, ξεχωριστό δείγμα ενός λαού, το οποίο παραπέμπει στην ιστορική πορεία και στη νοοτροπία του, αποτελώντας ταυτόχρονα και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του. Παρά τη μοναδικότητά του, ο λαϊκός πολιτισμός, δεν φαίνεται να αξιοποιείται διδακτικά όσο θα έπρεπε ή θα μπορούσε, αφού δεν αποτελεί βασικό συστατικό των προγραμμάτων της διδασκαλίας της ξένης γλώσσας, ούτε στα διδακτικά εγχειρίδια ούτε στις συνήθειες πρακτικές των διδασκόντων της Ελληνικής. Οι λόγοι για αυτό είναι πολλοί και πρώτα απ’ όλα το γεγονός ότι η γνώση των στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού δεν αποτελεί προϋπόθεση για την ορθή χρήση της ξένης γλώσσας σε επίπεδο καθημερινής επικοινωνίας. Άλλωστε, πλανάται μια γενικότερη αντίληψη στη διδασκαλία της γλώσσας ότι ο λαϊκός πολιτισμός δεν είναι ιδιαίτερα σημαντικός για την αντιπροσώπευση ενός λαού σε διεθνές επίπεδο, αφού αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσω του υψηλού πολιτισμού. Ένα ακόμη αίτιο είναι ότι οι συγγραφείς διδακτικών εγχειριδίων τείνουν να παρουσιάζουν αποκλειστικά την μοντέρνα εικόνα της χώρας και της κοινωνίας της οποίας η μητρική γλώσσα διδάσκεται ως Γ2, αποφεύγοντας θέματα που είναι μακριά από τη σύγχρονη πραγματικότητα. Τέλος, ο λαϊκός πολιτισμός –όπως και ο υψηλός- θεωρείται εξειδικευμένη επιστημονική γνώση, όχι

<sup>8</sup> Για παράδειγμα, ο μαθητής της Νέας Ελληνικής πρέπει να γνωρίζει πως υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο «Έλα» και στο «Μπορείς να έρθεις;» σχετικά με τη δήλωση της ευγένειας και τα κοινωνικά περιβάλλοντα χρήσης.

<sup>9</sup> Σχετικά με τον ορισμό του λαϊκού πολιτισμού στη βιβλιογραφία, βλ. Κακάμπουρα-Τίλη 2005.



εύκολα διαχειρίσιμη από τους μη ειδικούς, όπως είναι οι διδάσκοντες της ξένης γλώσσας, εάν επιθυμούμε τα στοιχεία του να αξιοποιηθούν με τρόπο που θα επιφέρουν θετικά και ουσιαστικά αποτελέσματα στην εκμάθηση της Γ2.

Όλα τα παραπάνω αποτελούν ανασταλτικούς παράγοντες αξιοποίησης του λαϊκού πολιτισμού στο μάθημα της ξένης γλώσσας. Ωστόσο, αντίθετα με τη γενική παραδοχή ο λαϊκός πολιτισμός μπορεί να συμβάλει στην προώθηση της εκμάθησης της ξένης γλώσσας, παρέχοντας ευκαιρίες για πρωτότυπες και ευχάριστες δραστηριότητες, μέσα στην τάξη, αλλά και έξω από αυτήν (Savignion 2002:14-16), καθιστώντας τη Γ2 όχημα μεταφοράς ατομικών και ομαδικών πολιτιστικών εμπειριών. Το σημαντικότερο πλεονέκτημά του, ωστόσο, είναι ότι απαρτίζεται από στοιχεία που αποτελούν καθολικές και πανανθρώπινες αναζητήσεις, ιδέες, απόψεις και δράσεις. Για παράδειγμα, σε όλους τους λαούς το γεγονός της γέννησης ενός απογόνου έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία ως ατομική και κοινωνική αλλαγή, η οποία δεν χρειάζεται να συνδεθεί με μορφωτικούς ή πολιτικούς παράγοντες και αποτελεί δεδομένη γνώση όλων των ανθρώπων, κάθε φυλής και κοινωνικής τάξης και μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την αντιπαραβολή των διαφοροποιήσεων και των ιδιαιτεροτήτων που ισχύουν ανάμεσα στους λαούς. Λόγω της καθολικότητάς τους, τα στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού είναι κατάλληλα για να αποτελέσουν τη βάση ενός διαπολιτισμικού διαλόγου, τόσο σε τάξεις διαπολιτισμικές όσο και σε τάξεις πολυπολιτισμικές. Ο διάλογος αυτός μπορεί να συμβάλλει στην κατανόηση της πολιτισμικής ετερότητας και στην καλλιέργεια θετικής στάσης μεταξύ εθνικών και κοινωνικών ομάδων και κυρίως, την αποδοχή και τον σεβασμό στη διαφορετικότητα, γεγονός που θέτει ισχυρά θεμέλια για ειρηνική συνύπαρξη και συνεργασία μεταξύ ατόμων και λαών με διαφορετικές κουλτούρες. Ως εκ τούτου, ο λαϊκός πολιτισμός δύναται να εμπνεύσει διδακτικά υλικά και τεχνικές τα οποία μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε κάθε ομάδα μαθητευομένων, ανεξάρτητα από το μορφωτικό και οικονομικό τους επίπεδο, προσφέροντας παράλληλα, χρήσιμη γνώση που αγγίζει πτυχές της ιστορίας, της καθημερινής ζωής, της νοοτροπίας και εν γένει της συνολικής πολιτιστικής υπόστασης ενός λαού.

Αξίζει να αναφερθεί ότι τα στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού μπορούν να συνδυαστούν με συγκεκριμένες γραμματικές και συντακτικές δομές (π.χ. με τη χρήση των παρελθοντικών χρόνων ή της Δυνητικής) και βεβαίως, με μεγάλο μέρος ειδικού λεξιλογίου για διάφορα θέματα της σύγχρονης καθημερινής ζωής. Οπωσδήποτε, πρόκειται για έναν χώρο παρθένο, του οποίου οι συγκεκριμένες δυνατότητες χρειάζεται να ερευνηθούν για να προσφέρει τα μέγιστα στη διδακτική της ξένης γλώσσας γενικότερα, αλλά και πιο συγκεκριμένα της Νέας Ελληνικής ως Γ2. Απαιτείται η αντιστοίχιση των στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού με συγκεκριμένες περιοχές της δομής και της χρήσης της γλώσσας, προκειμένου να επιτευχθεί η μέγιστη δυνατή αξιοποίησή του. Το βέβαιο είναι ότι μπορεί να προσφέρει πολλές επιλογές τόσο στους διδάσκοντες όσο και στους συγγραφείς εγχειριδίων μέσα από μια ποικιλία δραστηριοτήτων, αναγνωστικών, οπτικοακουστικών, αλλά και βιωματικών, οι οποίες μπορούν να συμβάλλουν στην προαγωγή των γλωσσικών δεξιοτήτων (Γιαννακού 2008: 621-623).

### **3. Τεχνικές και δραστηριότητες βασισμένες στον λαϊκό πολιτισμό για την τάξη της Νέας Ελληνικής ως ξένης γλώσσας.**

Με βάση τον λαϊκό πολιτισμό μπορούν να οργανωθούν ποικίλες διδακτικές και μαθησιακές δραστηριότητες οι οποίες αγγίζουν διάφορες πτυχές της παλιότερης και/ή της σύγχρονης ζωής. Ανάλογα με τον τρόπο της υλοποίησής τους, οι δραστηριότητες μπορούν να χωριστούν σε αναγνωστικές, οπτικοακουστικές και βιωματικές (Γιαννακού 2008), ενώ ανάλογα με τον στόχο τους διακρίνονται σε δραστηριότητες ενίσχυσης της κατανόησης και σε δραστηριότητες ενίσχυσης των δεξιοτήτων της παραγωγής.

Βασική διδακτική τεχνική είναι η παρουσίαση μέσω οπτικών ερεθισμάτων, τα οποία ανοίγουν τον δρόμο στον μαθητή της Γ2 για νέες γνώσεις του πολιτισμού της, αλλά και για συνειδητοποίηση αντίστοιχων στοιχείων του πολιτισμού της Γ1. Κάθε δραστηριότητα περιλαμβάνει δύο σκέλη: αυτό της προετοιμασίας, το οποίο προηγείται και συνίσταται στην παρουσίαση από την πλευρά του διδάσκοντος των σχετικών με το θέμα πολιτιστικών στοιχείων της Γ2. Το σκέλος αυτό παίζει τον ρόλο ενός υποδείγματος το οποίο παρέχει το απαραίτητο λεξιλόγιο και τις γλωσσικές δομές που θα χρειαστούν οι μαθητές προκειμένου να εκτελέσουν τη δραστηριότητα, ώστε να μην χρειάζεται υπερβολική προσπάθεια και να μπορέσει αυτή να αποβεί δημιουργική και ευχάριστη. Με τον τρόπο αυτό, οι μαθητές ενισχύονται με νέες γλωσσικές γνώσεις, μαθαίνουν άμεσα να τις χρησιμοποιούν και κερδίζουν σε ενημέρωση εγκυκλοπαιδικού τύπου σχετικά με τα ελληνικά πολιτισμικά ζητήματα. Το δεύτερο σκέλος, που αποτελεί την κυρίως δραστηριότητα εμπλέκει ενεργά τους μαθητές στη διαδικασία της εξερεύνησης του δικού τους πολιτισμού και στην προσπάθεια παρουσίασης των στοιχείων του, χρησιμοποιώντας ως μέσο έκφρασης τη Γ2. Έτσι, επιτυγχάνεται η ταυτόχρονη καλλιέργεια γλωσσικών και πολιτισμικών δεξιοτήτων.

Πρέπει να τονιστεί ότι οι πολιτισμικές δραστηριότητες μπορούν να ακολουθούν μία εξελικτική πορεία ανά επίπεδο γλωσσικής κατάκτησης, έτσι ώστε να συμβαδίζουν με την υπόλοιπη διδακτέα ύλη και να αποτελούν φυσική συνέχειά της. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται ορισμένα παραδείγματα διδακτικών τεχνικών διαχείρισης του πολιτισμικού υλικού μέσα στο γλωσσικό μάθημα, καθώς και συγκεκριμένων δραστηριοτήτων που στοχεύουν στην ενίσχυση της προφορικής γλωσσικής παραγωγής στην ξένη γλώσσα, με ιδιαίτερη αναφορά στη Νέα Ελληνική ως Γ2.

#### **3.1. Δραστηριότητες για το αρχάριο και το βασικό επίπεδο.**

Ορισμένες από τις δραστηριότητες με βάση τον λαϊκό πολιτισμό οι οποίες είναι κατάλληλες για το αρχάριο και το βασικό επίπεδο, είναι οι εξής:

##### *α) Μιλάω για την παραδοσιακή οικογένεια.*

Στο σκέλος της προετοιμασίας, αφού έχει διδαχτεί το σχετικό με το θέμα της οικογένειας λεξιλόγιο, ο διδάσκων προχωράει σε συγκεκριμένες αναφορές για την παραδοσιακή ελληνική οικογένεια, συνοδευόμενες από οπτικό υλικό (φωτογραφίες ή βίντεο), το οποίο παρέχει πληροφορίες για τον αριθμό των μελών, τη συμβίωση με τα ηλικιωμένα άτομα, τους ρόλους και τις υποχρεώσεις στο εσωτερικό της οικογένειας και στην ευρύτερη κοινότητα (π.χ. ο πατέρας εργάζεται έξω από το σπίτι, η μητέρα αναλαμβάνει όλα τα ζητήματα του σπιτιού, η γιαγιά και ο παππούς απασχολούν τα

παιδιά). Επίσης, αναφέρονται οι τρόποι εορτασμού των οικογενειακών γιορτών και επετείων, της ψυχαγωγίας εντός της οικίας, της οικογενειακής οργάνωσης και της οικιακής οικονομίας. Γενικότερα, παρουσιάζονται οι συνήθειες που σχετίζονται με την ζωή της παραδοσιακής οικογένειας (π.χ. σε ποια ηλικία και με ποιο τρόπο διάλεγε κάποιος τον/την σύντροφο για γάμο, αν υφίστατο ο θεσμός της προίκας ή των γαμήλιων δώρων, κ.ά.). Στο δεύτερο σκέλος, οι μαθητές καλούνται να παρουσιάσουν αντίστοιχες θεματικές ενότητες για την παραδοσιακή οικογένεια της χώρας τους. Έτσι, τους δίνεται η δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν το λεξιλόγιο που κατέκτησαν, αλλά ταυτόχρονα και να μιλήσουν για ένα θέμα που βιωματικά τους αγγίζει, αφού είναι η ιστορία των προγόνων τους.

### β) *Μιλώ για τα παραδοσιακά σπίτια.*

Παρόμοια με την δραστηριότητα με θέμα την παραδοσιακή οικογένεια μπορούμε να διαχειριστούμε και αυτή που συνδέεται με την περιγραφή του παραδοσιακού σπιτιού. Η εικόνα πάλι παίζει σημαντικό ρόλο, είτε για τη γενικότερη άποψη κτιρίων και δωματίων είτε για τα αντικείμενα του εσωτερικού χώρου. Εδώ μπορεί να υπάρξει σύγκριση ανάμεσα σε διάφορους τύπους κατοικιών ανάλογα με την οικονομική κατάσταση των ιδιοκτητών, την ευγενή ή όχι καταγωγή τους, την επαγγελματική απασχόλησή τους, το γεωγραφικό εντοπισμό, (π.χ. το σπίτι του άρχοντα του νησιού, το σπίτι του βοσκού των ορεινών περιοχών), κ.τ.λ. Με τον τρόπο αυτό, θα καλυφθεί ένα ευρύτατο φάσμα λεξιλογίου και οι μαθητές θα είναι περισσότερο έτοιμοι για τη δική τους παρουσίαση.

### γ) *Μιλώ για τις παραδοσιακές ενδυμασίες*

Παρόμοια λειτουργεί και η δραστηριότητα που σχετίζεται με την παραδοσιακή ενδυμασία. Για τη Νέα Ελληνική ως ξένη γλώσσα μπορούν να παρουσιαστούν, εκτός από τη γνωστή ανδρική παραδοσιακή ενδυμασία του τσολιά, άλλες τοπικές ενδυμασίες (π.χ. της Κρήτης, της Θράκης, κ.τ.λ.) Στο δεύτερο σκέλος της δραστηριότητας οι μαθητές καλούνται να δείξουν εικόνες ή και στοιχεία ένδυσης από την πατρίδα τους (π.χ. μία ζώνη, ένα μαντήλι, κ.ά.), δικαιολογώντας την επιλογή των υφασμάτων, των υλικών, των χρωμάτων και των σχεδίων. Με την εξάσκηση στο συγκεκριμένο λεξιλόγιο αποκτώνται χρήσιμες γνώσεις και για τη σύγχρονη ζωή.

### δ) *Παρουσιάζω παραδοσιακές τέχνες και παραδοσιακά επαγγέλματα.*

Στη δραστηριότητα αυτή ο διδάσκων δείχνει μέσα από φωτογραφικό υλικό παραδοσιακές τέχνες (π.χ.υφαντουργία), καθώς και επαγγέλματα (π.χ. νερούλας), εργαστήρια και αντικείμενα εργασίας παλαιότερων εποχών. Επίσης, μπορεί να αναφερθεί η βιογραφία και το έργο λαϊκών καλλιτεχνών. Στο σκέλος της δραστηριοποίησης των μαθητών, η παρουσίαση μπορεί να γίνει με εικόνες από το Διαδίκτυο ή και με πραγματικά αντικείμενα, εφόσον αυτοί διαθέτουν (π.χ. ένα υφαντό, ένα κεραμικό) από τη χώρα τους.

Οι παραπάνω δραστηριότητες, επειδή αναφέρονται στο παρελθόν, μπορούν να αποτελέσουν μια πολύ καλή εξάσκηση για τους παρελθοντικούς χρόνους. Ωστόσο, εάν οι μαθητές δεν έχουν κατακτήσει τις συγκεκριμένες γραμματικές δομές, είναι δυνατό να χρησιμοποιηθεί ο ιστορικός Εννεστώτας στη θέση τους. Επιπλέον, οι δραστηριότητες αυτού του τύπου, μπορούν να συνδυαστούν με επισκέψεις σε ανάλογα μουσεία που υπάρχουν παραδοσιακά αντικείμενα (π.χ. μουσείο Μπενάκη, μουσείο Λαϊκής Τέχνης) ή και σε παραδοσιακούς οικισμούς (π.χ. Δημητσάνα, Μάνη, κ.ά), δίνοντας έτσι τη δυνατότητα για ακόμη περισσότερο *φυσική εκμάθηση* της ξένης γλώσσας εκτός τάξης.

### 3.2. Δραστηριότητες για το επίπεδο Επάρκειας και το Προχωρημένο επίπεδο.

Στο επίπεδο Επάρκειας οι μαθητές είναι έτοιμοι πλέον να συνδυάσουν την περιγραφή με την αφήγηση και για το λόγο αυτό είναι ιδιαίτερα χρήσιμες οι δραστηριότητες που επιμένουν σε λεπτομέρειες, ενισχύοντας, ακόμη περισσότερο το λεξιλόγιο και δίνοντας ευκαιρίες για περισσότερο ανεπτυγμένο προφορικό λόγο. Παραδείγματα ανάλογων δραστηριοτήτων είναι τα ακόλουθα:

#### α) *Μιλάω για τις παραδοσιακές γιορτές.*

Ανάλογα με το πόσο εντατικό χρονικά είναι το τμήμα στο οποίο απευθυνόμαστε, μπορούμε να χειριστούμε το θέμα είτε ως μία ενότητα (παραδοσιακές γιορτές) είτε να επανερχόμαστε κάθε φορά που επίκειται ένας ελληνικός εορτασμός. Έτσι, ο διδάσκων μπορεί να παρουσιάσει θρησκευτικές γιορτές, όπως τα Χριστούγεννα και το Πάσχα, περισσότερο παραδοσιακές γιορτές, όπως το Καρναβάλι, τα Αναστενάρια ή τα Ραγκουτσάρια, εθνικές επετείους, καθώς επίσης και έθιμα προσωπικών εορτασμών, όπως αυτά του γάμου, της βάφτισης, της ονομαστικής γιορτής, παλιότερα και σύγχρονα. Στο κυρίως σκέλος της δραστηριότητας αναλαμβάνουν την παρουσίαση οι μαθητές σε ρόλο σκηνοθέτη, προβάλλοντας βίντεο με αντίστοιχους εορτασμούς από τη χώρα τους. Με τον τρόπο αυτό η δραστηριότητα αποκτά υψηλό βαθμό βιωματικότητας, τόσο από την πλευρά του μαθητή-παρουσιαστή όσο και των υπολοίπων που παρακολουθούν. Τα ζητήματα θρησκείας και ιστορίας, παρόλο που είναι εξαιρετικά ευαίσθητα και μπορεί να προκαλέσουν αντιθέσεις σε μία τάξη, δεν παύουν να είναι θέματα οικεία, με μεγάλο ενδιαφέρον που προσφέρουν δυνατότητες συζήτησης, άρα και παραγωγής προφορικού λόγου, ενώ, παράλληλα, εμπλουτίζουν τις γενικότερες γνώσεις και καλλιεργούν την πολιτισμική αλληλεπίδραση και την ανοχή στη διαφορετικότητα. Το να αποφεύγονται πλήρως στο μάθημα της ξένης γλώσσας στερεί από τους μαθητές ένα μεγάλο μέρος της ευρύτητας θεμάτων συνομιλίας και πολλές χρήσιμες πληροφορίες για τη χώρα που ομιλείται η Γ2 ως μητρική. Προϋπόθεση της ομαλής εκτέλεσης της δραστηριότητας αποτελεί να γίνονται οι παρουσιάσεις με ουδέτερο τρόπο, χωρίς εθνικιστικές ή θρησκευτικές εξάρσεις ή κρίσεις υπέρ κάποιας ομάδας και κάθε μαθητής να εκφράζει την προσωπική του άποψη με τρόπο που δεν προσβάλλει τον συνομιλητή του. Αυτό, όμως, αποτελεί και έναν από τους στόχους της κατάκτησης της ξένης γλώσσας στο επίπεδο Επάρκειας και στο Προχωρημένο επίπεδο και οι δραστηριότητες με βάση τον πολιτισμό, οι οποίες προτείνονται εδώ, είναι κατάλληλες για την εξάσκηση σε αυτό.

#### β) *Αφηγούμαι μύθους της χώρας μου.*

Μια δραστηριότητα που στόχο έχει αφενός να κινήσει το ενδιαφέρον των μαθητών για την ελληνική λαϊκή μυθοπλασία, στην οποία υπάρχουν κωδικοποιημένες πολλές από τις αντιλήψεις και τις συνήθειες παλιότερων εποχών, και αφετέρου να αποκαλύψει το συγγραφικό και κυρίως το ζωντανό αφηγηματικό ταλέντο των μαθητών. Στο πρώτο σκέλος της δραστηριότητας ο διδάσκων μπορεί να παρουσιάσει ένα ή περισσότερα ελληνικά παραμύθια ή -γιατί όχι- και τους Μύθους του Αισώπου, αφού διαθέτουν χαρακτήρα λαϊκής διήγησης. Οι μαθητές, εν συνεχεία, θα κάνουν το αντίστοιχο για μύθους ή παραμύθια από τη χώρα τους. Η δραστηριότητα εξασκεί τους μαθητές στα χαρακτηριστικά του προφορικού αφηγηματικού λόγου (χρονική αλληλουχία, νοηματικές συνδέσεις, παρεκβάσεις για επεξηγήσεις, κ.τ.λ.), στοιχεία που

πρέπει να καλλιεργηθούν στο Επίπεδο Επάρκειας και το Προχωρημένο Επίπεδο μιας ξένης γλώσσας και καλλιεργεί τις ικανότητες περιγραφής και αφήγησης, χωρίς να είναι απαραίτητη χρήση εποπτικού υλικού.

γ) *Προετοιμάζω παραδοσιακά εδέσματα.*

Ο βαθμός της βιωματικότητας αυτής της δραστηριότητας είναι δυνατό να ποικίλει: μπορεί να παραμείνει στην περιγραφή μιας μαγειρικής συνταγής και της εκτέλεσής της, να περιλαμβάνει ως πραγματικά αντικείμενα (realia) τα υλικά που θα χρησιμοποιηθούν ή –αν υπάρχει η δυνατότητα- να γίνει η προετοιμασία του φαγητού μπροστά στα μάτια των μαθητών. Βεβαίως, στο πλαίσιο της τάξης μπορεί η εκτέλεση της συνταγής να παρουσιαστεί σε βίντεο. Σημαντικό είναι να επιλέξουμε ιδιαίτερα παραδοσιακά εδέσματα (π.χ. φρουτάλια από την Άνδρο, ξεροτήγανα από την Κρήτη, κ.ά.) και να αποφύγουμε τα πιο γνωστά που οι μαθητές πιθανόν να τα έχουν επανειλημμένα δοκιμάσει (π.χ. το σουβλάκι). Με τη δραστηριότητα αυτή το λεξιλόγιο εμπλουτίζεται λεπτομερώς με συγκεκριμένες λέξεις για μπαχαρικά, μυρωδικά, βότανα, είδη κρέατος και ψαριών, τρόπους μαγειρέματος ή σερβιρίσματος, κ.τ.λ., πράγμα που αποβαίνει χρήσιμο και για την καθημερινή ζωή. Μια άλλη ιδέα με την οποία ενισχύεται η βιωματικότητα της δραστηριότητας, είναι να προσφερθεί το έδεσμα για δοκιμή στην τάξη. Μπορούμε να ορίσουμε μία μέρα εθνικής κουζίνας στην οποία θα φέρουν όλοι τα αποτελέσματα των συνταγών τους ή αν πρόκειται για ένα ετήσιο ή εξαμηνιαίο τμήμα εκμάθησης γλώσσας μπορεί μία μέρα της εβδομάδας να είναι αφιερωμένη στο θέμα αυτό και με τη σειρά όλοι οι μαθητές να παρουσιάσουν ένα έδεσμα της πατρίδας τους. Η δραστηριότητα αυτή, όπως γίνεται φανερό, είναι εξαιρετικά ευχάριστη και εμπλουτίζει τις πολιτισμικές εμπειρίες των μαθητών.

δ) *Ακούω, τραγουδάω και χορεύω παραδοσιακούς ρυθμούς.*

Πρόκειται για μια ιδιαίτερη δραστηριότητα η οποία πρέπει να συνδεθεί αρχικά με τη γλώσσα και κατόπιν με τη μουσική. Παρουσιάζονται οι πλέον γνωστοί παραδοσιακοί ρυθμοί, τους οποίους μπορεί να ακούσει κάποιος σε μια ελληνική γιορτή (π.χ. σε ένα ελληνικό πανηγύρι). Επιλέγονται όσο γίνεται πιο γνωστά τραγούδια και παρουσιάζονται χοροί μέσω της ζωντανής εικόνας. Το Διαδίκτυο παρέχει πλούσιο υλικό για το θέμα αυτό, αφού η ελληνική παραδοσιακή μουσική εξακολουθεί να είναι και σήμερα ζωντανή. Μέσα από τα παραδοσιακά τραγούδια οι μαθητές θα γνωρίσουν ιδέες και αξίες παλαιότερων εποχών: η φιλία, η αγάπη, ο έρωτας και πολλά σύγχρονα θέματα αποκτούν άλλη διάσταση, περισσότερο ρομαντική και ίσως κάπως ξεχασμένη μέσα στη σύγχρονη εποχή της τεχνολογίας που ζούμε. Μαζί με το άκουσμα των ήχων της μουσικής, μπορούμε να τους δείξουμε τα βήματα παραδοσιακών χορών. Αυτό το τελευταίο δεν βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη γλωσσική εξέλιξη, αλλά σίγουρα είναι διασκεδαστικό και βοηθάει τους μαθητές να εξοικειωθούν με μια πολύ ιδιαίτερη πτυχή του λαού της Γ2, γεγονός εξαιρετικά σημαντικό για τη διαπολιτισμική προσέγγιση και τη δημιουργία θετικής στάσης. Στο δεύτερο σκέλος της δραστηριότητας οι μαθητές μπορούν να παρουσιάσουν μεταφρασμένα παραδοσιακά τραγούδια της χώρας τους μαζί με ήχο και, πιθανόν, και κάποιο βίντεο με παραδοσιακούς χορούς, εξηγώντας στους συμμαθητές τους πότε και σε ποια περίπτωση χορεύονται και αν τυχόν συνδέονται με κάποιους συμβολισμούς.

#### 4. Αντί επιλόγου

Με όσα αναφέρθηκαν γίνεται αντιληπτό ότι ο λαϊκός πολιτισμός μπορεί να εξυπηρετήσει με εποικοδομητικό και ευχάριστο τρόπο την εξάσκηση στην ξένη γλώσσα και την προώθηση της γλωσσικής κατάρκτησης και ταυτόχρονα να αποτελέσει μέσο προαγωγής διαπολιτισμικού διαλόγου, αφού η επαφή με τα πολιτιστικά δημιουργήματα και τις αξίες ενός λαού οδηγεί στην ανακάλυψη ομοιοτήτων και στην κατανόηση των διαφορών, λειτουργεί ως «άνοιγμα» προς άλλους πολιτισμούς (Fennes, Hargood 1997:37, 48) γεγονός που συμβάλλει στον πολιτισμικό εμπλουτισμό (Δαμανάκης 1997:108) και στην κατάρριψη προκαταλήψεων και στερεοτύπων και στην προώθηση της αλληλοαποδοχής, του αλληλοσεβασμού και –γιατί όχι;- της συνεργασίας, μεταξύ των διαφορετικών εθνικών και κοινωνικών ομάδων. Βεβαίως, για την επίτευξη των στόχων αυτών, πρέπει να προηγηθεί η διαπολιτισμική κατάρτιση του διδάσκοντος (Savignon 2002:17-23), ώστε να είναι σε θέση να διαχειριστεί τις πολιτισμικές δραστηριότητες εξασφαλίζοντας ισότητα ευκαιριών μεταξύ ατόμων με διαφορετικές εθνοπολιτισμικές ταυτότητες και θετική αντιπαραβολή όσων παρουσιάζονται. Στο μάθημα της ξένης γλώσσας κύριος στόχος πρέπει να παραμένει, σύμφωνα με την άποψη της Kramsch (1993), η δημιουργία ενός ουδέτερου χώρου μεταξύ του πολιτισμού της Γ1 (μητρικής γλώσσας) και της Γ2 (ξένης γλώσσας), όπου διδάσκων και μαθητευόμενοι μπορούν να κινηθούν με ασφάλεια, χρησιμοποιώντας τη Γ2 ως μέσο έκφρασης προσωπικών γνώσεων, απόψεων και βιωμάτων. Οι δραστηριότητες με βάση τον λαϊκό πολιτισμό μπορούν να λειτουργήσουν με ρόλο ενοποιητικό ανάμεσα σε άτομα και λαούς, γιατί ακόμη και αυτοί που δεν εκτιμούν ή δεν ακολουθούν την Παράδοση, γνωρίζουν πολλά από τα στοιχεία της, ιδίως όσα συνδέονται και με τη σύγχρονη ζωή (π.χ. γιορτές, φαγητά, κ.ά.).

Αξίζει, λοιπόν, να δοκιμάσουμε ως διδάσκοντες ξένων γλωσσών νέες τεχνικές και νέα υλικά διδασκαλίας, που θα μας βοηθήσουν να επιτύχουμε ταυτόχρονα τους στόχους της κατάρκτησης της ξένης γλώσσας, αλλά και του διαπολιτισμικού διαλόγου.

#### Βιβλιογραφία

- Adeleh, Ketabi, Zonoobi 2014: Heidari Adeleh, Saeed Ketabi & Rezvan Zonoobi, *The Role of Culture Through the Eyes of Different Approaches to and Methods of Foreign Language*. "Journal of Intercultural Communication", March 2014, issue 34, ISSN 1404-1634. Retrieved on 24/10/2016 from <http://www.immi.se/intercultural/nr34/heidari.html>
- Byram, Morgan et al. 1994: Michael Byram, Carol Morgan and colleagues. *Teaching-and-learning language-and-culture*. Clevedon, Philadelphia: Multilingual Matters.
- Byram 1997: Michael Byram, *Teaching and assessing intercultural communicative competence*. Clevedon, England: Multicultural Matters.
- Calliabetso-Koraka P. (1995). *La didactique des langues de l'ere a-scientifique a l'ere scientifique*. Athenes: Eiffel.
- Γιαννακού 2006: Βασιλική Γιαννακού, *Η διδασκαλία του πολιτισμού στην εκμάθηση της Ελληνικής ως δεύτερης γλώσσας*. «Αιτωλικά», τεύχος 7<sup>ο</sup>, Ιούλιος-Δεκέμβριος 2006, Αθήνα: ΑΙΠΟΕ, σσ.: 45-51.

## V. EDUCATION, IDENTITY

- Γιαννακού 2008: Βασιλική Γιαννακού, *Ο λαϊκός πολιτισμός και ο ρόλος του στη διδακτική των γλωσσών: Το παράδειγμα της διδασκαλίας της Νέας Ελληνικής ως ξένης γλώσσας*. Στο «Ευρωπαϊκό έτος διαπολιτισμικού διαλόγου: Συνομιλώντας με τις γλώσσες-πολιτισμούς», Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, σσ. 613-625.
- Δαμανάκης 1997: Μιχάλης Δαμανάκης, *Η εκπαίδευση των παλινοστώντων και αλλοδαπών μαθητών στην Ελλάδα: διαπολιτισμική προσέγγιση*. Αθήνα: Gutenberg.
- Δενδρινού 2004: Βασιλική Δενδρινού. *Πολυγλωσσικός Γραμματισμός στην Ευρωπαϊκή Ένωση: Εναλλακτικά Προγράμματα Ξενόγλωσσης Εκπαίδευσης*. Στο Δενδρινού, Β., Μητσκοπούλου, Β. (ed.) «Πολιτικές γλωσσικού πλουραλισμού και ξενόγλωσση εκπαίδευση στην Ευρώπη: Policies of linguistic pluralism and the teaching of languages in Europe». Επιστημονική επιμέλεια: Δενδρινός, Β. Αθήνα: Μεταίχμιο, σσ.: 47-59.
- Fennes, Hargood 1997: Helmut Fennes and Karen Hargood, *Intercultural learning in the classroom : crossing borders*, Council of Europe series, London : Cassell.
- Κακάμπουρα-Τίλη 2005: Ρέα Κακάμπουρα-Τίλη, *Ο λαϊκός πολιτισμός ως πεδίο διαπολιτισμικής εκπαίδευσης. Μια διδακτική πρόταση*. Στο «Μάθηση και διδασκαλία στην κοινωνία της γνώσης», Πρακτικά Ε΄ Πανελληνίου Συνεδρίου με διεθνή συμμετοχή, Β΄ τόμος Αθήνα: Ε.Κ.Π.Α./Κ.Ε.ΕΠ.ΕΚ, σσ. :267-274.
- Καλλιαμπέτσου-Κόρακα, 2004: Πόπη Καλλιαμπέτσου-Κόρακα, *Ξενόγλωσση τάξη και Ανάπτυξη Επικοινωνιακής Ικανότητας των μαθητών*. Στο Δενδρινού, Β., Μητσκοπούλου, Β. (ed.) «Πολιτικές γλωσσικού πλουραλισμού και ξενόγλωσση εκπαίδευση στην Ευρώπη: Policies of linguistic pluralism and the teaching of languages in Europe». Επιστημονική επιμέλεια: Δενδρινός, Β. Αθήνα: Μεταίχμιο, σσ.: 401-408.
- Kramersch 1993: Claire Kramersch, *Context and culture in language teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramersch 1998: Claire Kramersch, *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lessard-Clouston 1997: Michael Lessard-Clouston, *Towards an understanding of culture in L2/FL education*. "The Internet TESL Journal." Volume III, Issue No 5: 1-12, May 1997. Retrieved on 23/10/2016 from <http://iteslj.org/Articles/Lessard-Clouston-Culture.html>
- Παλαιολόγου, Ευαγγέλου 2003: Νεκταρία Παλαιολόγου, Οδυσσέας Ευαγγέλου, *Διαπολιτισμική Παιδαγωγική. Εκπαιδευτικές, Διδακτικές και Ψυχολογικές Προσεγγίσεις*, Αθήνα: Ατραπός.
- Peck 1984: Peck Deborah, *Teaching Culture: Beyond Language*. "Yale-New Haven Teachers Institute." Volume III, 1984. Retrieved on 18/10/2016 from <http://teachersinstitute.yale.edu/curriculum/units/1984/3/84.03.06.x.html>
- Peterson, Coltrane 2003: Elizabeth Peterson and Bronwyn Coltrane, *Culture in Second Language Teaching*, ERIC Clearinghouse on Languages and Linguistics, ED0-FL-03-09, Dec. 2003. Retrieved on 17/10/2016 from <https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/PDE1439/Culture%20in%20Second%20Language%20Teaching.pdf>.

- Reilly 2012: Natalia Reilly, *Vygotsky's Socio-Cultural Theory in Terms of Application to SLA*. Retrieved on 30/10/2016 from: <http://www.slideshare.net/NataliaReillyPhD/reilly-vygotsky-slaapplication>
- Richards, Rodgers 1986: Jack C. Richards & Theodore S. Rodgers, *Approaches and Methods in Language Teaching. A description and analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Savignon 2002: Sandra J. Savignon, *Communicative language teaching: Linguistic theory and classroom practice*. In S.J.Savignon (Ed.) "Interpreting communicative language teaching", New Haven & London: Yale University Press. Retrieved on 27/10/2016 from <http://videa.ca/wp-content/uploads/2015/08/Communicative-language-teaching2.pdf>
- Sellami 2000: Abdel Latif Sellami, *Teaching towards cultural awareness and intercultural competence: From What through How to Why culture is?* Paper presented at the Annual Meeting of Teachers of English to Speakers of Other Languages (Vancouver, BC, Canada, March 14-18, 2000). Retrieved on 25/10/2016 from <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED446434.pdf>
- Sharifian 2007: Farzad Sharifian, *L1 conceptualizations in L2 learning: The case of Persian-speaking learners of English*. In Farzad Sharifian, Gary Palmer (eds.) "Applied Cultural Linguistics", Amsterdam: John Benjamin, pp.:33-52.
- Stern 1983: Hans Heinrich Stern, *Fundamental Concepts of Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Thanasoulas 2001: Dimitrios Thanassoulas, *The Importance Of Teaching Culture In The Foreign Language Classroom*. Radical Pedagogy, ISSN: 15246345. Retrieved 11/4/2009 from [http://radicalpedagogy.icaap.org/content/issue3\\_3/7-thanasoulas.html](http://radicalpedagogy.icaap.org/content/issue3_3/7-thanasoulas.html)
- Vlaeminck 2004: Sylvia Vlaeminck, *Πολυγλωσσία και Εκπαιδευτικές Πολιτικές για την Ξένη Γλώσσα στην Ελλάδα*. Στο Δενδρινού, Β., Μητσικοπούλου, Β. (eds) «Πολιτικές γλωσσικού πλουραλισμού και ξενόγλωσση εκπαίδευση στην Ευρώπη: Policies of linguistic pluralism and the teaching of languages in Europe». Επιστημονική επιμέλεια: Δενδρινός, Β. Αθήνα: Μεταίχμιο, σσ. 82-88.
- Χαραλαμπάκης 2003: Χριστόφορος Χαραλαμπάκης, *Διαπολιτισμική επικοινωνία και γλωσσικά στερεότυπα*. «Γλωσσολογία», τόμος 15, σσ:129 -173.



**ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΜΑΥΡΟΚΟΡΔΑΤΟΣ Ο «ΦΙΡΑΡΗΣ». ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΩΣ  
ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΗ ΠΡΩΤΗ ΥΛΗ ΚΑΙ Ο ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ ΩΣ ΕΚΦΡΑΣΤΗΣ ΤΩΝ  
AESTHETIC POLITICS<sup>1</sup>**

**Μάρκος ΞΥΔΑΚΗΣ<sup>2</sup>**

Alexandros Mavrokordatos “firaris”. The historical person as literary hero and the writer as esthetic politics’ communicator. *Those studying the era of the Greek Enlightenment will inevitably come across the name of Alexandros Mavrokordatos (Constantinople 1754 – Moscow 1819). Numerous publications were dedicated to him and he has played a major –albeit inconspicuous role– in one of the first ‘urban novels’. Historically, he is an enigma regarding his potential membership of secret organizations preceding the Revolution. All in all, he is undoubtedly a figure worth our attention. The purpose of this study is to show how the writer, having abandoned his ruling post in Moldavia (Jasi) and escaped to Russia for fear of the Sultan, has contributed through his work of verse ‘Oneiron’ (1810) to the enrichment of the national works of the 19<sup>th</sup> century. We will examine the way in which the national identity of the enslaved Greek was formed with the help of the most reliable tools such as the concept of Ethnosymbolism by Anthony D. Smith. We will, in other words, try to get an insight of how Mavrokordatos constructs his work by choosing, repeating and redefining the ethnic cultural past and how the relevant leitmotifs are skillfully used to recreate national identity.*

**Key-words:** Alexandros Mavrokordatos, Ethnosymbolism, Mythomoteur, Greek Enlightenment

*στον Ιωάννη Τρουλλινό*

Είναι γεγονός ότι ο μελετητής της περιόδου του Νεοελληνικού Διαφωτισμού έρχεται συχνά σε επαφή με το πρόσωπο του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου (Κωνσταντινούπολη 1754 – Μόσχα 1819)<sup>3</sup> ανεξαρτήτως του αν ασχολείται με το καθεαυτό έργο του. Ο φαναριώτης βρίσκεται ακούσια παρών σε κείμενα με ξεχωριστή σημασία για την καλλιτεχνική παραγωγή του 18<sup>ου</sup> αιώνα, τα οποία καλύπτουν διαδοχικά τις τρεις κυριότερες φάσεις της ζωής του: περίοδος νεότητας, ανάρρηση στον ηγεμονικό θρόνο του Ιασίου, καθαίρεση και φυγή προς τη ρωσική επικράτεια. Η αναγωγή του ιστορικού προσώπου σε λογοτεχνική πρώτη ύλη καθιστά φανερό ότι πρόκειται για προσωπικότητα που δεν περνά απαρατήρητη, διαπίστωση που επιβεβαιώνεται και από την εξέταση της συγγραφικής του παραγωγής. Ως προς

---

<sup>1</sup>Θερμές ευχαριστίες οφείλω στην επίκουρη καθηγήτρια του Παν/μίου Αθηνών κα. Πέγκυ Καρπούζου, καθώς η μελέτη παρουσιάστηκε στα πλαίσια του μεταπτυχιακού σεμιναρίου της για τη Θεωρία της Λογοτεχνίας.

<sup>2</sup>Markos Xydakis, National Capodistrian University in Athens.

<sup>3</sup>Για αναλυτικά βιογραφικά στοιχεία βλ. Σπάθης 1995: 281-337.

αυτή, είναι ενδεικτικός ο δημιουργικός τρόπος ανάδυσης της εθνικής ταυτότητας στο αφηγηματικό ποίημα «Όνειρον» (Μαυροκορδάτος 1810: 209-237)<sup>4</sup>.

Αναλυτικότερα, στην εισαγωγή του *Κήπου Χαρίτων* (θεωρείται ολοκληρωμένος το 1768) ο σκοπελίτης Kaisάριος Δαπόντες σημειώνει ότι το πολυσυλλεκτικό έργο του θα μείνει ατελές, εάν δεν αφιερωθεί σε έναν «έμφυλον» και «λογικόν» “κήπο χαρίτων”, τον δεκατετράχρονο τότε Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο (Δαπόντες 1997: 119-120). Δεν πρόκειται, όμως, για ακόμα μία τυπική αφιέρωση στον Μαυροκορδάτο, όπως στην περίπτωση των Λαμπανιτζιώτη (1783), Δημητρίου (1785) και Βεντότη (1790), καθώς εν προκειμένω ο αποδέκτης λαμβάνει ενεργό ρόλο ενδοκειμενικά λειτουργώντας ως έναυσμα εξιστόρησης των περιπετειών του συγγραφέα, όπως φαίνεται από τους τέσσερις πρώτους -εν είδει προοιμίου- στίχους:

Χριστέ, βοήθει μοι να πῶ τὰ κατὰ τὸν σταυρόν σου,  
καὶ τὰ κατὰ τὸν δοῦλον του πρὸς τὸν Ἀλέξανδρόν σου.  
Πολλάκις με εἶχες εἰπεῖ, φίλτατε μπετζαδέ μου,  
νὰ σὲ εἰπῶ τὰ κατ' ἐμέ, καὶ δὲν τὰ 'πα ποτὲ μου, (Δαπόντες 1997: 121).

Μάλιστα, ο φαναριώτης μαθητεύει κατά κάποιον τρόπο δίπλα στον αεικίνητο Δαπόντε. Αναλαμβάνει ρόλο νοερού συντρόφου σε αυτό το τόσο αυτοβιογραφικό όσο και (κατά τα φαινόμενα) εκπαιδευτικό ταξίδι, διότι κατά τη διάρκειά του ο ελπιδοφόρος για τον θρόνο του Ιασίου νεαρός οφείλει να έχει τα μάτια του ανοιχτά αντλώντας όσες περισσότερες πληροφορίες μπορεί. Οφείλει, δηλαδή, να εκπαιδευτεί πλάι στον δάσκαλο Δαπόντε, ο οποίος με τη σειρά του βρίσκει ένα ακόμα αφηγηματικό τέχνασμα, για να εξυπηρετήσει πληρέστερα τον συγγραφικό του στόχο. Η ακόλουθη αποστροφή -μία από τις πολλές- είναι ενδεικτική, καθιστώντας φανερό ότι λειτουργεί η υποτιθέμενη εκπαίδευση του Μαυροκορδάτου ως προσχηματικός κινητήριος μοχλός για την παράθεση ολοένα και περισσότερων στοιχείων-εμπειριών:

Ἄλλ' ἐπειδὴ ἐμβήκαμεν στὸ ὄρος, μπετζαδέ μου,  
ἐδῶ πλέον τοῦ Ἄθωνος, Ἀλέξανδρε χρυσέ μου,  
μάθε καὶ τ' εἶναι Ἄθωνας, κ' ὕστερα νὰ ἐλθοῦμεν  
πάλιν στοὺς πατριάρχας μας, αὐτοὺς κ' ἄλλους νὰ δοῦμεν. (Δαπόντες 1997: 287).

Χαρακτηριστική είναι και η ακόλουθη περίπτωση με χιουμοριστικό-αυτοσαρκαστικό αποτέλεσμα μέσω της χρήσης σχημάτων λόγου:

Ἐδῶ, θαρρῶ, ἐχόρτασες, ὁποῦ τοὺς ἐπεινοῦσες  
τοὺς στίχους μου, Ἀλέξανδρε, καὶ τοὺς ἐπιθυμοῦσες;  
ἴσως καὶ τοὺς βαρέθηκες διὰ πολυφαγίαν,  
διότι κάθε περισσὸ φέρνει καὶ ἀηδίαν. (Δαπόντες 1997: 224).

Λίγα χρόνια αργότερα ο μικρός μαθητής του Δαπόντε δείχνει έτοιμος να αναλάβει καθήκοντα υψηλότατων θέσεων και να μεταλαμπαδεύσει αυτή τη φορά τις δικές του εμπειρίες ωφελώντας τους «ὁμογενεῖς». Στον πρόλογο που προτάσσει ο

<sup>4</sup> Στα παραθέματα χρησιμοποιείται η έκδοση: Βρανούσης 1955: 45-55.

## V. EDUCATIE, IDENTITATI

Λαμπανιτζιώτης στη μετάφραση του Ramsay διακρίνεται μία ενδιαφέρουσα αναλογία. Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος παραλληλίζεται με τον Κύρο: όπως το ταξίδι εκείνου ανά τα «ἔθνη τῆς Ἀσίας» κατέστησε ευδαίμονες τους Πέρσες, έτσι και το εύρος των διπλωματικών επαφών του Μεγάλου Διερμηνέα πλέον Μαυροκορδάτου θα λειτουργήσει θετικά:

[...] ἂν ἡ συναναστροφή τοῦ Κύρου μὲ ὀλίγα ἔθνη τῆς Ἀσίας, ἔγινεν αἴτιος τῆς εὐδαιμονίας τῶν Περσῶν, πόσω μᾶλλον δὲν πρέπει νὰ ἐλπίζωσιν οἱ ὁμογενεῖς ἀπὸ τὴν Ὑμετέραν Εὐγένειαν, τώρα ὁποῦ εὐρίσκεται εἰς συναναστροφήν σχεδὸν πάντων τῶν ἔθνῶν τῆς οἰκουμένης. (Ramsay 1783).

Κατά τη χρονική στιγμή της εκπλήρωσης των προσδοκιών για ανάρρηση στο θρόνο του Ιασίου (12 Ιανουαρίου 1785) ο ώριμος πλέον Αλέξανδρος γίνεται το κεντρικό πρόσωπο της σατιρικής κωμωδίας του Γ.Ν. Σούτσου με τίτλο *Αλεξανδροβόδας ο ασυνείδητος*. Σε αυτήν την κωμωδία ηθών πρωταγωνιστεί και γελοιογραφείται ο ομώνυμος ήρωας κατά τις ετοιμασίες του ταξιδιού του από την Κωνσταντινούπολη προς το Βορρά. Παρουσιάζεται απόλυτα διεφθαρμένος, λάνγνος και “φιλοσοφημένα” ασεβής, έχοντας “παρασυρθεί” από τις νεόκοπες ιδέες που κυκλοφορούσαν στη φωτισμένη Ρωσία επί Μεγάλης Αικατερίνης, όπου είχε περάσει σχεδόν δέκα γόνιμα χρόνια (Σπάθης 1995: 288). Τα ακόλουθα λόγια, αν και δοσμένα μέσω της σάτιρας, αναδεικνύουν αφενός την επιρροή που του άσκησε η ρωσική εμπειρία και αφετέρου την απομάκρυνσή του από τον μέσο όρο σκέψης:

Ὅμως ἐγὼ ταῖς δεισιδαιμονίαις εἶναι καιρὸς πού ταῖς ἄφησα. Προτοῦ νὰ πάγω στὴ Ρωσσία, ἴσως καὶ ἐγὼ νὰ εἶχα τοιαῦτα φρονήματα, πλὴν ἀφ’ οὗ ἐπήγα καὶ διέτριψα ἱκανὸν καιρὸν ἐκεῖ, ἐκατάλαβα κόσμος τί ἐστὶ, καὶ πὼς οἱ ιδέαις ὁπού ἔχουν περὶ θεότητος εἶναι ὄλαις ἀπατηλαῖς. Θεὸς, παράδεισος καὶ κόλασις εἶναι λέξεις ὁπού ἐφεῦραν οἱ πολιτικοὶ διὰ νὰ ἀναχαιτίζουν τὴν φυσικὴν ἀκάθεκτον ὁρμὴν τῶν ἀτάκτων ὑπεξουσιῶν τους. (Σπάθης 1995: 95).

Η τρίτη και σημαντικότερη φάση της ζωής του Μαυροκορδάτου απαντά στο σύμμικτο μυθιστόρημα *Ἐρωτος αποτελέσματα* (1792). Στην τελευταία ερωτική ιστορία η αφήγηση προσγειώνεται απότομα στην πραγματικότητα με την ένταξη του νωπού ακόμα στη μνήμη επεισοδίου της φυγής του ηγεμόνα, μετά την καθαίρεσή του από τον θρόνο του Ιασίου το 1787 (I\*\*\* K\*\*\* 2009: 18-19). Ο έκπτωτος ηγεμόνας δε γυρίζει πίσω στην Κωνσταντινούπολη ως ὄφειλε, αλλά κατευθύνεται προς το ασφαλές καταφύγιο της Ρωσίας. Η πλοκή στήνεται, λοιπόν, χρονικά στις παραμονές του 2<sup>ου</sup> Ρωσοτουρκικού πολέμου και, ὅσον αφορά τον χώρο δράσης, εκεί όπου σταμάτησε προσωρινά ο φυγάς («Φιραρής») με τη συνοδεία του, στην Πολτάβα της σημερινής Ουκρανίας:

Αυτή ουν η Πουλτάβα εστάθη καταφύγιον και εις τον Μολδαβίας Αυθέντην, τον Μαυροκορδάτον λέγω εκείνον ο οποίος προειδὼν το σκληρόν τε και βάρβαρον, ουχ ἦττον δε και το ἀδικον της κατ’ αυτού ψήφου υπό του σουλτάνου, ἐφυγε νυκτὸς με ολίγους τινὰς δούλους του, αφεῖς τον θρόνον. Μεταξὺ δε αυτῶν ἦττον και τις γραμματικὸς του καμαράση, Αντώνιος καλούμενος Ζαγοραῖος, ὄχι τόσον ωραῖος ὅσο αγχίνους και σπουδαῖος και ειδήμων πολλῶν γλωσσῶν. (I\*\*\* K\*\*\* 2009: 156).

Αφανής αλλά καταλυτικός ήρωας της αφήγησης, ο Μαυροκορδάτος συμβάλλει στο ειδύλλιο μέσω της επιλογής της τοποθεσίας. Παράλληλα, όμως, το τερματίζει αιφνιδιαστικά ή ακριβέστερα -και εντελώς αντίθετα με τις συμβάσεις του είδους (Ξούριας 2016: 381-392)- το αφήνει μετέωρο, διατάζοντας εσπευσμένα αναχώρηση. Δηλαδή, δίχως συμμετοχή στη δράση ελέγχει πλήρως τις κινήσεις των ανθρώπων του και φυσικά του γραμματικού του θησαυροφύλακα Αντωνάκη του Ζαγοραίου, ο οποίος εγκαταλείπει την εκεί αγαπημένη του ακολουθώντας τον αφέντη του:

Αυτή όμως η αγάπη ήταν εις μάτην επειδή ήλθεν ευθύς ο Αυθέντης [ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος] απ' έξω και τους έδωκε την είδηση να ετοιμασθούν επειδή αύριον πρέπει να μισεύσουν διά την Χερσώνα. Και, ούτως, ετοιμασθέντες ανεχώρησαν κατά την προσταγήν οπού έλαβον. (I\*\*\* K\*\*\* 2009: 218).

Μετά το γεγονός της φυγής και της αναζήτησης μόνιμου καταφυγίου στην Πετρούπολη, ο Μαυροκορδάτος ενδύεται σύμφωνα με μεταγενέστερους ιστορικούς πατριωτικό μανδύα και προκαλεί πλήθος υποθέσεων που ανακυκλώνονται στη συνέχεια ως ιστορικά ντοκουμέντα. Ωστόσο, τα δεδομένα επαληθεύουν μόνο τη μύηση στο τέλος του 1816 στη *Φιλική Εταιρεία*<sup>5</sup>. Σε κάθε περίπτωση το ίδιο το συγγραφικό του έργο, όπως θα γίνει φανερό, συμβάλλει καθοριστικά στην καλλιέργεια ανάλογων σεναρίων.

Ο φαναριώτης ασχολείται από νωρίς με τα γράμματα. Η αφιέρωση του Βεντότη στο *Λεξικόν τρίγλωσσον* (1790) παρέχει χρήσιμες πληροφορίες για την καλλιτεχνική του δραστηριότητα, ενώ η νεότερη έρευνα επισημαίνει την παρουσία του σε δύο τουλάχιστον περιπτώσεις, οι οποίες βρίσκονται σε χειρόγραφο μορφή<sup>6</sup>. Επίσημη έκδοση δεν υπάρχει πριν το 1810 και τα λεγόμενα του Βεντότη στοχεύουν στην κάλυψη του κενού αυτού μέσω της ενθάρρυνσης του συγγραφέα, υποστηρίζοντας την ύπαρξη κειμένων ικανών να παρουσιασθούν «εις τὸ κοινὸν καὶ διὰ τῆς Τυπογραφίας, ἂν ἡ ἐπικρατοῦσα τοῦ φρονήματος συστολήτε καὶ μετριότης, δὲν ὑπερέβαινε τῆς ἐν ὑμῖν εὐμουσειάς τὴν δύναμιν.» (Βεντότης 1790).

Η «συστολή τε καὶ μετριότης» φαίνεται να παρακάμπτεται το 1810 εν μέρει, καθώς τυπώνεται ανώνυμα η ογκώδης συλλογή *Βόσπορος εν Βορυσθένει* στη Μόσχα, η οποία αντανακλά σύνθετο προσανατολισμό μοιράζοντας την ύλη ανάμεσα στη φαναριώτικη στιχουργία και σε πολιτικοφιλοσοφικούς στοχασμούς<sup>7</sup>. Συμπλέοντας καλλιτεχνικά με την ενδιαμέση στάση της στροφής του αιώνα με “καθαρεύουσα” γλώσσα και τονικό μέτρο (Πολίτης 2013: 388-389) ο Μαυροκορδάτος παραδίδει στο τυπογραφείο έναν καλλιτεχνικό και μη απολογισμό ζωής, κρίνοντας και από τον

<sup>5</sup> Για τις εγκυρότερες έως τώρα τοποθετήσεις βλ. Σπάθης 1995: 336-337· Πούχνερ, Αθήνη 2008: 1363.

<sup>6</sup> Για το θέμα βλ. Σπάθης 2008: 139-144· Αθήνη 2013: 347-348.

<sup>7</sup> «Ουσιαστικά ο πρώην ηγεμόνας επιχειρεί τριπλό απολογισμό: ξαναθυμίζει την παλαιά συμμετοχή του στο φαναριώτικο στιχουργικό εργαστήρι, έπειτα εξηγεί την πολιτική του στάση και τέλος επιχειρεί να διατυπώσει το καταστάλαγμα των εμπειριών του που εκφράζει την πολιτικο-φιλοσοφική του σκέψη» (Σπάθης 1995: 324)· για παλαιότερες κρίσεις της συλλογής βλ. Νέγουλος 1827: 155-156· Rangabè 1877: 113· για νεότερες βλ. Αμαντος 1932: 49-50· Βρανούσης 1955: 44-45· Δημαράς 2000: 230-232· Δημαράς 2009: 231.

τίτλο που επιλέγει. Πιθανότατα, πρόκειται για μία επιλογή από τις συγγραφικές του αναζητήσεις με χαρακτηριστική ειδολογική ποικιλία που παραπέμπει ευθέως στην τυπολογία των χειρόγραφων καταστίχων (Αθήνη 2013: 343).

Από τη συλλογή ξεχωρίζει κατά κοινή ομολογία το εκτενές στιχούργημα «Όνειρον» σε 518 ζευγαρωτούς ιαμβικούς δεκαπεντασύλλαβους στίχους, το οποίο συνέβαλε στην ενίσχυση της εθνικής πρόσληψης του συγγραφέα λειτουργώντας ως το εθνικό πιστεύω του (Σπάθης 1995: 355). Η «Περίληψις» που προτάσσεται κατατοπίζει απόλυτα για το περιεχόμενο του κειμένου: «Καθ' ὕπνον» βλέπει κάποιος μία παραθαλάσσια ηλιόλουστη πεδιάδα, ευχάριστο όνειρο που ραγδαία εξελίσσεται σε εφιάλη με την εμφάνιση των ολύμπιων θεών. Ο Δίας απειλεί να κατατροπώσει και το φυσικό τοπίο και τους κατοίκους του, αλλά τίθενται εμπόδια στα καταστροφικά του σχέδια. Η Αθηνά πρώτα με την επιχειρηματολογία της και στη συνέχεια η Θεία Πρόνοια δίνουν αίσιο τέλος, από κοινού με τον απελευθερωτικό στρατό που ρίχνεται στη μάχη. Η γενική ιδέα του εγχειρήματος προσλαμβάνεται εύκολα. Οι αρχαίοι θεοί βρίσκονται σε αναβρασμό για την ολιγωρία του Γένους κάτω από τον τουρκικό ζυγό, το οποίο εν τέλει δραστηριοποιείται την ύστατη στιγμή απελευθερωτικά, αφενός με την υπερβατική συμβολή της Θείας Πρόνοιας και αφετέρου με την επίγεια αρωγή (πιθανότατα) των Ρώσων κρίνοντας από το πολυάριθμο ναυτικό, πεζικό και ιππικό.

Ωστόσο, εκείνο που χρήζει προσεκτικότερης διερεύνησης είναι η στοχευμένη επιλογή στοιχείων που διαπλέκονται εντέχνως και οδηγούν στην αναπαράσταση της απειλούμενης εθνικής ταυτότητας των υπόδουλων Ελλήνων, η οποία παρά τη μεγάλη της διάρκεια βρίσκεται στο χείλος του γκρεμού. Στην προκειμένη, λοιπόν, περίπτωση τα πορίσματα των εθνολογικών σπουδών δύνανται να λειτουργήσουν επιβοηθητικά λειτουργώντας ως κάποια εκ των νέων ερμηνευτικών κριτηρίων που ενδεχομένως θα προσφέρουν επιπλέον αναγνώσεις στη λογοτεχνική παραγωγή του 18<sup>ου</sup> και αρχόμενου 19<sup>ου</sup> αιώνα (Vitti 2013: 26).

Η θεωρία του *Εθνοσυμβολισμού* (Ethnosymbolism) με εισηγητή τον Anthony Smith δύναται να λειτουργήσει επιβοηθητικά στην παρούσα προσέγγιση. Ο *Εθνοσυμβολισμός* λειτουργεί ως “διορθωτική” απάντηση στον μεταμοντερνισμό των Gellner, Hobsbawm και Anderson<sup>8</sup>, καθώς παραδέχεται την ύπαρξη εθνοτήτων στην προ-νεωτερική εποχή, δηλαδή ρευστών ακόμα πληθυσμιακών ομάδων, αλλά «επώνυμων και αυτοπροσδιοριζόμενων με σχετικά κοινούς μύθους καταγωγής, ιστορικές μνήμες, κουλτούρα και αλληλεγγύη» (Smith 2008: 30-31). Δεν περιορίζεται στην περιγραφή αυστηρά θεσμοθετημένων εθνών-κρατών με ακριβή σύνορα, επίσημη κουλτούρα και ονομασία. Αφήνει στην άκρη απόψεις περί *φαντασιακών κοινοτήτων* (Αντερσον 1997)<sup>9</sup> και *πλασματικής-επινοημένης* συνέχειας με το

<sup>8</sup> Συνοπτικά για τις απόψεις των μεταμοντερνιστών και ιδίως των Anderson και Hobsbawm βλ. Λιάκος 2005: 86-93 και 94-98 αντίστοιχα Smith 2003: 117-142.

<sup>9</sup> Η έννοια του φαντασιακού σπανίως απουσιάζει από τις εθνολογικές μελέτες. Ωστόσο, αφήνει περιθώρια αντιφατικών οπτικών. Για παράδειγμα, ο Λιάκος θεωρεί ότι «φαντασιακός» δε σημαίνει «φανταστικός» διότι προκαλεί συγκίνηση (Λιάκος 2005: 87), ενώ ο Smith χαρακτηρίζει τον όρο ως «απόλυτη φαντασία» (Smith 2009: 11-12). Ο Βαγενάς εντοπίζει πλήθος ασαφειών στη θεωρία, η οποία χρήζει αναθεώρησης και κυρίως στερείται τεκμηρίωσης όσον αφορά την ελληνική περίπτωση (Βαγενάς 2005a- Βαγενάς 2005c). Αξιοσημείωτες είναι και οι ενστάσεις του Beaton, οι οποίες καθιστούν ουσιαστικά “περιττή” τη θεωρία του Anderson, υποστηρίζοντας ότι το φαντασιακό «δεν είναι εξ ορισμού και κίβδηλο, μολονότι

παρελθόν, βασισμένης στην επανάληψη τελετουργικών και συμβολικών πρακτικών (Hobsbawm 2004: 9-10) που γεμίζουν «εκ των υστέρων» το «άδειο κύριο σημαίνον» του έθνους (Δερμετζής 2005), και υποστηρίζει ότι το χρονικό βάθος της εθνότητας εξασφαλίζεται-τεκμηριώνεται με την επιβίωση υποκειμενικών *συμβολικών πόρων* (symbolic resources). Πρόκειται για «παραδόσεις, μνήμες, αξίες, μύθους και σύμβολα, τα οποία συνθέτουν τη συσσωρευμένη κληρονομιά ενός πολιτισμού», ανοίγοντας δρόμο για την εξέταση και του εσωτερικού κόσμου των συμμετεχόντων στην κοινότητα (Smith 2005: 7-8).

Το “ζωντανό” και όχι το “ωμό” παρελθόν της εθνότητας (Hutchinson 2005: 11) κληρονομεί ό,τι χρειάζεται προκειμένου με την αρωγή της εθνικής ιδεολογίας να γίνει το πέρασμα από τη ρευστότητα στην *ποιητική εξέλιξη* του θεσμοθετημένου έθνους-κράτους (Βαγενάς 2005b). Επομένως, αναζητούνται οι επιβιώσεις ανά τους αιώνες υποκειμενικών συμβόλων (συμπεριλαμβανομένων φυσικά και αντικειμενικών στοιχείων), τα οποία λειτουργούν ως *mythomoteurs* στα χέρια κατάλληλων επικοινωνιολόγων, που με τη σειρά τους τα ανακαλύπτουν εκ νέου, τα επιλέγουν και τα επαναπροσαρμόζουν (Smith 2009: 23-59). Τα κυριότερα *mythomoteurs* που αλληλεπιδρούν και απαντούν σχεδόν σε κάθε εθνότητα εν είδει *leitmotifs*, τα οποία και πραγματεύεται δημιουργικά ο Μαυροκορδάτος είναι: α) ο μύθος της εδαφικότητας (η πατρίδα ως ιερός χώρος)· β) ο μύθος της χρυσής εποχής των προγόνων· γ) ο μύθος της νυν παρακμής· δ) ο μύθος της αναγέννησης (Smith 2005: 192). Παρελθόν, παρόν και μέλλον βρίσκονται, δηλαδή, σε αλληλεξάρτηση προκειμένου να τονιστεί η μακρά διάρκεια του Γένους, να δοθούν παραδείγματα προς μίμηση και να κινητοποιηθεί ο υπόδουλος λαός έστω και την ύστατη στιγμή.

Η είσοδος στο χώρο του ένδοξου παρελθόντος στο «Όνειρον» πραγματοποιείται έχοντας πρώτα υπερτονιστεί το τρέχον χωρόχρονο, το οποίο είναι και κυριολεκτικά και μεταφορικά δυστοπικό. Οι αρχικοί στίχοι θυμίζουν ημιπολικό σκηνικό, το οποίο δεν κατονομάζεται. Αρκεί, πάραυτα, η πληροφορία του παγωμένου Βορρά, για να παραπέμψει στην ευρύτερη ρωσική επικράτεια κρίνοντας από την πορεία του συγγραφέα («Είς ψύχους όχληρόν καιρόν πρὸς βόρεια τὰ μέρη, / ὅπου ἡ φύσις πάσχουσα, ἀθλίως ὑποφέρει») (45). Δίνεται, λοιπόν, εκ προοιμίου, όπως θα επαληθευτεί πολλαπλῶς στη συνέχεια, η αντίθεση ως προς τον χρόνο του πριν (το αρχαίο ένδοξο παρελθόν) και του τώρα (το ανυπόφορο παρόν), και ως προς τον χώρο του εκεί (ο ελληνικός κορμός με το ειδυλλιακό μεσογειακό κλίμα) και του εδώ (η βορεινή αφιλόξενη χώρα).

Πιο συγκεκριμένα, το αφετηριακό σημείο της αφήγησης έχει επιλεχθεί προσεκτικά, ώστε να λειτουργήσει ως προϋπόθεση για τη συνέχεια. Προκειμένου να διαφύγει το ποιητικό υποκείμενο έστω και προσωρινά από τις δυσμενείς συνθήκες, καταφεύγει στην απόλαυση της ανάγνωσης. Η επιλογή του βιβλίου είναι απολύτως στοχευμένη. Είναι η ογκώδης ιστορία του κόσμου:

---

αυτό είναι ένα ενδεχόμενο» και ότι «η ιδέα της “φαντασιακής κοινότητας” θα μπορούσε να εφαρμοστεί σε οποιαδήποτε κοινότητα πάνω από ένα ορισμένο μέγεθος». Μάλιστα, συμπεραίνει ότι «δεν υπάρχει λόγος να μη χαρακτηρίσουμε “φαντασιακές” τις παλαιότερες, προ-εθνικές κοινότητες ή και κράτη» (Beaton 2015: 5-6). Αποτέλεσμα αυτών είναι η ακύρωση του ιδιαίτερου κατά Anderson φαντασιακού τρόπου σύλληψης του έθνους, καθώς ανοίγονται προοπτικές εθνολογικής μελέτης και στην προ του έντυπου καπιταλισμού εποχή, διακρίνοντας την εθνότητα από το έθνος-κράτος και εστιάζοντας στη δημιουργική δύναμη της *ethnicity*.

ἐκεῖ ποτ' εὕρισκόμενος ἐν ὥρᾳ τοῦ χειμῶνος,  
καὶ πάσχων ἐκ τῶν λογισμῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ μόνος,  
ἵνα μὴ πλήττωμαι κακῶς ἐξ ἰδεῶν ποικίλων,  
μὴ ἔχων πρὸς ἀναψυχὴν συνομιλίαν φίλων,  
ἐγγὺς προσῆλθον τοῦ πυρὸς ἐκεῖ μιᾶς καμίνου,  
τὸ ψῦχος αἰσθανόμενος τοῦ κλίματος ἐκείνου.  
Καὶ βίβλον τότε εἰς χεῖρας μου λαβὼν πρὸς ἀσχολίαν,  
καθήσας ἀνεγίνωσκον τὴν κόσμου ἱστορίαν. (45).

Το περιεχόμενο του ιστορικού βιβλίου μπορεί να μη διευκρινίζεται, αλλά από το περιεχόμενο του ονείρου που ακολουθεί γίνεται σταδιακά κατανοητό ότι αναφέρεται στα ελληνικά πράγματα, από τη μυθολογία έως την ιστορία. Ο ρόλος του είναι καθοριστικός, διότι λειτουργεί σαν εισιτήριο για το παρελθόν, καθώς το ποιητικό υποκείμενο παραδίνεται στον ύπνο έχοντας αυτό στη σκέψη του, με αποτέλεσμα να συμπλέκει το τρέχον χωρόχρονο με το περιεχόμενο των σελίδων, όπου και η καταγραφή του πλούσιου παρελθόντος. Βυθίζεται μέσα στο βιβλίο.

Σε πρώτη φάση ονειρεύεται ένα αμιγώς μεσογειακό σκηνικό, που έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την παγερή εν ερηγόρσει πραγματικότητα. Κινείται εντός μίας απόλυτης ευτοπίας, η οποία θυμίζει αρχή ειδυλλίου:

Ἐξ' ἀτονίας δὲ νοδὸς καὶ σώματός μου τέως  
ὁ ὕπνος τὰς αἰσθήσεις μου κατέλαβεν εὐθέως.

Ὡς δ' ἔκλινον τὰ βλέφαρα, ἐξαίφνης μοὶ ἐφάνη  
μία ὠραία πεδιάς, ἐκτεταμένη πάνυ.  
Ἐκ δεξιῶν δὲ τῆς αὐτῆς, μακρὰν τε καὶ πλησίον,  
ποικίλα δάση ἔβλεπον, πληθὺν ὁμοῦ χωρίων.  
Βουνὰ δασύσκια ἐγγύς, μακρὰν ὀρέων ὕψη,  
ὅσον ἢ ὄρασις ἀρκεῖ νὰ τὰ ἀνακαλύψῃ.  
Κρημνοὺς μὲ δένδρ' ἀειθαλῆ, λόφους ὑπὸ πλατάνων,  
ὑπὸ μυρσίνων ἀλλαχοῦ, ἄλλους ὑπὸ καστάνων.  
Παρὰ τοὺς πόδας τῶν βουνῶν αἱ τῶν ὑδάτων ρύσεις  
ὀρμητικῶς ἐκβλύζουσαι ἀπὸ ἀφθόνους βρύσεις,  
κατέσταινον εἰς τὰς ἐκεῖ ὠραίας τόπων θέσεις  
καθαρωτάτους ρύακας πρὸς τ' ἄκρα κ' ἐπὶ μέσης,  
ρέοντας μὲ περιστροφὰς καὶ φλοίσβους βρασματώδεις  
ἐπὶ χαλίκων καὶ πετρῶν εἰς τόπους τοὺς δενδρώδεις.  
Λειμῶνας ἔβλεπον πολλοὺς μὲ συμμετρίας τρόπους  
μ' ἰδιαιτέρους στολισμοὺς εἰς διαφόρους τόπους.  
Δένδρα μὲ βᾶρος τῶν καρπῶν καὶ ἐλαιῶνων δάση,  
καὶ ἀμπελώνας παμπληθεῖς ἐν εὐκαρπίας στάσει. (45-46).

Οι αμπελώνες, οι ελιές και οι όμορφες πεδιάδες μπορεί να παραπέμπουν σε μεσογειακό τοπίο, αλλά ο ακριβής προσδιορισμός είναι ακόμα αδύνατος. Πάντως, είναι σίγουρο ότι με τις προσθήκες που ακολουθούν ο αναγνώστης διευκολύνεται και προσανατολίζεται στον πάλαι ποτέ ακμάζοντα ελληνικό χώρο. Η εντύπωση δίνεται

μέσα από το πρίσμα του παρόντος, όπου διαφαίνονται οι επιβιώσεις μίας άλλης ένδοξης εποχής· μίας θρυμματισμένης χρυσής εποχής, παραπέμποντας σε πρώιμη και ιδεολογικά φορτισμένη ποιητική των ερειπίων:

Ἔνθεν κάκεῖσε ἔβλεπον καὶ θλάσματ' ἀγαλμάτων  
 ἕκ διαφόρων σύνθετα μεταλλικῶν μιγμάτων.  
 ἅμα καὶ λίθους πορφυρούς, λευκοὺς, πελεκημένους,  
 ὡς ἔξ οἰκοδομῆς τινος εἰς γῆν ἔσκορπισμένους.  
 Εἶδον ἐρείπια ναῶν τῶν παλαιῶν αἰώνων,  
 μὲ θόλους μεγαλοπρεπεῖς ἐπὶ λαμπρῶν κίωνων  
 καὶ πυραμίδας ὑψηλὰς ὁμοῦ καὶ ὀβελίσκους,  
 μ' ἐπιγραφὰς καὶ πάμπολλα σημεῖα μ' ἀστερίσκους. (46).

Σε αυτό το σημείο η ανέμελη περιπλάνηση λαμβάνει τέλος. Η διαχρονική ηλιόλουστη εικόνα της ελληνικής χερσονήσου, με τα ελαιόδεντρα και τα ερείπια απειλείται με ολοκληρωτική καταστροφή. Το σκηνικό είναι αποκαλυπτικό αναβιώνοντας την Παλαιά Διαθήκη με την καταρρακτώδη βροχή να σκεπάζει τη γη. Στο παρόν σενάριο δεν εμφανίζεται ο Νῶε στο ρόλο του σωτήρα. Η συντριβή του τοπίου είναι απόλυτη. Το όνειρο εξελίσσεται σε τρομακτικό εφιάλτη και ο φόβος διασπείρεται («Η θλίψις τῆς καρδίας μου, ὁ τρόμος, ἡ δειλία, / δεινῶς μὲ ἐκατήνησαν ἐν ἄκρ' ἀμηχανία.») (47):

Εὐθέως φοβεραὶ βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ μὲ βίαν  
 τὴν γῆν κακῶς ἐτάραττον μ' ἐπιδρομὴν ἀγρίαν.  
 Βροχαὶ ραγδαῖαι σωρηδὸν καὶ χαλαζῶν τὸ πλῆθος  
 ἐχέοντο ἕκ νεφελῶν μὲ καταρράκτων ἦθος.  
 Τὰ ὕδατα ἕκ τῶν βουνῶν ὡς χεῖμαρροι φρικῶδεις,  
 κατέπιπτον ὀρμητικῶς πρὸς τόπους τοὺς κρημνώδεις.  
 [...]  
 Οἱ κεραυνοὶ δὲ πανταχοῦ βροντοποιοῦντες πάλιν,  
 ἀλλεπαλλήλως ἔπιπτον μὲ ταραχὴν μεγάλην,  
 συντρίβοντες, καὶ φλέγοντες μὲ πυροβόλους τρόπους,  
 καὶ δένδρα, καὶ οἰκοδομὰς εἰς διαφόρους τόπους.  
 [...]  
 Τὰ κύματα τὰ φοβερά, καθὲν ἀφροὺς γεμάτων,  
 κατὰ τὰς ὄχθας ἔρριπτον τὸν ὄγκον τῶν ὑδάτων·  
 ἐφώρμουν ὡς μετὰ θυμοῦ τὰ ὄρη νὰ συντρίψουν  
 καὶ εἰς τὴν ἄβυσσον αὐτὰ θαλάσσης νὰ τὰ ρίψουν. (46-47).

Η καταστροφή του ελληνικού τοπίου είναι απολύτως στοχευμένη. Η εθνότητα και φυσικά το έθνος χιτίζονται πάνω σε μία συγκεκριμένη τοποθεσία, στην πατρώα γη, η φροντίδα της οποίας αποκτά λατρευτικές διαστάσεις (Hutchinson 2005: 54). Πατώντας στις μνήμες του παρελθόντος για τη διαμόρφωση του παρόντος η απώλεια του φυσικού τοπίου είναι ολέθρια. Η συλλογική συνείδηση στερείται ένα από τα κύρια συμβολικά στοιχεία που εξασφαλίζουν το απαραίτητο χρονικό βάθος. Καταστρέφεται ένας τόπος με έντονη διαχρονικά *μυθοποιητική λειτουργία* (Smith 2005: 194), όπου η φύση *ιστοριοποιείται* και τα μνημεία της (εν προκειμένω τα



ερείπια) *φυσιοποιούνται*. Γίνονται, δηλαδή, εγγενή στοιχεία του χώρου (Smith 2008: 36). Η καταστροφή του *ethnoscape* της ελληνικής εθνότητας, ενός εκ των βασικών διαμορφωτικών παραγόντων της συλλογικότητας, είναι ο πρώτος ζωτικός κρίκος της αλυσίδας που ενώνει και εξασφαλίζει την απρόσκοπτη πορεία παρελθόν-παρόν-μέλλον που διαλύεται. Ο δεύτερος που ακολουθεί αποβαίνει εξίσου ολέθριος και απειλητικός για τη συνοχή και την επιβίωση της εθνικής ταυτότητας.

Καθώς το όνειρο εξελίσσεται, τη σκυτάλη παίρνει η μυθολογία, όπου αναδύεται ο λογοτεχνικός μύθος του συμβουλίου των θεών και το μοτίβο της φιλονικίας τους, γεγονός που ανακαλεί εκ νέου το ελληνοκεντρικό περιεχόμενο του βιβλίου, στο οποίο έχει βυθιστεί το ποιητικό υποκείμενο. Στη μία πλευρά βρίσκεται ο Δίας, υπεύθυνος για την εν εξελίξει καταστροφή. Στην άλλη η Αθηνά λειτουργεί ανασταλτικά. Ο Δίας επιλέγει να κατακεραυνώσει μαζί με το φυσικό τοπίο και τους κατοίκους του. Η αιτία της οργής του είναι η κατάπτωση των απογόνων, ως αποτέλεσμα της απομάκρυνσής τους από το αρχαίο ένδοξο παρελθόν:

«Τὸ αἴτιον τῆς κατ' αὐτῶν ὀργῆς ἡμῶν τῆς τόσης.  
 ἐν πρώτοις τῶν ἡρωϊκῶν ἡθῶν ἐστὶν ἡ πτώσις.  
 Ἄνδρῶν μεγίστων ἔκγονοι, ἀπόγονοι ἡρώων,  
 αἰῶνας νὰ διάγωσι ζωὴν ὁμοίαν ζῶων!  
 Νὰ φέρωντ' ὡς θηλυγενεῖς καὶ χαῦνοι, κεχηναῖοι,  
 χωρὶς γενναῖον φρόνημα, καὶ γέροντες καὶ νέοι!». (48).

Εξάλλου, γιατί να μη διαλύσει και τους ίδιους και την πατρίδα τους, αφού «Τὸν ζῆλον τὸν χρεωστικόν, ἢ καὶ μικρὰν θυσίαν, / ὑπὲρ Πατρίδος πῶποτε δὲν ἔδειξαν καμμίαν. / Ὡστε καὶ παίγνιον ἔθνῶν ν' ἀποκατασταθῶσι, / αἰεὶ καταφρονούμενοι, χωρὶς νὰ ἐντραπῶσι.» (48); Η από κάθε άποψη κατάπτωση των απογόνων, η περιγραφή της οποίας καταλαμβάνει μεγάλο μέρος του έργου, ανακαλεί το ιδιαίτερα δραστικό *mythomoteur* της παρακμής/πτώσης (Smith 2009: 45-49).

Αξίζει να προσεχτεί εδώ ότι το ένδοξο παρελθόν, το οποίο σωματοποιείται μέχρι στιγμής μόνο στο πρόσωπο των ολύμπιων θεών, είναι δυναμικό. Δε λειτουργεί, δηλαδή, απλώς ως στατικό σημείο αναφοράς. Αντίθετα, παίρνει πρωτοβουλίες αποφασίζοντας να κόψει βίαια τον ομφάλιο λώρο της συνέχειας και να εξοντώσει τους αντεστραμμένους-βαρβαροποιημένους απογόνους («Βαρβάρους ἐκατήνησαν οἱ γείτονες μὲ λόγον / νὰ ὀνομάζωσιν αὐτοὺς μετὰ μυρίων ψόγων. / Καὶ ποῖον λέγουσιν αὐτοὶ μὲ βάρβαρον τὸ ἦθος; / Τὸ γένος, ὃ ποτ' ἔκραζεν ὠσαύτως ξένον πληθός») (48), οι οποίοι ακόμα και αν επιζήσουν είναι καταδικασμένοι να είναι υπόδουλοι του ενός ή του άλλου δεσπότη στο διηνεκές («Ὡς οὖν ὑπήκοοι εἰσὶν αὐτῆς τῆς βασιλείας, / τὴν αὖριον γενήσονται τῆς ἄλλης δυναστείας; / καὶ ἔσονται παντοτεινῶς ὑπὸ ζυγὸν ἐτέρων, / μὴ θέλοντες φρονεῖν ὀρθῶς διὰ τὰ πρὸς συμφέρον.») (49). Η εξάλειψη του ανθρώπινου δυναμικού είναι ο δεύτερος κρίκος της αλυσίδας που απειλείται να σπάσει μετά την καταστροφή του ιερού χώρου της πατρίδας. Οι θεοί άρουν τη συγκατάθεσή τους στο να φέρουν οι σύγχρονοι παρακμίες την πάλαι ποτέ ένδοξη ταυτότητα (Grosby 2005: 30), με αποτέλεσμα ο διάλογος των *mythomoteurs* της χρυσής εποχής και της παρακμής να παίρνει ενδιαφέρουσα τροπή. Και αυτό, διότι δε δαιωνίζονται απλώς συναισθήματα αναπόλησης του περασμένου μεγαλείου (μύθος της παρακμής), αλλά εγείρονται ζητήματα κρίσης και επιβίωσης της ταυτότητας μέσα από την καταστρεπτική μανία των θεών.

Ωστόσο, η βίαιη μεταχείριση των βαρβαροποιημένων απογόνων δύναται να λειτουργήσει και αντιστρόφως ανάλογα. Μέσα από τη σφοδρή σύγκρουση καλλιεργούνται καθοριστικές αντιθέσεις και τίθενται όρια για τον προσδιορισμό της εθνικής ταυτότητας (Hutchinson 2005). Οι θεοί σκοτώνουν, «εξαίρουν» τους νεοέλληνες, οι οποίοι εκλαμβάνονται ως ένα θλιβερό και ντροπιαστικό κομμάτι της μακραίωνης αλυσίδας του Γένους που πρέπει να αποκοπεί: ένα ντροπιαστικό κομμάτι («έν τοῦ γένους ὄνειδος») που θα φύγει για να συνεχίσει η πάλαι ποτέ ένδοξη ταυτότητα την πορεία της στο διηνεκές:

καὶ βλέποντες μὲ θαυμασμόν ὄτ' ἀδιαφοροῦσιν  
 ὑπὲρ Πατρίδος ἅπαντες, καὶ δὲν ὀρθοποδοῦσι,  
 ἀπεφασίσαμεν λοιπὸν νὰ καταποντισθῶσι,  
 ἐν κόσμῳ ὡς ἀνωφελεῖς τοιοῦτοι νὰ μὴ ζῶσι  
 καὶ νὰ ἐκλείψωσι κακῶς, ὡς αἴσχος τῶν προγόνων,  
 ὡς ἐν τοῦ Γένους ὄνειδος, καὶ ὡς μομφὴ γειτόνων. (49).

Το αποτέλεσμα είναι να σχηματίζεται αχνά για την εθνότητα (και μετέπειτα έθνος) το αναγκαίο δίπολο ταυτότητα (συνοχή)-ετερότητα (διαχωρισμός), με τις κινήσεις του Δία να αποβαίνουν για τα δεδομένα της στιγμής επιβοηθητικές αν όχι αναγκαίες. Το δίπολο «εξαίρεση» και «παράδειγμα» συνοψίζει τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, με την έννοια ότι και οι δύο πρακτικές είναι απαραίτητες για τη διαμόρφωση της ταυτότητας (Agamben 2005: 46-47). Με άλλα λόγια, η «κοινότητα οικειότητας» συνακολουθείται από και έχει ανάγκη την «κοινότητα αποκλεισμού» (Τζούμα 2007: 8). Η καταστροφή συνεπάγεται εμμέσως αποκρυστάλλωση.

Ο συνεκτικός δεσμός δεν επιχειρείται να κρατηθεί μονάχα πλαγίως με την επίτευξη ταυτότητας μέσω εκτοπισμού της ετερότητας. Η Αθηνά αναδεικνύει το υψηλό μορφωτικό επίπεδο («Ἐπειτ' αὐτοὶ μὲν ἀμαθεῖς, ἐκεῖνοι μὲ μαθήσεις / φιλοσοφίας, ἠθικῆς, κ' ἐπιστημῶν ἐπίσης,») (52), καταβάλλει προσπάθεια να δικαιολογήσει την ολιγωρία για αυτοδιάθεση και κυρίως τονίζει τη σημασία διατήρησης της θρησκείας («Εἰ καὶ ὑπήκοοι εἰσὶ Δεσπότης πάντῃ ξένου, / ἐκ τῆς θρησκείας καὶ ἠθῶν αὐτῶν μεμακρυσμένου,») (50). Πρόκειται για στοιχεία που συμβάλλουν αφενός στη συνοχή και αφετέρου στο διαχωρισμό από τον αλλόθρησκο και απαίδευτο δυνάστη, η φυγή από τον οποίον αποτέλεσε ύστατο μέσο διαφύλαξης των κεκτημένων:

Γνωστὸν ὅτι πᾶς ἄνθρωπος εἰς τρία ἀποβλέπει,  
 ἐνῶ ἐν κόσμῳ φέρεται, καὶ δὲν τὰ παραβλέπει:  
 εἰς τῆς τιμῆς τὴν φύλαξιν, εἰς τὰς περιουσίας,  
 καὶ εἰς ἀσφάλειαν ζωῆς, ὡς βάσεις εὐζωΐας.  
 Ὑπὸ τοῦ κράτους δὲν αὐτῶν ἀθλίως καὶ τὰ τρία  
 καθ' ὥραν εἶν' εἰς κίνδυνον νὰ γίνωσι θυσία.  
 Ἀθῶος, πταιστής, ὑποπτος, ἢ καὶ πιστὸς ἐκείνων,  
 ἄνευ μικρᾶς διαφορᾶς βαδίζ' ὑπὸ κινδύνων.  
 Ἐκ τούτου μέγας ἀριθμὸς αὐτῶν τῶν ὑπηκόων.  
 ἀπλῶς ἴν' ἀποφύγωσι δυστύχημα ἄθρόον,  
 Πατρίδα, τὰ ὑπάρχοντα, καὶ φίλους καὶ οἰκείους  
 καταλιπόντες, ἔφυγον εἰς τόπους ἀλλοτρίους. (51-52).

Πάντως, το σκηνικό αλλάζει άρδην λίγο πριν το κλείσιμο του στιχουργήματος και την αφύπνιση του ποιητικού υποκειμένου. Η εμφάνιση των αγγέλων («πλήθος Ἀγγέλων φαεινῶν εἰς διαφόρους θέσεις.»), η ουράνια ψαλμωδία («καὶ ἔψαλλον ἁρμονικῶς πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα / τὴν ἐπινίκιον ᾠδὴν διὰ τὰ παρελθόντα.») και η κάθοδος της Θείας Πρόνοιας («καθότι τοῦ Παντάνακτος ἡ Πρόνοια ἡ Θεία / κατέρχεται ἤδη πρὸς ὑμᾶς ἐν ρώμῃ καὶ σοφία!») (53-54) σηματοδοτούν την υλοποίηση ενός ἑτερου θεμελιώδους κινητήριου μύθου, του μύθου της αναγέννησης, πατώντας παράλληλα στην αντικειμενική διάκριση του ορθόδοξου μιλέτ. Η Θεία Πρόνοια ευλογεί και το τοπίο φωτίζεται με αγγελικό φως («μέσον αὐτῶν παρατηρῶ ἔν φῶς ἐκτεταμένον, / κατὰ τὴν γῆν ἐξ οὐρανοῦ ἀθρόως καταβαῖνον.») (54).

Η αναγέννηση δεν περιορίζεται στις υπερβατικές εκδηλώσεις. Προκειμένου να αναβιώσει το ἔνδοξο παρελθόν απαιτείται αγώνας και γι' αυτό ξεπροβάλλει από το θείο τοπίο στρατός. Το τοπίο περνά πλέον στην τρίτη φάση: από ειδυλιακό-μεσογειακό σε αποκαλυπτικό και τώρα σε ευλογημένο πεδίο μάχης:

Ἔνοπλοι πάντες, φοβεροί, μὲ περικεφαλαίας,  
ἀκτινοβόλουν τρέχοντες μὲ τὰς αὐτῶν σημαίας,  
Τὰ τάγματα τὰ πεζικὰ κατόπι τῶν ἐφίππων  
ἐξηκολούθουν τακτικῶς μετὰ τυμπάνων κτύπων.  
Δύο στρατάρχας ἔβλεπον ὡς ἀρχηγούς μεγάλους,  
καὶ ὀδηγοῦντες τὸν στρατὸν ἐπὶ στρατάρχας ἄλλους,  
ἔπαρατήρουν γύρωθεν μὲ προσοχὴν ἐπίσης  
ταγμάτων τὰς περιστροφὰς καὶ τακτικὰς κινήσεις. (54).

Ἐκθαμβος ο αφηγητής βλέπει τη χρυσή εποχή, τον καθρέφτη που δείχνει τα πραγματικά ὄρια του ἔθνους, να ζωντανεύει εμπρός του. Οι αναλογίες με αντιπροσωπευτικά *exempla virtutis* (Smith 2009: 52-57, 95-97) προδίδουν τη δημιουργική διαπλοκή υποκειμενικού και αντικειμενικού, μυθολογίας και ιστορίας, καθώς ονόματα ιστορικών και μυθικών ηρώων -ακόμα μία ένδειξη του βιβλίου με το πλούσιο περιεχόμενο- ανακαλούνται και συμβαδίζουν από κοινού. Η χρυσή εποχή σωματοποιείται πλέον όχι μόνο στους απόμακρους θεούς, αλλά και στους “πεφωτισμένους” απογόνους. Δεν έχει απολύτως καμία σημασία το ονοματεπώνυμο του αγωνιστή, αλλά το γεγονός ότι με τις πράξεις του ανακαλεί στη μνήμη τους ήρωες του παρελθόντος, με τους οποίους μοιράζεται τον ἔρωτα για την πατρίδα. Ο διάλογος είναι χαρακτηριστικός:

-Τίνες εἰσίν, ἡρώτησα τοὺς θεατάς, οἱ δύο;  
Οὐκ εἶδον μᾶλλον εὐπρεπεῖς, τοὺς ἔλεγον, ἐν βίῳ.  
-Τῶν ἀπογόνων εἷς ἔστιν αὐτὸς θεμιστοκλέους,  
ἀνὴρ, μοὶ εἶπον, μιμητὴς τοῦ πάλαι Ἡρακλέους.  
Ἵ δ' ἕτερος τοῦ θαυμαστοῦ ἐκείνου Ξενοφῶντος,  
καὶ ὡς ἐκεῖνος στολισμὸς ἐστὶ Πατρίδος ὄντως.  
-Καὶ ποία δεῖξις, ἔλεγον, ἐμφαίνει ἀπογόνους  
ἐκείνων τούτους ἀσφαλῶς μετὰ τοσοῦτους χρόνους;  
-Μοὶ εἶπον «ἡ ἀπόδειξις τῆς τούτου ἀληθείας  
εἶναι ἡ φρόνησις αὐτῶν, τὰ ἔργα τῆς ἀνδρείας,

καὶ ἔρωσ ὁ διακαῆς ὁ ὑπὲρ τῆς Πατρίδος,  
 ὅστις ἐμπνέει εἰς αὐτοὺς τὴν τόλμην μετ' ἐλπίδος.  
 Τοιοῦτους ὀνομάζομεν ἡρώων ἀπογόνους,  
 χωρὶς ἐξέτασιν μικρὰν εἰς τοὺς αὐτῶν προγόνους.  
 Καὶ ὄν τοιοῦτον εὐρωμεν εἰς χρόνον τὸν παρόντα,  
 Θεμιστοκλῆ κηρύττομεν, Κόνωνα, Ξενοφῶντα  
 ἢ Μιλτιάδην ἐν ταυτῶ, Ἐπαμεινώνδαν ἄλλον,  
 κατὰ τὴν φρόνησιν αὐτῶν εἰς ἐκστρατείας μᾶλλον». (55).

Ἡ κάθοδος τῆς Θείας Πρόνοιας αναμφίβολα σηματοδοτεῖ τὴν ἔλευση τῆς Δευτέρας Παρουσίας γιὰ τὸ υπόδουλο Γένος. Μία Δευτέρα Παρουσία, ὅμως, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ, πέρα ἀπὸ τὴν θεία φῶτιση, νὰ δοθεῖ μάχη. Ὁ Μαυροκορδάτος ἀπὸ τὸ ἀσφαλὲς καταφύγιο τοῦ ρωσικοῦ ἐδάφους δείχνει αὐτὴν τὴν πορεία. Παρουσιάζεται, δηλαδὴ, ἐδῶ μία δυναμικὴ ἐν ἐξελίξει Δευτέρα Παρουσία σὲ ἀντίθεση, γιὰ παράδειγμα, μετὰ τὰ *Ἀπανθίσματα ἐκ τινὸς βιβλίου ἑτερογλώσσου* τοῦ Στέφανου Δημητριάδη, ὅπου, παρὰ τὸν κοινὸ παρονομαστὴ τῆς ονειρικῆς σύμβασης, ὅλα παρουσιάζονται συντελεσμένα, «ἤρημα, ομαλὰ καὶ ἀναμφίβολα» (Πολίτης 1995: 102).

Συνοψίζοντας, μετὰ τὸ αἰσιο τέλος τοῦ κειμένου, ὁ Μαυροκορδάτος στοχεύει στὴν *κινητοποίηση* τοῦ γένους. Ἐπιλέγοντας καὶ ἀναδεικνύοντας στοιχεῖα τοῦ κάθε ἄλλο παρὰ συγκινησιακὰ οὐδέτερου παρελθόντος ἐπιχειρεῖ νὰ διαμορφώσει τὸ παρόν. Θρησκεία, ἱστορία, μῦθος, παραδόσεις, ἐλπίδες συμπλέκονται ἀρμονικὰ προτείνοντας ἓνα εἶδος δυναμικῆς ἐθνικῆς ταυτότητας, μετὰ τὴν ἔννοια ὅτι προϋποθέτει καὶ ἀπαιτεῖ ἔντονη καὶ ἀπρόσκοπτη καλλιέργεια, ἐφόσον ἐγκυμονεῖ ὁ κίνδυνος οριστικῆς ἀποκοπῆς ἀπὸ τὸ ἐξίσου δυναμικὸ, ὅπως ἀποδείχτηκε, ἐνδοξο παρελθόν. Δίχως ἀμφιβολία, τὸ «Ὀνειρον» ἀποτελεῖ ἓνα εγχεῖρημα πού δύναται νὰ διεκδικήσει ἐπάξια μία θέση στὴν πλούσια «πινακοθήκη ἀναπαραστάσεων» (Τζούμα 2007: 61) τοῦ ἔθνους, μετὰ τὸ κείμενο νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ πρωτοτυπία ὄχι τόσο στὴν ἐπιλογή ὅσο στὴν χρῆση τοῦ υλικοῦ. Καὶ ὁ Μαυροκορδάτος πέρα ἀπὸ ἰδιάζων λογοτεχνικὸς χαρακτήρας καὶ προσωπικότητα πού ἔμεινε στὴν ἱστορία κυρίως γιὰ τὴ φυγὴ τοῦ, ξεχωρίζει ἐν τέλει καὶ στὸν τομέα πού μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς *aesthetic politics* (Smith 2009: 32-33).

## Βιβλιογραφία

### Α. Πηγές

1.Βεντότης 1790: Γεώργιος Βεντότης, *Λεξικόν τρίγλωσσον τῆς Γαλλικῆς, Ἰταλικῆς, καὶ Ῥωμαϊκῆς διαλέκτου, εἰς τόμους τρεῖς διηρημένον*, τ. Α, Βιέννη, Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Ἰωσήφ τοῦ Βαουμειστέρου.

2.Δαπόντες 1997: Καισάριος Δαπόντες, *Κήπος Χαρίτων*, ἐπιμέλεια Ἄλκης Ἀγγέλου, Αθήνα, Ἐκδόσεις Ἐστία.

3.Δημητρίου 1785: Γεώργιος Δημητρίου, *Γραμματικὴ Ἑλληνο-Λατινὴ ἐκ διαφόρων συλλεχθεῖσα*, Βιέννη, Παρὰ Ἰωσήφω τοῦ Βαουμαῦστέρου.

4.Ι\*\*\* Κ\*\*\* 2009: Ι\*\*\* Κ\*\*\*, *Ἐρωτος Ἀποτελέσματα. Ἱστορίαι ἠθικοερωτικαί*, ἐπιμέλεια Mario Vitti, Αθήνα, Ἐκδόσεις Ὀδυσσεάς.

5.[Ἀλέξανδρος Μαυροκορδάτος] 1810: [Ἀλέξανδρος Μαυροκορδάτος], *Βόσπορος ἐν Βορυσθένει*, Μόσχα, Ἐν τῷ τῆς Κοινότητος τυπογραφείῳ.

6.Néroulos 1827: Jacovaky Rizo Néroulos, *Cours de Littérature Grecque Moderne*, Γενεύη-Παρίσι, Abraham Cherbuliez-Treuttel et Wurtz.

7.Ramsay 1783: Andrew Michael Ramsay, *Ηθική περιήγησις Κύρου βασιλέως Περσών. Εκ της Αγγλικής εις την Γαλλικήν και εξ αυτής εις την ημετέραν διάλεκτον μεταφρασθείσα. Εις τόμους δύο διηρημένη*, μετάφραση Πολυζώης Λαμπαντζιώτης, Βιέννη, Εκ της Τυπογραφίας Ιωσήπου Βαουμαϋστέρου του Νομοδιδασκάλου.

8.Rangabè 1877: A.R. Rangabè, *Histoire littéraire de la Grèce Moderne*, τ. 1, Παρίσι, Ancienne Maison Michel Lévy Frères.

9.Σούτσος 1995: Γεώργιος Ν. Σούτσος, *Αλεξανδροβόδας ο ασυνείδητος. Κωμωδία συντεθείσα εν έτει αφπε: 1785*, επιμέλεια-σχόλια Δημήτρης Σπάθης, Αθήνα, Εκδόσεις Κέδρος.

### Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

1.Agamben 2005: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μετάφραση Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης, Αθήνα, Εκδόσεις Scripta.

2.Αθήνη 2013: Στέση Αθήνη, *Η φαναριώτικη λυρική ποίηση και το τυπωμένο βιβλίο: 1790-τέλος 19<sup>ου</sup> αιώνα*, στο *Φαναριώτικα και αστικά στιχουργήματα στην εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, επιμέλεια Ίλια Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister-Χαρίτων Καρανάσιος-Matthias Kappler-Χαράλαμπος Χοτζάκογλου, Αθήνα, Έκδοση Ακαδημίας Αθηνών-Κέντρου Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, σσ. 325-356.

3.Άμαντος 1932: Κ. Άμαντος, *Ρήγας Βελεστινλής*, «Ελληνικά», 1932, Ε, σσ. 39-60.

4.Άντερσον 1997: Μπένεντικτ Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετάφραση Ποθητή Χαντζαρούλα, Αθήνα, Εκδόσεις Νεφέλη.

5.Βαγενάς 2005a: Νάσος Βαγενάς, *Οι περιπέτειες της ελληνικής συνείδησης*, «Το Βήμα», 23 Ιανουαρίου 2005, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=163786>.

6.Βαγενάς 2005b: Νάσος Βαγενάς, *Η παραμόρφωση του Σβορώνου*, «Το Βήμα», 20 Φεβρουαρίου 2005, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=164357>.

7.Βαγενάς 2005c: Νάσος Βαγενάς, *Ένας φαντασιακός ορισμός*, «Το Βήμα», 6 Μαρτίου 2005, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=164663>.

8.Beaton 2015: Roderick Beaton, *Αρχαίο έθνος; Ο όρος «Έλλην» στις παραμονές της Επανάστασης του Εικοσιένα και στο Βυζάντιο του 12<sup>ου</sup> αιώνα*, στο *Η ιδέα του έθνους στην ελληνική λογοτεχνία. Από το Βυζάντιο στη σύγχρονη Ελλάδα*, μετάφραση Ελένη Πιπίνη-Πόπη Νοτιά, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σσ. 1-34.

9.Βρανούσης 1955: Λέανδρος Βρανούσης, *Οι πρόδρομοι. Βασική Βιβλιοθήκη*, τ. 11, Αθήνα, Εκδόσεις Αετός.

10. Δερμετζής 2005: Νίκος Δερμετζής, *Πότε δημιουργήθηκε το ελληνικό έθνος*, «Το Βήμα», 6 Φεβρουαρίου 2005, <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=164061>.

11. Δημαράς 2000: Κ.Θ. Δημαράς, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας*, Αθήνα, Εκδόσεις Γνώση.

12. Δημαράς 2009: Κ.Θ. Δημαράς, *Περί Φαναριωτών*, στο *Ελληνικός Ρωμαντισμός*, Αθήνα, Εκδόσεις Ερμής, σσ. 221-241.

13. Grosby 2005: Stephen Grosby, *Nationalism. A very short introduction*, U.S.A., Oxford University Press.
14. Hobsbawm 2004: Eric Hobsbawm, *Εισαγωγή: επινοώντας παραδόσεις*, στο *Η επινόηση της παράδοσης*, μετάφραση Θανάσης Αθανασίου, επιμέλεια Eric Hobsbawm-Terence Ranger, Αθήνα, Εκδόσεις Θεμέλιο, σσ. 9-24.
15. Hutchinson 2005: John Hutchinson, *Nations as zones of conflict*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications.
16. Λιάκος 2005: Αντώνης Λιάκος, *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;*, Αθήνα, Εκδόσεις Πόλις.
17. Ξούριας 2016: Γιάννης Ξούριας, *Σύνθεση και δομή του «Ερωτος αποτελέσματα»*, στο *Λογοτεχνικές διαδρομές. Ιστορία-Θεωρία-Κριτική*, επιμέλεια Θανάσης Αγάθος-Χριστίνα Ντουνιά-Άννα Τζούμα, Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτη, σσ. 381-392.
18. Πολίτης 1995: Αλέξης Πολίτης, *Το παραμύθι των αστών. Σκέψεις για τις απαρχές του νεοελληνικού μυθιστορήματος*, στο *Νεοελληνική παιδεία και κοινωνία. Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου αφιερωμένου στη μνήμη του Κ.Θ. Δημαρά*, Αθήνα, σσ. 97-106.
19. Πολίτης 2013: Αλέξης Πολίτης, *Φαναριώτικα τραγούδια: Από το τραγούδι προς την αυταξία του λόγου, 1800-1820*, στο *Φαναριώτικα και αστικά στιχουργήματα στην εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, επιμέλεια Ίλια Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister-Χαρίτων Καρανάσιος-Matthias Kappler-Χαράλαμπος Χοτζάκογλου, Αθήνα, Έκδοση Ακαδημίας Αθηνών-Κέντρου Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, σσ. 385-404.
20. Πούχνερ, Αθήνη 2008: Βάλτερ Πούχνερ, *Στέση Αθήνη, Μαυροκορδάτος, Αλέξανδρος, ο φιρραής (Κωνσταντινούπολη, 1754 – Μόσχα, 1819)*, στο *Λεξικό Νεοελληνικής Λογοτεχνίας. Πρόσωπα, έργα, ρεύματα, όροι*, Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη, 1363.
21. Smith 2003: Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London-New York, Routledge.
22. Smith 2005: Anthony Smith, *The ethnic origins of nations*, United Kingdom, Blackwell Publishing.
23. Smith 2008: Anthony D. Smith, *The cultural foundations of nations. Hierarchy, covenant, and republic*, U.S.A.-U.K.-Australia, Blackwell Publishing.
24. Smith 2009: Anthony D. Smith, *Ethno-symbolism and Nationalism. A cultural approach*, London-New York, Routledge.
25. Σπάθης 2008: Δημήτρης Σπάθης, *Άγνωστες μεταφράσεις Μεταστάσιου και πρωτότυπα στιχουργήματα ένα χειρόγραφο του 1785*, στο *Ο Διαφωτισμός και το νεοελληνικό θέατρο. Επτά μελέτες*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, σσ. 101-144.
26. Τζούμα 2007: Άννα Τζούμα, *Εκατό χρόνια νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα έθνος*, Αθήνα, Εκδόσεις Μεταίχμιο.
27. Vitti 2013: Mario Vitti, *Τα φαναριώτικα στιχουργήματα και η ελληνική ποίηση του καιρού τους*, στο *Φαναριώτικα και αστικά στιχουργήματα στην εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, επιμέλεια Ίλια Χατζηπαναγιώτη-Sangmeister-Χαρίτων Καρανάσιος-Matthias Kappler-Χαράλαμπος Χοτζάκογλου, Αθήνα, Έκδοση Ακαδημίας Αθηνών-Κέντρου Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, σσ. 17-26.

## Η ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΤΟΥ ΒΟΥΚΟΥΡΕΣΤΪΟΥ ΚΑΙ Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΛΑΜΠΡΟΥ ΦΩΤΙΑΔΗ

Νίκος ΡΟΥΜΠΗΣ<sup>1</sup>

The Academy of Bucharest and the activity of Lampros Fotiadis. *Looking back to the course of the Greek education abroad, one can pay attention to a very important but not so well-known - from historical research perspective - Greek center during the Turkish occupation, the Academy of Bucharest. This school was of major importance for the creation of the liberal thinking and its "ambassadors" contributed to the formation of the revolutionary consciousness and therefore to the liberation struggle of 1821. Its basic ideological line was the return of the major arts to their operative site. Many affluent people of that era, who wanted higher education for their children, sent them to study there. In this presentation, we shed light on this school and focus on one of its main figures, its 13-year principal Lambros Fotiadis, whose presence and active action gave the Academy separate "breath" at a time when many other important personalities of that era were his students. In several reports he is regarded as the "Master of the Nation", a fact that proves his particular value in the field of literature and his contribution to the pre-revolutionary nation. He also played an influential role in the history of the "language issue".*

**Key words:** *Academy of Bucharest, liberal thinking, revolutionary consciousness, Lambros Fotiadis*

### I. Η Ακαδημία του Βουκουρεστίου

Όσο παράταιρο και αν ακούγεται η Ακαδημία του Βουκουρεστίου αποτέλεσε μείζονος σημασίας γεγονός τόσο για τον ρουμανικό λαό και τους λοιπούς Βαλκάνιους, όσο και για τις εξελίξεις στο υπόδουλο ελληνικό έθνος.

Από τα πρώτα κιόλας χρόνια λειτουργίας της βασική της ιδεολογική γραμμή ήταν η επιστροφή των μεγάλων τεχνών στον γενεσιουργό, ελεύθερο από κάθε δεσμό, τόπο, αρχή σύμφωνη με τα ιδεώδη του Διαφωτισμού που είχε αρχίσει να επηρεάζει άμεσα ή έμμεσα όλη την Ευρώπη. Οι "πρεσβευτές" της Σχολής -δάσκαλοι κυρίως αλλά και μαθητές- συνέβαλαν στη δημιουργία φιλελεύθερης σκέψης και κατά συνέπεια επαναστατικής συνείδησης, που με τη σειρά τους οδήγησαν στον απελευθερωτικό αγώνα. Σε αυτούς περιλαμβάνονται ονόματα όπως εκείνα του Σεβαστού Κυμινήτη, του Λάμπρου Πορφυρόπουλου, του Ιώσηπου Μοισιόδακα, του Γρηγόριου

---

<sup>1</sup> Nikolaos ROUBIS/ Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Διδασκαλείο Νέας Ελληνικής, Αθήνα, Ελλάδα.

Κωνσταντά, του Λάμπρου Φωτιάδη, του Νεόφυτου Δούκα, του Γιώργου Γεννάδιου, του Στέφανου Κομμητά, του Παναγιώτη Κοδρικά κ.ά.

Η οικογένεια των Καντακουζηνών στη Ρουμανία διαδραμάτισε ρόλο σημαντικό για τα πρώτα βήματα της Σχολής. Ιδρυτής της φέρεται ο Σερμπάν Καντακουζηνός, πρίγκηπας της Βλαχίας τη δεκαετία 1678-1688, που της έδωσε το όνομα Λύκειο για να μετονομαστεί λίγα χρόνια αργότερα σε «Αυθεντική Ακαδημία» καθότι είχε καθολική στήριξη από τους Παραδουνάβιους ηγεμόνες (Γεδεών, 1976: 228). Με σπουδές στην Πόλη αλλά και στην Ιταλία ο λόγιος Χρυσάνθος Νοταράς, μετέπειτα πατριάρχης Ιεροσολύμων και συχνά φιλοξενούμενος στην αυλή του ηγεμόνα, επιχείρησε να οργανώσει τη σχολή με βάση τον συνδυασμό των ξένων προτύπων και της βυζαντινής παράδοσης. Πρώτος καθηγητής υπήρξε ο Σεβαστός Κυμνήτης, ιδρυτής του Φροντιστηρίου Τραπεζούντας, που δίδαξε εκεί μέχρι το τέλος της ζωής του και εφάρμοσε στη σχολή την προδρομική της νεωτερικής, με άλλα λόγια την αριστοτελική σκέψη, όπως την είχε διδαχτεί από τον Θεόφιλο Κορυδαλλέα. Από τους πιο σημαντικούς υποστηρικτές υπήρξε ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος, μετέπειτα ηγεμόνας της Βλαχίας, ο οποίος καθιέρωσε τη διδασκαλία της Πλατωνικής φιλοσοφίας αλλά και ο γιος του που μετέφερε την έδρα της Ακαδημίας στο μοναστήρι του Αγίου Σάββα. Ο Αλέξανδρος Υψηλάντης που ακολούθησε στη θέση του ηγεμόνα, με σχετικό χρυσόβουλο, καθιέρωσε το οργανόγραμμα, χωρίζοντας τους κύκλους σπουδών σε τρεις, τα *Γραμματικά*, τα *Εγκύκλια* και τις *Διαλέκτους*, τις τάξεις σε πέντε και την παραμονή στην καθεμία από αυτές σε τριετή (Παπαϊωάννου, 2002). Πιο συγκεκριμένα, στον πρώτο κύκλο οι σπουδαστές μάθαιναν την ελληνική και τη λατινική για να μπορούν στη συνέχεια να παρακολουθήσουν έργα -κυρίως προγενέστερων- Ελλήνων και Λατίνων λογοτεχνών. Στον τρίτο κύκλο οι μαθητές εντρύφουσαν στην αριστοτελική φιλοσοφία με την ταυτόχρονη διδασκαλία των Γαλλικών και των Ιταλικών. Ο τέταρτος κύκλος ήταν αφιερωμένος στις επιστήμες των Μαθηματικών (ενσωμάτωσαν στο περιεχόμενο τους την Αριθμητική και τη Γεωμετρία και αντικατέστησαν την Αστρολογία), της Γεωγραφίας και της Ιστορίας, μαθήματα που ολοκληρώνονταν στον επόμενο κύκλο με την Αστρονομία. Στα πλαίσια αυτού του καταμερισμού -και με προτροπή του Καταρτζή- επήλθε και η διάκριση των διδασκόντων με βάση τις ειδικότητες, ώστε κάθε δάσκαλος -εννέα στο σύνολο- να ασχολείται κατά κύριο λόγο με τον τομέα του (Αγγέλου, 1975: 319). Παράλληλα, καθορίστηκε το 7 έτος ηλικίας ως εναρκτήριο χρονιά φοίτησης στη σχολή. Σύμφωνα με τον προγραμματισμό, τα μαθήματα διεξάγονταν πρωί και απόγευμα, προβλεπόταν ομαδικός εκκλησιασμός, χρόνος μελέτης και συζήτησης, μεσημεριανό και βραδινό γεύμα, γυμναστική, ελεύθερη ώρα, βραδινή προσευχή και χρόνος κατάκλισης.

Το κυριότερο όμως δια χειρός Υψηλάντη ήταν ότι οργάνωσε την ανέγερση ενός μεγαλειώδους κτιρίου που προοριζόταν αποκλειστικά για σχολείο-οικοτροφείο (Ionescu, 1986: 77). Στον νέο αυτό χώρο που λειτουργούσε αυτόνομα εντός του μοναστηρίου προβλέφθηκαν και αίθουσες για τη διεξαγωγή πειραμάτων Φυσικής και Χημείας. Αντίστοιχη μάλιστα ήταν η δράση του Υψηλάντη και στην ευρύτερη περιφέρεια της Βλαχίας, στην οποία φρόντισε να οργανώσει σχολεία. Όμως το 1791, η εμπλοκή της Αυστρίας στο Ρωσοτουρκικό πόλεμο και η συνακόλουθη κατοχή ανάγκασαν τον τότε ηγεμόνα της Βλαχίας, Μιχαήλ Σούτσο, να μεταφέρει την έδρα της σχολής από τον Άγιο Σάββα στα κελιά του μοναστηριού Ντομνίτσα Μπαλάσα, για να επιστρέψει πάλι, 12 χρόνια αργότερα, στο αρχικό κτίριο (Camariano, 1971: 45). Μετά το τέλος της περιόδου αυτής -που σημειωτέον παρά τις αντιξοότητες επιτελέστηκε



μείζον έργο χάρη στον τότε σχολάρχη Λάμπρο Φωτιάδη- προκαθήμενος του Βουκουρεστίου ορίστηκε ο Ιγνάτιος, μέχρι τότε επίσκοπος Άρτας, ο οποίος έδωσε νέα πνοή στην Ακαδημία, αναλαμβάνοντας ταυτόχρονα τον ρόλο του γενικού επόπτη. Στόχος του ήταν οι μαθητές -τους παρομοίαζε με τους Ολυμπιονίκες- να αποκτήσουν χρηστά ήθη, αρετές, όπως η επιμέλεια και η υπακοή σε δασκάλους, γονείς αλλά και την πατρίδα, στην οποία όφειλαν να επιστρέψουν τις Μούσες<sup>2</sup>. Μετονόμασε την Ακαδημία σε «Λύκειο», εφοδίασε τη βιβλιοθήκη με νέα “φωτισμένα” βιβλία (Παπαϊωάννου, ο.π.) -κυρίως Φυσικής και Χημείας-, καθιστώντας έτσι τη Σχολή σε σημαντικό πνευματικό κέντρο του αποικιακού ελληνισμού. Όπως προκύπτει από τη μελέτη του περιοδικού Λόγιου Ερμή (Ερμής ο Λόγιος, 3/1811: 66-76), την εποχή εκείνη, η σχολή είχε φτάσει στο απόγειό της με πάνω από 400 μαθητές να φοιτούν στους κόλπους της και δωδεκαμελές εκπαιδευτικό προσωπικό, ενώ εξαιτίας αυτής της αύξησης των μαθητών εισήχθη και ο θεσμός του υποδιδασκάλου (βοηθός δασκάλου). Επιπλέον, δίνονταν 15 υποτροφίες ανά τάξη σε άπορους μαθητές (Αγγέλου, ό.π.: 321).

Ως προς την οργάνωση των μαθημάτων διατηρήθηκαν οι 3 κύκλοι χωρισμένοι ανά κατεύθυνση: Φιλολογία, Επιστήμες και Γλώσσες. Σύμφωνα με τον κανονισμό, οι μαθητές, για την επιτυχή ολοκλήρωση των σπουδών τους, όφειλαν να επιλέξουν μια γλώσσα εκ της Ελληνικής, Ρωσικής, Λατινικής Γερμανικής ή Γαλλικής. Μια ακόμα καινοτομία ήταν ότι οι εξετάσεις των μαθητών γίνονταν δημόσια για να αποδειχτεί τόσο η πρόοδος των διδασκομένων όσο και το έργο των δασκάλων. Η διαδικασία διαρκούσε δεκαπέντε μέρες και ξεκινούσε μετά το Πάσχα, ενώ λάμβανε χώρα μόνο τις ημέρες Πέμπτη, Σάββατο και Κυριακή. Πριν την έναρξη της εξεταστικής περιόδου, αλλά και στην αρχή της χρονιάς, γίνονταν ομιλίες από τον επίσκοπο Ιγνάτιο, τον σχολάρχη και τους δασκάλους που ανέλυαν ένα θέμα της ειδικότητάς τους. Οι δάσκαλοι των οποίων οι μαθητές σημείωναν τις υψηλότερες επιδόσεις έπαιρναν ως επιβράβευση αργυρά νομίσματα και όλοι οι μαθητές ανεξαιρέτως βιβλία.

Επίσης, για πρώτη φορά συγκροτήθηκε καταγεγραμμένος κανονισμός της Σχολής με αναφορές στη διδακτέα ύλη, το χρονοδιάγραμμα, τις αργίες, τα καθήκοντα του δασκάλου κατά μάθημα αλλά και τις γενικές του αρμοδιότητες. Στα πλαίσια τέλος του εξευρωπαϊσμένου χαρακτήρα η διδασκαλία της Φυσικής και της Χημείας με τρόπο ορθολογικό και συνάμα πειραματικό, αποτέλεσε βήμα πρωτοποριακό, σύμφωνο με τη γενικότερη ιδεολογία του Διαφωτισμού.

Με τη σκέπη, λοιπόν, της τσαρικής προστασίας ο Ιγνάτιος κατάφερε να δημιουργήσει ένα σχολείο - πρότυπο για την εποχή, σταυροδρόμι που συναντήθηκαν αρκετοί από τους μετέπειτα άμεσους και έμμεσους πρωταγωνιστές της Ελληνικής Επανόστασης. Προφητική ήταν η ρήση του ιεράρχη: «Αυτό που τώρα βλέπετε εις την σχολήν, δεν είναι παρά προοίμιον εκείνων, όπου μετά τα ταύτα μέλλον να γίνουν». Ο ίδιος ο Ιγνάτιος μάλιστα χαρακτηρίστηκε για τη δράση του στην οργάνωση της σχολής «Περικλής», «Μαικήνας» και «Μέδικος» (Πρωτοψάλτης, ό.π.: 53).

Τα νέα δεδομένα που προέκυψαν με τη λήξη της ρωσικής κατοχής και την υπογραφή της Συνθήκης του Βουκουρεστίου (1812) έφεραν στα ηνία της Σχολής τον νέο ηγεμόνα της Βλαχίας, διορισμένο από την Υψηλή Πύλη, Ιωάννη Καρατζά. Και αυτός με τη σειρά του ενίσχυσε τη βιβλιοθήκη, δίνοντας ταυτόχρονα έμφαση στα

<sup>2</sup> Η απεικόνιση αυτή ήταν ένα συνηθισμένο μοτίβο στολισμού στον λόγιο κόσμο της εποχής (Πρωτοψάλτης, 1961: 149-150).

κλασικά μαθήματα -ενδεικτικά στα αρχαία ελληνικά- που είχαν παραμεληθεί επί εποχής Ιγνατίου και της νεωτερικότητας που πρέσβευε.

Το τέλος του Λυκείου υπήρξε άδοξο: Όταν με το ξέσπασμα της Επανάστασης πολλοί μαθητές κατατάχθηκαν στον Ιερό Λόχο, η Υψηλή Πύλη σε ένα από τα πρώτα αντίποινα που εφάρμοσε, την κατάργηση κάθε ελληνικού δημόσιου σχολείου, συμπαρέσυρε σε κλείσιμο και το Λύκειο του Βουκουρεστίου (Καρακάσης, 1830: 247).

## II. Ο Λάμπρος Φωτιάδης και η δράση του στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα εστιάσουμε σε μια από τις πλέον ενδιαφέρουσες προσωπικότητες που υπηρέτησαν την Ακαδημία, τον επί 13 έτη σχολάρχη της Λάμπρο Φωτιάδη, δίνοντας έμφαση στη δράση του εκεί.

Τις περισσότερες βιογραφικές πληροφορίες για αυτόν αλλά και για την εν γένει πορεία του τις έχουμε από τους ίδιους του τους μαθητές. Γεννήθηκε στο Ζαγόρι της Ηπείρου το 1752 και το πραγματικό του όνομα ήταν Ευστάθιος Λάμπρου (Οικονομίδης, 1951: 107), άγνωστο το γιατί και πότε μετονομάστηκε<sup>3</sup>. Τα πρώτα βήματα παιδείας του έγιναν σε σχολές των Ιωαννίνων (Τσιάλος, 2002: 10-11). Ανεπιβεβαίωτο πότε ακριβώς -ακολουθώντας προφανώς τη ροή πολλών άλλων υπόδουλων Ελλήνων προς τον ελεύθερο κόσμο- μετέβη στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες, ώσπου το 1792 ο τότε ηγεμόνας της Βλαχίας, Αλέξανδρος Μουρούζης, τον κάλεσε στο Βουκουρέστι και του ανέθεσε τη σχολαρχία της Αυθεντικής Σχολής αντικαθιστώντας τον Γρηγόριο Κωνσταντά (Σάθας, 1898: 8). Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ιάκωβος Ρίζος Νερουλός ο Φωτιάδης διορίστηκε «καθηγητής των ωραίων γραμμάτων, δεχόμενος τη θέση όχι για δική του ωφέλεια ή υπόληψη, αλλά για να φανεί χρήσιμος στην ελληνική νεολαία. Η ταχεία πρόοδος των μαθητών του και η μέθοδος διδασκαλίας του έφεραν σε μικρό διάστημα πολλούς ακροατές...» (Νερουλός, 1827: 50). Χάρη στην προσωπική του δράση και παρά τις ελλείψεις, καθότι στα χρόνια του η Σχολή στερούνταν κτιρίου και φιλοξενούνταν στα κελιά του μοναστηριού Ντομνίτσα Μπαλάσα, η Ακαδημία έγινε ευρέως γνωστή και ο ίδιος απέκτησε ξεχωριστό κύρος. Διαβάζουμε χαρακτηριστικά στον Λόγιο Ερμή:

«Αν κατ εκείνους τους καιρούς υπήρχε φιλόλογος άξιος του ονόματος ούτος ήτο βεβαίως. Ουδέν σύγγραμμα των αρχαίων του διέφυγε. Τους συγγραφείς αναγίνωσκε και ηρμήνευε συμφώνως προς το είδος και την μορφή εκάστου» (Ερμής ο Λόγιος, 1819: 485)

όπως και σε άλλη αναφορά για το Λύκειο:

«Η Σχολή Βουκουρεστίου υπό τον Φωτιάδη, ωμοίαζε προς την τελειότατην μηχανήν παράγουσα τάχιστα, ως δια μαγείας, τέλεια πάντα τα εξ αυτής προϊόντα» (Οικονομίδης ό.π.: 123 & Παπαδόπουλος, χ.χ.: 200).

Σημαντική καινοτομία του ήταν η απόρριψη στη διδασκαλία των αρχαίων συγγραφέων της προγενέστερης μεθόδου «ψυχαγωγία» (Οικονομίδης, ό.π.: 124), τη χρήση δηλαδή συνωνύμων για την ερμηνεία τους και η καθιέρωση της «μονολεκτικής μεθόδου», ενώ ξέφυγε από τα στενά πλαίσια της γραμματικής και συντακτικής επεξεργασίας προχωρώντας ένα βήμα ακόμα πιο πέρα, την ερμηνευτική προσέγγιση.

<sup>3</sup> Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η θέση-αντίθετη άποψη περί μη ίδιου προσώπου (βλ. Camariano-Cioran, A. 1974, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Θεσσαλονίκη, Institute for Balkan Studies, 449-460).

Η θητεία του συνέπεσε και με τις αντιπαραθέσεις σχετικά με το γλωσσικό ζήτημα, για το ποια γλώσσα δηλαδή έπρεπε να υιοθετηθεί ανάμεσα στην «αρχαία», την «απλή καθαρεύουσα» ή αλλιώς «κοινή» και την «γλώσσα του λαού» ή αλλιώς «χυδαϊκή». Ο Φωτιάδης -και ακολούθως οι μαθητές του- τάχθηκε με το μέρος των αρχαϊστών, αφού θεωρούσε την αρχαία γλώσσα, όπως αναδύοταν από τους αρχαίους συγγραφείς, ως την κύρια παιδεία που θα οδηγήσει προς την αγάπη για την πατρίδα και κατ επέκταση στον αγώνα για την ελευθερία (Οικονομίδης, ό.π.: 123). Η ιδιαιτερότητα όμως για τον ίδιο ήταν ότι κράτησε την όποια αντιπαραθεση σε ανώτερο, επιστημονικό επίπεδο, χωρίς επιθέσεις προσωπικές, απρέπειες και εξαλλοσύνες για να συμπορευτεί στο τέλος με τις απόψεις του Κοραή και τη «μέση οδό» του, καθότι και ο ίδιος άνθρωπος ηπιών τόνων και χωρίς ακρότητες. (Τσιάλος, ό.π.: 23-26).

Ο Φωτιάδης διατηρούσε στενή επαφή με τον Ρήγα Φεραίο (Οικονομίδης, ό.π.: 116-117), γεγονός που δικαιολογείται, αφού από το 1792 ως το 1796 οι δρόμοι τους συναντήθηκαν στη Βλαχία, ο μὲν πρώτος ως σχολάρχης της Ακαδημίας, ο δεύτερος με την ιδιότητα του γραμματέα του ηγεμόνα Αλέξανδρου Σούτσου<sup>4</sup>.

Ιδιαίτερα σημαντικό -αν και ήσσονος σημασίας σε σχέση με το αντίστοιχο διδακτικό- υπήρξε και το συγγραφικό έργο του Φωτιάδη ο οποίος ασχολήθηκε κυρίως με τον σχολιασμό έργων του Πινδάρου, του Πλουτάρχου και του Λουκιανού, ρητόρων της αρχαιότητας, ιστορικών όπως του Ηροδότου, του Ξενοφώντα, του Θουκυδίδη, τους λόγους του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, του Δίωνος Χρυσόστομου (Οικονομίδης, ό.π.: 139-140 & Τσιόλας, ό.π.: 29). Τα περισσότερα από αυτά καθότι ανέκδοτα δε σώζονται.

Μια ιδιαίτερη συγγραφική του ιδιοτυπία ήταν τα ποιήματα του που λειτουργούσαν -συνήθως με τη μορφή επιγραμμάτων- ως επιτύμβιες γραφές, προσφωνήσεις, μονωδίες, ενώ εντύπωση προκαλεί η σχηματική πολλές φορές απεικόνιση των στίχων του.

Τέλος, πρώτιστης σημασίας υπήρξε και η συμβολή του στη συγγραφή της σημαντικότητας για την εποχή γραμματικής «Τερψιθέα», του μαθητή του Νεόφυτου Δούκα, που ενδεχομένως αποτελεί παράδειγμα διάθεσης του υλικού του σε επιλεγμένους μαθητές του προκειμένου να το δημοσιοποιήσουν<sup>5</sup>.

Ο ξαφνικός θάνατός του το 1805, όντας εν ενεργεία σχολάρχης της Ακαδημίας του Βουκουρεστίου, βύθισε στο πένθος τον απανταχού ελληνισμό. Χαρακτηριστικό είναι το περιεχόμενο των επιστολών του Κοραή -ενός προσώπου που ο Φωτιάδης δε συναντήθηκε ποτέ μαζί του- προς τον φίλο του Αλέξανδρο Βασιλείου αναφερόμενος στην απώλεια του μεγάλου δασκάλου:

«Δεν ημπορείς να πιστεύσης πόσον μ ελύπησεν ο θάνατος του Λάμπρου, διότι προς τοις άλλοις μου εματαίωσε και το μικρόν εγκώμιον, το οποίον εις μείαν σημείωσιν της προδικήσεως κατά πάρεργον ητοίμαζον δι αυτόν, και ως χρέος οφειλόμενον εις τους κόπους του και ως διεγερτήριον εις την μίμησιν αυτού»,

<sup>4</sup> Επιβεβαιωτικά λειτουργεί και το σύγγραμμα του Ε.Μ. Iegrand (1889), *Ανέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελεστινλή εν Δέλτα της Ισθόρ και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* (βλ. Τσιάλος, ό.π.: 21).

<sup>5</sup> Βλ. αναλυτικότερα για το ιδιότυπο συγγραφικό έργο του Φωτιάδη και την εν γένει συγγραφική του δραστηριότητα τη σχετική μελέτη-έρευνα της Διαμαντοπούλου Λ. (2003), *Λάμπρος Φωτιάδης ποιητής*, «Μνημοσύνη», τ. 19: 292-300.

για να επανέλθει λίγο αργότερα:  
 « [...] δεν είναι δίκαιον να τον στερήση ο θάνατος τον οφειλόμενον έπαινον»  
 (Κοραής, 1966: 245 & 255).

## Βιβλιογραφία

- Αγγέλου 1975: Α. Αγγέλου, *Η Εκπαίδευση, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τομ. ΙΑ, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών.
- Γεδεών 1976: Μανουήλ-Ιωάννης Γεδεών, *Η πνευματική κίνηση του Γένους, κατά τον ΙΗ' και ΙΘ' αιώνα*, Αθήνα, Ερμής.
- Camariano-Cioran 1971: Camariano-Cioran Ariadna, *Academiile domnești din București și Iași*, Βουκουρέστι, Ρουμάνικη Ακαδημία.
- Camariano-Cioran 1974: Camariano-Cioran Ariadna, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Θεσσαλονίκη, Institute for Balkan Studies.
- Διαμαντοπούλου 2003: Λίλια Διαμαντοπούλου, *Λάμπρος Φωτιάδης ποιητής, «Μνημοσύνη»*, 2003, τ 19: 292-300.
- Ερμής ο Λόγιος, 1 Μαρτίου 1811, Βιέννη.
- Ερμής ο Λόγιος, 1819, Βιέννη.
- Ionescu-Gion 1986: Gheorghe Ionescu-Gion, *Portrete și evocări istorice*, București, Minerva.
- Καρακάσης 1830: Κων/νος Καρακάσης, *Τοπογραφία της Βλαχίας και ανθρωπολογικά παρατηρήσεις αναφορικά προς την υγείαν και νόσους των κατοίκων αυτής*. Βουκουρέστι, Τυπογρ. Ι. Ηλιάδου.
- Κοραής 1966: Αδαμάντιος Κοραής, *Αλληλογραφία*, τ. 2 (1799-1809), επιμ. Κ.Θ. Δημαράς, Αθήνα, ΜΙΕΤ.
- Neroulos 1827: Jacovaly Rizo Neroulos, *Cours de literature Greque Moderne*, Geneve (eader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10447054\_00007.html).
- Οικονομίδης 1951: Δημήτριος Οικονομίδης, *Λάμπρος Φωτιάδης*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών.
- Παπαδόπουλος χ.χ.: Γρηγόριος Παπαδόπουλος, *Περί του εν Βλάχος ελλητισμού*.
- Παπαϊωάννου 2002: Δημήτρης Παπαϊωάννου, *Σχολές του ευρύτερου Ελλητισμού επί Τουρκοκρατίας: Η Αυθεντική Ακαδημία Βουκουρεστίου*, Πρακτικά 2<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου (10/2002): «Η παιδεία στην αυγή του 21ου αιώνα. Ιστορικοσυγκριτικές προσεγγίσεις» (<http://www.eriande.eledu.upatras.gr/eriande/synedria/synedrio2/praktika/paraiouannou.htm>).
- Πρωτοψάλτης 1961: Εμμανουήλ Πρωτοψάλτης, *Ιγνάτιος Ουγγροβλαχίας*, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων, περίοδος Δευτέρα.
- Σάθας 1898: Κων/νος Σάθας, *Περί των ελληνικών σχολών εν Ρουμανία*, Αθήνα.
- Τσιάλος 2002: Στέφανος Τσιάλος, *Λάμπρος Φωτιάδης, ο ηπειρώτης Διδάσκαλος του Γένους*, Ιωάννινα, Ανθρακίτης.

**EXCURSIUNEA ARHEOLOGICĂ A STUDENȚILOR ROMÂNI LA ATENA  
(27 AUGUST-10 SEPTEMBRIE 1901)**

**Ștefan PETRESCU<sup>6</sup>**

The student travel to Athens in 1901. *Grigore Tocilescu, professor of Ancient History of University of Bucharest, organized a student travel to Greece in summer of 1901. This travel took place in the context of re-established Greek-Romanian diplomatic relations. Around 300 people – students, professors, doctors, journalists, lawyers – visited the most important archaeological sites and museums in Athens and Greece, including Acropolis and Olympia. As regards the subject of communication, I have studied the following documents: 1) file 5157 from Tocilescu archives, at the Romanian Academy Library, containing notes, letters and other documents concerning the trip; 2) articles, telegrams of the correspondents of the main Romanian newspapers; 3) diplomatic reports written by the ambassador of Athens, Dimitrie I. Ghica, son of Ioan Ghica, former prince of Samos. The Greek and Romanian press covered the student visit to Athens. This paper presents the travel notes of some of the participants, published in the Romanian newspapers, e.g. Panait Macri, editor of the national newspaper daily in Bucharest Universul, and delegate of the Romanian journalist community, and Alcibiade Sardelly, editor-chief of Iris, a Greek-language weekly newspaper in Bucharest. The political and journalistic circles of the two countries shared the opinion according to which the Romanians and the Greeks had a common enemy: the Bulgarians. The Greeks and the Romanians, creators of civilization and of progress, were the only Balkan nations entitled to share the supremacy over the region. Grigore Tocilescu rallied entirely to this point of view. He went to Greece as cultural ambassador of a nation that rivaled the ancient Greece in terms of historical inheritance and of future aspirations. In the Conference at the University, on September 7, 1901, but also in the middle of the ancient site of Olympia, the Romanian professor drew a parallel between this monument and Tropeum Traiani of Adam Klisi, milestones in the process of formation of the two peoples.*

**Key words:** *travel, students, Greece, Romanian-Greek relationship, Grigore Tocilescu*

Grigore Tocilescu, profesor la Universitatea din București și director al Muzeului Național de Antichități, era cunoscut în România ca organizator de excursii studențești în țară și străinătate (Borda 1985: 483). Excursiile funcționau într-un cadru informal, având scopul de a dezvolta relații interpersonale între studenți și profesori (Nastasă 2007: p. 477). Excursia la Atena a avut proporții necunoscute până

---

<sup>6</sup> The Institute of South-East European Studies, Bucharest, Romania / Institutul de Studii Sud Est Europene, București.

atunci. Au participat aproape 250 de studenți de la Universitățile din București și Iași și 50 de profesori, politicieni, avocați, medici, preoți. Printre participanți întâlnim și vreo 25 de femei: soții dar și studente (Macri 1901: 96-98; Stoenescu 1901: 72-75).

De ce Grecia? Hotărârea a fost luată în lunile mai – iunie 1901. În mai a avut loc întâlnirea dintre regii Carol al României și George al Greciei la Abbazia în Austro-Ungaria. Ce au discutat suveranii nu știm exact, dar scopul a fost găsirea unei soluții viabile pentru chestiunea aromânilor în Balcani. Afacerea Zappa, care avea ca obiect marea avere imobiliară din România a verilor defuncți Evangheli și Constantin, generase un blocaj politic și diplomatic în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea. Totuși, relațiile româno-grecești evoluaseră pozitiv prin semnarea în decembrie 1901 a unei convenții comerciale și a unui protocol prin care era asigurată averea imobiliară a comunităților grecești din România (Velichi 1969: 534).

În legătură cu excursia la Atena din vara anului 1901, am cercetat următoarele documente: 1) dosarul 5157 din arhiva Tocilescu de la Biblioteca Academiei Române, care conține însemnări, scrisori și alte documente referitoare la acest subiect; 2) articole, telegrame ale corespondenților principalelor ziare centrale românești; 3) rapoartele diplomatice ale ambasadorului din Atena, Dimitrie I. Ghica, fiul lui Ion Ghica, fost prinț de Samos.

Tocilescu era membru al comitetului conservator din București (Bulei 2000: 357), așa că național-liberalii, care se aflau atunci la putere, nu vedeau cu ochi buni această inițiativă. Ce scop urmărea Tocilescu? Era unul politic sau doar unul științific? Prim-ministrul și ad-interim la externe Dimitrie A. Sturdza a ordonat ministrului român la Atena, Ghica, să nu acorde nicio asistență diplomatică lui Tocilescu (MAE 71/36: 230). Pe de altă parte, poziția lui Tocilescu în comunitatea universitară nu era una tocmai bună. În acei ani el se confrunța cu puternice atacuri de plagiat din partea colegilor de la Universitate (Nastasă 2007: 500).

Ziarele de partid, susținătoare ale cercurilor conservatoare, scriau în cuvinte elogioase despre Tocilescu și inițiativa sa. Tocilescu s-a ocupat în mod direct de mediatizarea excursiei. În arhiva Tocilescu de la Biblioteca Academiei Române am găsit scrisoarea din 19 noiembrie 1901 a administratorului ziarului „Conservatorul” și a revistei „România Ilustrată”, Aurel Beniamin (Predescu 1999: 95), în care acesta îl roagă pe profesor să-i trimită „urmarea excursiunii de la Atena” spre a fi publicată în numărul revistei din 3 decembrie 1901 (BAR 5157: 2). Manuscrisul 5157 conține câteva pagini, scrise de Tocilescu sau de un colaborator, intitulate *De la București la Atena*, partea a IV-a și a V-a. Nu știm dacă aceste pagini au fost publicate. „Conservatorul” nu a publicat nimic în legătură cu acest subiect, iar „România Ilustrată” a editat o serie de articole, care au însă un conținut diferit față de manuscrisul 5157 (BAR 5157: 6-68).

Excursia studenților a ocupat prima știre a ziarelor. Ziarele au angajat corespondenți din rândul excursioniștilor, ca de pildă, pe profesorul Iancu Aureliu Candrea – Hecht („Adevărul”, 1.09.1901, nr. 4343: 3), studentul Nicolae Bosnief Paraschivescu („Adevărul”, 22.01.1902, nr. 4483: 1) și medicul stomatolog Nicolae Marinescu („Epoca”, 28.01.1901, nr. 1779: 3). În grupul excursioniștilor remarcăm doi ziariști profesioniști de origine greacă: Panait Macri de la Universul, cel mai răspândit cotidian românesc, și Alcibiade Sardelly, director al săptămânalului de limbă greacă, „Iris”, o afacere de familie (Cioran-Camariano 1984: 219). Macri era reprezentant al

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Sindicatului Presei (Macri 1901: 5). Panait Macri și studentul Dimitrie Stoenescu sunt autori a două broșuri publicate în același an pe acest subiect, la București și respectiv Craiova.

La București apărea și un cotidian grecesc „Patris”, sub direcția lui Spiridon Simos. Simos susținea că trimisese la Atena cu grupul de excursioniști pe redactorul și administratorul ziarului Haralambos Papas („Πατρις”, 1/14.09.1901, nr. 3117: 2), dar prezența lui, contestată de rivalul „Iris”, nu este confirmată nici de alte surse („Iris”, 5.10.1901, nr. 1373: 3).

Alcibiade Sardelly, directorul „Iris” a avut o contribuție remarcabilă, având numeroși amici la Atena, precum Athanasios Liumas, corespondentul ziarului bucureștean în capitala Greciei, Dimosthenis Desminis, secretar al Băncii centrale a Greciei, și Dimitrios Kalogheropoulos, secretar al Eteriei Filotehnon („Iris”, 5.06.1901, nr. 1359: 1).

În vederea înfăptuirii excursiei, Tocilescu a scris la Atena rectorului Universității Constantinos Mițopoulos, cu ajutorul amicului și elenistului Dragomir Demetrescu („Πατρις”, 13/26.09.1901, nr. 3127: 1). În lunile care au precedat excursia, Tocilescu a organizat două conferințe la București și respectiv Brăila, la care a participat un public numeros, printre care și greci. Conferințele au dezvoltat teme precum Acropole și monumentele din Atene și Grecia (BAR 5157: 163, 164).

Grecii din București și Constanța au luat parte într-un fel sau altul la pregătirea excursiei. Mai mulți fruntași ai grecilor din Capitală i-au însoțit pe excursioniști la Gara de Nord din București în dimineața zilei de 27 august 1901. Cefalonitul Ahilea Capatos (Manesis 1956: 112) le-a oferit un dineu la restaurantul său din Constanța („Iris”, 10.09.1901, nr. 1371: 1).

La Constanța excursioniștii s-au îmbarcat pe un vas al companiei italiene Florio-Rubatio. Întrucât numărul participanților a fost mult mai mic față de cel preconizat, în loc de vaporul „Carol I”, mândria flotei românești, a fost închiriat vaporul „Montenegro”, care transporta mărfuri și pasageri. Fiindcă vasul dispunea de puține cabine pentru pasageri, Tocilescu a hotărât ca acestea să fie destinate exclusiv doamnelor. Ceilalți pasageri, fiecare pe unde a putut, s-au adăpostit de ploaie și de vânt. Păturile erau puține și nu ajungeau pentru toți. După prânzul copios de la Capato, nimeni n-a mai mâncat nimic până a doua zi la amiază. Călătorii au suferit de foame și de sete. Studenții cereau apă, iar în loc de apă primeau replica „în mare e multă”. Neavând ce mânca, tinerii s-au adunat în grupuri și s-au distrat (Stoenescu 1901: 14). Studenții au primit un cuvânt de îmbărbătare din partea profesorului lor, care le-a cerut să aibă răbdare, fiindcă „merg la un război al științei” („România Ilustrată”, 09.1901, nr. 10: 120).

Drumul de întoarcere, de la Pireu spre Constanța, a fost o plăcere. Iată un pasaj din notele de călătorie, aflate în arhiva Tocilescu de la Biblioteca Academiei. Comandantul vaporului Romania, Giuseppe Milatzo, a oferit „toate înlesnirile posibile, punând pian la dispoziția domnișoarelor studente cari i-au distrat pe tovarășii lor tot parcursul drumului cu diferite cântece care de care mai frumoase. Masa de astădată a fost mai bine aranjată de însuși domnul Tocilescu prin domnul Sardelly care a pregătit douăzeci de miei fripți ala palicari, 20 000 de ouă, câteva sute de pâini, struguri, brânză și cutii de măsline, conserve de Calamata”. La Constantinopol, la intervenția

Legăției Greciei, autoritățile i-au permis să debarce doar lui Sardelly, care s-a dus în târg să cumpere merinde pentru excursioniști (BAR 5157: 31).

La Pireu oaspeții români au fost primiți de către membrii comitetului de recepțiune grec, reprezentanții autorităților locale și numeroși locuitori ai orașului. Localnicii au ieșit în număr mare în stradă, răspunzând apelului publicat de mai toate ziarele din Atena și Pireu. Ministrul român la Atena scrie în 4/17 septembrie 1901: „poate niciodată în Atena nu s-au văzut manifestații așa de entuziasme și de marcante” (MAE 71/36: 130). Președintele comitetului de recepțiune, Constantinos Rados, fusese invitat în 1891 la Giurgiu la Congresul Studenților români. Pentru o scurtă perioadă el a trăit la București unde a lucrat ca redactor șef al cotidianului grecesc „Sylloghoi” (BAR 5157: 30).

Organizatorii greci au împărțit excursioniștilor programul voiajului. Programul cuprindea o serie de manifestări în Capitală, dar și excursii la principalele obiective arheologice din regat („Ipic”, 23.08.1901, nr. 1335: 2). În cele din urmă s-a concretizat doar excursia la Olimpia. Ministrul român la Atena, Ghica, în raportul către Sturdza din 4/17 septembrie 1901, insinuează faptul că schimbarea programului s-a produs ca urmare a declarațiilor politice ale lui Tocilescu. În luările sale de cuvânt profesorul vorbea de dezmembrarea Imperiului Otoman, dușmănia comună a grecilor și românilor față de bulgari, precum și de menirea istorică și de supremația politică și culturală în Balcani a celor două popoare prietene. Ministrul român Ghica și profesorul Tocilescu s-au ignorat reciproc. Ghica era iritat de faptul că Tocilescu nu a respectat eticheta, solicitând personal audiență la prințul moștenitor Constantinos (MAE71/36: 150). Regele George și regina Olga se aflau în străinătate la acel moment („România Ilustrată”, 10-11. 1901, nr. 11-12: 135).

Tocilescu era neobosit în a ține discursuri înflăcărâte care plăceau nespus auditorului grec. Grecii, scrie un excursionist român, erau fascinați de retorica lui Tocilescu, numindu-l „Noul Demosthene” („România Ilustrată”, 09.1901, nr. 10: 121).

Alcibiade Sardelly, la rugămintea lui Tocilescu, s-a ocupat confortul studenților la Atena. Cu puțini bani, studenții aveau pensiune completă la restaurantul lui Anastasios Scotida - Kypos tou Skotida – din Patisia („Ipic”, 11.11.1901, nr. 1371: 2). Prin intervenția redactorului de la Astrapi, Spiridon Zefyros, Sardelly a organizat un prânz copios pentru 100 de persoane la taverna lui Paniotis Thanopoulos de pe strada Aiolu (afacerea este astăzi la a patra generație). Oaspeții s-au înfruptat cu măslina kalamon, diferite sortimente de brânză, caviar și au băut pe nesăturate bere, vin și rețina. În mijlocul ospățului a apărut proprietarul, plecat cu treburi la Pireu. Veseli și amețiți de vin, studenții l-au ovaționat și l-au ridicat pe umeri. Drept mulțumire, grecul le-a mai deschis 10 sticle de vin care „au fost băute dintr-o suflare”. Studenții au vrut să immortalizeze acest moment, așa că au apelat la fotografii Curții Regale, Pantazopoulos, care avea atelierul peste drum („Ipic”, 19.11.1901, nr. 1378: 2).

Orchestrale tuturor localurilor din Atena interpretau neconținut până târziu în noapte cântece și dansuri tradiționale românești și grecești. Sardelly scrie: „după ce instrumentiștii epuizau repertoriul începeau să cânte manele turcești și din insule, de la kalamatiano până la syrta albanez” și nu în ultimul rând sârba românească. La cafeneaua Zaharatos din piața Syntagma (Constituției) se remarcă neobositul



## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

violoncelist Pitsirilos, care executa impecabil dansurile românești („Iriç”, 19.11.1901, nr. 1378: 2).

Cum au văzut excursioniștii Atena? Ziaristul Macri este orbit de albul strălucitor al marilor edificii, ridicate din blocuri de marmură, observând că puține clădiri au însă mai mult de două etaje (Macri 1901: 26). Studentul N. Bosnief Paraschivescu remarcă că toate edificiile publice s-au ridicat exclusiv cu banii particularilor („Adevărul”, 22.01.1902, nr. 4483:1). În privința palatului regal din Atena, Stoenescu este de părere că:

palatul în interior, se zice, nu cuprinde niciun obiect demn de admirat. Grădina palatului însă este de vizitat, flori rare, plantate de regina Amalia. Palatul prințului moștenitor [azi sediul administrației prezidențiale] e drăguț, lângă se află și palatul legației române (Stoenescu 1901: 26).

Pe 1 septembrie excursioniștii au vizitat Acropole. După turul ghidat și discursurile înflăcărate ale profesorilor greci și români, excursioniștii s-au strâns laolaltă în fața Propilelor pentru a se fotografia. Didaskaliko Syllogos (Societatea profesorilor) le-a oferit fiecăruia câte o fotografie (Macri 1901: 42).

Pe străzile din jurul Acropolei, unii au cumpărat suveniruri, ca de pildă, scrie „Iris”, „mici bucăți de marmură pentelică de forma unei cărți cu inscripția Acropolis-Athinai („Iriç”, 29.11.1901, nr. 1379: 1).

În continuare românii au vizitat muzeul arheologic, cel etnologic și numismatic (Stoenescu 1901: 24), dar și atelierile pictorilor „oficiali” Gheorghios Rolilos și Gheorghios Iakovidis („Iriç”, 11.01.1902, nr. 1383: 2).

Primarii din Atena și Pireu, prin contribuția directă apopulației, au cheltuit sume mari pentru iluminarea orașului cu electricitate și gaz aerian. Telegraful îi anunță pe cititorii ziarului grecesc „Iris” că străzile au fost împodobite cu ghirlande de becuri și arcure de triumf („Iriç”, 24.08.1901, nr. 1336: 1). Vizitatorii au trăit alături de atenieni seri magice în lumina focurilor bengale. Trei stele proiectate pe bolta ateniană sugerau culorile drapelului românesc. Căderea lor lentă era privită îndelung de mulțimea adunată în dreptul coloanelor lui Jupiter și a porții lui Adrian (BAR 5157: 43v). Atmosfera era ca de ziua națională a României, 10 mai, observă un participant (Stoenescu 1901: 21).

Pe 31 august, după marea întrunire din aula Universității, comitetul grec a organizat în onoarea oaspeților un dineu la Zappeion cu 500 de tacâmuri. Locul era unul simbolic. Verii Evanghelie și Constantin Zappa, mari proprietari funciari în România, își lăsaseră cea mai mare parte din avere Societății Olimpiceilor de la Atena, care a construit acest palat, pentru a găzdui expoziții și concursuri industriale și agricole. Doctorul Marinescu în „Epoca” descrie atmosfera de la banchet:

zgomotul asurzitor de voci, de muzică, de pahare, e delir de entuziasm și simțim fiori care ne electrizează. Sumedenie de toasturi, vorbesc deodată șase, șapte, suiți pe mese, care în grecește, care în românește, sau în franțuzește („Epoca”, 23.09.1901, nr. 1805: 1).

A doua zi, după ce studenții au vizitat Acropole, au fost invitați la conacul bancherului Ioannis Pestemazoglu din Kifisia, localitate de vilegiatură a ateniienilor. La serbarea câmpenească au participat peste 2 000 de persoane și s-au deschis peste 1 000 de sticle de șampanie. Conacul și curtea, proiectate în stil grecesc și egiptean, străluceau în lumina miilor de becuri (Stoenescu 1901: 41). La acest *gardenparty* au răspuns invitației și prim-ministrul Gheorghios Theotokis, ministru de externe Mihail Romanos și primarul Atenei Spiridon Mercuris („Ἰρις”, 19.12.1901, nr. 1381: 1). Ministrul român la Atena nu a răspuns invitației, dar comentează prezența demnitarilor greci în raportul către Sturdza din 4/17 septembrie 1901:

Împinși fără îndoială de a eși din stricta rezervă menținută până acum de curentul entuziasmului popular și bizuindu-se pe caracterul privat al serbării unde nu au figurat nici steaguri, nu s-au ținut discursuri și nu s-au cântat imnuri. Domnul Tocilescu s-a întreținut, mi s-a afirmat mult timp cu ambii miniștri, făcând declarații în numele suveranilor noștri (MAE 71/36: 133).

În fiecare seară aveau loc banchete și dineuri festive. Înainte de a încheia cu banchetele, ne oprim puțin la dineul din seara zilei de 2 septembrie, organizat de K.E. Gioldasis, directorul ziarului „Astrapi”, în onoarea colegilor de breaslă. Sardelly și Alexandros Filadefeus, care se cunoșteau din 1891 de la congresul studenților români de la Giugiu, s-au așezat la aceeași masă. Sardelly era fascinat de inteligența, talentul oratoric și simțul artistic al amicului său, care ținea toasturi în sănătatea doamnelor ori de câte ori avea ocazia:

Filadelfeus, această forță dinamică, plin de viață și voioșie, schițează pe invitația de la dineu fizionomia comesenilor, dând o atenție specială mustății ziaristului român Franasovici [Richard ?] și fruntea arcuită a subsemnatului („Ἰρις”, 31.01.1902, nr. 1385: 1).

În onoarea neprețuiților oaspeți au fost date două reprezentații de Teatrul cel Mare din Atena (Municipal). La prima reprezentația, în prezența diadohului, a rectorului și a autorităților locale, studenții greci au interpretat Oedip Rege (Macri 1901: 55). În seara zilei de 5 septembrie, actorii trupei Nea Skini au interpretat piesa *Nobila Cerșetoare* a lui Vasile Alecsandri, tradusă de Dumitru Constantin Ollănescu-Ascanio, fost ministru al României la Atena (Macri 1901: 82). Alegerea nu era una întâmplătoare. Povestea de dragoste a unei tinere văduve boieroaiice față de un tânăr voluntar înrolat în armata franceză în războiul din 1871 era o declarație publică a sentimentelor francofile ale românilor și grecilor. Eroul rănit, cu suflet nobil și viteaz, este opus lui Safir Balaur, un comic fricos, dar cu speranțe de a o cucerii pe tânără văduvă. Actorul Dimitrios Raftopoulos în rolul lui Safir Balaur a fost foarte apreciat de public: „pe seama lui s-a răs mult”. Actrița care a jucat rolul nobilei cerșetoare – prezentă pe scenă în costum popular – a fost foarte apreciată de public (Stoenescu 1901: 55).

Și la Patras oaspeții au fost invitați la teatru două seri la rând (Stoenescu 1901: 53).

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Excursia la Olimpia a fost totodată o incursiune în lumea rurală a Greciei. Corespondentul „Adevărului” N. Bosnief Paraschivescu observă:

câtă diferență între țăranul de la noi și cel grec! Țăranul grec mai capabil și mai bogat, al nostru, într-o stare materială care îl leagă prea mult de alții. Între el și stat o pătură care îl exploatează („Adevărul”, 7.02.1902, nr. 4459: 1).

Printre excursioniști sunt și greci de origine. „Iris” publică fotografia lui Polychronis Polychroniou, student la medicină în Viena, originar din Papingo din Epir - locul de baștină al părintelui lui Alcibiade Sardelly - îmbrăcat în fustanelă de evzon („Iris”, 12.10.1901, nr. 1374: 3).

Excursioniștii erau încântați ori de câte ori le ieșeau în întâmpinare greci care petrecuseră mulți ani în România și vorbeau limba lor. Pe drumul de fier de la Atena la Patras, la stația Eghion, port militar, relatează Bosnief Paraschivescu în „Adevărul”,

șeful stației, un fost funcționar pe linia Cernavodă-Constanța ne-a făcut o primire foarte călduroasă. Într-o românească stricată ne-a spus că nu poate uita frumoasele vederi ale Dunării, unde și-a petrecut cei mai frumoși ani ai săi („Adevărul”, 7.02.1902, nr. 4483, 1).

Oaspeții au primit daruri de la organizații și particulari. Trapeza Stafidelor din Patras a oferit fiecărui excursionist câte trei cutii cu neprețuitul rod al provinciei („România Ilustrată”, 10-11.1901, nr. 11-12: 140). Ceasornicarul atenian Grigorios Valsamidis a oferit deșteptătoare mai multor excursioniști, care s-au remarcat, scrie el lui Tocilescu în 6 septembrie 1901, „prin nemărginitul elenism pe care l-au arătat în tot timpul cât au rămas aicea și pentru articolele pe care le-au publicat” (BAR 5157: 134-135). Doamnele și domnișoarele studente au primit de la A. Isaakidis, farmacist al Curții Regale, un balsam pentru protecție solară, *Baume des Nymphes* (BAR 5157: 137). Oriunde mergeau, scrie Stoenescu, negustorii și producătorii îi copleșeau cu mici daruri (Stoenescu 1901: 60).

Dacă unii comercianți au oferit daruri, alții au profitat de neatenția tinerilor. Studentul Avram Vasculescu și-a uitat ceasul și alte lucruri la hotelul Alexandra din Atena. Hotelierul susținea că ceasul fusese lăsat amanet de către student în contul plății. Întrucât legea nu permitea asemenea practici, poliția greacă a confiscat ceasul, predându-l Legației României din Atena, care îl trimitea la București în 20 septembrie/3 octombrie 1901 (MAE 71/36: 192). Într-o scrisoare din 30 octombrie 1901 către secretarul general al guvernului, Tocilescu infirmă declarația hotelierului. Nota de plată la toate hotelurile din Atena unde au fost cazați excursioniștii a fost plătită personal de către profesor (MAE 71/36: 168).

În situl de la Olimpia, Tocilescu a propus într-un discurs înflăcărat ca la fiecare cinci ani studenții greci și români să se întâlnească la Olimpia și la Adamclisi, vetre ale etnogenezei popoarelor lor („România Ilustrată”, 10-11.1901, nr. 11-12: 139). Timp de mai mulți ani, Tocilescu a făcut săpături arheologice la Adamclisi în Dobrogea, unde a scos la lumină un monument măreț ridicat de romani în amintirea luptelor lor cu autohtonii pentru cucerirea acelor ținuturi.

Vizita studenților greci în România era programată pentru luna mai 1902, la aniversarea a 25 de ani de la proclamarea independenței statului român. La palatul lui

Gheorghe Grigore Cantacuzino din Bușnei urma a fi organizat un *garden party*, cel puțin la fel de grandios ca cel de la conacul bancherului Pesmazoglu din Kifisia. Primirea studenților urma să fie încredințată unui viitor guvern conservator („Ιρις”, 12.10.1901, nr. 1374: 1). Această vizită nu s-a înfăptuit. Ministrul Ghica, întreat de Rados cu privire la poziția guvernului român în această chestiune declară că:

ideea îmi pare frumoasă...dar că nu credem că asemenea manifestări trebuiesc repetate prea des, nu numai pentru că atunci pierd din importanța lor, dar și din cauza diversiunii prea mari ce produc între studenți deja prea dispuși a se abate sub cel mai mic pretext de la ocupațiunile normale potrivite cu vârsta lor (MAE 71/36: 149, Ghica către Sturdza, 24 septembrie/7 octombrie 1901).

Tocilescu a fost asaltat în Grecia cu fel de fel de solicitări. Ioan P. Rigopoulos, director al școlii „Dimităna” din Arcadia, i-a scris în 5 septembrie 1901, pentru a-l ruga „să ducă la Drăgășani puțină țarină și piatră ca un simbol de reamintire a acelor sfinți apostoli ai libertății”. De asemenea, îi oferea și o coroană de lauri, sfințită de patriarhul Constantinopolului, o ramură de pin din munții Arcadiei, care au adăpostit pe șefii revoluției grecești, flori sălbatice din Valtetsi. Dacă Tocilescu sau un tovarăș al lui nu au drum pe la Drăgășani, le pot trimite institutorului din localitate (BAR 5157: 78 - 78v).

Tocilescu era văzut la Atena ca un personaj influent într-o țară considerată ca fiind o destinație predilectă a diasporei grecești. Tocilescu a primit mai multe cereri de angajare. Ioan Capernaros din Pyrgos, institutor în Ghithio, într-o scrisoare din 6 septembrie 1901, îi cere profesorului român să-i găsească un post în România, probabil la o școală grecească (BAR 5157: 80, 127, tradusă în greacă). În 12 octombrie 1901 Chimon Stratigopoulos, inginer șef pe vapoare la Constantinopol, cu studii în Austria, și cu ceva experiență pe vase transoceanice, i-a scris lui Tocilescu, rugându-l să intervină pentru a fi numit la serviciul maritim român pe vapoarele Carol sau Principesa Maria, chiar și pe un post inferior pregătirii și experienței lui. Scrisoarea a fost expediată din Constantinopol. El a fost și la Atena în timpul vizitei lui Tocilescu, unde, scrie el, „eram răgușit din cauza multor strigăte de «Trăiască România»” (BAR 5157: 82, 82v, traducere, 141-142, în greacă).

În interviul acordat lui Thyrsis (pseudonimul lui Theodor Moscopulos), redactor al ziarului grecesc „Patris” din București, profesorul Tocilescu se arată animat de un înflăcărat filelenism:

Grecia nu este un stat cu fruntarii determinate de tratate, ca România, de pildă, care se întinde de la Porțile de Fier până la Constanța sau Sulina. Grecia este o idee, o idee mare, fără fruntarii, dar cu reședința la Atena. Când văd metropole comerciale înfloritoare în Asia Mică și în Bizanț, când văd directori de bănci în Anglia, directori de căi ferate în Egipt, bancheri în America sau Indii etc, toți având un singur vis de a consacra sau revendica produsul muncii lor la Atena adorată ca la un templu prea sfânt sau a-și petrece restul vieții în Grecia, nu pot înțelege o Grecie cât e cea de azi. Patriotismul grec e ceva mare și incomensurabil („Πατρις”, 13/26.09, nr. 3127: 1).

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Interviul a fost publicat în traducere românească de către ziarul „Apărarea Națională”. Tocilescu era membru în comitetul de redacție al acestui ziar („Apărarea Națională”, 17.09.1901, nr. 497: 1).

În 1903, Societatea Ellenismos din Atena l-a primit în rândurile ei pe profesorul român. În scrisoarea ce i-a fost adresată cu acest prilej, în 10 septembrie 1903 citim: „salutăm pe unul dintre cei mai entuziaști și mai curați la suflet filelini” (BAR 5157: 129-130, românește, 131-132, grecește). Tocilescu întreținea relații bune cu cercurile grecești din România, în special cu publiciștii. El a colaborat cu Timoleon Rubini, editor al unei publicații în text paralel greco-român, „Revista Istorică Româno-Elenă/Ιστορική Επιθεώρησις εβδομαδιαία”. Această publicație a apărut în 1904 cu scopul de a-i combate pe „dușmanii românismului și elenismului” care „zădărniceau încercările sincere făcute de bărbați înțelepți pentru stabilirea unui acord asupra intereselor reciproce” („Revista istorică româno-elenă”, 1.05.1904, nr.1).

Tocilescu își aroga meritul de a fi contribuit la îmbunătățirea relației cu grecii. În seara sosirii excursioniștilor în București, 11 septembrie 1901, la recepția oferită de George Argyropoulos, ministrul Greciei la București, Tocilescu a declarat cu emfază: „putem spune că fără armată am cucerit o țară” („Epoca”, 12.09.1901, nr. 1794: 2).

În încheiere recurg la concluziile lui Dimitrie I. Ghica, ministrul român la Atena, care deși ostil acțiunii lui Tocilescu, remarcă în raportul către Sturdza din 24 septembrie/7 octombrie 1901:

entuziasmul acesta a fost în adevăr expresiunea spontană a bucuriei simțite aici [la Atena] de a vedea uitat niște certuri și niște gelozii întreținute de agenții unei politici ostile intereselor ambelor state și stabilindu-se după o perioadă destul de lungă de răceală o bună înțelegere între două state cari se simt deodată amenințate de niște elemente etnice periculoase și nesocotite până acum. La prima ocazie care se prezintă după întrevederea de la Abbazia, această bucurie trebuia să se manifeste (MAE 71/36: 148).

În mod special presa ateniană a adoptat un ton plin de entuziasm, fapt ce a adus foarte multă lume pe străzile orașului. Tonul presei a fost ponderat ulterior din cauza atitudinii rezervate a guvernului român și a celui grec. Articolul din ziarul „Estia” din 5 septembrie 1901, *Να προσέξωμεν* (*Să fim atenți*), îndeamnă opinia publică să nu se lase antrenată pe drumul entuziasmului necontrolat, pentru a nu face ridicolă Grecia în plan internațional („Εστία”, nr.188: 1).

Reținem faptul că cercurile politice și publicistice din cele două țări împărtășeau opinia potrivit căreia românii și grecii aveau un inamic comun: bulgarii. În această logică, pare-se că doar grecii și românii, făuritori de civilizație și progres, erau îndreptățiți să-și împartă supremația asupra regiunii.

Deși excursia studenților la Atena nu a avut un caracter oficial, fiindcă guvernul român s-a opus cu fermitate oricărei încercări de asemenea natură, s-a bucurat de o atenție sporită din partea opiniei publice și a creat o atmosferă cordială între cele două țări.

Totuși, animozitățile politiceromâno-grecești nu au încetat. În 1905, s-a iscat un conflict diplomatic între români și greci în legătură cu iradeaua sultanului prin care era recunoscută comunitatea aromânilor din provinciile otomane.

### Bibliografie

- BAR 5157 = Biblioteca Academiei Române, mss. rom. 5157.
- MAE 71/36 = Ministerul Afacerilor Externe, fond 71, 1900-1919, vol. 36.
- Ziare: „Adevărul”, „Apărarea Națională”, „Epoca”, „România Ilustrată”, „Γρις”, „Πατρις”, „Εστία”.
- Borda 1985: Valentin Borda, *Călători și exploratori români*, București, Editura Sport Turism.
- Bulei 2000: Ion Bulei, *Conservatori și conservatorism*, București, Editura Enciclopedică.
- Camariano-Cioran 1984: Ariadna Camariano-Cioran, *L'Épire et les pays roumains: contribution à l'histoire des relations gréco-roumaines*, Ianina, Societatea de Studii Epirote.
- Predescu 1999: Lucian Predescu, *Enciclopedia României. Cugetarea. Material românesc. Oameni și înfăptuiri*, ediție anastatică (1939), București, Saeculum, Vestala.
- Nastasă 2007: Lucian Nastasă, *Suveranii universităților românești. Mecanisme de selecție și promovare a elitei intelectuale, Profesorii Facultăților de Filosofie și Litere (1864-1948)*, Limes, Cluj-Napoca.
- Macri 1901: Panait Macri, *Excursiunea în Grecia pe mare - primirea în Grecia* (București, Institutul de arte grafice, Eminescu.
- Manesis 1956: Σταύρος Μάνεσης, *Η ελληνική κοινότης Κωνσταντζης Ρουμανίας*, în *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25e anniversaire de leur arrivée en Grèce*, Atena, vol. II.
- Stoenescu 1901: Dem. I. Stoenescu, *Excursiune în Grecia*, care a apărut la tipografia Ralian și Ignat Samitca din Craiova.
- Velichi, 1969 :Constantin Velichi, *Les relations roumano-grecques pendant la periode 1879-1911*, „Revue des Études Sud Est Européenne”, VII, 3, 1969, p. 509-542.

## UNFOLDING UNIVERSITIES' ROLE IN THREE BALKAN COUNTRIES DURING THE FIRST DECADE OF 1900: GREECE, BULGARIA AND ROMANIA: COMMON APPROACHES AND DIFFERENCES

Anna BATZELI<sup>1</sup>

*With the beginning of 20th century, the Balkans experienced multiple crises in many levels: political, social and financial, as well as, challenges on an academic level. For Greece, Bulgaria and Romania, national universities embodied key roles in the common effort to shape national identities and to reintegrate the national targets. In each case, Universities grow friendships with political stakeholders and other social actors, but at the same time, university community triggered conflicts that in some cases caused negative impacts in universities' ability to perform their role. The aim of this presentation is the comparative approach of the parallel paths of the Universities of Athens, Sofia, Iasi and Bucharest during the first decade of 1900 and the crises that they had to cope with. From the Greek "Orestiaika" to the Bulgarian King attempt to transform the national university to a political one; and from the Romanian university community involvement to the "Great Farming Revolution" to the impacts that these processes had on a Balkan and European level, the historians have once again the opportunity to discover the fascinating and wonderful world of the Balkans.*

**Key words:** *Balkan Universities, Student Movement, Alma Mater.*

### **Introduction**

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the Balkan nations experienced multiple crises in many levels: political, social and financial, as well as, challenges on an academic level. For Greece, Bulgaria and Romania, national Universities embodied key roles in the common and ongoing effort to shape national identities; to reintegrate and advocate the national targets and an efficient foreign policy. In each case, Universities grow friendships with political stakeholders, parties and other social actors and groups, but at the same time, University Community triggered conflicts that in some cases caused negative impacts even in the Universities' ability to perform unimpeded their educational and social roles.

The aim of this presentation is the comparative approach of the parallel paths of the Universities of Athens, Sofia, Iasi and Bucharest during the first decade of 1900 and the crises that they had to cope with: from the Greek "Oresteika" to the Bulgarian

---

<sup>1</sup> Dr. of Aristotle University of Thessaloniki, Greece.

Tsar attempt to transform the national University to a political one; and from the Romanian University Community involvement to the “*Great Farming Revolution*” to the impacts that these processes had on a Balkan and European level, the historians have once again the opportunity to discover the fascinating and wonderful world of the Balkans.

Main source of information are the numerous reports of the Balkan press at the time, as well as, the relevant bibliography (Greek, Bulgarian, Romanian, English, French and Russian). Please note that this current presentation is part of author's dissertation thesis.

### *i. The Balkan Student Movement*

The 19<sup>th</sup> century set an inter-balkan historical landmark, as the majority of the Balkan nations managed to gain independence and to establish national states, following the progressive collapse of the Ottoman Empire. For many Balkan nations, the constant demand for independence was met at the Congress of Berlin, which was undoubtedly an important turning historical point that marked the beginning of a new era. The determination of the territories of the Balkan countries, soon followed the internal effort for the establishment of states that would advocate modern practices and political values in accordance to the European example. The Western European countries and Russia were a model for the component Balkan political authorities in all levels of public administration and development. National educational systems were not an exception. As a result, national educational systems were designed in accordance to foreign educational practices and methods, even though there were some discontinuities between the communities and internal needs were not the same.

Ioannis Kapodistrias, who was the first Governor of Greece, launched major reforms and modernization programs that covered all aspects of the social and political life of the newborn state. The establishment of a national and integrated educational system was one of his key achievements. Kapodistrias could easily perceive the importance of the existence of a national educational system for the desired national development, but did not establish the first Greek University, as he could realize that Greek scholar community at that point was not able to qualify it, as few were eligible to attend lectures. The opposition accused Kapodistrias for obscurantism and this was their main argument throughout this governmental period (Δραγούμης: 1973· Κούκου: 1978).

The Greek National University was finally established on 1837. Soon, a student movement was developed and its members represented specific political and moral values. At its beginning, the Greek Student community mainly focused in aspects related to internal affairs of the Athens' University. On 1839, just two years after the University opening, the teaching methods adopted by a specific academic teacher, triggered the first student protest (Χρήστου: 1996). Soon the Greek student activism routed to the political sphere aiming to cause political and social changes. For example, on 1841 Greek students, frustrated by the extravagant festivities which took place on the occasions of the King's birthday and accession to the throne, demanded



## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

splendid celebrations to be organized for the 16<sup>th</sup> anniversary of the outbreak of the Greek revolution (Χρήστου: 1997· Χρήστου: 1998). Indisputably the case was not the feasts, but Greeks' internal public dissatisfaction with the King and the standing request for a Constitution.

In parallel to the student movement, the academic professors run their own campaigns and had a political and social role in the Greek society since the very beginning of the University works (Κιμουρτζής: 2007).

Bulgarian political and social actors had also assumed the notion that national education was one of the chief factors of development since the period of the so-called "*Bulgarian Renaissance*". The University of Sofia opened its doors on 1888, but already a Bulgarian student community existed abroad. Hundreds of Bulgarian students studied in Academic Institutions across Europe. These students occasionally undertook key roles in promoting national interests and/or intervened in internal political and social issues (Ilchev, Kolev, Kalinova, Baeva, Todorova: 2008). For example, on 1885 Bulgarian students at the University of Kiev collected and donated funds to the Bulgarian authorities in order to allocate them for the construction works of the "*future Bulgarian University*" (Арнаудов: 2008).

In general, Balkan students at foreign Universities with the Balkan Diaspora had an accountable role during the Eastern Question period in staffing the services of the fledgling states, raising funds and awareness abroad, and in importing political, social and cultural innovations.

Imported systems and ideas are also met at the Bulgarian University, which was mainly staffed by Bulgarian academic teachers, who had completed their studies abroad. Bulgarian professors tried to adapt mostly the German academic system and on 1894 asked from the component Ministry to enact the consolidation of University's autonomy in line to the German model (Арнаудов: 2008). Except the German system, few professors studied the internal management of neighboring Balkan Universities, such as professor Balabanov, who visited Athens on 1891 for that purpose and had several meetings with Greek educational and academic actors and other stakeholders (Danova: 1984). Bulgarian students at the University of Sofia had synchronously established their own associations, which mainly seek political changes and often clashed with the authorities. For example, on 1891 the Bulgarian Prime Minister Stefan Stambolov imposed the expulsion from the University of 18 students due to their political involvement with bulgarian-macedonian komitats and on 1897 the assassination of the famous Bulgarian writer Aleko Konstantinov prompted a two months crisis at the University, after students' unilateral decision to abstain from the academic lectures for 3 days to pay tribute to Konstantinov (Μπατζέλη: 2011· Μπατζέλη: 2012).

Concurrently the Romanian Student movement was developed and well-shaped both within and outside the Romanian territories. Romanian students in Paris University, for example, promoted the Danubian Principalities Unification on 1848; a movement connected and influenced by the simultaneously revolutionary movements which were taken place at Western Europe at the time (Căzănișteanu: 1967; Dogaru: 1978). So, Romanian Student and Professor Community was not just doing research

for research's sake or studying science for science fair, but was bridging the society with the University. Romanian intelligentsia was engaged in critical study, thought, and reflection about the reality of the Romanian society; also, proposed solutions for the normative problems and was actively participating in the politics defended a concrete proposition or denounced an injustice, whenever applicable. This was not just a Romanian, but a common characteristic of all Balkan Academic Communities (with the expected different approaches and anticipated implementations; and in accordance to the way University Community members were dialing these matters at that time). It could be also said that this is Universities' moral responsibility: to boost community's development and wellbeing; to actively participate in public interest issue areas and intervene when necessary. As well stated by Bulgarian University Community members on 1908:

this is the only way to defend the dignity of our University; the only way to defend our dignity (*Дел*, 06/03/1908),

following the example set since the Classical age, when it was defined that it is a civil responsibility the educated members of a community to participate in the public affairs:

Homo sum: humani nihil a me alienum puto (Publius Terentius Afer).

A perspective well adapted by Romanian Universities, which were founded before Athens' and Sofia's Universities by decrees of Prince Alexandru Ioan Cuza, who had assumed the importance of National Universities on promoting national interests and enhancing internal development. So at the Universities of Iasi and Bucharest (founded on 1860 and 1864 respectively), all political movements were represented by academics (for example the influential historian Alexandru Dimitrie Xenopol supported mainly conservative movements and the literature professor Garabet Ibrăileanu was in favor of Marxist ideas) and political parties were seeking members within the Student Community. Naturally, political actors tried to steer Universities' political thought and position, by recruiting professors willing to support governmental reforms and policies. An attitude that caused Iasi University teachers' protest at the late 19<sup>th</sup> century (Cihodaru: 1960; Balaci: 1964).

Overall, the Balkan Universities, rephrasing John Henry Newman's quote, were and still are:

the great ordinary means to a great and not necessary ordinary end; they aim at raising the intellectual tone of the society... It is the education which gives humans a clear conscious view of their own opinions and judgments, a truth in developing them, an eloquence in expressing them and a force in urging them.

### *ii. Balkan University Movements in the early 20<sup>th</sup> century*

A brief review of the first academical movements of the Universities of Athens, Sofia, Iasi and Bucharest, was considered as necessary to postulate the basis for the further discussion on issues that are intimately interconnected like a ripple effect.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Also, the selected events have some external characteristics in common and a similar basis and synthesis: they took place in the first decade of 1900, they had a direct impact on public opinion and were composed of educational, social and political elements. However, it should be clarified that during the examined period several movements were ongoing or developed at the Balkan Universities, so these case-studies certainly do not limit the discussion, but aim to elicit and evoke a broader one. The limitations had to be set thought, in order to consort and square with the usual template required for conference presentations, as well as time and word limitations.

Starting with Athens' University, someone could say that the events of 1901 and 1903 wended the University community to one of the most serious crisis it had to deal with since its inauguration. Both events, namely "*Evaggelika*" and "*Oresteika*", have a common base: the language dispute, which was about whether the everyday speaking language ("*demotic*") or the cultivated imitation of the ancient Greek ("*katharevousa*") should be the official language of Greece. The language question remained in limbo until 1976 and was a highly controversial topic in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries (Χατζηστεφανίδης: 1986). During this period different political movements, groups and parties were not just supporting either the "*katharevousa*" either the "*demotic*" to be the single language of Greece, but the language was perceived as an identifier of their way of thinking and assuming of the public and social affairs. Language was an apple of discord between mainly conservative and non conservative elements: the conservative movement advocated the "*katharevousa*" as the solution to the problem, while the more progressive social and political groups, contended that the "*demotic*" should be selected. Academic community could do nothing more than meeting its role by being part of the ongoing consultation and, occasionally, the moderator or even the leader of the discussion.

On October 1901, the Greek newspaper "*Acropolis*" published in serial form the translation of the Gospel (Evangel) of Matthew from the "*katharevousa*" into the "*demotic*". The translation triggered the negative reaction of the Church, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople (Istanbul) and the University community. Even if "*Acropolis*" had also its supporters, the extreme voices prevailed: a group of students decided to take to the streets in protest against the translation, which, according to their point of view, was altering the content of the Gospel. The protest had a tragic end, as the protesters clashed with the police and 8 people were killed and approximately 80 were taken to the hospital. Following these events, Prime Minister and Athens Metropolitan Bishop resigned. Two years after on 1903, a translation of the Aeschylus trilogy "*The Oresteia*" for the needs of a theatrical performance triggered a new protest. Protesters considered once again the translation as a violation to the original text. University community had a lead role during these events and, as a result, a University professor and 11 students were prosecuted (Εμπρός, 01/11/1901 - 17/11/1901· Ακρόπολις, 01/11/1903 - 17/11/1903· Κωνσταντινίδης: 1976· Βερέμης: 2003).

Inescapably the aforementioned events impacted University's life, as the ongoing tensions encouraged conflicts between academic community members and between University community and external actors (mainly with political parties' members). Occasionally, professors were dismissed; students were unable to continue

unimpeded their studies. But, University community considered the language dispute as a multiple issue: it was not just a linguistic question, but an academic, political and a social one. Above all, language was a national matter, as it was directly connected to the national identity and the sense of belonging to the Greek nation. Language, religion, history, culture and tradition represented the sense as a cohesive whole and the consolidation of the national identity was considered as necessary for country's future.

A quick glance over the Bulgarian parallel path on building national identity, could be found on the way Bulgarian journalists corresponded “*Evangelika*” and “*Oresteika*”. The Bulgarian reporters commented that

Greek community puerile behavior demonstrates the fact that Greece has not yet assimilate or fully understand the European ideals, culture and values on intellectual freedom (Σφέτας: 2008).

This kind of remarks, which aimed to undervalue the neighbor country, were part of the need to feel more superior in comparison to the neighbor states. A need that it was common for the Balkan nations at the time, as they shared similar interests and claimed the same territories. Thus, in order to enforced national position on the Balkan and international sphere, it was quite important to define roles and dis sever properties; an attitude that is often spotted by the historical researchers in primary sources (such us newspapers, diplomatic documents, minutes of national parliaments etc.).

Furthermore – and in parallel to the Greek – the Bulgarian intelligentsia had a key role in the internal affairs. Bulgarian University members deemed Sofia University as an impact hub; a hub that it was focused on making a positive impact in the Bulgarian society. Both students and professors were following closely the internal and external political movements and issues. During the examined period, the practices of the dictator Stefan Stambolov (1887 – 1894) were restored by Dimitar Nikolov Petkov (1906 – 1907); a frustrating fact for the academical community, which was already overwhelmed by the practices adopted by the tsar Ferdinand, who had established a personal regime. Simultaneously, many University members “*were tailing after*” the political movements in Russia, which had already experienced its first revolution (Пантев & Спасов: 1983; Трифонов: 2000). The academic community – mainly the students, as the academic professors were lacking the right to be active members of political parties, according to regulations introduced by Ferdinand – did severe criticism towards internal political situation.

A criticism that became even more acute due to the central authorities' response on the rail strike led by the rail workers, who were asking for human working conditions and reasonable salaries. Part of the student community supported rail workers and on January 3<sup>rd</sup> of 1907, they humiliated Ferdinand during the opening of the National Theater (*Нов Век*, 05/18.01.1907; *Балканска трибуна*, 05.01.1907). Governors' response to this act had a direct negative impact towards the whole University community, even if just a few dozens of students participated in the protest of the 3<sup>rd</sup> of January of 1907 accompanying the rail workers. As published on the Gazette (*Държавен вестник*, 05.01.1907):

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

The Bulgarian government decided to suspend University's operation for 6 months and to dismiss the academic personnel (both professors and lecturers).

Both professors and students opposed to the governmental decision; and with the support of the public opinion, began a one-year-lasting-race to restore the University's operation. Soon, it became clear that central authorities took into advantage the incident at Theater's opening day, in order to establish a new University: A University more "friendly" to the government and Ferdinand; an academic institution that would not cause any problems to the ruling party or would not do any kind of criticism towards any governmental act. But the ruling political actors were unable to staff the new University or to attract students to attend lectures, due to the unconstrained support of the old/closed University members among ordinary citizens and foreign academics, such as the Serbian and the Croatian University communities, which publicly criticized Bulgarian authorities for the closure of the only University of Bulgaria (*Мир, Ден, България, Politica*: various articles; Радева, 1978; Μπατζέλη: 2011).

Politically involved was also the Romanian academical community, but did not face or experience an utmost crisis, such as Sofia University, during the examined period. However, Romanian Universities' members did provide support to farmers' mobilizations, as Bulgarian students supported rail workers. Between 21 February and 5 April 1907 in Romania took place the Peasants' revolt, which started in northern Moldavia and very quickly spread across the country. The main cause was the discontent of the peasants about the inequality of land ownership, which was in the hands of just a few large landowners. It should be pointed out that the farmers very soon found supporters amongst several social actors, not just within Iasi and Bucharest students' and professors' communities, as their effort to obtain ownership rights had started since 1864. Also, according to sporadic information and testimonies, it seems possible that some Romanian students had acquired a leading role and organized mobilizations locally, but the only confirmed relevant case is the apprehension of three students, who were trying to convince farmers in a Romanian village to set fire to a large landowner property.

Starting with the first Romanian University, we should mention that the students established at Iasi a special Committee, in order to coordinate meetings on the progress of the revolt and the internal consultation on their response. On the other hand, dozens of students, whose fathers were farmers, decided to temporarily suspend their studies and return back to their paternal hearth, in order to actively participate in the revolution. A few of them were arrested by the police, such as Nikolau Trifonesku, who studied medicine at Iasi University. Furthermore, members of the student association "The Solidarity" painted the walls of their association's building with black paintings, to express this way their condolences to the families of the victims of clashes between the soldiers and the farmers.

At Bucharest, students also supported the revolutionary effort by organizing protests on 4<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> of March 1907. University professors, such as the professors Kadakouzino and Voinov, contributed the events by delivering advocacy speeches on farmers' rights. The renowned historian Nicolae Iorga also supported the farmers, by

publishing a piece of social critique: the “*Dumnezeu să-i ierte*” (“*God Forgive Them*”). An action that caused boyars' negative reaction, which did not affect Iorga who had the strong support of the Romanian community and intelligentsia, which protected him. Soon, Iorga gained more popularity and was able to path his political career aftermaths. Maybe the Peasants' Revolt did not have a direct impact to Romanian Universities' operation, but it was present in the academic/University halls. As a result, students were able to obtain political consciousness and University community members – as a whole – were able to gain awareness on social aspects (Eidelberg: 1974; Ilincioiu: 1991).

### *Instead of an epilogue*

The Balkan Universities of Athens, Sofia, Iasi and Bucharest were the alma matter for hundreds of young people during the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century. Universities' alumni build the newborn states and contribute to their progress. During their studies, the students had the opportunity to enrich their knowledge bank in terms of understanding scientific processes, ideas and values, but also acquire valuable knowledge from the social and political perspective. Students were not just augmented with tools necessary to route their professional carrier, but also acquire tools necessary to be active as citizens, as part of the society.

Balkan alma matters were not isolated islands, but part of the Balkan communities: they were growing and progressing together by exchanging experiences and knowledge.

### References

Арнаулов, 2008: Арнаулов, Михаил, *История на Софийския университет “Св. Климент Охридски”*, София, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”.

Balaci, 1964: Balaci, Alexandru, *Bucharest University 1864-1964*, Bucharest, Graphic Arts.

Βερέμης, 2003: Βερέμης, Θάνος, *Ευαγγελικά και Ορεστιακά. Το χρονικό των γεγονότων*, Επιστημονικό συμπόσιο, Ευαγγελικά (1901) – Ορεστιακά (1903), Νεωτερικές πιέσεις και κοινωνικές αντιστάσεις, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας: Πρακτικά Επιστημονικών Συμποσίων.

Căzănișteanu, 1967: Căzănișteanu, Constantin, *Revoluția din 1848 — 1849*, București, Editura Politică.

Cihodaru, 1960: Cihodaru, Constantin, *The “Al. I. Cuza” University of Jassy (1860-1960)*, Bucharest, Editura Științifică.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Danova, 1984: Danova, Nadja, "Le voyage en Grèce de Marko Balabanov, en 1891 et son journal", *Balkan Studies* (2).

Dogaru, 1978: Dogaru, Maria, "Le tricolore et les cocardes dans le contexte de la lutte des revolutionnaire de 1848", *AHA* (5).

Δραγούμης, 1973: Δραγούμης, Νικόλαος, *Ιστορικά Αναμνήσεις*, τ. Α, Αθήνα, Ερμής Ε.Π.Ε.

Eidelberg, 1974: Eidelberg, Philip Gabriel, *The Great Rumanian Peasant Revolt of 1907: Origins of a Modern Jacquerie*, New York, Leiden: Brill.

Ilchev, Kolev, Kalinova, Baeva, Todorova, 2008: Ilchev Ivan, Kolev Valery, Kalinova Evgenia, Baeva Iskra, Todorova Tzveta, *University of Sofia St. Kliment Ohridski. The first 120 years*, Sofia, St. Kliment Ohridski University Press.

Ilincioiu, 1991: Ilincioiu, Ion, *The Great Rumanian Peasant Revolt of 1907: Origins of a Modern Jacquerie*, Bucharest, Editura Academiei Romane.

Κιμουρτζής, 2007: Κιμουρτζής, Παναγιώτης, «Πανεπιστήμιο (1910 - 1917): Καθηγητές, σύμπνοια και έριδα», Συνέδριο: Η εκπαιδευτική πολιτική στα χρόνια του Ελευθερίου Βενιζέλου, Αθήνα, ΚΕΕ.

Κούκου, 1978: Κούκου, Ελένη, *Ιωάννης Καποδίστριας. Ο άνθρωπος, ο διπλωμάτης (1800 - 1828)*, Αθήνα, Εκδότης: ΠΑΠΑΔΗΜΑΣ.

Κωνσταντινίδης, 1976: Κωνσταντινίδης, Εμμανουήλ, *Το πρόβλημα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής εις την νεοελληνικήν και τα αιματηρά επεισόδια του 1901*, Αθήνα.

Μπατζέλη, 2011: Μπατζέλη, Άννα, *Το προσωπικό Καθεστώς του Φερδινάνδου και η Φιλελεύθερη Βουλγαρική Διανόηση: Η Πανεπιστημιακή Κρίση του 1907 - 1908 στην Βουλγαρία*, Θεσσαλονίκη. (available on line: <https://ikee.lib.auth.gr/record/128561/files/GRI-2012-8080.pdf>)

Μπατζέλη, 2011: Μπατζέλη, Άννα, «Η Πανεπιστημιακή Κρίση του 1907 - 1908 στην Βουλγαρία», ΛΓ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Θεσσαλονίκη 2012. (available on line: <http://histsociety.web.auth.gr/%CE%9B%CE%93-praktika.pdf>)

Пантев, Спасов, 1993: Пантев, Андрей, Спасов, Людмил, *История на третия Българска държава*, София.

Радева, 1978: Радева Мария, "Университет кризис в Болгарии (1907 - 1908) и его отражение в славянском мире" *Educes Historiques*, VIII (1978).

Σφέτας, 2008: Σφέτας, Σπυρίδων, *Ελληνοβουλγαρικές αναταράξεις 1880-1908, Ανάμεσα στη ρητορική της διμερούς συνεργασίας και στην πρακτική των εθνικών ανταγωνισμών*, Θεσσαλονίκη, Επίκεντρο.

Трифонов, 2000: Трифонов, Цветов, *История на България*, София.

Χατζηστεφανίδης, 1986: Χατζηστεφανίδης, Θεοφάνης, *Ιστορία της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης 1821-1986*, Αθήνα, Παπαδήμας.

Χρήστου, 1996: Χρήστου, Θανάσης, «*Το φοιτητικό κίνημα και η πρώτη του εκδήλωση στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1939)*», ΙΣΤ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Θεσσαλονίκη 1996.

Χρήστου, 1997: Χρήστου, Θανάσης, «*Η εμπλοκή των φοιτητών του Πανεπιστημίου Αθηνών στη συνωμοσία της Φιλορθόδοξης Εταιρείας*», ΙΖ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Θεσσαλονίκη 1997.

Χρήστου, 1998: Χρήστου, Θανάσης, «*Οι κινητοποιήσεις των φοιτητών του Πανεπιστημίου Αθηνών κατά τον εορτασμό της 25ης Μαρτίου 1941*», ΙΗ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Θεσσαλονίκη 1998.

▪ Newspapers: *Εμπρός* (1901), *Ακρόπολις* (1903), *Ден* (1907 – 1908), *Politica* (1907 – 1908), *Нов Век* (1907 – 1908), *Балканска трибуна* (1907 – 1908), *Държавен вестник* (1907 – 1908), *Мир* (1907 – 1908), *Ден* (1907 – 1908), *България* (1907 – 1908)



## ÎNVĂȚĂMÂNTUL GRECESC DIN CALAFAT ÎN SECOLUL XIX-XX

Alexandru Gheorghe VANCIU<sup>1</sup>

Greek education in Calafat in the 19-20th centuries. *Greek culture in Romania continued to exist after the end of the Phanariote rule in 1821. Greek language was known by people of culture; after 1821 it continued to be studied in schools founded by Greek communities. One such a school is the Greek church in Calafat, which continued to offer Greek language lessons thising, until its closure in 1944, taught by the clergy to Greek children who lived in Romania and to those who came from Romanian families. Founded by a Macedo-Romanian, from Agrapa in Epirus, the school changed its destination: after 1975 it became rectory and the church was given to the Romanian Orthodox Church which supplies a Romanian Orthodox priest.*

**Key-words:** teaching Greek language, history of church education, linguistic contacts

Ca localitate urbană Calafatul își începe existența pe terenurile Eforiei Bisericii Sfântul Ilie din Craiova în 1852. În acest an domnitorul Barbu Știrbei (1849 – 1856), declară așezarea rurală Calafat oraș, ca urmare a dezvoltării comerțului pe Dunăre<sup>2</sup>. Însă întrebarea care se poate naște este: cum au ajuns grecii să locuiască în aceasta localitate, înființată după perioada fanariotă și care a fost contribuția lor la dezvoltarea acesteia?

În urma războiului ruso-turc din 1829 a fost semnat un tratat de pace între părțile beligerante la Adrianopol, azi Edirne în Turcia. Printre alte clauze au fost: restituirea către Țara Românească a cetăților de pe malul stâng al Dunării - raiale turcești, Brăila, Giurgiu și Turnu, împreună cu cele 30 de insule și insulițe ale fluviului și liberalizarea comerțului fluvial, ceea ce va duce în mod firesc la dezvoltarea porturilor mai mari sau mai mici de pe Dunăre.

În urma mișcării de eliberare Eteria, condusă de Alexandru Ipsilanti, Grecia s-a bucurat de mai multă libertate din partea turcilor și elenismul începe să se organizeze, iar aromânii din Macedonia, partea de nord a Greciei, încep să aibă probleme. În munții Pindului erau zone compacte de aromâni, a căror ocupații erau creșterea vitelor, negoțul și oieritul.

Sub presiunea naționaliștilor greci, care în multe cazuri capătă accente dramatice, aromânii aveau de ales: ori se declarau greci, ori plecau. Pentru negustori drama a fost mai ușoară: lichidau afacerile și plecau ca ciobani sau cultivatori de cereale. Viața aromânilor devine din ce în ce mai grea. Dintre cei care au putut pleca,

---

1

<sup>2</sup> Arhivele Statului Craiova 8/1852, f. 22;

unii au luat drumul apusului, iar alții au căutat rosturi noi de viață pe pământ românesc, unde au găsit oameni care vorbeau aceeași limbă, aveau port asemănător și aceeași credință. S-au așezat cu rosturi de negoț la Galați, Constanța, Brăila, Giurgiu, Corabia, Calafat, orașe port, în care oamenii i-au primit cu dragoste, dar i-au numit greci – pentru că veneau din Grecia. Macedonia era la acea vreme încorporată în Grecia: „după Pacea de la Andrianopol (1829) care a pus capăt monopolului turcesc asupra navigației pe Dunăre, vase de toate națiunile pătrund acum în portul Calafatului”<sup>3</sup>. În aceste orașe se construiesc lăcașuri de cult, care cu timpul vor fi încredințate Bisericii Ortodoxe Române, ele fiind numite, de obicei „Biserica Greacă” sau „Biserica grecească”.

Într-un recensământ de la sfârșitul veacului al XIX – lea, orașul Calafat avea pe lângă locuitorii autohtoni, evrei, bulgari, sârbi și destui greci – 168 de suflete în 56 de familii: „În 1899 recensământul populației din Calafat a arătat că din 7126 de locuitori, a cincea parte erau străini: 168 de greci, 135 de austro-ungari, 140 de evrei, 214 bulgari, 57 italieni, 16 germani, 161 sârbi, 4 ruși, 4 francezi”<sup>4</sup>. Între aceste familii erau cu siguranță destui aromâni, care vorbeau fără îndoială și grecește și care s-au organizat într-o „Comunitate Elenă”. În fruntea ei l-au așezat pe Panait Teodoru, cavaler de Rhodos. Născut în anul 1808 în localitatea Agrapa Epirului din munții Pind, în Macedonia, zonă cunoscută ca fiind locuită de aromâni. Bărbat înțelept, gospodar și mare negustor, trecut pe la Athos și Ierusalim, îl aflăm căsătorit cu Ana din familia Gheorghiu, dar nu cunoaștem data când a venit în Calafat. El se tragea probabil dintr-o familie dreptcredincioasă și înstărită, activitatea lui putând fi privită din două puncte de vedere: religios și cultural.

Viața sa religioasă este reliefată de pelerinajele realizate la locurile sfinte, dar și de manifestarea iubirii față de Dumnezeu, concretizată în acordarea de ajutoare diverselor lăcașuri de cult: „Foarte evlavios, a făcut pelerinaje la Athos și Ierusalim, dăruindu-le însemnate donații. A înzestrat cu odoare Biserica Grecească din Brăila și Biserica Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil (din Craiova)”<sup>5</sup>.

Din documentele vremii aflăm că Epitropia Bisericii Sf. Ilie din capitala Băniei avea multe terenuri în zona Calafatului, care aduceau anual bani din arendare<sup>6</sup>. Odată cu hotărârea de a se dezvolta și moderniza zona, aceste terenuri au fost vândute multor oameni cu posibilități financiare. În partea cea mai înaltă a orașului Calafat un astfel de teren a fost cumpărat de către aromânul Panait Teodoru, pe care el îl va dona alături de o sumă de bani comunității grecești din Calafat. Pe acest teren se va construi o casă solidă cu acareturi, o biserică în spatele căreia se va ridica o școală, unde aveau să învețe alături de copiii greci și cei de alte naționalități. Cu timpul casa a fost înstrăinată, dar există și azi localul școlii care, după 1975, devine casă parohială (vezi anexa).

Biserica a fost construită între anii 1864 – 1874; construcție solidă cu pereți de peste 1 m grosime, cu bolți dispuse în valuri, cu trei turlă – doua pe pronaos, iar cea mare înobilează naosul, cu catapeteasma în zig-zag, sculptată în lemn de tei, cu

<sup>3</sup> Florentza Georgetta Marincu, *Calafatul un pion pe tabla de șah a relațiilor româno-elene*, Ed. UERPRESS, București 2011, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.45.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>6</sup> A se vedea dosarele Arhivei Naționale, Fond Epitropia Bisericii Sfântul Ilie din anii 1846-1865.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

pictură realistă; policandrele aveau piese din cristal veritabil. Biserica a jucat un rol foarte important în timpul Războiului de independență din 1877-1878, care îi aduce însă și mari stricăciuni, multe vizibile și azi, căzând în jurul ei numai într-o singură zi 17 obuze<sup>7</sup>. În turlele bisericii a funcționat un observator militar, ea având poziția cea mai înaltă din zonă, de unde se putea observa cu ușurință mișcarea trupelor turcești din Cetatea Vidinului și tot malul drept al fluviului. Stricăciunile provocate de război, lipsurile financiare și delăsarea din partea comunității duc la amânarea sfințirii bisericii până în 1882, săvârșite de episcopul Iosif Bobescu al Râmnicului. Viața religioasă a bisericii s-a desfășurat în limba greacă, însă continuitatea la Sfântul Altar și strană a fost adesea întreruptă.

Odată cu construirea acestui lăcaș de cult a fost înființată, probabil în același an, o școală aflată pe strada Radu Negru. Aici urmau să învețe carte atât copiii grecilor, cât și cei de naționalitate română. Acest lucru era destul de normal, avându-se în vedere faptul că învățământul a fost legat de biserică din cele mai vechi timpuri. Construirea unor școli înființate de comunitățile grecești era un lucru des întâlnit în secolul XIX. Astfel de școli existau la Galați -1865 o școală confesională de băieți și din 1884 una de fete, la Constanța - 1875, la Turnu Severin - 1901, București -1906<sup>8</sup>.

Perioada de funcționare a acestei școli a fost probabil aceeași cu a bisericii, închisă însă după anul 1944. Ulterior se slujea doar o dată pe an de sărbătoarea Izvorul Tămăduirii, de către un preot grec; ultimul slujitor grec fiind Cleopas Mihalidis (1973).

Faptul că școala a funcționat încă din primii ani ai existenței bisericii pe acest loc ne este confirmat și de informația că: „în perioada războiului din 1877-1878 școala elenă își întrerupsese cursurile”<sup>9</sup>. În timpul Războiului de independență, au fost închise mai multe astfel de școli, precum cea a comunității catolice. Acest lucru îl aflăm în 1879 din cererea pe care dr. Klein, președintele comunității catolice din oraș, o adresează primăriei urbei Calafat solicitând aprobarea Prefecturii județului Dolj de a se redeschide în localitate, atât școala cât și biserica catolică: „Cu respect înaintez pe lângă aceasta în Kopie Petițiunea emisă în registrul No 1340 cu care Domnu Doctorii Klain Președintele Komunității Catolice din acest orașu solicită permisiunea pentru redeschiderea Bisericii și Școllei Katolice care funcționa în naintea Resbelului Independenței...”<sup>10</sup>. Aceasta înseamnă că între anii 1874, sau poate chiar mai devreme, și 1877, școala greacă funcționa și ea. Unul dintre din membrii consiliului de conducere a acestei școli a fost Ioan Gheorghiadis. Alte mărturii ale existenței școlii sunt date de diverse documente. În perioada interbelică școala nu își întrerupsese activitatea, întrucât erau înscriși 50 de elevi, pe patru niveluri de învățământ, care erau nevoiți să studieze toți într-o singură sală de clasă. În 1921-1922, documentele Bisericii ne relatează că s-au efectuat de către comunitatea greacă reparații atât la Biserică, cât și la școală, iar în 1929 aflăm înscriși un număr de 15 elevi, avându-l ca profesor pe Panait N. Strebas (vezi anexa).

<sup>7</sup> *Războiul pentru Independență*, vol.V, doc.897, p. 453-454.

<sup>8</sup> Paula Scalcău, *Grecii din România*, editura Omonia, București 2005, p. 158.

<sup>9</sup> Vasile Petrișor, Lelius Mândroiou, *Calafat trepte de istorie*, Ed. Scrisul românesc, Craiova 1992, p. 137.

<sup>10</sup> *Arhivele Naționale Craiova, Prefectura județului Dolj, Serviciul administrativ, dosar numărul 5/1879, f. 207.*

Această instituție, prin programul ei, dorea formarea unor oameni morali, pregătiți a servi societății în care urmau să viețuiască: „Scopul este de a da copiilor dezvoltarea morală și intelectuală conform cu cerințele sociale de azi, nu numai copiilor de naționalitate Helenă ci ori care alții ori care ar fi naționalitatea de cari aparțin care prin contactul ce vor avea unii cu alții, li se va înlesni foarte mult priceperea și vorbirea în limba Helenă”<sup>11</sup>. De aici deducem că predarea se făcea în limba greacă.

Interesul acestei școli pentru limba greacă se poate observa și din regulamentul ei, din care aflăm că studierea limbii române figura ca limbă străină: „Ca limbi streine se vor preda: Limba Română cu Istoria și Geografia în conformitate cu programa Statului. Limba Franceză, citirea și scrierea cu traduceri și conversiuni în L. Franceză”<sup>12</sup>.

Manualele folosite de către elevi trebuiau în mod obligatoriu să fie aprobate de Ministerul Instrucțiunii publice, fiind interzisă folosirea manualelor venite de peste hotare: „toate manualele introduse și întrebuințate chiar ca auxiliare, trebuie neapărat aprobate de Minister. Cu ocazia inspecțiilor se va verifica autenticitatea aprobărilor, se va cerceta dacă nu cumva se fac cursuri pe bază de manuscris și se vor lua măsurile prevăzute de lege... Să nu se folosească în scolile particulare minoritare manuale, hărți aduse de peste hotare”<sup>13</sup>. Deși nu cunoaștem care sunt aceste manuale folosite de-a lungul timpului în școală, într-un inventar al bisericii din 1974 sunt menționate anumite cărți în limba greacă precum: chimie, geografie, lecții de filozofie, Vechiul Testament, Lexicon, dicționar francez-grec.

Școala comunității Elene din Calafat era frecventată de peste 40 de copii ai familiilor grecești<sup>14</sup>, între aceștia fiind acceptați atât interni, semi-interni - cei care serveau masa de prânz la școală și externi. Acest lucru însemnând faptul că pe lângă clădirea școlii, biserica mai deținea și o altă construcție în care locuiau copii alfați în internat. La fel ca la toate școlile private, existau taxe în funcție de anii de studiu, cuprinse între 30 și 100 lei. De aceste taxe însă erau scutiți cei ce dovedeau că nu au nici o posibilitate financiară, iar părinților care aduceau doi copii li se acorda o reducere a taxei de 10%.

Învățământul era structurat în 1899, conform regulamentului școlii, în două etape: curs preparator și curs urban. Primul, cu o durată de un an, iar cel de-al doilea cu șase ani de studiu. Dacă cei ce frecventau primul curs dobândeau cunoștințe despre scris, citit și să numere până la 10, în cei șase ani de studiu ai cursului urban, materiile erau mai multe și structurate astfel: „Clasa I. Citire, scriere, operațiuni de numere până la 20, mici rugăciuni. Clasa II-a. Citire, scriere, operațiuni cu numere până la 100, iar scrierea numerilor până la 1000, Capitole din Vechiul Testament, muzică și gimnastică. Clasa III-a. Citire, scriere cu reguli gramaticale a părților de cuvânt, operațiuni cu numere întregi, fracțiuni zecimale și ordinare. Cele mai însemnate capitole din Noul și Vechiul testament. Istoria veche a Greciei, Geografia jud. Dol-jiu. Desemn. Caligrafie, Muzică și Gimnastică. Clasa IV-a. Citire, scriere cu exerciții

<sup>11</sup> *Regulamentul Școlii Comunității Helenă din 1899*, p.5, aflat în Arhivele Bisericii „Izvorul Tămăduirii” din Calafat.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>13</sup> *Adresa Ministerului Instrucțiunii*, în Arhivele Bisericii „Izvorul Tămăduirii” din Calafat.

<sup>14</sup> I.S. Drăgulescu, *Orașul Calafatul odinioară și astăzi*, Tipografia, Legătoria de Cărți și Secția de Cartonage N. I. Macavei, Craiova, 1906, p.147.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

gramaticale mai dezvoltate. Operațiuni cu fracțiuni ordinare, sistema metrică și registru de dobândă. Testamentul Vechi. Istoria Veche a Greciei în mod mai dezvoltat de la resboiul Persiei până la resboalele lui Alexandru cel Mare. Geografia României, Grecia și Statele Baltice, în mod mai restrâns. Desemn, Caligrafie, Musica și Gimnastica. Clasa V-a. Sintaxa, Citirea, făcând comparațiunea între noua și vechea limbă Helenă, Regula de trei simplă și compusă, dobândă, scomptul și aflarea suprafeței la triunghi, patrulater și poligoane. Noul Testament, Istoria de la Filipus până la căderea imperiului Roman, Geografia Continentele. Științele Fisice naturale. Desemn, Caligrafia, Cânt și Gimnastică. Clasa VI a. Sintaxa, Traducerea din vechea limbă Helenă în cea nouă. Operațiuni cu diferite numere, Volumul corpurilor geometrice cu aplicațiuni la viața practică. Istoria Bisericească. Istoria Bizanțului și Biografia bărbaților însemnați dela 1821. Geografia Europei în mod dezvoltat. Științele Naturale. Desemn, Caligrafie, Cânt, Gimnastică<sup>15</sup>. În anul 1922 anii de studii sunt reduși la patru clase. În clasa I și a II-a se studiau materii ca: citirea, matematica, religia și muzica; iar în clasa a III-a și a IV-a elina, matematica, religia, istoria și muzica<sup>16</sup>. Aceste materii de studiu erau prevăzute în programa de învățământ a statului. Din cei trei profesori ai acestei școli sunt menționați în documente doar cei doi cântăreți ai bisericii care, cel mai probabil, erau de neam greci și unul roman, plătit separat. Nu cunoaștem decât numele de I.N. Strebas și P.I. Strebas.

Anul școlar începea la 1 septembrie și se termina la 30 iunie, având vacanțele concomitent cu cele ale școlilor publice de același nivel. Specific la această școală era că la 30 ianuarie ea își sărbătorea ocrotitorii, Sfinții Trei Ierarhi care prin învățătura lor au întărit dogma creștină și au luminat mințile oamenilor. De asemenea copiii aveau permanent datoria de a participa la slujbele bisericii în zilele de duminică și sărbători religioase.

Evaluarea elevilor se făcea cu note de la 1 la 10, fiind corespunzătoare următoarelor calificative: „10 - exemplară, 8,9 - Foarte bună, 7,6 - Bună, 5,4 - Binișor (mediocru), 3,2,1 - Rea”<sup>17</sup>. La finalul anului elevii susțineau un examen general, iar cei ce nu reușeau să obțină media 6 nu promovau clasa.

Odată cu semnarea protocolului din 1900, anexat la tratatul comercial greco-român prin care comunitățile grecești din opt orașe port, precum era și Calafatul, încep să își desfășoare activitățile ca persoane juridice, iar școlile înființate de acestea își schimbă și ele modul de funcționare. Dacă până în 1900 școlile grecești se orientau după programa și stuctura statului român, începând cu acest an unitățile școlare primesc dreptul a-și numi oameni de naționalitate greacă care să le conducă, precum și libertatea de a se organiza după propriile lor reguli: „Școlile grecești, având în frunte supuși greci numiți de comunitățile respective, aveau libertatea de a stabili propriile lor programe școlare și puteau angaja profesori de naționalitate română sau greacă ce puteau locui în România pe perioada angajamentului lor”<sup>18</sup>.

Rolul acestei școli a fost cu atât mai important cu cât ea completa sau, mai bine zis, contribuia la educația pe care o făceau celelalte instituții școlare. În Calafat,

---

<sup>15</sup> *Regulament...*, pp. 6-7.

<sup>16</sup> *Arhivele Bisericii Izvorul Tămăduirii din localitatea Calafat*;

<sup>17</sup> *Regulament...*, p.10.

<sup>18</sup> Paula Scalcău. *Op.cit.*, p. 159.

imediat după declararea lui ca oraș, funcționau și alte instituții de învățământ în care credința și activitatea educativă se aflau într-o strânsă legătură. Aceste instituții erau:

- Școala primară pentru băieți numărul 1 înființată în 1860, (206 elevi , 16 străini: 9 evrei, 7 bulgari și sârbi);
- Școala primară pentru băieți numărul 2 (110 elevi, 4 străini);
- Școala primară pentru fete înființată în 1860 (24 eleve, 10 evreice, 7 bulgare, 3 germane, 2 grecoalice)<sup>19</sup>.

Astfel, se poate observa că pe lângă școala comunității grecești, copiii familiilor de origine greacă studiau și în școlile de stat. Aici exista un sincretism religios datorită diversității de religii pe care le aveau copiii. Cu toate acestea copiilor li se oferea o educație religioasă: „Din ambele școli, elevii merg la biserică și la parazi, de asemenea și corul cântă la serviciul religios”<sup>20</sup>.

În concluzie putem afirma că „Școala Comunității Helene” de lângă Biserica „Izvorul Tămăduirii” a jucat un rol foarte important la timpul respectiv, oferind copiilor din orașul Calafat o bună pregătire. Ea a venit în ajutorul oamenilor, dându-le posibilitatea de a-și trimite copiii la învățătură, într-o perioadă în care școlile din oraș nu-i puteau cuprinde pe toți copiii. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că în toate școlile sentimental religios stătea la baza educației, lucru care ar fi important chiar și în vremurile de azi.

### **Bibliografie**

Izvoare:

*Arhivele Bisericii Izvorul Tămăduirii din localitatea Calafat.*

*Arhivele Statului Craiova.*

\*

Drăgulescu, I.S., *Orașul Calafatul odinioară și astăzi*, Tipografia, Legătoria de Cărți și Secția de Cartonage N. I. Macavei, Craiova 1906.

Marincu, Florentza Georgetta, *Calafatul un pion pe tabla de șah a relațiilor româno-elene*, Ed. UERPRESS, București 2011.

Scalcău, Paula, *Grecii din România*, Ed. Omonia, București 2005.

Petrișor, Vasile, Mândroi, Lelius, *Calafat, trepte de istorie*, Ed. Scrisul românesc, Craiova 1992.

Scurtu, Ioan, *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, Ed. Rao, București, 2001

<sup>19</sup> I.S. Drăgulescu, *Op.cit.*, pp. 140-141.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI



Portretele ctitorilor Bisericii: Panait Theodoru și Ana



Fosta cladire a școlii



COMUNITATEA HELLENĂ  
CALAFAT

Calafat, 27 Februar 1923.

No. \_\_\_\_\_

Lista.

clivitori înscriși la școala comun. Ellice  
din Calafat.

- |                          |       |
|--------------------------|-------|
| Nicolae Panteli Craini   | Cl. I |
| Eleftheria F. Ioanidi    | " I   |
| Eleni A. Sahulas         | " I   |
| Eleftheria E. Scavari    | " I   |
| Ioan H. Strebos          | " I   |
| Const. B. Vretos         | " I   |
| Dimitrie A. Sahulas      | " I   |
| Maria F. Alexandri       | " I   |
| Const. F. Ioanidis       | " I   |
| Sotir M. Mihailidi       | " I   |
| Domna G. Kouidi          | " I   |
| Afrodita E. Scavari      | " I   |
| Dimitrie J. Mardolepulos | " II  |
| Const. J. Mardolepulos   | " II  |
| Elpidoforos M. Mihailidi | " III |

Împartiri aprobate Ellice  
în condițiile ordinului  
cu nr. 12395/1922  
anul școlar 1922-23  
Director General  
G. J. J.

Professor: Panait M. Strebos

12. III. 1923

Văcut.  
Surp. G. J. J.



## REFUGIAȚII GRECI ÎN POLONIA DUPĂ ANUL 1948. CU UN ACCENT DEOSEBIT PE SISTEMUL ORGANIZĂRII ÎNVĂȚĂMÂNTULUI

Dariusz KASPRZYK<sup>1</sup>

*Greek refugees in Poland after 1948 taking into special consideration organization of education. As a result of Greek Civil War (1946 – 1949) approximately 15 thousand of Greek and Macedonian refugees came to Poland. Certainly they had to cope with a lot of difficulties in their new homeland. One of those difficulties was education. Language barriers were the main problem at schools and working places. At that time there weren't even Polish – Greek dictionaries at schools. The author of this paper tries to collect information about organization of education for Greek refugees in Poland using, among other things, memories of real people published in different sources. A main part of Greeks used opportunity to return to their homeland, but there were also persons who decided to stay in Poland and now try to be considered as a minority in light of Polish law. Paper also describes present situation shortly.*

**Key words:** *Greek refugees, education, Greek community, Poland*

Războiul civil din Grecia (1946 – 1949) între forțele guvernamentale de dreapta și adepții Partidul Comunist a luat multe vieți omenești, în timp ce multe persoane au fost nevoite să-și părăsească casele și să emigreze. Comuniștii greci, perdanții în acest război, s-au înțeles cu autoritățile țării Blocului Estic, inclusiv cu cele ale Poloniei, și datorită acestui fapt, a fost posibilă evacuarea populației în aceste țări. La începutul anului 1950, în Polonia au venit circa 12 mii de refugiați din Grecia, însă acest număr se schimba periodic, printre altele din cauza acțiunii de reîntregire a familiilor, organizate de Crucea Roșie<sup>2</sup>. La început, refugiații fugeau pe teritoriul fostei Iugoslavii, de unde erau transportați pe cale terestră în alte țări, printre altele și în Polonia. Cu timpul însă, din cauza conflictului generalului Tito cu Stalin, Iugoslavia și-a închis hotarele și, din această cauză, noua cale de emigrare ducea prin Albania, ulterior cu vaporul pe Marea Mediterană, Strâmtoarea Gibraltar, până la Marea Baltică. Inițial, în Polonia nimereau doar copii, iar cu următoarele transporturi, au început să sosească și adulții. La început, acest ajutor din partea Poloniei pentru expatriați a fost ținut secret, iar persoanele implicate în acest proces nu au putut vorbi cu nimeni despre acest lucru. Exista o temere privind reacția diplomatică, unele eventuale acuzații privind răpirea copiilor și încercările serviciilor de informații străine de a penetra diaspora greacă. După sosire, adulții nimereau deseori în spitale, iar copiii au fost cazați în clădirile din stațiunile balneare, printre altele în Łądek Zdrój, Solice Zdrój, Duszniki. A fost o soluție temporară. În anul 1950, majoritatea imigranților au fost mutați la

---

<sup>1</sup> Polish Lecturer, MA, Alexandru Ioan Cuza University, Iași, Romania.

<sup>2</sup> Conform diferitelor surse, se estimează că, în urma războiului civil din Grecia, în Polonia au sosit circa 15 mii de refugiați.

Zgorzelec, iar ulterior, aceștia au populat teritoriile părăsite după cel de-al Doilea Război Mondial. Oficial, de noii sosiți a avut grija Liga Femeilor. Însă, în anul 1950, a fost înființată o organizație care întrunea grecii din Polonia, adică Comuna Refugiaților Politici Democrați din Grecia, iar în final, în anul 1984, a fost redenumită „Asociația Grecilor din Polonia” și, sub această denumire, activează până în prezent. În anul 1989, o parte dintre membrii acestei organizații s-au retras, înființând Asociația Macedonenilor din Polonia.

De remarcat că refugiații care au venit în Polonia nu au constituit un grup omogen din punctul de vedere etnic. Printre ei, cei mai numeroși au fost grecii și macedonenii, însă existau și alte grupuri etnice, spre exemplu, cuțovlahii. Macedonenii proveneau din teritoriile așa numitei Macedonii Egee, care s-a aflat pe teritoriul Greciei. Această varietatea etnică, dar și existența diferitor dialecte, a dus la situația că grecii expatriați nu puteau să se înțeleagă nu numai cu populația poloneză, dar, adesea, și între ei.

În prezenta lucrare nu intenționez să prezint toate aspectele posibile ale vieții refugiaților greci în Polonia după anul 1948, ci doresc să mă concentrez doar la organizarea învățământului pentru copiii greci. Pentru mine, în calitate de lector care predă limba polonă străinilor, este un lucru deosebit de interesant. Cei ce doresc însă să-si aprofundeze cunoștințele privind alte aspecte pot consulta lucrările mai detaliate privind această problemă, de exemplu *Uchodźcy polityczni z Grecji w Polsce 1948 – 1975* de Mieczysław Wojecki sau *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny* de Ewa Nowicka.

Când, în anul 1948, copiii din Grecia au început să sosească în Polonia și s-a dat startul procesului de organizare a sistemului de învățământ, s-a presupus că va fi doar o perioadă de tranziție și că, destul de repede, aceștia se vor putea întoarce în patria lor, ca să-și continue educația acolo. Însă nu s-a întâmplat așa. Macedonenii au început să părăsească în masă Polonia în jurul anului 1958, când relațiile cu Iugoslavia s-au ameliorat (nu se întorceau anume la casele lor, ci doar pe teritoriile vecine), iar grecii au început să se întorcă abia după căderea juntei militare a coloneilor negri din Grecia (anul 1974) și preluarea funcției de prim-ministru de către Andreas Papandreu<sup>3</sup>.

O sursă destul de importantă privind organizarea învățământului pentru copiii din Grecia este articolul lui Mieczysław Wojecki *Szkolnictwo uchodźców politycznych z Grecji w Polsce po roku 1948*. Autorul furnizează, mai întâi de toate, datele statistice detaliate, care cu siguranță sunt foarte importante, însă abia după completarea lor cu amintirile obișnuite ale elevilor din vremurile respective, oferă o imagine amplă a sistemului de învățământ. Copiii le-au predat învățătorii polonezi, greci și macedonenii, astfel încât să fie pregătiți pentru continuarea educației în Grecia. Aici a apărut însă prima problemă, adică găsirea învățătorilor greci în Polonia. În practică, aceștia au fost recrutați din rândurile partizanilor sau bonelor mai bine educate. Însă, chiar dacă aceasta nu a acoperit necesarul de personal, la cursuri speciale pentru învățători erau trimiși elevi talentați. Unul dintre aceștia scrie mai târziu: „Ce fel de învățător? Eu

---

<sup>3</sup> Andreas Papandreu (1919 – 1996) – prim-ministru al Greciei în anii 1981 – 1989 și 1993 și 1996, nepotul insurgentului polonez Zygmunt Mineyko, care a luptat în timpul Insurecției poloneze din ianuarie 1863.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

însumi aveam nevoie de învățător!"<sup>4</sup>. În fruntea școlii au fost întotdeauna doi directori - un polonez și un grec. Din păcate, odată cu trecerea timpului, au început să apară conflictele între învățătorii greci și cei polonezi. Polonezilor nu le erau pe plac unele metode de educație ale grecilor, de exemplu punerea accentului pe concurența între elevi, critica pronunțată a copiilor, precum și aplicarea pedepselor aspre. Organizația greacă de partid pur și simplu a dorit să formeze viitori soldați, pregătiți pentru luptă. Autoritățile poloneze, dorind să evite conflictele și având grijă de dezvoltarea psihică corectă a copiilor greci, în anul 1951 au luat decizia de a muta Centrului Educațional de Stat de la Zgorzelec din Silezia Inferioară [Dolny Śląsk] la Police, lângă Szczecin. Datorită acestei decizii a fost posibilă separarea Centrului de structurile grece de partid, create pe teritoriul Poloniei<sup>5</sup>.

Problema cu care se confruntau învățătorii polonezi, care aveau ca sarcină să-i învețe limba polonă pe copiii veniți, a fost lipsa dicționarelor și a manualelor corespunzătoare, precum și lipsa posibilității de a comunica. Din punctul de vedere al metodelor de predare a limbilor străine recomandate în prezent, o asemenea situație poate fi considerată într-un anumit sens ideală, deoarece obligă persoanele care învață la concentrare maximă în timpul orelor și nu admite folosirea limbii mediului în care se află aceste persoane. Pentru a atinge acest obiectiv, este nevoie însă de învățători calificați, iar Polonia de după război s-a confruntat, în genere, cu lipsa cadrelor didactice. În mod evident, învățătorii se descurcau aplicând diferite metode. Unul dintre expatriați își aduce aminte că învățătorul de polonă mergea prin clasă și arăta diferite obiecte spunând denumirile lor<sup>6</sup>.

Copiii stăpâneau limba polonă într-un ritm diferit. În cartea lui Józef Wyspiański, *Kokardy z powojennych tasiemek*, putem găsi un fragment destul de amuzant pe această temă. Wyspiański redă o discuție între doi învățători (de presupus că sunt învățători de limbă polonă), care a fost reținută de un copil din Centrul Educațional de Stat:

„- Interesant, am observat, că acei copii care au numele cu terminația -ski și -ska învață mai bine, decât cei cu terminația -is și -u. Dar nu știu de ce?”<sup>7</sup>. Noi, bineînțeles, știm de ce. Pur și simplu, cei cu numele cu terminația -ski și -ska erau macedoneni, iar limba lor maternă, la fel ca polona, este o limbă slavă, mai precis face parte din grupa bulgaro-macedoneană a limbilor slave de sud. De aceea, aceștia au putut să întâlnească în limba polonă cuvinte foarte apropiate de acelea pe care le cunoșteau deja și, datorita acestui fapt, le-a fost mai ușor de învățat decât grecilor.

Anumite probleme apăreau, de asemenea, la repartizarea copiilor în clase corespunzătoare. Vârsta nu a avut aici nicio importanță, deoarece, în primul rând, unii copii puteau proveni din teritoriile în care nivelul de educație a fost ceva mai coborât, iar alții au întrerupt educația din cauza războiului civil, ori nu au mers deloc la școală. În anul școlar 1949-1950, această problemă a fost soluționată aplicând criteriul înălțimii, adică copiii cei mai scunzi au mers în clasa întâia, un pic mai înalți în clasa a doua și așa mai departe<sup>8</sup>. S-a aplicat sistemul de educație semestrială<sup>9</sup>, pentru a

<sup>4</sup> Vezi Anna Kurpiel, „Uchodźcy...”, p. 161.

<sup>5</sup> Vezi Józef Wyspiański, „Kokardy...” p. 45-50.

<sup>6</sup> Vezi Wangel Durlow, „Z Grecji...” p. 139.

<sup>7</sup> Vezi Józef Wyspiański, „Kokardy...” p. 47.

<sup>8</sup> Vezi Józef Wyspiański, „Kokardy...” p. 38.

accelera procesul de formare și pentru a face posibilă continuarea educației în școlile medii împreună cu copiii polonezi de aceeași vârstă. Doar în clasa a șaptea s-a frecventat anul în întregime<sup>10</sup>. Bineînțeles, era imposibil de realizat tot programul.

Transmiterea cunoștințelor către tineri în mod eficient a fost doar o parte dintre sarcinile cu care s-au confruntat învățătorii. În pofida tuturor adversităților, aceasta a fost cea mai mică problema. O dificultate cu adevărat au reprezentat-o chestiunile legate de asistența și creșterea copiilor. Copiii care au venit în Polonia au trecut prin iadul războiului, le-au rămas în memorie bombardamentele continue, apropiată răniți sau uciși. Deseori, sunetul motorului de tractor provoca amintiri neplăcute. Învățătorii adesea îndeplineau rolul pedagogilor, părinților, fraților, prietenilor.

În afara lecțiilor obișnuite, copiii greci au putut participa la diferite forme de activități extrașcolare, cum ar fi orele de cântec, dans, diferite jocuri.

Statul polonez a ușurat foarte mult refugiaților din Grecia continuarea educației după terminarea școlii primare. Aceștia au avut posibilitate de a alege între toate liceele tehnice, cu excepția celor militare. Până în anul 1956, au fost, de asemenea, scutiți de examenele de admitere pentru studii superioare, iar din anul 1957, au trebuit să dea examene, însă era suficient să obțină o notă satisfăcătoare<sup>11</sup>.

Timpul petrecut la școală era și vremea noilor cunoștințe, inclusiv cu polonezi, care se încheiau adesea cu căsătorii mixte și cu decizia de a rămâne în Polonia, în pofida posibilității de întoarcere în Grecia.

Cu toate că sistemul de învățământ se asociază în special cu copii și oamenii tineri, nu se poate uita faptul că refugiații politic din Grecia erau de vârste diferite. Pentru adulți, a fost necesară organizarea diferitor cursuri, mai întâi de limba polonă, pentru a se putea regăsi într-o societate nouă. Acest lucru s-a dovedit mult mai dificil decât în cazul copiilor, care au avut capacități de adaptare foarte bune. Deseori, tocmai cei mai tineri ajutau polonezii în comunicarea cu adulții<sup>12</sup>.

În amintirile refugiaților greci apar opinii foarte bune despre sistemul polonez de învățământ. Cu drag își reamintesc, de asemenea, de învățători. Formarea pe care au obținut-o în Polonia le-a asigurat un început mai bun în viața matură. Mulți dintre ei sau urmașii lor sunt în prezent cunoscuți și apreciați nu doar în Polonia, dar și pe arena internațională, cum ar fi poetul și traducătorul Nikos Chadzinikolau (1935 – 2009), care, într-o mare măsură, a contribuit la popularizarea literaturii grece în Polonia și a celei poloneze în Grecia.

Scriind despre refugiații greci în Polonia, nu putem trece sub tăcere situația din prezent. În pofida faptului că o mare parte dintre greci a părăsit teritoriul Poloniei după anul 1974, o parte dintre aceștia a rămas. Trebuie să vorbim deja despre generațiile care s-au succedat celor venite după anul 1948. În ziua de astăzi, în Polonia trăiesc circa 3 mii de persoane, care declară ca sunt de naționalitatea greacă. Bineînțeles, nu toți au legături cu refugiații politici. Sunt, probabil, și unele persoane care au venit în Polonia mult mai târziu, din considerente profesionale sau personale.

<sup>9</sup> Vezi Wangiel Durlow, „Z Grecji...” p. 140.

<sup>10</sup> În perioada respectivă, în Polonia programul de învățământ a fost stabilit pentru școala primară la 7 clase. Clasa a 8-a s-a introdus abia în anul 1967.

<sup>11</sup> Adică nota minimă de trecere a unui examen.

<sup>12</sup> Vezi Anna Kurpiel, „Uchodźcy...”, p. 161-162.

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Merită de adăugat că și în prezent există în Polonia acea instituție, al cărei rol este, în primul rând, educația copiilor greci. Astfel, în anul 2003, Ministerul Educației și al Religiei a înființat în sectorul varșovian Mokotów o școală în care copiii și tineretul (funcționează acolo atât școala primară, cât și una medie) pot participa nu doar la cursuri de limba greacă, ci și la orele de cultură, literatură și istorie a Greciei. Conform datelor publicate pe pagina web a Ambasadei Greciei din Varșovia, anul trecut aceasta a fost frecventată de circa 50 de persoane. În Polonia, există de asemenea posibilitatea de a se specializa în limba și literatura greacă modernă la nivel universitar. Oferta este adresată tuturor candidaților la studii superioare din Polonia, nu doar urmașilor expatriaților greci. Filologia neogreacă se poate studia printre altele la Universitatea din Varșovia, Universitatea „Adam Mickiewicz” din Poznań, Universitatea din Wrocław și Universitatea Jagiellonă din Cracovia (la cea din urmă se pot face doar studiile de gradul II: studii în domeniul bizantologiei și studii neo-elenistice). La toate acestea, ar trebui adăugate toate institutele filologiei clasice, care, bineînțeles, pun accentul mai mult pe limba greacă veche și literatura antică.

Comunitatea greacă din Polonia a luat măsuri legale pentru a li se atribui grecilor statutul de minoritate națională. Însă legislația poloneză cere să se demonstreze faptul că reprezentanții comunității locuiesc pe teritoriul Poloniei de peste 100 de ani. Indiferent dacă se vor putea sau nu îndeplini cerințele formale, nu poate fi contestat faptul că comunitatea greacă își are locul ei în istoria polonă și contribuie la diversitatea culturală din unele regiuni ale Poloniei.

### Bibliografie

#### I. Cărți:

-Wyspiański Józef, *Kokardy z powojennych tasiemek*, Lubin 2004

#### II. Articole:

-Durlow Wangel, *Z Grecji do Polski*, oprac. Anna Kurpiel [w:] Wrocławski Rocznik Historii Mówionej, Rocznik II, 2012, str. 127 - 152

-Kubasiewicz Izabela, *Emigranci z Grecji w Polsce Ludowej. Wybrane aspekty z życia mniejszości* [w:] *Letnia Szkoła Historii Najnowszej 2012. Referaty*, red. Kamil Dworaczek, Łukasz Kamiński, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2013, str. 113 - 123

-Kurpiel Anna, *Uchodźcy z greckiej wojny domowej na Dolnym Śląsku – zarys problematyki* [w:] *Ziemie Zachodnie – historia I perspektywy*, red. W. Kucharski, G. Strauchold, Wrocław 2012, str. 157 - 169

-Wojecki Mieczysław, *Szkolnictwo uchodźców politycznych z Grecji w Polsce po roku 1950* [w:] *Rocznik Lubuski*, tom XXX, cz. I, 2004, str. 217 - 224

#### III. Surse pe internet:

-<http://www.mfa.gr/missionsabroad/en/poland.html>

## БОГОСЛОВСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК РЕСУРС РАЗВИТИЯ ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЙ СФЕРЫ ЛИЧНОСТИ

Инна КАРНАЕВА<sup>1</sup>

*Theological - pedagogical education as a resource in personality's sphere of value.*  
The article is aimed at analyzing theological-pedagogical education as a quintessence of religious worldview that lays the foundations for a person's general cultural level. Our study is centered around the issue of a decrease in values of the young generation. The article demonstrates the results of the research conducted with a view to reveal students' orientation in terms of values (the survey was carried out with the participation of students from the Republic of Moldova and presents preliminary results of the project "The theory and practice of spiritual and moral education of students". Theological-Pedagogical Education as a resource of development of values and self-determination of personality.

**Key words:** *theological-pedagogical education, values of the young generation, personal orientation, generation of students, project implementation*

Богословско-педагогическое образование мы рассматриваем, прежде всего, как необходимое условие развития общей духовной культуры и мировоззрения личности. Особый интерес для нас представляет студенческая молодежь, которая характеризуется как социально-психологическая группа, направленная на поиск путей самореализации, самоопределения, поиска смысла жизни, характеризующаяся активностью, творчеством, инновационными подходами. С другой стороны, современная студенческая молодежь сталкивается с такими проблемами, как кризис личностного самоопределения, потерей духовных ориентиров, смыслов жизни в постмодернистском обществе и другими экзистенциальными проблемами.

Предполагаем, что поиск направлений, связанных с созданием условий для развития мировоззрения личности, жизненных планов, социального самоопределения молодежи, связан с раскрытием перед школьниками и студентами вопросов духовности, культуры, религиозности во всех ее проявлениях. Мы согласны с подходами профессора Н.Ф. Козырева, который отмечает, что "почти девяносто лет в России и в странах «советского пространства» религия не изучалась в средней школе и проблематика религиозного мировоззрения не входила в поле педагогического исследования. Вместе с тем, много писалось о формировании мировоззрения школьников, основной целью, которой являлось воспитание убежденных атеистов.

---

<sup>1</sup> Dr. Inna Karnaeva, Associate Professor, Slavonic University, Chişinău, Republic of Moldova (Славянский Университет, г.Кишинев, Республика Молдова. [innakarnaeva@gmail.com](mailto:innakarnaeva@gmail.com)).

*Соответственно, религиозное представление как таковое было полностью исключено из направлений образования и воспитания молодежи» [3: 3].*

В связи с этим, речь в нашей работе не идет системе богословского (теологического) образования с целью подготовки священнослужителей для института Церкви. Богословско-педагогическое образование рассматривается нами как неконфессиональное образование, включающим в себя и религиозные модели мировоззрения, являющееся ресурсом для развития ценностно-смысловой сферы личности.

В инновационных системах образования реализуются концепции, основными результатами которых, являются формирование у школьников и молодежи, определенного набора компетенций, и практически отсутствуют исследования по созданию условий для развития мировоззренческого самоопределения личности, ценностно-смысловой сферы, в том числе, освоения школьниками, студентами религиозной картины мира с богословских позиций. Вместе с тем, имеется теоретический и практический опыт неконфессионального образования в системе таких стран, как США, Германия, Канада, Румыния, Польша, Греция и других, требующий обобщения, теоретического осмысления, выявления содержания и продуктивных форм, методов, средств, позволяющих реализовать модель богословско-педагогического образования в условиях поликультурности современного общества.

Полагаем, что актуальность изучения особенностей богословско-педагогического образования в постсоветский период, как ресурса развития ценностно-смысловой сферы личности студенческой молодежи, обусловлена междисциплинарными подходами. Во-первых, с философской позиции (отсутствие в современном содержании образования философско-теологических концепций мировоззрения, методологии); во-вторых, с психологической (с точки зрения имеющихся показателей экзистенциального кризиса личности, снижение значимости духовных ориентиров у современной молодежи, потеря смыслов жизни); в - третьих, с культурологической (недостаточное наличие в содержании произведений духовной литературы, исторических памятников богословия, которые содержат в себе мощный пласт ресурсов для развития ценностно-смысловой сферы личности); в - четвертых, собственно с педагогической (необходимость в разработке и реализации педагогических технологий, направленных не только на формирование компетенций, но и на развитие у молодежи рефлексивных способностей, духовных ценностей, показателей личностного самоопределения).

В своем исследовании мы опираемся на теоретические положения профессора Д.В. Шмониной, который отмечает, что *«...богословие образования можно рассматривать, используя терминологию американского социолога Роберта Мертон, как «middle-range theory» («теорию среднего уровня»). То есть как теорию, позволяющую выстроить мост между богословием как таковым и практически ориентированной педагогикой».* Далее автор подчеркивает, что необходимо обеспечить целенаправленное приобщение к *«святоотеческой традиции и ценностно-нравственному, педагогическому опыту православия, возобновить обращение к фундаментальным трудам отечественных богословов*

*и историков Церкви. То есть с новыми исследованиями необходима и актуализация классического наследия и в более широком — богословско-синтетическом — плане, совместно с филологией, философией и другими гуманитарными науками. В этом аспекте богословско-педагогическое образование понимается нами как квинтэссенция религиозного мировоззрения, включающее в себя и религию, и образование, что составляют фундамент культуры. Они традиционно взаимосвязаны, тесно переплетены. Образование всегда обеспечивало становление личности, общественное развитие. Религия же содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро, в нем — понимание смысла существования человека, основы нравственности, моральный опыт» [1: 2].*

Накоплен теоретический и практический опыт в теологии, разработаны и апробированы обширные современные педагогические технологии для развития ценностно-смысловой сферы личности, но, к сожалению, в современном воспитательно-образовательном процессе, не достаточно используется мощный пласт богословско-философского содержания в учебно-воспитательном процессе для развития духовных ценностей, ответов на у молодых людей. Вместе с тем, поиск смысла жизни, определение своих ценностных ориентиров, мировоззренческой позиции, является показателем уровня развития ценностно-смысловой сферы личности (В.Франкл [5], Э. Фром [6], Д.А. Леонтьев [4] и др.).

Целью исследования являлось выявление особенностей ценностно-смысловой сферы личности современных студентов. В исследовании приняли участие 250 студентов Славянского университета, Государственного педагогического университета им. Крянге (исследование проводилось в Республике Молдова с 2012-2015 гг)).

С целью выявления особенностей ценностно-смысловой сферы личности, нами был использован «Тест смысложизненных ориентаций (СЖО)» в интерпретации Д.А.Леонтьева[4] и реконцептуализированный Яницким М.С., Серым А.В. [7: 89].

Тест смысложизненных ориентаций является адаптированной версией теста «Цель в жизни» (Purpose-in -Life Test, PIL) Джеймса Крамбо и Леонарда Махолика. Методика была разработана авторами на основе теории стремления к смыслу и логотерапии Виктора Франкла (Франкл, 1990) и преследовала цель эмпирической валидации ряда представлений этой теории, в частности представлений об экзистенциальном вакууме и ноогенных неврозах [4: 3] .

Исходя из полученных результатов, нами выявлено, что у 44% всех респондентов, участвующих в исследовании, высокий уровень осмысленности прошлого, настоящего и будущего (диагностируется при 5 и более стандартных баллов по шкалам «результат жизни», «процесс жизни» и «цели жизни»). У 56 % респондентов наблюдается средний и низкий уровень осмысленности прошлого, настоящего и будущего (результаты менее 5 баллов соответствуют низкой осмысленности), что представлено в таблице 1 [7: 91].



## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Таблица 1

Уровни осмысленности прошлого, настоящего и будущего

Уровень	Количество студентов
1. Высокий уровень осмысленности прошлого, настоящего, будущего	(44%)
2. Низкий уровень осмысленности прошлого, настоящего, будущего	(56%)

Далее авторы предлагают в рамках данного теста выявление актуального смыслового состояния, выступающего в качестве интегрирующего механизма функционирования системы личностных смыслов [7: 89]. По результатам нашего исследования выявлено, что к первому типу АСС относятся 32% студентов, участвующих в исследовании, ко второму АСС - 3 %, к третьему АСС- 20%, к четвертому АСС - 1%, к пятому АСС - 12%, к шестому- 0 %, к седьмому - 24%, к восьмому типу АСС- 8%, что представлено таблице 2.

Таблица 2

Типы актуального смыслового состояния респондентов по методике «Смысложизненные ориентации»

Тип АСС	Количество студентов, которые относятся к одному из типов АСС
1-й	32%
2-й	3 %
3-й	20%
4-й	1%
5-й	12%
6-й	0 %
7-й	24%
8-й	8%

*Первый тип актуального смыслового состояния (ACC)*, к которому относится 32% респондентов, участвующих в исследовании, характеризуется низкими показателями осмысленности прошлого, настоящего, будущего. Для данного типа переживания характерны неудовлетворенность прожитой частью жизни, низкая осмысленность своей жизни в настоящем, отсутствие целей в будущем и, следовательно, дискретное восприятие своей жизни в целом. [7: 89]. С точки зрения изучаемой проблемы, считаем, что это достаточно высокий процент молодежи, который демонстрирует низкие показатели осмысленности жизни по всем шкалам.

*Второй тип актуального смыслового состояния (ACC)* (низкая осмысленность настоящего и будущего при высокой осмысленности прошлого) отличает человека как неудовлетворенного процессом жизни, не видящего жизненных перспектив, у которого все в прошлом. Этот тип так же, как и предыдущий, характеризуется экстернальным уровнем контроля и неверием в свои силы [7: 90]. По результатам диагностики к данному типу относится 3 % респондентов.

*Третий тип* представляет собой состояние с высокой осмысленностью настоящего и низкими показателями осмысленности прошлого и будущего. Данное состояние характеризует человека как гедониста, живущего сегодняшним днем, не имеющего целей и неудовлетворенного своим прошлым [7: 93]. У 20 % респондентов ведущими характеристиками являются получение удовольствий, отсутствие долгосрочных проектов и перспектив, что подтверждается и другими данными наших исследований, в которых гедонизм выступает как ведущий тип ценностных ориентаций современной молодежи.

*Четвертый тип актуального смыслового состояния (ACC)* выявлен у 1 % респондентов. Характеризуется высокими показателями осмысленности прошлого и настоящего и низкой осмысленностью будущего. В этом состоянии, как правило, люди живут одним днем и опираются лишь на прошлый опыт. [7: 94]. В процессе бесед со студентами, относящихся к четвертому типу ACC, выявлено, что многие испытывают стресс, тревогу, связанную с экономическим кризисом в стране, а, соответственно, и со своей личной социально-психологической ситуацией.

*Пятый тип* представлен у 12% респондентов. Характеризует состояние с выраженной осмысленностью целей и низкими показателями осмысленности настоящего и прошлого. Планы у данного типа людей, как правило, не имеют реальной базы. [7: 95].

*Шестой тип* не был представлен в данной выборке респондентов.

*Седьмой тип* отмечается у 24 % респондентов. Отличает высокая осмысленность настоящего и будущего при низкой осмысленности прошлого [7: 96]. По шкале «процесс жизни» респонденты демонстрируют достаточно высокие показатели, что свидетельствует о наличии жизненных планов и дальнейших перспектив развития.

*Восьмой тип смыслового состояния* (выявлен у 8 %) отражает положительный полюс осмысленности. В данном случае все три временных показателя имеют высокие показатели осмысленности [7: 96]. В интерпретации авторов, с 1-5 типы актуального смыслового состояния (ACC), относятся к непродуктивным типам, что составило 56 % респондентов. Типы с

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

4-7 ACC - к частично продуктивным, что составляет 36 % респондентов, участвующих в исследовании. 8 -ой тип ACC относится к продуктивному актуальному состоянию. В данном случае, у 8% респондентов общая осмысленность жизни, процесс жизни, результат жизни имеют высокие показатели.

Следующая методика, которая была применена, исходя из задач нашего исследования - *Ценностный опросник (ЦО) Ш. Шварца*. Тест ценности Шварца (Ценностный опросник Шварца / Методика Шварца) применяется для исследования динамики изменения ценностей как в группах (культурах) в связи с изменениями в обществе, так и для личности в связи с ее жизненными проблемами. Под ценностями Шалом Шварц (Schwartz Shalom H.) подразумевал "познанные" потребности, непосредственно зависящие от культуры, среды, менталитета конкретного общества.

Приведем краткое определение мотивационных типов соответственно их центральной цели (Schwartz, 1992, 1994; Smith, Schwartz, 1997): [2 : 94].

1. *Конформность (Conformity)* - сдерживание действий и побуждений, которые могут навредить другим и не соответствуют социальным ожиданиям;

2. *Традиции (Tradition)* - уважение и ответственность за культурные и религиозные обычаи и идеи;

3. *Доброта (Benevolence)* - сохранение и повышение благополучия близких людей;

4. *Универсализм (Universalism)* - понимание, терпимость и защита благополучия всех людей и природы;

5. *Самостоятельность (Self-Direction)* - самостоятельность мысли и действия;

6. *Стимуляция (Stimulation)* - волнение и новизна;

7. *Гедонизм (Hedonism)* - наслаждение или чувственное удовольствие;

8. *Достижение (Achievement)* - личный успех в соответствии с социальными стандартами;

9. *Власть (Power)* - социальный статус, доминирование над людьми и ресурсами;

10. *Безопасность (Security)* - безопасность и стабильность общества, отношений и самого себя [2 : 94].

Результаты исследования по ценностному опроснику Ш.Шварца на уровне нормативных идеалов у студентов представлены в таблице 3.

Таблица 3

Результаты исследования по ценностному опроснику Ш. Шварца на уровне нормативных идеалов у студентов

Типы ценностей	Среднее арифметическое	Ранги
Конформность	4,70	5
Традиции	3,93	10

Доброта	4,79	9
Универсализм	4,50	7
Самостоятельность	5,12	1
Стимуляция	4,44	8
Гедонизм	4,89	3
Достижения	5,02	2
Власть	4,79	4
Безопасность	4,61	6

Анализ результатов позволяет выявить, что наиболее предпочитаемыми ценностями респондентов, на уровне нормативных идеалов, являются ценности «самостоятельность» (ср. ар. = 5,12), «достижения» (ср. ар. = 5,02), «гедонизм» (ср. ар. = 4,89), «власть» (ср. ар. = 4,79). Данные приоритеты являются ведущими в ценностно- смысловом самоопределении респондентов. Психологический портрет современной молодежи складывается из таких ценностных ориентаций, как независимость, желание быть автономным. Также респонденты могут характеризоваться как творческие и инициативные молодые люди. Вместе с тем, нормативными идеалами, приоритетами в выборе, является получение удовольствий, наслаждения жизнью. Желание достигать власти является также ведущим в выборе ценностей современной молодежи.

Ценности «доброта» (ср. ар. = 4,18), «традиции» (ср. ар. = 3,93) занимают последние (восьмое и девятое) ранговые позиции. С позиции нашего исследования, данные факты вызывают тревогу. Мы можем наблюдать, что проявления доброты, смирения, следование семейным, религиозным традициям, вероисповедание являются незначимыми в личностном самоопределении молодых людей на уровне нормативных идеалов.

Далее рассмотрены результаты исследования по ценностному опроснику Ш.Шварца на уровне индивидуальных приоритетов, что с позиции Ш.Шварца, характеризует профиль личности исследуемых.

*Таблица 4*

*Результаты исследования по ценностному опроснику Ш. Шварца на уровне индивидуальных приоритетов (профиль личности) у студентов*

Типы ценностей	Среднее арифметич.	Ранги
Конформность	1,72	7
Традиции	1,31	10
Власть	1,89	5
Универсализм	1,79	6

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Самостоятельность	2,33	2
Стимуляция	1,98	4
Гедонизм	2,28	1
Достижения	2,04	3
Доброта	1,41	9
Безопасность	1,63	8

Анализ показателей на уровне индивидуальных приоритетов (профиль личности), позволил выявить, что на уровне индивидуальных приоритетов такие ценности, как «гедонизм» (ср. ар. = 2,28), «самостоятельность» (ср. ар. = 2,23), «достижения» (ср. ар. = 2,04), «стимуляция» (ср. ар. = 1,98) являются определяющими при личностном выборе.

«Универсализм» (ср. ар. = 1,79), «конформность» (ср. ар. = 1,72), «безопасность», (ср. ар. = 1,63), «доброта» (ср. ар. = 1,89), «традиции» (ср. ар. = 1,31), на уровне индивидуальных приоритетов респондентов, занимают низкие ранговые позиции.

Мы можем наблюдать, что такие ценности, как «гедонизм», «достижения» совпадают как на уровне нормативных идеалов, так и на уровне индивидуальных приоритетов и занимают высокие ранговые позиции. Также как «универсализм», «безопасность», «доброта», «традиции» занимают низкие ранговые места в ценностях респондентов, как на уровне нормативных идеалов, так и на уровне индивидуальных приоритетов.

Экспериментальные данные, направленные на выявление особенностей ценностно- смысловой сферы личности, могут свидетельствовать о снижении духовно-нравственных ценностей, наличии экзистенциальных проблем у респондентов, что подтверждает особую необходимость разработки содержания, форм, методов педагогической модели богословско-педагогического образования как ресурса развития ценностно- смысловой сферы личности современной студенческой молодежи.

В рамках реализации педагогической модели богословско-педагогического образования, является разработанный нами учебный курс «Теория и методология духовного развития», в котором реализуется богословско- философский и богословско- педагогический модули, реализуемые нами в Славянском университете Республики Молдова для психолого-педагогических специальностей, включающие следующее содержание

- *философско-методологические, богословские основы богословско-педагогического воспитания: сущность, основы, целевые задачи.* В рамках данного модуля, студенты знакомятся с понятиями «духовности», «нравственности», «смысла жизни» в трудах Н.А.Бердяева, Б.С.Братусь, В.А. Зеньковского, И.А.Ильина, В.Франкла и других исследователей; в сопоставлении отечественных и зарубежных авторов раскрываются понятия «духовно-нравственное воспитание», «нравственность», «воспитание» и др.

• *инновационные и традиционные формы, методы богословско-педагогического образования.* В рамках модуля студенты готовят проекты, направленные изучение истории, культурного наследия России, Румынии, Республики Молдовы. Так, студентами разработан и реализован проект «С любовью к Румынии», включающий основные позиции истории Румынского государства, культуры, духовного наследия области Молдовы (монастыри «Молдовица», «Суцевица», «Воронец» и др.); «Духовно-исторические места Республики Молдовы» (монастыри «Старый Орхей», «Новонямецкий, «Кипряновский» и др.), «Духовное наследие русской эмиграции» (Бердяев, Ильин, Лесков и др. ), «Старец Паисий Величковский - значение его трудов в современном мире» и др.

Результативным, на наш взгляд, является также проект «С любовью к Румынии», разработанный и реализованный совместно с кафедрой славянской филологии Университета им. А.Кузы (Яссы, Румыния) для студентов, целью которого являлось создание и реализация механизмов (богословских, исторических, образовательных, культурных, , рефлексивно-коммуникативных) для развития ценностно-смысловой сферы личности у студенческой молодежи.

### Литература

1. *Интервью с проректором Русской христианской гуманитарной академии Д. В. Шмониным* [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3769769.html> (дата обращения: 20.10.2015)
2. Карандашев В. *Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство.* — СПб.: Речь, 2004 - 70 с.
3. Козырев Ф.Н., *Неконфессиональное религиозное образование в зарубежной школе: диссер. д-ра пед.н.* / Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2006. 412 с.
4. Леонтьев Д.А. *Тест смысложизненных ориентации (СЖО).* 2-е изд. - М.: Смысл, 2000. - 18 с.
5. Франкл В. *Человек в поисках смысла* : сборник: пер. с англ. и нем. / В. Франкл; общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева.- М.: Прогресс, 1990.- 368 с.
6. Фромм Э. *Душа человека:* Пер. с англ.- М.: Республика, 1992.-430 с.
7. Яницкий М.С. *Диагностика уровня развития ценностно-смысловой сферы личности:* учебное пособие / М.С. Яницкий, А.В. Серый.- Новокузнецк: МАОУ ДПО ИПК, 2010- 102 с.

**DIASPORA ENGAGEMENT POLICY OF THE REPUBLIC OF TURKEY AND ITS  
IMPACT ON BULGARIAN-TURKISH RELATIONS**

**Yana VOLKOVA**

*This paper is devoted to the study of the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and its influence on the Bulgarian-Turkish relations. The Republic of Turkey is one of those countries that implement its diaspora engagement policy very actively. The author investigates the evolution of the Turkish diaspora engagement policy during the 20th century from the moment of the establishment of the Turkish state up to the present.*

*In order to determine the object of this policy, the author investigated the Turkish identity, determined the main criteria for membership in the Turkish national community, analyzed the official rhetoric of the country's top officials, as well as the activities of the relevant governmental and non-governmental organizations. The author also ascertained the groups of the population who act as the object of such a policy in various regions and countries of the world, in particular, in Bulgaria.*

**Key words:** *diaspora studies, transnationalism, kin state / minority, extra-territorial citizenship, nationalism.*

The growing world tendency to strengthen the struggle of national minorities for their rights and their attempts to obtain the status of subjects of national and international law, the explosion of ethnic and political conflicts in many countries of the world threaten the security of the countries, regions and of the world. The ethnic issues remains a complex domestic problem in the UK, Belgium, Canada, the United States and other countries. The key factor of stability in the context of ethnic diversity is not only the harmonious relationship between national minorities and the host state, but also the nature of the interaction of national minorities with the state of origin. Having considered the main trends in the global politics at the beginning of the 21st century, it could be identified a number of countries that reviewed previously neutral attitude towards their migrants and kin minorities abroad. Among them are India, Armenia, Mexico, Israel, France, Australia, South Africa, etc. Political and economic changes in the world after the end of the Cold War led to the emergence of a new form of foreign policy activity of states, called diaspora engagement policy. Diasporic ties between minorities and homelands usually enhance friendly relations between countries, and the exchange of cultures and traditions promotes interethnic understanding. However, the diasporic exploitation of human resources by the homeland for foreign policy and geopolitical purposes creates interstate and ethnic tensions that can lead to a military conflict. Ethnic diversity is an important factor in political conflicts on the Balkan Peninsula since the 19th century. The presence in Bulgaria of a significant number of Turkish and Muslim populations, as well as the

growing activity of Turkey's cooperation with its compatriots abroad, necessitate a detailed study of the Turkish diaspora engagement policy and its impact on the Bulgarian-Turkish relations. Diaspora studies are relevant for Ukraine, because an active diaspora policy towards different types of population that reside on the territory of Ukraine is carried out by such countries as Russia, Hungary, Romania, Bulgaria, Poland, Turkey, Greece. Diaspora engagement policy can take different forms: from the proclamation of symbolic membership in the national community through official rhetoric to support ethnic separatist movements, which actualize the need for detailed study of the mentioned problem.

The purpose and tasks of the research. The purpose of the dissertation paper is to determine the features of the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and to identify its impact on Bulgarian-Turkish bilateral relations.

Achieving the goal requires solving the following basic research tasks:

- to analyze existing concepts in the political science that deals with the role of national minorities in international relations and to determine the theoretical basis of diaspora engagement policy;
- to identify key parameters and the object of the Turkish diaspora engagement policy and to trace its evolution;
- to find out the groups of population that reside in Bulgaria that are the object of diaspora engagement policy of Turkey;
- to identify the interdependence between the national policy of the Bulgarian governments towards the national minorities that are the object of the Turkish diaspora engagement policy and Bulgarian-Turkish bilateral relations;
- to indicate the main problems in Bulgarian-Turkish relations related to the Turkish diaspora engagement policy towards the national minorities in Bulgaria.

The object of this dissertation is Bulgarian-Turkish bilateral relations.

The subject of the dissertation is the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and its influence on the Bulgarian-Turkish relations.

The specificity of the subject of this paper induced the author to apply a number of research methods and methodological approaches. The theoretical and methodological basis of the dissertation is the dialectical principles of scientific cognition, which gave an opportunity to reveal the problem of the analysis of the history of the formation of the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and its impact on the Bulgarian-Turkish relations. The main principles that formed the basis of the dissertation research are follows: the principle of historicism gave an opportunity to trace the evolution of socio-political phenomena in Bulgaria and Turkey in the context of the Bulgarian-Turkish relations in their cause-effect interdependence; the principle of comprehensiveness and multidisciplinary served to analyze the subject of the study in its entirety. In the modern globalized world, it becomes obvious that problems of international relations cannot be studied in isolation from other disciplines, and therefore the involvement of elements of sociology, history, ethnology, studies of nationalism and identities brings new possibilities and has a powerful scientific potential.

These principles of scientific cognition in practical terms serve as the basis for the applied research methods. The problem-chronological method prompted the location of the facts, phenomena and processes in the chronological sequence. The



## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

historical-comparative method made it possible to compare sources of different origins with historiography and special literature and to analyze Turkish diaspora engagement policy at different periods of time. The system method of research enabled the study of political processes between Bulgaria and Turkey within the framework of the system of triangular relations between a host state - national minorities - a home state where national minorities are the object of policy of a certain actor of international relations. The partially involved quantitative method has enabled to obtain quantitative information, which contributed to the dynamic analysis of the subject of research, the decoding of all its components at different levels of historical and political reality.

The chronological boundaries of the research are in correlation with the theme of the dissertation and the scientific specifics of the research and cover the period from 1989 to 2016. The lower boundary is determined by the resignation of the leader of the Bulgarian Communist Party Todor Zhivkov and the beginning of democratic transition in the country. The upper chronological boundary is determined by the coup attempt in Turkey on July 15-16, 2016. However, in order to provide extensive analysis of the issues in some respects the chronological boundaries were expanded to the moment of the creation (revival) of the Bulgarian state - 1878.

The scientific novelty of the obtained results is that the dissertation is the first attempt in the domestic political science of a comprehensive analysis of the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and its impact on Bulgarian-Turkish relations.

The scientific provisions, which reinforce the novelty of the study, are as follows:

- the peculiarities of the formation and implementation of the diaspora engagement policy of states are investigated comprehensively and its typology is presented;

- an analysis of such a new concepts in international relations as "a kin state / kin minority" and "extra-territorial citizenship" are presented;

- the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey is investigated and its periodization is presented;

- a broad and comprehensive analysis of the ethno-religious composition of the Bulgarian population in terms of a constructivist approach was conducted;

- the influence of the diaspora engagement policy of the Republic of Turkey on the Bulgarian-Turkish bilateral relations was determined;

- study of the theory of nationalism as the basis of diaspora engagement policy of states;

- data on the size and political activity of the national minorities of the Republic of Bulgaria;

- the Turkish foreign policy doctrine of Neo-Ottomanism is analyzed as the basis of modern Turkish diaspora engagement policy;

*further developed:*

- research of the role and place of the diaspora concept in international relations in the historical perspective and at the present stage;

- research of the soft power tools of the Republic of Turkey as an element of diaspora engagement policy, their application both towards the Balkan Peninsula and towards the Republic of Bulgaria in particular;

- Evolution of national policy of the government of the Republic of Bulgaria towards the national minorities - the object of the Turkish diaspora engagement policy;

- research of characteristic features of Bulgarian-Turkish relations in the period from 1989 to 2016.

The practical significance of the results obtained is determined by the relevance of the study, its novelty and its results. The development of diaspora studies as a separate branch of political sciences in Ukraine has a great scientific potential. The obtained results of the dissertation research are important for understanding modern Bulgarian-Turkish relations both at the national and local levels. The model of diaspora engagement policy based on the constructivist approach to the diaspora is presented and can be successfully used in the study of similar processes in other countries, in particular, in Ukraine. The further development of the proposed concepts opens up an opportunity for a better understanding of both the threats and the privileges that bring the broad national diversity of countries, forms the theoretical basis for the development of diaspora policy of Ukraine, as well as for Ukraine's policy towards national minorities within its territory. Certain aspects, facts, analysis and generalizations presented in the dissertation can be used to embed such new disciplines in Western science as diaspora studies, migration studies and nationalism studies, as well as teaching subjects as political geography, ethnopolitics, history, theory and practice of contemporary international relations, modern history of the southern Slavs, countries of Western and Southeastern Europe.

The author for the first time in the domestic scientific literature presented a constructivist approach to the diaspora, which formed the basis of diaspora engagement policy of the Republic of Turkey and revealed its influence on the Bulgarian-Turkish relations. The scientific results of the Thesis belong to the author personally and are a theoretical and practical contribution to the development of political thought.

At the initial stages of its statehood, as well as during the Cold War, Turkey was quite passive in its diaspora engagement. However, the new geopolitical conditions that followed the fall of the block system of international relations opened new opportunities for Turkish foreign policy, in particular, for interaction with the population abroad. In the 1990s, the ethnic factor played a key role in the Turkish diaspora engagement policy, and its geographical vector was directed to the newly-formed republics of the Central Asia. Particular attention in the thesis is devoted to the internal political changes that occurred in Turkey with the coming to power of the Justice and Development Party in 2002, as they led to the enhancement of the diaspora engagement policy in different directions. Together with the change in foreign policy priorities, a shift in the discourse about the Turkish national identity occurred: its ethno-national aspect gave way to a broader, Islamic aspect. In the modern times, Turkish diaspora engagement policy is aimed at such groups of the population as Turks and the entire population of Turkic origin (both Christians and Muslims), Muslim minorities living on the lands of the former Ottoman Empire, as well as other groups of the population, culturally close to Turkish. In Bulgaria, such a population is represented by two main groups - the Turks and the Bulgarian Muslims (pomaks). To determine the impact of the Turkish diaspora engagement policy

towards Bulgarian Turks and Muslims on Bulgarian-Turkish bilateral relations, there was conducted a study of the relationship of these groups with the authorities of the Republic of Bulgaria. Nationalism was the driving force of the Bulgarian and Turkish statehood in the late 19th and early 20th centuries, the manifestation of which had a negative impact on the dynamics of the Bulgarian-Turkish bilateral relations. The Bulgarian campaigns to assimilate the Turkish and Muslim populations during the 20th century were inevitably accompanied by the condemning reaction of Turkey. At the same time, nationalism is also at the heart of the diaspora engagement policy, namely, its special kind is "long-distance nationalism". Its characteristic feature is the absence of geographic boundaries, going beyond state borders and extending it to the territory and population of other states. The identification of points of contact between Bulgarian and Turkish nationalisms made it possible to identify the problems in the relations between the two countries, and also to present a general description of the impact of Turkey's diaspora engagement policy on Bulgarian-Turkish bilateral relations. Thus, criticism from the Bulgarian side is caused by such questions as excessive Turkish influence in the Bulgarian parliament through the pro-Turkish party Movement for Rights and Freedoms, Turkish interference in Bulgaria's election process, the Turkification of Bulgarian Muslims, etc. Turkey is concerned about the high unemployment rate among the Turkish and Muslim population of Bulgaria, their low literacy rate, lack of access to education in their native language, and the status of this population in the Bulgarian constitution. Given the generally positive state of bilateral relations, these issues today are not on the agenda between the two states, but can be used when the changes of the foreign policy priorities occur.

### **The Theoretical background of diaspora engagement policy**

This sections consists of six units and is devoted to the analysis of the literature on the issues under study, analysis of various existing concepts and approaches to the role of national minorities in interstate relations, where the central role belongs to the concept of diaspora. The basic principles of such a new phenomenon in international relations as the diaspora engagement policy are revealed.

*Section 1.1.* "Analysis of the literature" contains an analysis of the literature, which is characterized by a huge diversity of the sources of different origin. The study of the works of Turkish, Bulgarian, American, European, Ukrainian, and Russian scholars enabled the subject to be researched objectively, professionally and responsibly. The literature was divided into several sub-themes: firstly, studies devoted to the general characteristics of Bulgarian-Turkish relations at the present stage; secondly, literature, where the ethnic composition of the population of Bulgaria is presented; thirdly, works devoted to the peculiarities of Turkish foreign policy towards the kin population abroad, in particular, towards those who reside in Bulgaria; Fourthly, the study of the policy of the Bulgarian governments towards the national minorities residing on its territory; fifth, the literature on theoretical concepts within the framework of the theory of international relations, which provide the necessary theoretical background for the study of diaspora engagement policy.

*Section 1.2.* The "Concept of transnationalism" presents the basic principles of the concept of transnationalism as a way of studying the impact of migrants on the host state and the migrant-sent state. This concept deals with one of two types of

Turkish diaspora engagement policy, in particular, the engagement with Turkish migrants in Western European countries.

*In section 1.3.* "Contemporary understanding of the diaspora concept in the theory of international relations and the history of its development" is being analyzed the evolution of the diaspora concept in the theory of international relations during the XX century, the various approaches to this concept are highlighted and systematized. Particular attention is paid to the constructivist approach, which is the most widespread in the scientific discourse nowadays and serves as the basis for this dissertation.

*Section 1.4.* "The concept of the kin state / kin minority" explains the essence and main features of the concept of the kin state / minority. A distinctive feature of such a model of the interaction of kin minorities with its external homeland is the nature of the origin of the kin minorities who became minorities following the shifts of state borders. This makes it especially relevant to the study of the relationship between Turkey and the Turkish and Muslim minorities of Bulgaria, who became minorities after the collapse of the Ottoman Empire. This concept is successfully used to study the diaspora engagement policy of the countries of Southeastern Europe, which experienced changes in state borders during the XX century. The section also presents the concept of extra-territorial citizenship, which examines the creation of a legislative framework for states to interact with their diasporas.

*In section 1.5.* "Nationalism as the driving force of diaspora engagement policy. R. Brubaker's model" is analyzed the various types of nationalism, on which the interaction of the state-motherland, the diaspora and the host state are based. The model of the interaction of nationalisms, presented by researcher R. Brubaker, is the theoretical basis for explaining the nature of the Turkish diaspora engagement policy towards the countries that once were a part of the Ottoman Empire, in particular, Bulgaria and national minorities in its territory.

*In section 1.6.* "The essence of diaspora construction and engagement policy" provides a detailed description of diaspora engagement policy, which combines all the concepts described in the previous sections. An analysis of the conceptual foundations for diaspora engagement policy has made it possible to distinguish 2 types of this policy, depending on the type of minority that is an object. It has been determined that the main components of diaspora engagement policy are official rhetoric, special institutes dealing with the affairs of compatriots abroad, the legal basis for dual citizenship, extra-territorial citizenship, humanitarian cooperation, soft power instruments.

*In section 2,* "Diaspora engagement policy of Turkey towards the Balkans", which consists of 3 subsections, the main stages of the evolution of the Turkish diaspora engagement policy in general and towards the Balkans in particular are investigated. The changes of activity of interaction of Turkey with different type of diaspora population during the XX century are highlighted. The influence of changing situation on the international arena in the early 1990's on the Turkish diaspora engagement policy, as well as the influence on it internal factors, particularly, the coming to power of a new political force - the Justice and Development Party in 2002, was investigated.

*In section 2.1.* "Evolution of relations of the Republic of Turkey with national minorities in the Balkans", an analysis of the evolution of Turkish diaspora

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

engagement policy from the time of the proclamation of the Turkish Republic in 1923 until the coming to power of the Justice and Development Party in 2002 has been analyzed. It focuses specifically on the Balkan vector of Turkish diaspora engagement policy, because this vector has a direct influence on the development of the Bulgarian-Turkish bilateral relations. The activity of the wide institutional network of interaction of Turkey with the non-resident population is explored.

*In section 2.2. "Neo-Ottomanism as the basis of the diaspora engagement policy of Turkey in the Balkans"* explored the ideological and political changes that took place in Turkey after the coming to power of the Justice and Development Party in 2002. The new conceptual framework of foreign policy, authored by prominent Turkish scholar and politician A. Davutoglu was investigated. The changes in Turkish identity associated with the actualization of the Ottoman past of Turkey were identified. These changes have become the hallmark of the new stage of Turkish diaspora engagement policy, where the Balkan Turks and Muslims occupy a special place.

*In section 2.3. "Institutions for the engagement with the Turkish diaspora"* provides a description of the main institutes that deals with Turkish diaspora, their structure and features of functioning are highlighted. The main institutions are: Presidency for Turks Abroad and Related Communities, the TIKA (The Turkish Cooperation and Coordination Agency), the Presidency of Religious Affairs and the Diyanet Foundation, the Ministry of Foreign Affairs, the Ministry of Culture and Tourism, the Ministry of National Education, Yunus Emre Institute, etc. The research of the activities of such Turkish institutions made it possible to identify groups of people who are the object of Turkish diaspora engagement policy at the present stage in different regions of the world.

*Section 3, "National minorities of Bulgaria as an object of Turkish diaspora engagement policy"*, which consists of 3 units, presents an analysis of the ethnic composition of the population of the Republic of Bulgaria and the peculiarities of the identity of various ethnic groups in terms of constructivist approach. This made it possible to identify those groups of Bulgarian citizens who at various stages were the object of Turkish diaspora engagement policy or could potentially be it. Among them are ethnic Turks, Bulgarian Muslims (the Pomaks) and Turkic peoples (Gagauzes, Tatars, etc.).

*In section 3.1. "The ethno-religious composition of the Bulgarian population"* represents the ethno-religious composition of the Bulgarian population according to the data of the last census of 2001. According to the conclusions on the criteria of the Turkish identity on which the Turkish diaspora engagement policy is based, the categories of population in the territory of Bulgaria that fall into this policy are revealed.

*In section 3.2. "Bulgarian Turks as the core of the Turkish diaspora in Bulgaria"* presents the characteristics of the Turkish population in Bulgaria, which turned out to be a minority on the territory of the latter with the declaration of Bulgaria's independence from the Ottoman Empire in 1878. Nowadays, the Turks in Bulgaria are the main object of the Turkish diaspora engagement policy. They are the second largest group in the country after Bulgarians by number and are concentrated mainly in the southeastern and northeastern parts of Bulgaria.

*In section 3.3.* "Muslim minorities in Bulgaria" are analyzed not only Turks but also other Muslims of the country. Among them, a group of Bulgarian Muslims (the Pomaks) deserves special attention. Their identity was formed under the influence of the Ottoman past and is characterized by a high dynamics, depending on the degree of influence on it of the Bulgarian or Turkish side.

*Section 4* "Influence of the Turkish diaspora engagement policy on Bulgarian-Turkish relations" consists of two subsections and is dedicated to the study of the relationship between Turkish diaspora engagement policy and the Bulgarian-Turkish bilateral relations. It was revealed the interaction of Bulgarian and Turkish nationalism, the manifestation of which is the Turkish diaspora engagement policy. It was conducted a study of Bulgarian nationalism, the policies of Bulgarian governments towards the Turkish and Muslim populations, and its influence on the relations between Bulgaria and Turkey. In particular, it was noted the intensification of the Turkish diaspora engagement policy and the deterioration of bilateral relations in response to the assimilation campaigns of the Bulgarian governments towards the Turks and Muslims that took place in the 20th century.

*In subsection 4.1.* "Bulgarian nationalism as a counteraction to the diaspora engagement policy of Turkey", based on the model of the interaction of nationalisms of R. Brubaker, is presented the characteristic of Bulgarian nationalism since the creation (revival) of the Bulgarian statehood in 1878 and its interaction with Turkish nationalism. The analysis of the current political, economic, social status of the Turkish and Muslim minorities in Bulgaria is carried out. The interconnection between the dynamics of bilateral Bulgarian-Turkish relations and the intensity of the Turkish diaspora engagement policy is studied.

*In section 4.2.* "The main contradictions in the Bulgarian-Turkish relations as a consequence of the Turkish diaspora engagement policy" revealed the main negative effects of Turkish diaspora engagement policy on residing in Bulgaria population and their impact on the Bulgarian-Turkish bilateral relations. Bulgarian reaction to the intensification of interaction of Turkey with the Turkish and Muslim population of Bulgaria in connection with the implementation of the doctrine of Neo-Ottomanism is revealed.

### **Conclusions**

The following concepts serve as theoretical background of diaspora engagement policy: the concept of diaspora, transnationalism, kin state / minority, extra-territorial citizenship, and the theory of nationalism. Among researchers there is still no consensus on a definition of the term *diaspora*, the main debate is between representatives of the naturalistic approach and the constructivist. The constructivist approach implies that diaspora identity is a constructed phenomenon, while diasporas are created by certain political forces to achieve political goals. Usually, the state of origin of the diaspora occupies a central place in the process of diaspora construction. Diaspora engagement policy is a new kind of foreign policy of a state. It is aimed at creating a diaspora and engaging it. The origin of the diaspora is important in the process of diaspora engagement. There are two types of diaspora's origin: 1) as a result of people's migration from the territory of one state to another; 2) as a result of

## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

the process of disintegration of states and changes of state borders, in which migration of the population does not occur. The concept of transnationalism deals with the diasporas of the first type - migrants, their influence on political, economic, and social processes. The concept of kin state / minority deals with diasporas of the second type. Consequently, depending on the type of diaspora involved, there are two types of diaspora engagement policy: migrant-sent diaspora engagement policy and kin state diaspora engagement policy. The driving force of the diaspora engagement policy is nationalism, particularly, its certain type - "long-distant nationalism".

To determine the object of the Turkish diaspora engagement policy, it is necessary to indicate which population abroad was perceived by Turkey as its "own". For this purpose, a study of Turkish identity and nationalism was conducted. Turkey's moderate interest in its population abroad during the XX century was due to the peculiarities of the international situation in which cooperation with its compatriots was almost impossible. The collapse of the block system, the opening of borders, development of communications contributed to the growth of cooperation of Turkey with its population abroad. Already in the early 1990's, Turkey seeks to fill the vacuum of security in the Balkans, positioning itself as a defender of the Balkan Muslims in the conflicts associated with the collapse of Yugoslavia. The ethno-linguistic element of Turkish identity was significantly enhanced, and was expressed in the politics of pan-Turkism towards the Central Asian republics. The failures of foreign policy in the European direction forced Turkey to seek new foreign policy orienting point. The implementation of theoretical developments of the Turkish scientist and politician A. Davutoglu, called "the doctrine of neo-ottomanism", opened a new stage in the development of diaspora engagement policy of Turkey. Thus, the vector of such a policy is directed towards Turkish immigrant citizens around the world and the kin population. The object of modern Turkish diaspora engagement policy is three types of population: Turks, Turkic peoples and Muslims in the territories of the former Ottoman Empire.

While analyzing the ethno-religious composition of the Bulgarian population it was indicated Turkish, Turkic and Muslim populations, which are the object of Turkish diaspora engagement policy. The Turks are the largest Bulgarian national minority with the strongest self-awareness and political activity. Their ties to the home-country, Turkey, are so strong that it often provokes inter-ethnic tensions, distrust in bilateral relations. Another object of such a policy in Bulgaria is Bulgarian Muslims, also known as the Pomaks. A characteristic feature of this population is so-called "ethnic marginalization", which involves ethnic drift of self-consciousness towards one or another ethnic group, depending on many factors. The official policy of Sofia concerning the Pomaks proceeds from the fact that the Pomaks are not a separate ethnic group, but are Bulgarians who accepted Islam during the time of the Ottoman Empire. The lack of a common and sustainable self-awareness, a religion that is common with Turkey, facilitates the effectiveness of Turkish diaspora engagement policy. The Roma population of Bulgaria is religiously diverse, unmobilized, politically inactive. Roma are often referred to as "stateless diaspora", and therefore they do not have a significant impact on Bulgarian-Turkish bilateral relations. Another population of Bulgaria, which is to some extent left outside the scope of this dissertation, is the Turkic population, whose percentage in Bulgaria is extremely small.

The history of the interaction of Bulgarian governments and Turkish and Muslim minorities in the territory of Bulgaria is diverse. Manifestations of Bulgarian nationalism are accompanied by the intensification of the diaspora engagement policy of Turkey, which leads to a deterioration of the Bulgarian-Turkish bilateral relations. During the XX century, manifestations of the aggressive type of Bulgarian nationalism, revealed in the campaigns of assimilation of the Turkish and Muslim population, succeeded by the manifestations of moderate nationalism with the introduction of broad rights to minorities. At the same time, given that the diaspora engagement policy of Turkey during this period was extremely limited, Turkey's response to these campaigns was very modest. The largest campaign for assimilation of the Turkish and Muslim population in Bulgaria took place in 1984 - 1989 and was named *The Revival Process*. Such a policy of the Bulgarian government led to a crisis in Bulgarian-Turkish relations, since it was then that Turkey first discovered itself as a kin state for Bulgarian Turks and Muslims. From the beginning of the 1990s, large-scale geopolitical changes in international relations were accompanied by internal political changes in Bulgaria. Bulgaria has taken a course towards Euro-Atlantic integration, which envisaged an adoption of appropriate legislation on national minorities. This contributed to the warming in Bulgarian-Turkish bilateral relations. For a period of time the Bulgarian ethnic model has become the guarantor of the peaceful coexistence of various ethnic groups.

Democratic transition in Bulgaria in the early 1990s led to the religious and cultural revival of the Turks and other Muslims, as well as their political mobilization. The political movement that represents the interests of the Turkish and Muslim minorities in Bulgaria was the party *Movement for Rights and Freedoms*. Diaspora lobbying by this influential party is an important element of Turkey's diaspora engagement policy. With the new stage in the activity of the Turkish diaspora engagement policy after the coming to power of the Justice and Development Party in 2002, the growth of Bulgarian nationalism and resistance to Turkish influence in the Bulgarian society are noted. This tendency is manifested in the growing popularity of anti-Turkish oriented Bulgarian nationalist parties, the intensification of official discourse and rhetoric about the "Ottoman enslavement", the Turkish minority as "the fifth column of Ankara", the anxiety about Turkish irredentism in Bulgaria. Another problem related to the diaspora engagement policy of Turkey is the so-called "problem of the Pomaks", as both Bulgaria and Turkey consider this population "their own". The dissatisfaction of the Turkish side raises such issues as high unemployment and illiteracy among the Turkish and Muslim populations, the lack of religious teachers - the Muftis - and the prohibition of their training in Turkey, as well as the lack of a clear definition of the Turkish minority status in the Constitution of Bulgaria. Given the generally positive state of bilateral relations, these issues today are not on the agenda between the two states, but have a high conflict potential and can be used by one of the parties when foreign policy priorities changes.



## V. EDUCAȚIE, IDENTITĂȚI

Балканы являются одним из самых сложных регионов в мире, крупнейшим геополитическим узлом, точкой пересечения интересов различных держав. Для обеспечения мира и стабильности в этом взрывоопасном регионе необходимо четкое обозначение основных внешних акторов и их интересов. Уникальное географическое положение и глубокое историческое наследие различных культур делает Балканы объектом внимания не только традиционных в этом регионе игроков России и Турции, но и новых сил – ЕС и НАТО. Сегодня такие понятия как «транснационализм», "диаспора" и "родственное население" превращаются в важный элемент международных отношений, многие страны работают над развитием инструментов публичной дипломатии, "мягкой силы" и расширением сферы своего влияния путем задействования трансграничного населения. Использование Турцией османского наследия для усиления своего политического влияния, формирование политики по конструированию и укреплению связей с «родственным трансграничным населением» на Балканах стало неотъемлемой частью внешней политики Турции в условиях новых реалий после окончания Холодной войны и получило название «балканский неосманизм».



**ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE**  
**ARTS AND CULTURAL HERITAGE STUDIES**  
**ИСКУССТВО, ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**



## Hora, sirba and doina in Greek discography<sup>1</sup>

George KOKKONIS<sup>2</sup>

Hora, sirba and doina in Greek discography. During the 19th century, the different genres of music circulating in the Balkans create a frame of exchanges and loans that remain largely uninvestigated. Thus, the *amane* (*mane*), sung in Turkish or Greek, which predominates in vocal expression throughout the Ottoman Empire, decisively influences the Romanian *manea*, according to Speranta Radulescu. This relationship has not, however, been sufficiently studied; Musicologists have studied the loans intended for the field of purely instrumental music even less. In Greek discography we often encounter three Romanian musical forms: *hora*, *sirba* and *doina*, which either maintain the original nomenclature, either deviate from it. More specifically, in early recordings the nomenclature remains unchanged, obviously suggesting a single musical network within the Ottoman Empire. After the establishment of nation states and while their music content does not differ substantially, the terms are transformed. So while *hora* remains *hora*, *sirba* becomes *hasaposerviko* and *doina* becomes *skaros*. In the existing recordings, the first two forms are privileged fields full of demonstrations of virtuosity, which are identified by the speed of execution and the high level of technical achievement. This virtuosity is expressed predominantly in urban areas by the violin, which is the leading instrument in both countries, and by the *tsimbalo* or *santouri*, which is the Greek version of the *cimbalom*. In the countryside, these forms are masterfully interpreted by the clarinet. The third form, *doina*, unlike the previous ones, is not diffused in a general way in the musical cultures of Greece and Romania, but refers to a specific cultural context on either side, a context associated with the area of the mountain breeder population, which in Greece is mainly that of the Vlachs.

**Key-words:** *hora, sirba, doina, Romanian musical forms, Greek discography, musical networks*

In the early nineteenth century, the immense geopolitical changes which led to the nation-states in the Balkans mark a series of upheavals in the field of popular music traditions. With regard to the Ottoman Empire, the major reforms beginning in 1839 and ending in 1876, known as The Tanzimat (Findley 2008: 11-37), play a crucial role (Çağlar 1998). With the dissolution of the military orchestra of the Janissaries (Mehter) which occurred in 1826 (O'Connell 2013: 13-14, Samson 2013:

---

<sup>1</sup> My heartfelt thanks to N. Dionysopoulos, A. Kalyviotis and S. Kourousis for their valuable contributions concerning the validation of the discography.

<sup>2</sup> Department of Traditional Music, TEI of Epirus, Arta, Greece.

152-153), not only is the Europeanization of military music already being promoted (O’Connell 2010: 19-37), but also, to a palpable degree, that of the royal court, with Giuseppe Donizetti being generally responsible as General Instructor (Araci 2002a και 2002b) in 1828. New musical instruments are introduced in order to replace older ones and new rhythmic standards are imposed via European dances, resulting in the creation of new aesthetics.

This change does not allow popular music to go unaffected, which encompasses a plethora of corresponding innovations and transforms accordingly. The urban environment in which musical Europeanization is manifested with greater intensity is without a doubt Smyrna (Zerouali 2006: 138-156). Relieved of the cumbersome yoke of representing the Empire that the capital Istanbul bears, it evolves more candidly and by the middle of the nineteenth century emerges as the most dynamic financial centre of the Near East (Frangakis-Syrett 1998, Zandi-Sayek 2011). Here, a singular blend of musical elements originating from the East, Europe but also the Balkans ensues, and which co-emanate into a tacit expression of musical pluralism, which embraces the forms of Ottoman art music traditions (şarki, gazel, taksim), and the corresponding popular ones (canto, amanes, kleftiko, zeibekiko, hasapiko, hora, cifteteli [belly dancing], syrto, balo et al.), the transformations of the ‘genteel’ European dances (the mazurka, the polka, the waltz, the march) but also the Europeanized habanera (Zerouali 2006: 138-156).

An analogous cultural pluralism is observed in other large urban centres of that period of financial prosperity, such as Thessaloniki, (Anastassiadou 1997, Mazower 2006), Alexandria (Ilbert 1992: 171-185), Brăila, Odessa et al. (Penannen 2004). It is not by chance that these urban centres are all part of a network of mainly port cities (Katsiardi-Hering: 2016). As Katsiardi-Hering quite correctly points out, Peran should also be included in this network as it constitutes a city within a city. From a musicological viewpoint, the nexus in which the different branches of the network intersect (Kavouras 1997: 44-74) is formed by concurrent musical characteristics, form, repertoire, instrumentation, aesthetics, uniform places of performance, similar commercial practices etc. The European companies of the emerging music industry<sup>3</sup> choose, from the early twentieth century, to invest in the larger centres of the network, to which they send mobile workshops in order to record on site mostly the 78 rpm records.

Within this dynamic economic and cultural context unprecedented musical buoyancy for the wider area of the Mediterranean and the Balkans occurs. It is remarkable how older musical expressions, with intense local features, assume, in the aforementioned urban centres, the form of new expressive means, which encompasses experiences spanning the whole Empire. At the same time, however, this dynamic phenomenon signifies, dramatically, the end of an era: it is violently severed of various manifestations of musical nationalism, hence the popular is capitalized on as national (Georgelin 2005, Kokkonis 2008, Feldman 2016). A remnant is, however, salvaged in the late nineteenth century in America, where the dynamic of the

---

<sup>3</sup> Indicatively we mention Gramophone, Odeon, Orfeon, Favorite, Columbia, Victor, et al. (Strötbaum 2008, Ünlü 2004, Kalyviotis 2002: 65-69, 120-129, Kounadis 2000: 285-294).

aforementioned syncretism is conveyed to the musical affiliation of all the Ottoman millets, which up until World War II shared the common feature of the immigrant there. The transatlantic recordings, which began in the early twentieth century and peaked during the 1920s and 1930s (Smith 1995, Kounadis 2000: 251-269, Frangos 2002) constitute a valuable source for the documentation of a musical abundance, which does not only spring from the American communities, but also from those which in this period are gradually being lost in the large urban centres of the Mediterranean and the Balkans. In recent years, ethno-musicological research (Buchanan 2007, Beissinger et al. 2016, Feldman 2016) and both the systematic digitization and indexing of recording archives (Spottswood 1990, Kalyviotis 2002, Dionysopoulos 2009, Kalyviotis 2015) are shedding more and more light on this unknown chapter of creative confabulation among multiple ethno-cultural groups, which still remain, to large extent, unexplored.

A creative confabulation such as this is the subject of the present research. It concerns an initial approach to the infiltration of popular musical traditions of Romania<sup>4</sup> to those of the corresponding Greek ones, based on recording sources. 78 rpm discography, which was prevalent up until the 1950s, offers a plethora of examples which in their evolution document, on the one hand, a gradual decline of influence, and on the other the consolidation of transformations imposed in subsequent years. Focusing on three main musical forms; the *hora*, the *sirba* and the *doina*, which either maintained their original nomenclature or modified it, thus, gradually the *hora* was identified in the Greek as *hasapiko*, the *sirba* as *serviko* or as *hasaposerviko* and the *doina* as *skaros* and in some cases as *tzamara*.

The nomenclature and its dissemination are witnesses to a unified network within the Ottoman Empire, where popular musicians of multiple ethno-cultural groups participate, with the Roma/Gypsies (Marushiakova and Popov 2001, Farkova 2012) and the Jews as pioneers (Schwartz 1997, Feldman 2016). In 1836, an Englishwoman, Julia Pardoe, while visiting Istanbul, verifies without hesitation: 'Wallachian and Jewish musicians are common' (Pardoe 1838: 55-56), meaning Wallachian as the Roma of the Principalities of Moldavia and Wallachia.

During the late Ottoman period, the terms *hora* and *sirba* of the Romanian language seem to have transformed into the Greek *hasapiko* and *serviko*, in the Hebrew (Yiddish) to *bulgar* and *freylekhs*, in the Turkish as *kasap*, *hora*, *longa* and *sirto* (Feldman 2016: 350). *Hasapiko* and *kasap* are key words for the comprehension of this evolution. In written sources *hora* and *sirba* seem to be identified with the butcher guild of Istanbul and the commercial connections concerning transportation of livestock from Moldavia and Wallachia to Istanbul, evidence of which exists already from the sixteenth century (Feldman 2016: 350, 355-357). The correspondence of a member of the stambouliote high society, Elisabeth Santi Lomaca-de Chénier<sup>5</sup>, of Cypriot descent, is of significance. She addresses the traveller Pierre Augustin Guys,

---

<sup>4</sup>This geographical definition is used here indicatively, since the points of reference are the areas of Wallachia, Moldavia, Bessarabia and Transylvania, as they were known before the establishment of the nation states.

<sup>5</sup> Elisabeth Santi Lomaca-de Chénier was the daughter of a dragoon in Istanbul, wife of the French businessman and diplomat Louis de Chénier and mother to the renowned poet André de Chénier who was beheaded during the revolutionary movement in Paris, 1794.

who would include her letters in the publication of the first volume of his book *Voyage littéraire de la Grèce*, published in 1776 (Guys 1776: 196-220) and describes a dance which she calls 'arnaoute' (Bonnières 1879: 143-144):

L'Arnaoute, que vous auriez décrite bien mieux que moi, M., se danse à Péra, et plus communément encore à la place de l'Hippodrome à Constantinople par deux ou trois-cents Kassab-oglan\*, et quelquefois davantage; ils sont rangés l'un à côté de l'autre et se tiennent par la ceinture pour être serrés de plus près: ils font le même pas, et semblent ne former qu'un corps. Ils ont à leur tête deux danseurs détachés qui ont un long couteau à la main. (...) Quinze autres danseurs détachés aussi de cette file et figurant avec elle, sont également armés, les uns avec des couteaux, les autres avec des bâtons ou des camchik\*\*.

\* (On appelle Kassab-oglan ou corps des bouchers les Grecs employés aux boucheries. Ils sont Macédoniens, bien faits et hardis; ils jouissent de bien des privilèges que les autres Grecs n'ont pas, comme de porter de grands couteaux et de pouvoir en voyage porter le turban et l'habit vert, comme les Turcs).

\*\* (Sorte de fouet avec un manche un peu long).

The arnaoute, which you, Sir, shall describe better than me, is danced in Peran, and even more commonly at the square of the Hippodrome in Istanbul by 200 or 300 Kassab-oglan\*, occasionally even more; they line up next to each other and hold on to each other's belts, so as to be as close as possible: they take the same steps and seem to form a single body. They are led by two dancers who stand separately and who hold a large knife in their hand. (...) Another 15 dancers, similarly separate from the rest, who perform certain complicated dance moves, also armed, some with knives, while others with staffs or camchiks\*\*.

\* (The Greek Butcher Guild is called Kassab-oglan, they work in the Butcheries. They are Macedonians, well-built and brave; they enjoy a multitude of privileges, which other Greeks do not have, such as the right to carry large knives and, when travelling, to wear a turban and green clothes, like the Turks).

\*\* (A whip tied to a rather long cane).

It is evident that de Chénier is a partaker of the all-franca culture and that she participates in the circles of the European diplomats and merchants, as Guys, something which justifies a series of insistent references to the ancient Greeks and Alexander the Great in her texts. She is, however, a child of Istanbul, where she was born in 1729 and stays with her family up to 1765. Therefore her reference to the butchers of Istanbul and the dance is of particular significance, since she describes it as a living performance practice, at least during the period she lives there. In contrast, the usual references in the existing bibliography, where the descent of the dance in question dates back to the age of the Byzantium and to the 'makelarides' (medieval word for butcher, from the Latin *macellarius* or from the ancient Greek *makellon*) is not accompanied by a specific reference to written sources (Sathas 1878: ιε', Holder and Vouras 1976: 33, Kounadis 2000: 393, Kliasiou 2004: 384, et al.)<sup>6</sup>.

The Istanbul hasapiko seems to also define the legendary revelry of Ash Monday in the region of Tatavla, which is also known as 'Bakla horani' or

---

<sup>6</sup>Nikolaos Vavritsas attempts an overview of these sources in his study on the hasapiko, emphasizing choreography forms (Vavritsas 2004).



'Baklahorani'<sup>7</sup> (Chronografos 1896: 7-10). In the nineteenth century, Skarlatos D. Byzantios, castigating the members of the clergy who take part in secular entertainment, uses the expression 'dancing rhythmically the Bakla horan' (Vyzantios 1869: 451), something which means that the relevant public entertainment was identified with dancing. The writer gives no other evidence on the specific subject, but to references elsewhere on the dances of the period of Easter he informs us that 'at the Palatas of the Sinaitic Metochion' (εν Παλατά Σιναϊτικού Μετοχίου) the dancers were 'mainly students and apprentices of the various guilds, and mainly of the butchers who were among the Janissaries (kassab-oglan)' (Vyzantios 1869: 460). The connection in Istanbul between Lent, the hora and the hasapiko is also detected in other written references of the early twentieth century (Feldman 2016: 353). Consequently, the originating relationship of the hasapiko with Istanbul and especially with Tattavla explains why in subsequent recordings many musicians choose titles which attach epithetical definitions to the hasapiko dance from the specific geography (Istanbul, Tattavla, Galata), as we shall see further on.

The nomenclature is, however, only one side of the argument. In the Greek-speaking repertoire of rural musicians, as a new milieu, apart from the vocabulary the developments are significant with regard to the musical content as well: There are many dances called *hora*, *sirba*, *serviko*, *hasapiko*, *hasaposerviko*, *syrtos hasapiko*, *syrtos politiko* et al., composing a large group with common rhythmical features, even though they are spread over a broad music-dance geography (a vast amount of references at: Raftis 1995: 578, 587, 651, 736-743, 746). From this data, it seems that *hora*, identified with *sirba*, undergoes assorted local variations. Despina Mazaraki, in her study on the popular clarinet, documents references of popular musicians to the above terms, which were evidently widely used up to the end of the 1950s. Among them the word *hora* is prominent, while definitions such as 'Romanian' and 'Romanian dances'<sup>8</sup> also appear, in addition to the other frequent references to Romania (Mazaraki 1959: 24, 32-33, 48-49, 124-125, 131).

In the same study many musicians refer as well to the *doina* (Mazaraki 1959: 69, 124-125, 130-134), which is associated to the *skaros* of Epirus, a form of similar structure and improvised technique. The *doina* displays many morphological similarities to other improvisational types of vocal and instrumental music, and especially to the *kleftiko* song, which in Greek tradition determined the aesthetic of all sedentary songs, i.e. a highly developed improvisational structure in slow and free tempo. Besides, according to their narrative aspect, both the *kleftiko* and the *doina* refer to the same subject matter, the outlaws called *kleftes* and *hajduks* respectively. For this reason, it is not surprising that in a recording of a *doina* in Istanbul in 1908 by

---

<sup>7</sup>The word stems from two compounds: *bakla*, which in Turkish means broad beans and from the Persian verb *Khordan* (present tense *mi-khoram*) which means to eat. Thus, it describes one who eats broad beans, clearly because of the fast during Lent. The relative bibliography is extensive, see indicatively: Chronografos 1896: 7-10, Melissinos 1913: 37-38, Michas 1970: 199, Türker 1998: 65, Massavetas 2011: 424-437.

<sup>8</sup>The *tsimbalo* (cimbalom) player Spyros Stamos records the 'Romanian' in 1922 (GRC 509) and the clarinet player Kostas Gadinis the 'Roumeinishe Hora (Hora Hasapiko)' in 1939 (Victor V-9050), (Spottswood 1990: 1222 and 1166 respectively).

the Jewish orchestra Goldberg, the record is credited with the label 'kleftiko vlachiko'<sup>9</sup>. Martin Schwartz, the editor of this specific recording in the context of a klezmer anthology, claims that it is a case in point of the receptivity of the Jewish musicians, in Istanbul and later in America, to incorporate melodies of varying origin into their repertoire. In the present case, taking into account the style and the Greek title, Schwartz, despite recognizing Romanian descent in the specific *doina*, connects it to the Greek audience of Istanbul. Besides, on the flip side of the record there is a Greek 'syrto', played by the same klezmer orchestra (Schwartz 1997: 8-11, Sullivan 2013: 813-814). Feldman (2016: 358) on his part, considers that the style of the *doina* in question is decidedly more Moldavian and that the granting of this title reflects the fact that the Greek language in this specific period is the most widespread in commerce. According to us, the title is not only pertinent to the mechanisms of commercial promotion of early discography, but gives evidence of the identification of the *doina* with the Greek *kleftiko*, which, besides, is undoubtedly the level of the musical content too. In other words, the word 'kleftiko' is not only a translation, but rather a definition of an autonomous musical genre in the Greek environment, seemingly having its starting point in Romanian origins.

Spatially, as mentioned before, the primary field of the above transformations is the urban environment, with Istanbul as the focal point. Besides, it is to the large cities of South-Eastern Europe that attract the representatives of the first international recording companies and it is from there that most documented recordings originate. In the urban popular song of the twentieth century, as engraved in these sources, the twosome *hora-sirba* is gradually completely transformed, establishing a new form, where the interchange slow-fast is either restricted to a concluding melodic turning to vocals or instrumental compositions<sup>10</sup>, or it takes the form of the *hasapiko*-*hasaposerviko*, with the slow part including old *horas* of slow tempo and the *fasthoras* of quick tempo, but also *sirbas*<sup>11</sup>. Feldman (2016: 349) claims that the *hora* became a 'national' Jewish dance subsequent to the Zionist movement. In Greek urban popular music, in the late 1930s, the aforementioned coupling constituted a privileged field of skilful display of high speed performance of the *bouzouki*, constructing its dominating position in the orchestra. During this period, not only did the style of the *hasapiko* change but also the speed of the tempo, influencing the dance as well, which from circular transformed into frontal. In other words, the *hasapiko* became slower, differentiated from the old Istanbul type, while in contrast, its melodic turning, that is the *hasaposerviko*, became much faster. Post-war, its choreographic schema became

---

<sup>9</sup>This is track 6 of the 78rpm record by 'Orchestra Goldberg' (Istanbul 1908, Odeon 54701, XC2051). The piece begins with a slow *doina* and changes into a *sirba*, whose melody has been recorded with the title 'Nina' by D. Poggi in 1920 (Pan 7030), as well as by the orchestra of Kostas Papagikas (1928, Columbia, Co 56125-F). It is worth noting that the sheet music is published in Athens by the publishing house Fexi (Φέξη) with the title 'Nina', during the 1940s. This is an adaptation for voice and piano by N. Kokkinos.

<sup>10</sup>As in the Greek-speaking *amanes* (briefly: *manes*) of Smyrna or in song 'series' and instrumental melodies (Kokkonis 2011).

<sup>11</sup>Walter Feldman points out a corresponding pair in Jewish music (*klezmer*), where the slow *horra* (*zhok*) is succeeded by the quick *bulgar* (Feldman 1994: 10). Besides, this interchange is a musical marker of Central-European musical tradition, as the case of Hungary, where the corresponding terms are *lassú* and *friss*.

extremely popular, and reached its zenith with the help of the cinema, which capitalized it as a mark of Greekness<sup>12</sup>.

### **The sirba and the hora in recordings**

**The large bulk of recordings and the up to now lack of systematic examination renders the subsequent approach imperfect. However, the existing information is enough for one to form an indicative image.**

The word *sirba* is observed very early in the recordings of Greek interest, from the first decade of the twentieth century. How popular the genre is, is evident in the repertoire recorded by brass bands and *estudiantinas* in Istanbul. The *Greek Estudiantina* records a *sirba* in 1907 (Odeon 46095), so does the mandolin orchestra of Nikos Hristodoulis approximately in 1910. A brass band, the *Orchestra Orfeon*, records the same title in Istanbul in 1912, seemingly composed of Jewish musicians, even though in the Orfeon catalogues it also appears as *Greek Orchestra* (Schwartz 1997: 7-8).

The joint use of the term *sirba-hasapiko* is established in subsequent decades. At the beginning of 1918 in New York, the violinist Georgios Makrygiannis or Nisyrios records for Victor his version of a *sirba*, accompanied by the lute and the santur<sup>13</sup>. On the label, the piece is given the title 'Serba (Hasapiko)', placing this second characterization in brackets. The Latin transcription of the terms, a rule on American soil, labels 'Serba' and 'Hasapeko' respectively. It should be noted, that the second term is now not in brackets, but with a dash next to the first: 'Serba-Hasapeko', indicating either identification, or melodic turning.

In American discography, the words are given frequently in misconstruction, due to the accent of musical performers, which was not understood by the musical producers and technicians<sup>14</sup>. The latter ones were of unknown cultural origin, not necessarily familiar with the various repertoires recorded. It is well known that the word 'sirba' is a transcription of the Romanian *sărbă*, whose accent is closer to the Greek 'si' rather than 'se'. The distortion to 'serba', however, is compounded and gradually leads to the incorrect correlation of the *sirba* with Serbia<sup>15</sup>, establishing the now common forms of *serviko*, *hasaposerviko* and *servikaki*.

---

<sup>12</sup>The films 'Never on a Sunday', 1960 and 'Zorba the Greek', 1964, music by M. Hadjidakis and M. Theodorakis respectively constitute the pinnacle, with Hadjidakis winning the Oscar award. Through these the *hasapiko* (i.e. the *hora*) transformed into the *sirtaki*, compounding modernism.

<sup>13</sup>With V. Katsetos (lute) and G. Klosteridis (santur) for Victor (69921-B, B 21350-1), (Dionysopoulos 2011: 55).

<sup>14</sup>A corresponding case is the recording by the violinist from Ioannina Alexis Zoumbas in New York with the enigmatic title 'Bil-Bil'. Quite a few record collectors identified the title with the Albanian *bil-bil* or the Turkish *bulbul* which in both cases means the nightingale. A more careful listening to the piece, however, is enough to understand that Zoumbas, instrumentally, plays the song 'Dear Birbili' (Dear Birbili where are the sheep), a word which Zoumbas of course pronounces with the Ioannina dialect and the producer did not understand.

<sup>15</sup>Walter Feldman (2006: 355) also doubts the case of Serbian influence, at least in Istanbul: 'Although as if simply to confuse matters, in rural areas of northern Greece -but not in Istanbul- some *hasapiko* tunes are indeed Serbian or Macedonian in inspiration'.

The pair *sirba-hasapiko* is detected in the discography of Kostas Gandinis, clarinet player from Siatista, in Northern Greece. Gandinis is recording for Victor in New York in 1929 a piece whose label reads *Haspiko-Sirba*. Earlier, in 1927, he records a *Romanian-hasapiko*. The two pieces identify style-wise, ascertaining that the definition 'Romanian' means *hora* or *sirba*. Gandinis records a multitude of *hasapikos* in America, cooperating even with Jewish musicians: in 1937 a *Gypsy hasapiko*, and in 1939 a *Hora-hasapiko*, a *Romanian Hora*, and also a *Vlachiko-hasapiko* (Spottswood 1990: 1164-66).

The definition 'Vlachiko' is not a novelty, as shown above. It has been documented in recordings of the band called *Trio* (Klein 2013: 18) in Istanbul from as early as 1905, while in America the mandolin orchestra of Ierotheos Shizas records the *Vlachiko-hasapiko* in 1928 (Spottswood 1990: 1220, Klein 2013: 89). The clarinet player Ioannis Kyriakatis records 'Vlachiko hasapiko' in America in 1924, and Vasilis Psamathianos, brother of the renowned Giangos, in Istanbul in 1929. The correlation to the 'Kleftiko-Vlachiko' of the Goldberg orchestra is clearly obvious.

What is interesting is that on the flip side of Shizas's mandolin orchestra record, which was just mentioned, one finds the extremely popular *Karotseris* (Klein 2013: 57-59), something quite deserving of a little attention. The piece seems to have been particularly well known in Istanbul and in fact linked to the region of Tattavla<sup>16</sup>, something which is characteristically imprinted in the Greek lyrics 'Coachman come on, let's go to Tattavla' (Καροτσέρη τράβα να πάμε στα Ταταύλα), as well as in the variation 'Coachman chop-chop let's go to baklahorani'<sup>17</sup>(Καροτσέρη μάνι-μάνι, πάμε στο μπακλαχράνι). The melody, however, dates even further back: it is the renowned 'Hora Morii', also known as 'La Moara la harta-scarta', whose topic is used by George Enescu in 1901 in *Romanian Rhapsody No 1 in A major, Op. 11*, claiming that he incorporates popular melodies from the tradition of the *lautari*<sup>18</sup>.

To whom does the authorship of this particular melody belong? The question is difficult to answer<sup>19</sup>, given the oral dissemination and the constant renegotiation of the musical content of popular traditions such as this specific one, which span a vast geographical range. Researchers emphasize detection of the oldest transcription; however, no matter how much this aspect sheds light on the dissemination, it is not enough to certify the origin. In this specific example, it is primarily the unadulterated structure in the performance of the piece from the tradition of the *lautari* which is indicating the provenance. What is especially interesting, however, is that the musicians of Istanbul not only familiarized themselves with these Romanian melodies,

<sup>16</sup>There are a lot of recordings of this particular piece (Klein 2013: 57-59), not only in Greece but also in America, the versions of the Kyria Koulas orchestra in 1920 (Pan 5027/P118), Markos Sifnios in 1924 (Columbia 56015-F/59872) and Ierotheos Shizas in 1928 (Columbia 56109-F/W205829).

<sup>17</sup>The reference to *baklahorani* is in the performance of Aggeliki Karagianni in 1926 (Pharos America PH 821/439). In the recording of Dalgas in Athens in 1926 (HMV AO 164) the lyrics 'Coachman drive straight, take us to Patisia' were added.

<sup>18</sup>*Lautari* in Romania generally means popular musicians. One such example being the gypsy violinist Lae Chioru (real name Nicolae Filip) who taught Enescu the violin when he was a child (Zlateva 2003: 9).

<sup>19</sup>A similar case has preoccupied Donna Buchana who is investigating the descent of the well-known song 'Üskübara gider iken' and in Greek 'From a foreign land' (Buchanan 2007: 3-56).

but they also ‘capitalized’ them as an element of their identity: by the means of discography, they established them as *Hasapiko of Istanbul*<sup>20</sup>, *Hasapiko of Tatabla*<sup>21</sup>, *Hasapiko of Galata*<sup>22</sup> and *Syrto of Istanbul*<sup>23</sup>. In all the aforementioned recordings, the melodies may be either originals or variations, that maintain, however, the rhythmic and morphological structure which characterises the pair *hora-sirba*.

At this point it must be stressed that the above appropriation does not have a ‘national’ but rather a local disposition, since the form itself as well as the synonymous dance are adopted by not only the Greek-speaking community, but also by the Turkish (*kasap havasi*) and Bulgarian ones (*kasapko oro*)<sup>24</sup>. Besides, the term was and remains widespread in the environment of the near countryside as ‘*Hasapia*’, especially in the broader region of Western Thrace. Feldman (2016: 358-359) highlights the similarity between the *hasapiko of Tatabla* by Amiralis<sup>25</sup>, with that of *Sher* No 180, whose musical text is published in the 1920s by Moshe Beregovski according to the performance by Barkagan, a Jewish clarinet player from South Ukraine. Feldman in fact links the two versions with a *longa* from Istanbul as well, which he dates to the late nineteenth century<sup>26</sup>. Indeed, the melody corresponds, at least in the beginning, to the *Hasapiko of Galata* by Poggis, who was mentioned before, but not to the version by Trimis (see footnote 20).

To sum up, the term *hasapiko*, which in discography was identified with Istanbul, seems to be the result of an aggregation of two forms, the *hora* and the *sirba*.

---

<sup>20</sup>In Athens in 1926 with Ioannis Kyriakatis on the clarinet (Odeon GA-1339), in America in 1926 with the Trio Ath. Vrouva (Columbia CO-56046-F). His melody was used by shadow puppetry, hence the trademark ‘Karagiozis’. Indicatively, we mention the pieces recorded by the virtuoso of the harmonica Antonis Amiralis or Papatzis in 1927 with Dalgas and Davos (HMV AO-190/BF920-1) with the same title, and in 1931 with the title ‘Slow Hasapiko of Istanbul’ (HMV AO-1012/OW 94).

<sup>21</sup>In 1926 with the Kavadias orchestra (Columbia America 56031-F), in 1927 with Vasislis Psamatianos on the harmonica (Columbia England 12317/W 22086), in 1928 with Amiralis (HMV AO 265 BF 1659-1) with the melody for ‘Karagiozis’, in 1934 with Sp. Peristeris (Odeon GA-1853) et al.

<sup>22</sup>In 1927 with the Dionysis Poggis orchestra (New York, Columbia 56064-F) performing the melody of Istanbul, in 1928 with Amiralis (HMV AO 219 BF 1658-1, on side B of the Tatabla [HMV AO 265 BF 1659-1] of the previous footnote), in 1935 with the Mihalis Trimis orchestra (Odeon of Greece GO-2284) et al.

<sup>23</sup>This category is the only one which differs in rhythm and melody, since the pattern of the *balos* creeps in. Indicatively, we mention recordings with Amiralis (Athens 1929, Columbia England 8341 and Athens 1931, HMV AO-1013), with Antonios Sakellariou (New York 1928, Orthophonic S-641), with D. Semsis (1927, Columbia England 8001/20024), and Ilias Litos (1928, Pathé X-80058) et al.

<sup>24</sup>Feldman (2016), p. 355, Timothy Rice (2001), p 979.

<sup>25</sup>1930, which is suggested by Feldman as a recording date for ‘*Hasapiko of Tatabla*’ and ‘*of Galata*’ by Amiralis, should be corrected to 1928, according to discography archives.

<sup>26</sup>It concerns the well-known ‘*Soultani Yegah*’, which is credited to the Turkish violinist Sâdi İşlay, husband to the celebrated Hanende Eftalia of Istanbul. There is, however, the opinion that it is not his composition, but that he brought it from Romania to Istanbul in the early twentieth century, see Georgios Papadakis, ‘One the one hand, Socialist realism, on the other hand a good example...’, *Estudiantina Nea Ionia Volos: Smyrna* (record review), *Eleftherotypia* 07/01/2004.

Even though this does not occur systematically, with precision and consistency, its birth must be understood as a process of musical transformation and deterritorialization, marked by the epithetical definitions 'Romanian' and 'Vallach'. Despite the subsequent use of the term *hasapiko* and its evolution to *hasaposerviko* which was eventually imposed in the discography environment, its nature is derived from a broad geographical spectrum, with multicultural components.

Post-war, the use of the word *sirba* declined sharply, due to the epithetical definitions of *serviko* and *hasaposerviko*, with which it was substituted<sup>27</sup>. In post-war discography the term survives in the region of Epirus and in particular in the Vlach-speaking region of Vovousa, something that means that it is in use among the Vlach-gypsy musicians of Pindos mountain range. The clarinet virtuoso Manolis Papageorgiou, active in the broader region of Thessaly, records a *sirba* in the 1950s; so does another virtuoso of the clarinet, Giannis Vasilopoulos. Another interesting point is the recording of two pieces titled *sirba* on the island of Leros, obviously introduced from Istanbul. There is a good reason to assume that indeed several 'Vlaches' from the islands may pertain to *horas-sirbas*. Of course the image depicted by such examples is weak, since the musicians of the rural environments were only partially integrated into discography, and with a very significant delay.

In contrast, the term *hora* seems to have a better survival rate, mainly in the orchestras of the clarinet, recorded by many virtuosos not only as an independent form but also as a melodic turning in other compositions, which adopt the coupling slow-quick. In many cases, of course, the term *hasapiko* creeps in, but the rhythmic conduct remains consistently quick. It seems that in contrast to the *sirba*, which seeps through the channels of urban music (Istanbul, Smyrna, Athens), the *hora* penetrates mainland Greece through the networks of the Gypsy musicians, who either cooperate directly with Romanian musicians<sup>28</sup>, or they emulate them indirectly, through discography.

Without it being always stated, the *hora* or the *sirba* is the compulsory melodic turning (finale) in the *alla-greca manes*, which, in Smyrna mainly, define a Greek-speaking otherness in relation to the much more widespread *alla-turca manes* and *gazels*, where the melodic turning was always the *cifteteli* (Kokkonis 2017: 97-131).

### The doina in recordings

The third form, the *doina* (Alexandru 1980: 49-55, Cernea 2011, Lupaşcu 2016), does not follow the musical culture of Greece and Romania in the general manner mentioned before, but rather pertains in both cases to a specific identity, congruent to the region of mountain farming. In Greece this is linked to the Vlachs.

---

<sup>27</sup>The comparison is made with pre-war discography, where the appearance of *sirba* is significant.

<sup>28</sup>There are many reports of Greek musicians in visits of Romanians to Greece and vice versa. The musicians of Epirus are the protagonists here (Mazarakis 1959: 124-125) and especially from the region of Zagori. An interesting testimony results from the interview given by the santur player Aristidis Moshos to Georgios Papadakis, where he states that he learnt how to play the santur from the Romanian cimbalom player Nestoras Batsis, who used to play at the *café-aman* of his father, Kostas Moshos or Fouskouboukas in Missolongi in 1938 (Papadakis 1983: 201-204).

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

As a purely vocal expression the *doina* is identified with the songs of the hajduk (Fircă 2008: 173-174). In Greece, corresponding elements of style are detected to a great extent in the kleftiko vocal song, not only in the field of rhythmic structure (performed always in free rhythm), but also in that of melodic development (use of standard expressions and embellishments). In Greek discography, however, the word *doina* describes exclusively instrumental pieces, which of course boast the two above characteristics.

Previously mentioned is the *sirba* recorded in America in 1918 by Georgios Makrygiannis. On side B of the disc a *doina* is recorded<sup>29</sup>. The editor, clearly the same who documented the *sirba* as 'Serva', presents the *doina* as 'Dohena' as well, also bracketing the definition 'kleftiko'. In America, the violinist Alexis Zoumbas also records a 'Doina' in 1927<sup>30</sup>, while seven years later, in 1934, the clarinet virtuoso Nikitas Kostopoulos attaches the word 'kageli'<sup>31</sup>. Soon after the word *doina* is replaced by the characterization 'vlachiko' or 'kleftiko', as in the case of the Goldberg orchestra.

In Greek discography, with the rural areas as a point of reference and in particular Epirus, the word *doina* is already being replaced by the word *skaros* in the first decades of the twentieth century. Of ancient etymology, the word signifies night time pasturing and clearly pertains to the context of livestock, i.e. the Vlachs, while in structure and melodic phrasing it is reminiscent of the kleftiko song. Thus, 'vlachiko' and 'kleftiko' become a permanent part of the genre vocabulary.

Many versions of *skaros* are recorded by all the masters of the clarinet in Epirus, their counterparts in the rest of Greece<sup>32</sup> following suit. In Epirus and South Albania, this genre is the only one, apart from the instrumental dirge, which allows an exhibition of virtuosity through melodic development not only to the protagonist, that is the clarinet, but also to the other instruments of the orchestra (violin, lute). An emblematic form for the rural environment, the *doina* must have infiltrated early on, as witnessed by its identification with two older instruments; the floghera (type of flute) and its metallic version in Epirus, the tzamara. Hence, the characterization 'tzamara' instead of 'doina' in recording titles of this form by virtuoso popular musicians within and outside of Epirus<sup>33</sup>.

In conclusion, the three musical forms examined pass through Romania into Greece and are functionally incorporated in the traditions there, either as autonomous instrumental pieces or as part of a series. In discography documentation, the first two are offered as a display of virtuosity, which require performance speed and a high-level technique. Adopted, primarily, in urban environments by the violin, a predominant instrument in both countries, but also by the santur, the Greek version of the cimbalom, and the harmonica, the predecessor of the accordion. The bouzouki

---

<sup>29</sup>Victor America, 69921-A.

<sup>30</sup>On the label: 'Doina', Victor America, 68877.

<sup>31</sup>On the label: 'Doina and kageli', Odeon, GA-1771.

<sup>32</sup>The discography is vast. Indicatively, Kitsos Harisiadis (Athens 1930, Columbia Greece DG-61/WG-56), Ilias Litos (Athens 1928, Pathé X-80047/70053), Vasilis Batzis (Athens 1958, Odeon Greece GA-8079/LG-1112) et al.

<sup>33</sup>Indicatively mentioned are Alexis Zoumbas on the violin and Georgos Hatzelis or Veva on the tsimbalo (New York 1928, Columbia 56094-F), Ilias Litos on the clarinet and Lazaros Rouvas on the lute (Athens 1930, Pathé X-80213/70294), Nikos Karakostas (Athens 1934, Columbia Greece DG-6097), Haralambos Margelis (Athens 1935, HMO 2228/OGA- 63), et al.

follows later, and uses them with renewed appellations (hasapiko, serviko and hasaposerviko), in order to confirm its leading role. In the rural environment, all three forms are rendered masterfully by the clarinet. For all Gypsy musicians, they are the basic field faculty: there are many testimonies of old musicians that confirm that the programme of the country fairs began with suites of horas before the dancing commenced. This introductory performance allowed musicians to display their artistic trademark with as much gusto and skill as they could muster in order to win the crowd, and a loyal following.

In every manifestation, these forms attest the great affinity and familiarity that the popular musicians of Greece and the Balkans felt with the music of the lautari, which they respected and studied. This relationship was moulded through time, and experienced within a wide musical network with multicultural characteristics. The vast political changes concerning the establishment of the nation states downgraded the interaction of Greece with the Northern Balkans, despite their large Greek communities. In the late nineteenth century and the first half of the twentieth, the journey of the aforementioned musical forms could be considered as the last trace of a great and flourishing Balkan musical network, prior to the subsequent introversion.

### References

- Alexandru 1980: Tiberiu Alexandru, *Romanian folk music*, translated by Constantin Stih-Boos, Bucharest, Musical Publishing House
- Anastassiadou 2003: Méropi Anastassiadou (ed.), *Elites urbaines et savoir scientifique dans la société ottomane (XIX-XX siècles)*, Paris, IFEA & Maisonneuve et Laroche
- Anastassiadou 1997: Méropi Anastassiadou, *Salonique 1830–1912: Une ville ottomane à l'âge de Réformes*, Leiden, Brill
- Araci 2002a: Emre Araci, "Giuseppe Donizettipasha and the Polyphonic Court Music of the Ottoman Empire", *The Court Historian*, 7:2, σ. 135-143
- Araci 2002b: Emre Araci, "Giuseppe Donizetti at the Ottoman Court: A Levantine Life", *The Musical Times*, Vol. 143, No. 1880 (Autumn, 2002), σ. 49-56
- Beissinger, Rădulescu, Giurchescu (eds.) 2016: Margaret Beissinger, Speranța Rădulescu, Anca Giurchescu, *Manele in Romania. Cultural Expression and Social Meaning in Balkan Popular Music*, Rowman & Littlefield Publishers
- Bonnières 1879: Robert de Bonnières, *Lettres grecques de madame Chénier. Précédées d'une étude sur sa vie*, Paris, Charavay
- Buchanan 2007: Donna A. Buchanan (ed.), *Balkan popular culture and the Ottoman ecumene: music, image, and regional political discourse*, Lanham, Md., Scarecrow Press
- Çağlar 1998: Keyder, Çağlar (ed.), "Ottoman Empire: Nineteenth-Century", *Review 11*, no. 2, (Special Issue)
- Cernea 2011: Eugenia Cernea, *Doina din Maramureș, Oaș și Bucovina*, București, Editura Global
- Chronografos 1896: I. Χρονογράφος [I. Γρυπάρης], «Απογεματιανή (Το μπακλαχοράνι)», *Φιλολογική Ηχώ* (Κωνσταντινούπολης), περίοδος Β', αρ. 2 (1896), σ. 7-10



## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

Dionysopoulos 2009: Νίκος Διονυσόπουλος (επιμ.), *Η Σάμος στις 78 στροφές: ιστορικές ηχογραφήσεις 1918-1958*, Αθήνα-Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Dionysopoulos 2011: Νίκος Διονυσόπουλος (επιμ.), *Γιώργος Μακρυγιάννης ή «Νισύριος». Ιστορικές ηχογραφήσεις 1917-1919*, Αθήνα, Μορφωτικός Πολιτιστικός Εξωραϊστικός Σύλλογος Νισύρου

Farkova 2012: Mariyana Farkova, "Romain the Balkans during the Ottoman Empire", *Население* 3-4, σ. 37-53

Feldman 1994: Walter Zev Feldman, «Bulgărească/Bulgarish/Bulgar: The Transformation of a Klezmer Dance Genre», *Ethnomusicology*, Vol. 38, No. 1, σ. 1-35

Feldman 2016: Walter Zev Feldman, *Klezmer. Music, History, and Memory*, New York, NY Oxford University Press

Findley 2008: Carter Vaughn Findley, "The tanzimat", in Resat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey, v. 4*, New York, Cambridge University Press, σ. 11-37

Fircă 2008: Gheorghe Fircă (ed.), *Dicționar de termeni muzicali*, București, Editura Enciclopedică

Frangakis-Syrett 1998: Elena Frangakis-Syrett, "Commerce in the Eastern Mediterranean from the Eighteenth to the Early Twentieth Centuries: The City-Port of Izmir and its Hinterland", *International Journal of Maritime History* 10, no. 2, σ. 125-54

Frangos 2002: Steve Frangos "Marika Papagika and the Transformations in Modern Greek Music", in Spyros Orfanos (ed.), *Reading Greek America. Studies in the Experience of Greeks in the United States*, New York, Pella, σ. 223-240

Georgelin 2005: Hervé Georgelin, *La fin du Smyrne: Du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique

Georgeon and Dumont 1992: François Georgeon and Paul Dumont (ed.), *Villes ottomanes à la fin de l'empire*, Paris, L'Harmattan

Guys 1776: Pierre-Augustin Guys, *Voyage littéraire de la Grèce, ou Lettres sur les grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs mœurs. T. 1*, Paris, Vve Duchesne

Ilbert 1992: Robert Ilbert "Alexandrie cosmopolite ?", in François Georgeon and Paul Dumont (ed.), *Villes ottomanes à la fin de l'empire*, Paris, L'Harmattan, σ. 171-85

Kalyviotis 2002: Αριστομένης Καλυβιώτης, *Σμύρνη. Η μουσική ζωή 1900-1922: Η διασκέδαση, τα μουσικά καταστήματα, οι ηχογραφήσεις δίσκων*, Αθήνα, MusicCorner- Τήνελλα

Kalyviotis 2015: Αριστομένης Καλυβιώτης, *Θεσσαλονίκη. Η μουσική ζωή πριν το 1912. Η διασκέδαση, τα μουσικά καταστήματα, οι ηχογραφήσεις δίσκων*, Καρδίτσα, Ιδιωτική έκδοση

Katsiardi-Hering 2016: Olga Katsiardi-Hering, «Σμύρνη, χώρος και κοινωνικές εξελίξεις, 18ος-1922: Στο δίκτυο των πόλεων-λιμανιών της Ανατολικής Μεσογείου», στο *Σμύρνη: Η ανάπτυξη μιας μητρόπολης της Ανατολικής Μεσογείου (17ος αι. - 1922)*, Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου (20-23 Σεπτεμβρίου 2012), Αθήνα, Φιλοπρόοδος Όμιλος Υμηττού, σ. 73-91

Kliasiou 2004: Ιωάννα Κλειάσιου, *Τάκης Μπίνης. Βίος ρεμπέτικος*, Αθήνα, Ντέφι

Klein 2013: Tony Klein, *Greek Rhapsody. Instrumental music from Greece: 1905-1956*, Atlanta, Dust to Digital

Kokkonis 2008: Georges Kokkonis, *La question de la grécité dans la musique néohellénique*, Paris, Éditions de l'Association Pierre Belon-DeBoccard

Kokkonis 2011: Georges Kokkonis, « La sérialité dans les traditions musicales orales », in *L'homme et son environnement dans le Sud-Est européen*, Paris, Éditions de l'Association Pierre Belon-DeBoccard, σ. 378-384

Kokkonis 2017: Γιώργος Κοκκώνης, *Λαϊκές μουσικές παραδόσεις. Λόγιες αναγνώσεις, λαϊκές πραγματώσεις*, Αθήνα, Fagottobooks

Kounadis 2000: Παναγιώτης Κουνάδης, *Εις ανάμνησιν στιγμών ελκυστικών. Κείμενα γύρω από το ρεμπέτικο, Τ. Α΄*, Αθήνα, Κατάρτι

Lupașcu 2016: MarianLupașcu, “Folclorul românesc. De la cântări medievale la variante actualizate”, in Thede Kahl (ed.), *Von Hora, Doina und Lautaren. Einblicke in die rumänische Musik und Musikwissenschaft*, Berlin, Frank & Timme, σ. 23-52

Marushiakova and Popov 2001: Elena Marushiakova and Veselin Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire. A contribution to the history of the Balkans*, Hatfield, University of Hertfordshire Press

Massavetas 2011: Αλέξανδρος Μασσαβέτας, *Κωνσταντινούπολη. Η Πόλη των Απόντων*, Αθήνα, Πατάκι

Mazaraki 1959: Δέσποινα Μαζαράκη, *Το λαϊκό κλαρίνο στην Ελλάδα*, Αθήνα, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών (δεύτερη έκδοση: Κέδρος 1984)

Mazower 2006: Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims, and Jews, 1430–1950*, New York, Knopf, 2006

Melissinos 1913: Χριστόδουλος Μελισσηνός, *Τα Ταταύλα. Ήτοι ιστορία των Ταταούλων*, Κωνσταντινούπολη, Τύποις Α. Α. Κορομηλά

Michas 1970: Λέανδρος Μίχας, *Τα Ταταύλα, ο Ιστορικός Λόφος της Πόλης*, Αθήνα, χ.ε.

O'Connell 2010: John Morgan O'Connell, “Alabanda: Brass bands and musical methods in Turkey”, in: Spinetti, Federico (ed.), *Giuseppe Donizetti Pasha: Musical and Historical Trajectories between Italy and Turkey [Giuseppe Donizetti Pascià: Traiettorie Musicali e Storiche tra Italia e Turchia]*, Saggi e Monografie, vol. 7. Bergamo, Italy, Fondazione Donizetti, σ. 19-37.

O'Connell 2013: John Morgan O'Connell, *Alaturka: Style in Turkish Music (1923-1938)*, Farnham, Surrey and Burlington: Ashgate, σ. 13-14

Papadakis 1983: Γιώργος Παπαδάκης, *Λαϊκοίπραχτικοί οργανοπαίχτες*, Αθήνα, Επικαιρότητα

Pennanen 2004: Risto Pekka Pennanen, “The Nationalization of Ottoman Popular Music in Greece”, *Ethnomusicology*, Vol. 48, No. 1, σ. 1-25

Raftis 1995: Άλκης Ράφτης, *Εγκυκλοπαίδεια του ελληνικού χορού*, Αθήνα, Θέατρο Ελληνικών Χορών «Δώρα Στράτου»

Samson 2013: Jim Samson, *Music in the Balkans*, Leiden-Boston, Brill

Sathas 1878: Κωνσταντίνος Σάθας, *Ιστορικών δοκίμιον περί του θεάτρου και της μουσικής των βυζαντινών. Ήτοι εισαγωγή εις το Κρητικόν θέατρον*, Βενετία, Τύποις του Φοίνικος, σ. ιε΄

Schwartz 1997: Martin Schwartz, *Ένθετοστο Klezmer Music: Early Yiddish Instrumental Music, 1908-1927. From the Collection of Dr. Martin Schwartz*, Arhoolie-Folkloric CD 7034, σ. 2-22

Smith 1995: Ole L. Smith, “Cultural Identity and Cultural Interaction: Greek Music in the United States, 1917–1941”, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 13, N. 1, σ. 130-138

## VI. ARTE ŞI STUDII PATRIMONIALE

Spottswood 1990: Richard K Spottswood, *Ethnic music on records. A Discography of Ethnic Recordings Produced in the United States 1983–1942, vol. 3, Eastern Europe*, Illinois, Univ. of Illinois Press

Strötbaum 2008: Hugo Strötbaum, *Favorite revisited: Un update* (online article: [http://www.recordingpioneers.com/docs/FAVORITE\\_REVISITED.pdf](http://www.recordingpioneers.com/docs/FAVORITE_REVISITED.pdf))

Sullivan 2013: Steve Sullivan, *Encyclopedia of Great Popular Song Recordings*, vol. 1, Lanham, Maryland, Scarecrow Press

Türker 1998: Orhan Türker, *Tatavla*, Istanbul, Sel Yayincilik

Ünlü 2004: Cemal Ünlü, *Git zaman gel zaman*, Istanbul, Pan Yayincilik

Vavritsas 2004: Nikolaos Vavritsas, «Hasapikos ‘Syrtaki’ dance: rhythmical and kinetic analysis and rhythmical numeration», *Research in Dance Education*, v. 5, n. 2 (December 2004), σ. 139-158

Vyzantios 1869: Σκαρλάτος Βυζάντιος, *Η Κωνσταντινούπολις. τ. Γ΄*, Αθήνα, Τυπογραφείο Χ. Ν. Φιλαδέλφειας

Zandi-Sayek 2011: Sibel Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir: The Rise of a Cosmopolitan port, 1840-1880*, Minnesota, University of Minnesota Press

Zerouali 2006: Basma Zerouali, « Le creuset des arts et des plaisirs », in Marie-Carmen Smyrnelis (ed.), *Smyrne, la ville oubliée, 1830–1930: Mémoires d'un grand port ottoman*, Paris, Autrement, 2006, σ. 138-156

Zlateva 2003: Maria Z. Zlateva, *Romanian Folkloric Influences on George Enescu's Artistic and Musical Development as Exemplified by His Third Violin Sonata*, DMA thesis, Austin, The University of Texas at Austin.

**ΤΡΕΙΣ ΖΩΓΡΑΦΟΙ, ΔΥΟ ΤΟΠΟΙ, ΜΙΑ ΣΧΟΛΗ, ΚΑΙ ΟΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΣΤΑ  
ΒΑΛΚΑΝΙΑ ΤΩΝ ΑΡΧΩΝ ΤΟΥ 20<sup>ΟΥ</sup> ΑΙΩΝΑ**

**Μαρία ΖΟΥΜΠΟΥΛΗ<sup>1</sup>**

Three painters, two places, a school, and the aesthetic tendencies in the Balkans of the early 20th century. In 1935, George Oprescu, presenting Romanian painters of his time, is dedicating a single line to Kimon Loghi, describing him as "easy". More recently, the research around this particular painter revealed very interesting aspects of his artistic temperament and raised once more the question of the relationship between the Balkan regions and the European artistic centers. The case of Kimon Loghi can be paralleled with that of the Greek painter Umberto Argyros. They follow parallel paths: They both come from Serres, in Eastern Macedonia, they study in Munich and they establish their artistic activity in the Balkan region, in Bucharest and Athens respectively. A third painter, Frixos Aristeas, adds a number of supplementary facts to this parallelism, which allow us to consider the "metastasis" of the Central European symbolism in Balkan cultural contexts, which, although highly dependent on their relevant substrates, remain remarkably open to experience new artistic emotions. The interpretation of these phenomena as a provincial imitation of European modernism does not satisfy anyone nowadays; not only because of its inherent ethnocentrism, but mainly because of the infertility of its criticism. The works of the disciples of the Munich School are not simply school assignments, (re)iterating an outer prototype; rather, they have a meaningful relationship with the environment in which they are produced, and which they illustrate, comment on, and transform. The commonality between them consists of much more than the similarity due to the Munich school: they are an expression of a Balkan cosmopolitanism, which is not a mandatory bow to the powerful West, but rather is an unflinching receptiveness, a curiosity, a freedom of expression. In the case of the symbolism that the aforementioned artists embrace, one can recognize a specific Balkan aesthetic, which indulges in lyricism and trusts the idealistic power of the poetic transformation of the world.

**Key-words:** Munich school, symbolism, modernism, Balkan aesthetic, Balkan cosmopolitanism

Στο γύρισμα του 20ού αιώνα, η περίπτωση ενός από τους πιο σημαντικούς ζωγράφους της ρουμανικής καλλιτεχνικής σκηνής, του Kimon Loghi, μπορεί να αντιβληθεί με την περίπτωση ενός Έλληνα ζωγράφου, του Ουμβέρτου Αργυρού, με τον οποίο ακολουθούν παράλληλες διαδρομές: Κατάγονται και οι δυο από τις Σέρρες<sup>2</sup>, στην Ανατολική Μακεδονία, που τότε είναι βέβαια μέρος της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Σπουδάζουν και οι δυο στην Ακαδημία Καλών Τεχνών του Μονάχου

<sup>1</sup> Τμήμα Λαϊκής και Παραδοσιακής Μουσικής, ΤΕΙ Ηπείρου, Άρτα, Ελλάδα.

<sup>2</sup> Στην πραγματικότητα, ο Αργυρός γεννήθηκε στην Καβάλα, η οικογένειά του όμως ορμάται από την πόλη των Σερρών, όπου υπάρχει και σήμερα το σπίτι του καλλιτέχνη.

και μάλιστα έχουν κοινό δάσκαλο τον Νικόλαο Γύζη. Αναχωρώντας από την Βαυαρική πρωτεύουσα, επιλέγουν και οι δυο την επιστροφή στην βαλκανική περιφέρεια, Βουκουρέστι και Αθήνα αντίστοιχα, όπου δραστηριοποιούνται καλλιτεχνικά, με μια τάση απόκλισης από το κυρίως ρεύμα, που τους ωθεί προς αισθητικές επιλογές που δεν είναι οι επικρατούσες. Πράγματι, και οι δυο φαίνονται να έλκονται από την ατμόσφαιρα του κεντροευρωπαϊκού συμβολισμού, που τους απελευθερώνει από τον ακαδημαϊσμό της σχολής του Μονάχου και τους ωθεί προς τον μοντερνισμό.

Καθώς πρόκειται για καλλιτέχνες όχι πολύ καλά τεκμηριωμένους από την σύγχρονη έρευνα, η προσωπικότητα του σχεδόν άγνωστου Αθηναίου ζωγράφου Φρίζου Αριστέα προσθέτει στην αντιβολή αυτή μια σειρά από συμπληρωματικά δεδομένα, προκειμένου να στοχαστούμε τον τρόπο με τον οποίο συντελείται η «μετάσταση» του κεντροευρωπαϊκού πνεύματος στα Βαλκάνια. Προπαντός δε, προκειμένου να φωτίσουμε όσο είναι δυνατόν μια διαλεκτική μεταξύ κέντρου και περιφέρειας που είναι για πολλούς λόγους ιδιότυπη:

1. Το αισθητικό κέντρο (Μόναχο) δεν ταυτίζεται άμεσα με τα πολιτικά κέντρα των περιφερειών ο λόγος περιφερειών. Επιπλέον, οι ζωγράφοι στους οποίους αναφερόμαστε παραμένουν «περιφερειακοί» μεταξύ των επίσημων τάσεων του περιβάλλοντός τους.

2. Οι περιφέρειες αυτές, παρ' όλο που εξαρτώνται ισχυρά από τα ιστορικά φορτισμένα οικεία τους υποστρώματα, παραμένουν εντυπωσιακά ανοιχτές στην εμπειρία νέων καλλιτεχνικών συγκινήσεων.

3. Οι συγκλίσεις που διαπιστώνονται μεταξύ των περιφερειών είναι θεμιτό να αποδοθούν αποκλειστικά στην «προς τρίτον ομοιότητα»; Κατ' επέκτασιν, μήπως θα πρέπει να επανεξετάσουμε την ερμηνευτική επάρκεια του σχήματος «κυρίαρχης και κυριαρχούμενης καλαισθησίας»<sup>3</sup> στο συγκεκριμένο ιστορικό περιβάλλον;

### 1. Μια σχολή

Τον 19ο αιώνα, το Μόναχο είναι πολιτιστική μητρόπολη και καλλιτεχνικό σημείο αναφοράς της κεντρικής Ευρώπης, όπου η αγορά της τέχνης ανέρχεται με ραγδαίους ρυθμούς, η κεντρική εξουσία επενδύει στην ίδρυση μουσείων (Glyptothek, Alte και Neue Pinakothek), ενώ φιλότεχνοι και καλλιτέχνες αναλαμβάνουν σημαντικές θεσμικές πρωτοβουλίες (Kunstverein, Künstlergenossenschaft, Allotria) (Lenman 1982 και 1996). Στο επίκεντρο της κινητικότητας αυτής, βρίσκεται αναμφίβολα η Ακαδημία του Μονάχου (Akademie der Bildenden Künste), διάδοχος της Βασιλικής Ακαδημίας Καλών Τεχνών που ίδρυσε το 1808 ο Μαξιμιλιανός Α', και που προσελκύει την εποχή αυτή μαθητές από όλη την Ευρώπη. Η καλλιτεχνική τους εξέλιξη διακτινίζει σε μακρινές αποστάσεις ένα κεντρομόλο ύφος, που χαρακτηρίζεται από συντηρητισμό και εξιδανίκευση και που χαρακτηρίζεται ως «σχολή του Μονάχου».

<sup>3</sup> Η έκφραση ανάγεται προφανώς στην Διάκριση του Pierre Bourdieu (Bourdieu 2002). Σε ό,τι αφορά την σχετική διαλεκτική του ελλαδικού καλλιτεχνικού χώρου, ο Αντώνης Κωτίδης (Κωτίδης 1995: 20-22), την χρησιμοποιεί εύστοχα για να σχολιάσει τον Ζωγράφο του Μακρυγιάννη.

Η Ακαδημία είναι ένας κρατικός θεσμός με στόχο το *Bildung*, στην πλήρη του έννοια: *διδάσκω* αλλά και *διαπλάθω*<sup>4</sup>. Ίσως γι' αυτό να ενσωματώνει μια ηθική διάσταση, υπερκεράζοντας το πλαστικό διακύβευμα και υποστασιώνοντας την πεμπτουσία του ακαδημαϊσμού. Αυτός ο ακαδημαϊσμός του Μονάχου ομοιοκαταληκτεί με μια έντονη «γαλλοφοβία», που είναι πολιτική όσο και αισθητική, και που αποτρέπει την ενθουσιώδη πορεία προς τον μοντερνισμό που βιώνει την ίδια εποχή το Παρίσι.

Στην εκπνοή του 19ου αιώνα, το διαμορφωμένο δίκτυο των πολιτικών έλξεων και αποστροφών υπαγορεύει σε πολλούς Βαλκάνιους καλλιτέχνες τον «παραδοσιακό μονόδρομο του Μονάχου» (Λαμπράκη-Πλάκα 1999: 130). Για την Ελλάδα ειδικά, η κριτική θα κάνει λόγο για «πολιτιστική βαυαροκρατία» (Αυτόθι: 12), που προεκτείνει τις συνέπειες της παρουσίας της βαυαρικής αυλής στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος, ακόμα και μετά την εκθρόνιση του Όθωνα το 1862. Αυτό που είναι βέβαιο, είναι ότι ο γερμανικός κλασικισμός προσλαμβάνεται από τους Έλληνες ως έκφραση της αρχέγονης ελληνικότητας, ακόμα και αν καλλιεργείται σε αλλότριο έδαφος. Για το λόγο αυτό αποτιμάται θετικά το γεγονός ότι εκεί η τέχνη μένει πεισματικά προσκολλημένη σε παρελθούσες τεχνικές και τεχνοτροπίες (Ξύδης 1976a: 55).

Βέβαια, πίσω από τις ιδέες, η καλλιτεχνική πραγματικότητα είναι κάπως πιο πολύπλοκη.

Διακεκριμένο καλλιτεχνικό στέλεχος στην Ακαδημία του Μονάχου είναι ο Νικόλαος Γύζης, ως αναπληρωτής καθηγητής από το 1882, και κατόπιν ως τακτικός καθηγητής από το 1888 (Παπαϊωάννου 2006). Ο Γύζης δίνει στην νεοελληνική ζωγραφική την ευρωπαϊκή της διάσταση. Χαρακτηριστικό του είναι ότι υιοθετεί μια «φιλολογική» ματιά, έμπληξη δεξιοτεχνίας, και ότι μνημειώνει την νεοελληνική ηθογραφία με απεικονίσεις της ιδιωτικής ζωής που εξιδανικεύονται για να αποδώσουν το «εθνικό» στοιχείο κατά τα ρομαντικά πρότυπα (Λαμπράκη-Πλάκα 1995: 14). Ωστόσο αυτός «ο Έλληνας Defregger» (Horst 2005), ενδίδει στον συμβολισμό και το *jugendstil*, που κυριαρχούν όλο και πιο πολύ στην τέχνη του κατά τις δυο τελευταίες δεκαετίες της ζωής του, οι οποίες συμπίπτουν με την εκπνοή του αιώνα<sup>5</sup>.

Kimon Loghi, Ουμβέρτος Αργυρός και Φρίξος Αριστεύς μαθητεύουν συστηματικά κοντά στον μειλίχιο και ευλαβή αυτόν καλλιτέχνη, που, αν και εκ φύσεως συντηρητικός, επηρεάζεται όλο και πιο πολύ από την *Sezession* του Μονάχου (Makela 1990) και την ανατροπή των ακαδημαϊκών κανόνων που αυτή εισηγείται. Παραμένει ωστόσο στενά προσκολλημένος στο παρελθόν, απορρίπτοντας χωρίς δισταγμό τα κελεύσματα του μοντερνισμού που ήδη σαρώνει το Παρίσι (Ξύδης 1976b: 13-19).

<sup>4</sup> «Ο όρος *Bildung* δεν μεταφράζεται εύκολα και πρέπει να τον δούμε μέσα στο πλαίσιο της κουλτούρας της γερμανικής διανόησης. Καμιά από τις αποδόσεις όπως 'κουλτούρα' ή 'εκπαίδευση' δεν είναι επαρκής. Ο Fritz Ringer επιχειρεί τον εξής ορισμό: 'Το όραμα της μάθησης ως προσωπικής αυτοολοκλήρωσης μέσω μιας ερμηνευτικής σχέσης με σεβάσματα κείμενα'. [...] 'Στόχος της *Bildung* ήταν η καλλιέργεια προσωπικής και αξιολογικής κοσμοαντίληψης (*Weltanschauung*), και όχι η διαχειριστική επέμβαση στη φύση και στις κοινωνικές διαδικασίες'» (Γγκερς 1999: 40, υποσημείωση 63).

<sup>5</sup> Βλ. τρία σύντομα άρθρα του Μάνου Στεφανίδη: «Ο πρώτος Ευρωπαίος ζωγράφος μας», «Κρυφό σχολειό, εμφανείς αξίες» και «Ο παθιασμένος άγνωστος» που αναδημοσιεύονται στο Στεφανίδη 2002: 28-38.

Συμπυκνώνοντας ωστόσο την εμπειρία του συμβολισμού, την οποία μεταλαμπαδεύει στην Ελλάδα, ο Γύζης φαίνεται να χτίζει την αναγκαία γέφυρα ανάμεσα στον κλασικισμό και τον μοντερνισμό που θα εισηγηθεί ο Παρθένης (Κωτίδης 1993: 171)<sup>6</sup>. Έτσι, για το ελληνικό κοινό, το έργο του πραγματώνει έναν ιδιότυπο «εθνικό» μοντερνισμό, ο οποίος αποτιμάται θετικά, όχι μόνο χάρη στην αδιαμφισβήτητη αυθεντία του, αλλά και για λόγους ιδεολογικούς: Η συμβολική και ιδεαλιστική διάσταση των έργων του εκτιμάται ως απολύτως συμβατή με το ελληνικό αισθητικό ιδεώδες. Διαθέτει τον λυρισμό και την επικότητα που αναμένεται από την «μεγάλη τέχνη» και ικανοποιεί την ανάγκη δημιουργίας συμβόλων που λειτουργούν συνεκδοχικά και απευθύνονται εξίσου στην λογική και στο συναίσθημα, όπως αρμόζει στην ψυχολογία της «ελληνικότητας».

Άλλωστε ο ευρωπαϊκός συμβολισμός (Arnold Böcklin, Max Klinger, Franz von Stuck, Pierre Puvis de Chavannes, Edward Burne-Jones) έχει πολύ θετική απήχηση στον ελληνικό τύπο<sup>7</sup>, πιθανώς γιατί ανταποκρίνεται στον μονίμως υφέρποντα ελληνικό ιδεαλισμό. Στην Ρουμανία η υποδοχή του δεν είναι πιο συγκρατημένη, παρά τον γαλλικό προσανατολισμό της εγχώριας διανοήσης, που συνοδεύεται από επιφυλακτική τάση απέναντι στα κεντροευρωπαϊκά ρεύματα (Leu 2016: 160).

Είναι υστερορομαντισμός, συμβολισμός, ή ο «ατταβιστικός σύνδεσμος με το γοτθικό πνεύμα στην τέχνη» που κατά τον Κωτίδη διακρίνει την αισθητική της Ακαδημίας του Μονάχου από τις Ακαδημίες της Ρώμης και του Παρισιού (Κωτίδης 1995: 30); Οι νεότερες μελέτες πάντως τείνουν να αναθεωρήσουν την συμπαγή εικόνα μιας μονολιθικής Ακαδημίας. Υπογραμμίζουν την συμμετοχή πολλών από τους καθηγητές της σε αβανγκάρντ κινήματα, παρά την περιρρέουσα κριτική έως αρνητική στάση απέναντι στον μοντερνισμό<sup>8</sup>. Αναδεικνύουν προπαντός, πέρα από την στενή ακαδημαϊκή εικαστική δραστηριότητα, την σημαντική συμβολή της στην έκρηξη των διακοσμητικών τεχνών, η οποία δεν είναι αμέτοχη στην αναθεώρηση της ίδιας της φιλοσοφίας της τέχνης κατά τον 20ό αιώνα.

## 2. Δύο τόποι

Αθήνα και Βουκουρέστι είναι δυο πόλεις που έχουν πολλές διαφορές αυτή την εποχή: η πρώτη είναι ακόμα ένας άγουρος αστικός χώρος υπό εξέλιξη, η δεύτερη κατέχει μια κραταιά θέση στα εμπορικά σταυροδρόμια των Βαλκανίων, με άμεση και διαρκή επαφή με την κεντρική Ευρώπη, αλλά και την οθωμανική πρωτεύουσα.

Σε επίπεδο υποδομών, το Βουκουρέστι διαθέτει την Εθνική Σχολή Καλών Τεχνών, που θεμελιώνουν το 1863 δυο καλλιτεχνικοί κολοσσοί, ο Theodor Aman και ο Gheorghe Tattarescu. Η ίδρυση αυτή μπορεί να έχει στοιχεία «μετακένωσης», αφού και οι δυο καλλιτέχνες έχουν μαθητεύσει στα μεγάλα κέντρα της Ρώμης και του Παρισιού, ωστόσο εξελίσσεται άμεσα σε αδιαμφισβήτητο προπύργιο της εθνικής ρουμανικής κουλτούρας. Αντίθετα, το «Σχολείον των Τεχνών» των Αθηνών φέρει εσαεί το στίγμα της βουναρικής αυλής, που εκδίδει το ιδρυτικό διάταγμα το 1836,

<sup>6</sup> Για μια πιο αναλυτική προσέγγιση του θέματος, βλ. Spyros Petritakis: 2016.

<sup>7</sup> Η τάση αυτή συνεχίζεται μάλιστα και στον Μεσοπόλεμο (Λαμπράκη-Πλάκα 1999: 102).

<sup>8</sup> Ο Ekkehard Mai (Mai 1985) εξηγεί ότι σημαντικός αριθμός καθηγητών της Ακαδημίας συμμετείχε σε πρωτοποριακές καλλιτεχνικές ομάδες, δίνοντας έμφαση στο στοιχείο της καρικατούρας, που λειτουργεί ως μοχλός αντίδρασης στο κατεστημένο. Για το θέμα αυτό, βλ. επίσης Makela 1996: 184-207.

«επιβεβαιώνοντας τον ιδεολογικό προσανατολισμό του νεαρού βασιλείου» (Λαμπράκη-Πλάκα 1995: 12-13). Από το πολυτεχνικό αυτό ίδρυμα και το «Σχολείον των Ωραίων Τεχνών», θα προκύψει η Σχολή Καλών Τεχνών, που θα προικιστεί με πρόγραμμα σπουδών ανάλογο των ευρωπαϊκών βασιλικών ακαδημιών και θα στείλει με υποτροφίες στο Μόναχο τους γεννήτορες της νεοελληνικής τέχνης, Λύτρα και Γύζη.

Στην Αθήνα, όπως και στο Βουκουρέστι, η ιστορική επικαιρότητα της πολιτικής ανεξαρτησίας μετά από μακροχρόνιο οθωμανικό ζυγό συντονίζει νωρίς τις τάσεις με τα δυο μεγάλα ρεύματα του 19ου αιώνα, νεοκλασικισμό και ρομαντισμό (Castellan 1985). Παρ' όλα αυτά, η ιστορική ζωγραφική δεν μακροημερεύει σε καμιά από τις δυο χώρες, ενώ γρήγορα ανέρχονται η προσωπογραφία, η ηθογραφία και η τοπιογραφία, είδη απολύτως συμβατά με την αστική ζωή την οποία βιώνει το Βουκουρέστι και επιζητά εναγωνίως η Αθήνα.

Η καλλιτεχνική δραστηριότητα στις δυο πόλεις απευθύνεται σε κοινωνίες πολύ πιο «αθώες» από την πλευρά της εικαστικής κουλτούρας, που δεν έχουν καμιά σχέση με την σύνθετη κοινωνιολογία της γαλλικής ή της γερμανικής αστικής τάξης, η οποία την εποχή αυτή περνάει βαθιά κρίση. Απευθύνονται επίσης στον περιορισμένο ορίζοντα ενός κοινού που δεν διαθέτει επαρκή εικαστική παιδεία<sup>9</sup>, πράγμα που ασφαλώς σχετίζεται με τον εγγενή του συντηρητισμό, που με τη σειρά του υποστηρίζει τον καλλιτεχνικό ακαδημαϊσμό.

Παρ' όλα αυτά, το βαλκανικό κοινό παραμένει δεκτικό και υποδέχεται με ενθουσιασμό την ποίηση, τον λυρισμό, την συγκίνηση που προκαλεί το μυστήριο, το άφατο, το μεταφυσικό. Και σίγουρα, σε όλες της γωνιές της χερσονήσου, έχει την κοινή διάθεση να *ανήκει στον καιρό του*.

Όλα αυτά συμβαίνουν με φόντο την πολιτισμική «διαπερατότητα» και όσωση, που χαρακτηρίζει τα Βαλκάνια στο γύρισμα του αιώνα:

Οι οικογένειες του Κίμωνα Λόγκι και του Ουμβέρτου Αργυρού προέρχονται και οι δυο από τις Σέρρες της Ανατολικής Μακεδονίας, που ανήκουν στην Οθωμανική αυτοκρατορία ως το 1913 οπότε προσαρτώνται στην Ελλάδα. Η μικρή αυτή επαρχιακή πόλη του 19ου αι. δυσκολεύεται να κρατήσει τα παιδιά της. Έτσι η οικογένεια Αργυρού μετακινείται στην παραλιακή Καβάλα, όπου γεννιέται ο Ουμβέρτος, και εν συνεχεία στην Αθήνα, ενώ η οικογένεια Loghi μεταναστεύει στο Βουκουρέστι μετά την γέννηση του Κίμωνα<sup>10</sup>.

Σε ποιες εθνοπολιτισμικές ομάδες ανήκουν οι οικογένειες αυτές; Οι Αργυροί είναι ελληνόφωνοι, οι Loghi είναι πιθανό να προέρχονται από την σλαβική μειονότητα. Στην μεταγενέστερη πορεία του, ο Κίμων, παρά το ελληνικότατο βαπτιστικό του, χαρακτηρίζεται διαρκώς ως «Μακεδόνας» και όχι ως «Έλληνας».

Ο Loghi γεννιέται το 1873, ο Αργυρός μια δεκαετία αργότερα. Θα ακολουθήσουν παρόμοιες διαδρομές, αλλά δεν θα συναντηθούν ποτέ. Βιολογικώς,

<sup>9</sup> Η Μαρίνα Λαμπράκη-Πλάκα (Λαμπράκη-Πλάκα 1999: 12) αναφέρεται σε έλλειψη «αισθητικής παιδείας», πράγμα με το οποίο διαφωνώ.

<sup>10</sup> Οι Έλληνες καλλιτέχνες που ζουν στην Ρουμανία είναι πολλοί και δραστήριοι, είτε οργανώνονται σε κοινότητες είτε ακολουθούν πιο μοναχικές πορείες (Georgitsogianni 2004 και Georgitsogianni 2006).



γιατί καλλιτεχνικώς τα κοινά τους σημεία είναι πολλά. Η απομακρυσμένη και από τους δυο μορφή του Φρίξου Αριστέα, ελπίζουμε να μας βοηθήσει να τα αναδείξουμε.

### 3. Τρεις ζωγράφοι

#### 1. *Kimon Loghi (1873-1952)*

Το 1935, ο ακαδημαϊκός George Oprescu, παρουσιάζοντας τους Ρουμάνους ζωγράφους της εποχής του, αφιερώνει μόλις μια γραμμή στον Κίμωνα Loghi, όπου τον χαρακτηρίζει με τρία επίθετα: *enthousiaste, sentimental, facile*<sup>11</sup>. Πιο πρόσφατα, η έρευνα γύρω από τον ιδιαίτερο αυτό ζωγράφο ανέδειξε πολύ ενδιαφέρουσες πτυχές της καλλιτεχνικής του ιδιοσυγκρασίας και έθεσε εκ νέου το ζήτημα της σχέσης των βαλκανικών περιφερειών με τα ευρωπαϊκά καλλιτεχνικά κέντρα (Sotropa 2016).

Η Ακαδημία Καλών Τεχνών Βουκουρεστίου υποδέχεται τον Loghi το 1890, σε ηλικία 17 ετών. Καθηγητές του είναι οι Frederik Storck και Theodor Aman, που τον προικίζουν με μια στιβαρή κατάρτιση πριν αναχωρήσει για το Μόναχο, το 1894. Για έναν χρόνο μαθητεύει στην τάξη του Γύζη, μόλις όμως διορίζεται ο Franz von Stuck, ακολουθώντας την συμβουλή του Storck, σπεύδει να ενταχθεί στο ατελιέ του. Εκτός από την ισχυρή επιρροή του ιδρυτή της Sezession, συγκλονίζεται επίσης από το έργο του Böcklin και ενδίδει στον μυστικισμό του γερμανικού συμβολισμού. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που στο έργο του, το σήμα κατατεθέν είναι το λυρικό τοπίο, με κυπαρίσσια που θυμίζουν Böcklin (Sotropa 2016: 186-188).

Η Adriana Sotropa ισχυρίζεται πως στην ρουμανική τέχνη ο ιδεαλισμός, που επιμένει ακόμα και όταν προκύπτουν μη αντικειμενικές μορφές, και το αίτημα μιας τέχνης «εθνικής», απέκρυσαν σε πολλές περιπτώσεις τις εκφράσεις του ρουμάνικου συμβολισμού (Sotropa 2011). Είναι ο Longhi συμβολιστής; Το σίγουρο είναι ότι δεν εντάσσεται στις «εθνικές» ρουμανικές τάσεις. Αντίθετα, στο Βουκουρέστι παραμένει ένας ξένος, εκ καταγωγής όσο και εκ παιδείας, και ακολουθεί την προσωπική του διαδρομή, απόμακρη, ποιητική και βαθιά λυρική.

Αν γίνεται αποδεκτός εν τέλει, είναι γιατί η αύρα του είναι βαθιά κοσμοπολίτικη, σε μια εποχή που το βασιλικό περιβάλλον ενδιαφέρεται για τις διεθνείς τάσεις και την επαφή με τα ευρωπαϊκά καλλιτεχνικά κέντρα (Sotropa 2016: 186-187).

#### 2. *Ουμβέρτος Αργυρός (1882 - 1963)*

Ο Αργυρός σπουδάζει στην Ανωτάτη Σχολή Καλών Τεχνών των Αθηνών, με δάσκαλους τους Νικηφόρο Λύτρα και Γεώργιο Ροϊλό και αποφοιτά το 1904 με άριστα, πράγμα που του ανοίγει το δρόμο για το Μόναχο δυο χρόνια αργότερα, το 1906. Εκεί μαθητεύει στα εργαστήρια των Otto Seitz, Ludwig von Lofftz και Karl von Marr. Το 1908, η παραμονή του εκεί διευκολύνεται από την υποτροφία του Αβερύφειου κληροδοτήματος, που του επιτρέπει να συνεχίσει απρόσκοπτα τις σπουδές του ως το 1911.

Το έργο του κερδίζει γρήγορα την αναγνώριση και το 1929 διορίζεται ως καθηγητής της Ανωτάτης Σχολής Καλών Τεχνών, της οποίας μάλιστα αργότερα

<sup>11</sup> Ο Oprescu κατατάσσει τον Loghi στους ζωγράφους που αποτελούν γέφυρα ανάμεσα στον 19ο και τον 20ο αιώνα, και οι οποίοι αντοπροσωπεύουν «ce qu'il est convenu d'appeler la tradition, dans le bon comme aussi dans le mauvais sens» (Oprescu 1935: 44).

διετέλεσε υποδιευθυντής και τρεις φορές διευθυντής. Στο εργαστήριό του μαθητεύουν πολλοί μετέπειτα μεγάλοι Έλληνες καλλιτέχνες, μεταξύ των οποίων ο Καπράλος, ο Μόραλης, ο Σπυρόπουλος, ο Κανιάρης κ.ά. Στην ώριμη ηλικία, η Ακαδημία Αθηνών του απονέμει το 1952 το Αριστείο Γραμμάτων και Τεχνών, ενώ το 1959 τον εκλέγει τακτικό μέλος της (Χρήστου 2002: 91-97).

Κατά τα πρώτα χρόνια της σταδιοδρομίας του, ο Αργυρός καταπιάνεται με θέματα μυθολογικού και συμβολικού περιεχομένου, ενώ τα επόμενα χρόνια στρέφεται σε προσωπογραφίες, γυμνά και εσωτερικούς χώρους. Το στυλ του θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «ιδεαλιστικός νατουραλισμός». Η Μαρίνα Λαμπράκη-Πλάκα τον συγκαταλέγει στους Έλληνες ζωγράφους που, ανεξάρτητα από την προέλευσή τους, επιζητούν την ανανέωση, θεωρεί ωστόσο ότι ανήκει στους ιμπρεσιονιστές, αν και με εισαγωγικά (Λαμπράκη-Πλάκα 1999: 134)<sup>12</sup>.

Ο χαρακτηρισμός αυτός οφείλεται ασφαλώς στις χαρακτηριστικές υπαιθριστικές μελέτες του Αργυρού, με την αυτονομημένη πινακίδα. Ωστόσο, ακόμα και σε αυτά τα έργα, το κυρίαρχο στοιχείο δεν είναι η αποδομητική χειρονομία των ιμπρεσιονιστών, αλλά μια διαδικασία μετουσίωσης, μεταμόρφωσης, που βαπτίζει το τοπίο σε ένα μεταφυσικό φως, ενώ συγχρόνως ο ζωγράφος παραμένει πιστός σε έναν κλασικού τύπου ανθρωποκεντρισμό. Εδώ διακρίνει κανείς το πρότυπο του Γύζη, που είναι «η αγνοτέρα εκδήλωση ελληνικής ιδέας και αισθήματος» (Γιαννόπουλος 1992: 24). Τα λόγια αυτά ανήκουν στον Περικλή Γιαννόπουλο, που ασκεί στους σύγχρονους του καλλιτέχνες τεράστια επιρροή με το πασίγνωστο δοκίμιο για την «ελληνική γραμμή», όπως άλλωστε και ο Άγγελος Σικελιανός, που διακηρύσσει την οικουμενικότητα της ελληνικής τέχνης.

Μια νέα τάξη εύπορων Αθηναίων αστών εκτιμά τα έργα του Αργυρού, που, όχι τυχαία, ανακαλούν την εμβληματική έκφραση του Baudelaire από τα Άνθη του κακού: *luxe, calme et volupté*<sup>13</sup> αποδίδονται με αστικά εσωτερικά, γραφικά τοπία, πλούτο, απόλαυση, ηδονή, μυστήριο και λυρισμό.

### 3. Φρίξος Αριστεύς

Ο Φρίξος Αριστεύς δίνει ίσως καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον το στίγμα της ελληνικής εκδοχής του συμβολισμού, που του επιτρέπει να υπερβαίνει την αντίφαση ανάμεσα στην αρχαιότητα και τον χριστιανισμό, δημιουργώντας ένα υπερβατικό τόπο, όπου μυθολογία και θρησκεία μπορούν να συνυπάρξουν.

Η Αυτοβιογραφία του, που εκδόθηκε *post mortem* το 1955, δίνει πολύτιμες πληροφορίες για την ζωή και τις ιδέες του ιδιαίτερου αυτού καλλιτέχνη. Γεννημένος στην Αθήνα το 1879, μπαίνει στην Σχολή Καλών Τεχνών σε ηλικία μόλις 13 ετών και μαθητεύει κοντά στην πρώτη γενιά των καλλιτεχνών που ανδρώθηκαν στην Ακαδημία του Μονάχου, Νικηφόρο Λύτρα, Κωνσταντίνο Βολανάκη, αλλά και τους Γεώργιο Ροϊλό και Σπυρίδωνα Προσαλέντη. Το 1897 μεταβαίνει στο Μόναχο, όπου

<sup>12</sup> Ο Δημήτριος Ευαγγελίδης κάνει λόγο για «καθυστερημένο ιμπρεσιονισμό» (Ευαγγελίδης 1980: 134), ενώ ο Στέλιος Λυδάκης αναγνωρίζει στο έργο του εξπρεσιονιστικά στοιχεία (Λυδάκης 1976: 283). Η συνθετική αποτίμηση του Χρυσάνθου Χρήστου καταλήγει στην άποψη ότι η ζωγραφική του Αργυρού «κάνει μερικά τολμηρά βήματα, που όμως δεν ολοκληρώνονται», «χωρίς να παίζει ιδιαίτερο ρόλο» (Χρήστου 2002: 97).

<sup>13</sup> Από το ποίημα «L'invitation au voyage» του Charles Baudelaire, που περιλαμβάνεται στην συλλογή *Les Fleurs du mal*.

εντάσσεται στο ατελιέ του Γύζη, του οποίου επαίρονταν ότι ήταν ο καλύτερος μαθητής.

Τρία χρόνια αργότερα, και μετά από μια μικρή στάση στην Ιταλία, επιστρέφει στην Ελλάδα. Είναι μόλις 21 ετών και πλήρης οραμάτων, που εκφράζονται μέσα από τα έργα, όσο και από τα γραπτά του, τα οποία δυστυχώς παραμένουν ανέκδοτα<sup>14</sup>. Στα γραπτά αυτά ομολογεί ότι έλκεται από τις μεταφυσικές ιδέες, ακόμα και από τον πνευματισμό (Κωτίδου 2005: 164, 167) και αυτοπροσδιορίζεται ως συμβολιστής ζωγράφος (Αυτόθι: 174). Στα κείμενά του χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως η «μυστικοπάθεια της εμπνεύσεως», «η αναπαράστασις του έργου μου δεν είναι πραγματικότητας αλλά ιδέα [...], είναι γέννημα της φαντασίας, περισσότερο ποιήσις ούτως ειπείν», «[ανεβάζω το θέμα] στο ύψος της αλληγορίας και του συμβόλου», «διά να εμπνέωμαι εκ του σκότους, εν τω οποίω ευρίσκω το φως της διανοίας, υπάρχει άρα φως εν τω σκότειν» (Αυτόθι: 178-179). Οι εκφράσεις αυτές είναι σε απόλυτο συντονισμό με το πνεύμα των Κεντροευρωπαϊών συμβολιστών, όπως ο Arnold Böcklin, τον οποίον θαυμάζει και μιμείται, ιδιαίτερα στα θέματα που ενέχουν την ματαιότητα και τον θάνατο.

Αλλά και στην τεχνοτροπία, ο Αριστέας συγκλίνει με τους Ευρωπαίους συμβολιστές, παραδεχόμενος ότι οι επιλογές του καθιστούν την τέχνη του «αλλόκοτη» και τον ίδιο αντισυμβατικό. Παρ' όλα αυτά, οι κριτικές της εποχής δεν στέκονται εχθρικά απέναντί του, αλλά αντιθέτως επαινούν την συγκινησιακή δύναμη που αποπνέουν τα έργα του. Η ιδιόρρυθμη περίπτωση του Φρίξου Αριστέα αποδεικνύει ότι στα υποτιθέμενα συντηρητικά Βαλκάνια υπήρχε θέση ακόμα και για την πιο ακραία εκκεντρικότητα.

### Συμπερασματικά

Το παράδειγμα που εξετάσαμε προσφέρεται για μια επανεκτίμηση των ατραπών του μοντερνισμού. Η παραδεδομένη άποψη επ' αυτού θέλει την σχέση κέντρου και περιφέρειας να είναι μονοσήμαντη<sup>15</sup> και, όπως είδαμε, αξιολογεί τους καλλιτέχνες με εξωτερικά υφολογικά κριτήρια, στα οποία προσπαθεί να προσαρμόσει τα εκάστοτε περιφερειακά (i.e. περιθωριακά) δεδομένα. Ωστόσο είναι πλέον σαφές ότι στα Βαλκάνια «η οικειοποίηση των πρακτικών του μοντερνισμού απέδωσε καινοτόμες εικόνες και νοήματα, που ωστόσο περιορίστηκαν κατά κύριο λόγο εντός των συνόρων» (Mansbach 1999a: 158)<sup>16</sup>. Η τέχνη της Αθήνας ή του Βουκουρεστίου μπορεί να μην γνώρισε την διάχυση των μεγάλων ευρωπαϊκών κέντρων, αυτό όμως δεν δικαιολογεί την θεώρησή της ως προϊόν κάποιου «ήσσονος μοντερνισμού»<sup>17</sup>, που εισβάλλει εκ των έξω διά της μιμήσεως των ευρωπαϊκών προτύπων, αλλοτριώνοντας

<sup>14</sup> Αρχείο Εθνικής Πινακοθήκης και Μουσείου Αλέξανδρου Σούτζου.

<sup>15</sup> Ο Αντώνης Κωτίδης (1993: 39-40) λέει χαρακτηριστικά: «Η Ελλάδα δεν μπορούσε παρά να έχει μια τέχνη που καθοριζόταν από τον χαρακτήρα της σαν περιφερειακής χώρας. Μονάχα όταν η ανάπτυξη της τεχνολογίας επέτρεψε την ευχερή διακίνηση των ιδεών ανάμεσα στις αστικές δημοκρατίες της Δύσης, μπόρεσε η ελληνική τέχνη να αποβάλει τον περιφερειακό της χαρακτήρα».

<sup>16</sup> Για μια ευρύτερη θεώρηση του ζητήματος, βλ. Mansbach 1999b.

<sup>17</sup> Η αναφορά στη διαλεκτική μείζονος – ήσσονος παραπέμπει στο πασίγνωστο δοκίμιο των Gilles Deleuze et Felix Guattari (Deleuze et Guattari 1996).

το εγχώριο πολιτισμικό περιβάλλον. Μια τέτοια οπτική συσκοτίζει την κατανόηση τόσο της βαλκανικής ιδιαιτερότητας, όσο και του ίδιου του μοντερνισμού.

Η αυθαίρετη αντιβολή των τριών ζωγράφων που συσχέτισαμε γύρω από τον κοινό πόλο της Ακαδημίας του Μονάχου, μας αποκάλυψε μια πλειάδα έργων που δίχως να ταυτίζονται, μοιάζουν να αλληλοσυμπληρώνονται ως εκφάνσεις μιας «άλλης» βαλκανικής τέχνης, που ξεχειλίζει από τα συνήθη περιγράμματα και τις κατεστημένες τυπολογίες. Η ερμηνεία των έργων αυτών ως επαρχιώτικες απομιμήσεις του ευρωπαϊκού μοντερνισμού δεν είναι ικανοποιητική, όχι μόνο για τον ενεχόμενο εθνοκεντρισμό της, αλλά προπαντός για την κριτική της στεριότητα: τα έργα των αποφοίτων της Σχολής του Μονάχου δεν είναι μαθητικές ασκήσεις επανάληψης ενός εξωτερικού προτύπου, αλλά έχουν ουσιαστική σχέση με το περιβάλλον στο οποίο παράγονται, και το οποίο απεικονίζουν, σχολιάζουν, μεταμορφώνουν. Και τα μεταξύ τους κοινά στοιχεία συνίστανται σε πολύ περισσότερα από την προς τρίτον ομοιότητα: είναι μια έκφραση ενός βαλκανικού κοσμοπολιτισμού, που δεν είναι υποχρεωτική υπόκλιση στην ισχυρή Δύση, αλλά αστείρευτη δεκτικότητα, περιέργεια, ελευθερία έκφρασης.

Ο τρόπος με τον οποίο οι ως άνω ζωγράφοι οικειοποιούνται τον συμβολισμό ως ύφος αναδεικνύει μια εναλλακτική βαλκανική αισθητική, που, σε συνέπεια με το πολιτισμικό της υπόστρωμα, ενδίδει στον λυρισμό και τον ιδεαλισμό, επενδύοντας στη δύναμη της ποιητικής μεταμόρφωσης του κόσμου.

Ο συμβολισμός ουδέποτε υπήρξε ρεύμα τεχνοτροπικά ομοιογενές. Με πολλαπλούς τρόπους πρότεινε μια διαλεκτική του συγκεκριμένου με το ονειρικό που συμ-φέρει την αληθοφάνεια αλλά και την ρευστή, γρήγορη πινελιά, με τα χρώματα και τα περιγράμματα να συμπλέκονται με ένταση. Αν ο παραδοσιακός «καμβάς» για την ψυχογράφιση είναι το πρόσωπο, οι Βαλκάνιοι συμβολιστές δεν διστάζουν ακόμα και να το κρύψουν, προκειμένου να μεταφέρουν την ψυχική φόρτιση στο περιβάλλον, το σώμα, το τοπίο, το φως, τα αντικείμενα... Ο χώρος αποθεώνεται, όπως και η αναπαράστασή του.

Στην τυπική του μορφή, ο συμβολισμός λατρεύει τη μυθολογία, την αλληγορία, την μεταφορά και γενικά τις τεχνικές που στρατιγραφούν την προσέγγιση του εικαστικού αντικειμένου επέκεινα της καταδήλωσης. Όταν οι τεχνικές αυτές αποσύρονται, όταν τα θέματα συγκλίνουν με τις όψεις της αντικειμενικής πραγματικότητας, τότε ο συμβολισμός γίνεται καθαρή ενόραση, διαχέεται εντός του αντικειμενικού για να οδηγήσει στην καθολική ποιητική του μεταμόρφωση.

Πρόκειται για στροφή πέρα από το φαίνεσθαι, στο επιφαίνεσθαι: σε αυτή την διαισθητική αντίληψη της ουσίας των πραγμάτων, που αποκαλύπτει την βαθύτερη φύση τους, δίχως ωστόσο να την φυλακίζει στις μορφές. Τα «Επιφάνεια» είναι κοινή θρησκευτική γιορτή στην ορθόδοξη Ανατολή, και οι Βαλκάνιοι συμβολιστές ενδίδουν φυσικά τω τρόπω στην ερμηνεία αυτή του κόσμου, που θέλει το μετα-φυσικό να γίνεται αντιληπτό μέσα από την αισθητηριακή εμπειρία. Η συμπάθειά τους λοιπόν προς τις αιρετικές τάσεις που υιοθετούνται από την Sezession όχι μόνο δεν είναι άρνηση της οικείας τους εθνοπολιτισμικής ταυτότητας, αλλά αντίθετα είναι επιβεβαίωσή της.

Φυσικά ο καθένας από τους τρεις ζωγράφους που εξετάσαμε την εκφράζει με διαφορετικό τρόπο, στοχεύοντας διαφορετικά πλαίσια. Κανένας τους ωστόσο δεν μιμείται δουλικά τους δασκάλους του, κανένας δεν μεταμοσχεύει μηχανικά στην Βαλκανική τα βουαρικά στερεότυπα. Παρ' όλο που και οι τρεις παραμένουν

περιθωριακοί για την ιστοριογραφία, η οποία δυσκολεύεται να τους εντάξει στις τυπολογίες της, η δύναμη της αφομοίωσης και του μετασχηματισμού που τους χαρακτηρίζει μπορεί να θεωρηθεί ένα από τα πιο δυναμικά χαρακτηριστικά των Βαλκανίων του 19ου αιώνα.

### **Βιβλιογραφία**

- Bourdieu 2002: Pierre Bourdieu, *Η Διάκριση*, Αθήνα, Πατάκη
- Ευαγγελίδης 1980: Δημήτριος Ευαγγελίδης, *Η Ελληνική Τέχνη*, Αθήνα, χ.ε.
- Γιαννόπουλος 1992: Περικλής Γιαννόπουλος, *Η Ελληνική Γραμμή*, Αθήνα, Ερμείας
- Castellan 1985: Georges Castellan, « Le romantisme historique: une des sources de l'idéologie des États balkaniques aux XIXe et XXe siècles », *Revue Historique* 273/1 (553), p. 187-203
- Deleuze et Guattari 1996: Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit
- Georgitsogianni 2004: Evangelia Georgitsogianni, « Relations culturelles entre les peuples du Sud-Est européen : Le cas d'une corporation de sculpteurs de marbre Grecs en Roumanie au XIXe siècle », *Revue des études sud-est européennes* XLII/1-4, p. 159-174
- Georgitsogianni 2006: Evangelia Georgitsogianni, "Greek artists in Romania: Constantin Pascali, the 'missing' painter Constantinos Paschalopoulos of the 'Munich School Group'", *Journal of the Hellenic diaspora* 32/1&2, p. 132-145
- Horst 2005: Ludvig Horst, *Der griechische Defregger*, Μόναχο, Weltkunst
- Ίγκερς 1999: Γκέοργκ Ίγκερς, *Η ιστοριογραφία στον εικοστό αιώνα*, Αθήνα, Νεφέλη
- Κωτίδης 1993: Αντώνης Κωτίδης, *Μοντερνισμός και παράδοση στην ελληνική τέχνη του μεσοπολέμου*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press
- Κωτίδης 1995: Αντώνης Κωτίδης, *Ζωγραφική του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών
- Κωτίδου 2005: Σόνια Κωτίδου, *Ευρωπαϊκός και Ελληνικός Συμβολισμός στη ζωγραφική: συγκλίσεις και αποκλίσεις*, Διδακτορική διατριβή που υποστηρίχτηκε το 2005 στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Ιστορίας της Τέχνης)
- Λαμπράκη-Πλάκα 1995: Μαρίνα Λαμπράκη-Πλάκα, «Η γένεση της νεοελληνικής τέχνης. Κοινωνία - Θεσμοί - Ιδεολογία», στο Αντώνης Κωτίδης (επ.), *Ζωγραφική του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών
- Λαμπράκη-Πλάκα 1999: Μαρίνα Λαμπράκη-Πλάκα, *Εθνική Πινακοθήκη, 100 χρόνια. Τέσσερις αιώνες Ελληνικής Ζωγραφικής*, Αθήνα, Εθνική Πινακοθήκη και Μουσείο Αλέξανδρου Σούτζου
- Lenman 1982: Robin Lenman, "A Community in Transition: Painters in Munich, 1886-1924", *Central European History* 15/1, March 1982, p. 3-33
- Lenman 1996: Robin Lenman, "From 'Brown Sauce' to 'Plein Air': Taste and the Art Market in Germany, 1889-1910", *Studies in the History of Art* 53, 1996 (Symposium Papers XXXI: Imagining Modern German Culture: 1889-1910), p. 52-69.
- Leu 2016: Philipp Leu, «L'Enfance artistique. Maturation, présence et visibilité de la société Tinerimea artistică à Munich» στο Catherine Méneux, Adriana Sotropa (éd.), *Quêtes de modernité(s) artistique(s) dans les Balkans au tournant du XXe siècle*,

Actes du colloque organisé à Paris les 8 et 9 novembre 2013, Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, site de l'HiCSA, mise en ligne en avril 2016

Λυδάκης 1976: Στέλιος Λυδάκης, *Έλληνες ζωγράφοι III. Η ιστορία της νεοελληνικής ζωγραφικής, 16ος – 20ός αιώνας*, Αθήνα, Μέλισσα

Mai 1985: Ekkehard Mai, *Akademie, Sezession und Avantgarde. München um 1900 in Tradition und Widerspruch*. 175 Jahre Kunstakademie München, München, Prestel

Makela 1990: Maria Makela, *The Munich Secession: art and artists in turn-of-the-century Munich*, Princeton, Princeton University Press

Makela 1996: Maria Makela, "The Politics of Parody: Some Thoughts on the 'Modern' in Turn-of-the-Century Munich", *Studies in the History of Art* 53, 1996 (Symposium Papers XXXI: Imagining Modern German Culture: 1889–1910), p. 184–207

Mansbach 1999a: Steven A. Mansbach, "An Introduction to the Classical Modern Art of Bulgaria", *The Art Bulletin* 81/1, Mar. 1999

Mansbach 1999b: Steven A. Mansbach, *Modern Art in Eastern Europe From the Baltic to the Balkans, ca. 1890–1939*, Cambridge, Cambridge University Press

Εύδης 1976a: Αλέξανδρος Εύδης, *Προτάσεις για την ιστορία της Νεοελληνικής τέχνης Α': Διαμόρφωση - Εξέλιξη*, Αθήνα, Ολκός

Εύδης 1976b: Αλέξανδρος Εύδης, *Προτάσεις για την ιστορία της Νεοελληνικής τέχνης Β': Φορείς και προβλήματα*, Αθήνα, Ολκός

Oprescu 1935: Georges Oprescu, *L'art roumain de 1800 à nos jours*, Malmö, John Kroon

Παπαϊωάννου 2006: Γιάννης Παπαϊωάννου, *Νικόλαος Γύζης*, Αθήνα, Μέλισσα

Petritakis 2016: Spyros Petritakis, «Quand le miroir devient lampion: aspects de la réception de l'œuvre tardive de Nikolaus Gysis entre Athènes et Munich», στο Catherine Méneux, Adriana Sotropa (éd.), *Quêtes de modernité(s) artistique(s) dans les Balkans au tournant du XXe siècle*, Actes du colloque organisé à Paris les 8 et 9 novembre 2013, Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, site de l'HiCSA, mise en ligne en avril 2016

Στεφανίδης 2002: Μάνος Στεφανίδης, *Μικρή Πινακοθήκη: Πρόσωπα, κρίσεις και αξίες της νεοελληνικής τέχνης*, Αθήνα, Καστανιώτη

Sortopa 2011: Adriana Sortopa, *La tentation symboliste dans l'art en Roumanie, de la fin du XIXe siècle à l'entre-deux-guerres : promoteurs, formes, réception*, Thèse de doctorat sous la direction de Marina Vanci-Perahim, soutenue à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris)

Sotropa 2016: Adriana Sotropa, « Le peintre Kimon Loghi (1871-1952) face aux critiques et à l'histoire » στο Catherine Méneux, Adriana Sotropa (éd.), *Quêtes de modernité(s) artistique(s) dans les Balkans au tournant du XXe siècle*, Actes du colloque organisé à Paris les 8 et 9 novembre 2013, Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, site de l'HiCSA, mise en ligne en avril 2016

Χρήστου 2002: Χρυσάνθος Χρήστου, *Η ελληνική ζωγραφική στον εικοστό αιώνα, τ. Α' 1882-1922*, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφέλιμων βιβλίων

## ΝΕΩΤΕΡΙΚΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΪΚΗ ΛΑΤΡΕΥΤΙΚΗ ΖΩΗ

M. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ<sup>1</sup>

Modern phenomena in Greek popular religious life. *Abstract: As is known, in urban parishes of our time created a series of novel religious rites, which define our contemporary urban religiosity. Some of the most typical forms of these newly developed traditions look then associated with fairs and tours of urban parishes. The labeling and study beyond cultural shows and pastoral dimensions, as are typical cases of customs and rituals that daily faced the priests, who sometimes play a decisive role in the formation and to their introduction. That is why their study highlights the wider social and cultural interest, as they are expressions of old modern human emotions and aspirations, but enriched with forms of modern everyday life. It is also known that popular religiosity is not a localized phenomenon only in agricultural societies, but that occurs with certain changes, adaptations and variations, and in the cities. The phenomena and events of the so-called "urban folklore" are, in recent years, some of the most favorite topics of our modernist folklore. In this context often studied and issues of religious folklore, as shaped and manifested in the urban space. It is a continuous process, which the modern folklore has to monitor, record and study, he is interested in collective cultural events and actions, in this case related to the religiosity of the people, and manifestation. In this context, what preceded it show us another aspect of modern religious folklore essentially unknown to date, but with major effects on our traditional daily life, provided that we understand the tradition not static, but as a continuous cultural process, constantly moving and transformed, to which it owes its incomparable charm.*

**Key words:** *popular religiosity, urban folklore, modern phenomena, rituals*

Όπως είναι γνωστό, στις αστικές ενορίες της εποχής μας δημιουργούνται μια σειρά από νεωτερικά θρησκευτικά έθιμα, τα οποία και προσδιορίζουν τη σύγχρονη μας αστική θρησκευτικότητα. Ορισμένες από τις πλέον χαρακτηριστικές μορφές των νεοπαγών αυτών εθίμων εξετάζουμε στη συνέχεια, που σχετίζονται με τις πανηγύρεις και τις εκδρομές των αστικών ενοριών. Η επισήμανση και μελέτη τους, πέρα από τις πολιτισμικές παρουσιάζει και ποιμαντικές διαστάσεις, δεδομένου ότι αποτελούν χαρακτηριστικές περιπτώσεις εθιμοταξιών και τελετουργιών που καθημερινά αντιμετωπίζουν οι ιερείς, οι οποίοι κάποτε συμβάλλουν καθοριστικά στο σχηματισμό και στην καθιέρωσή τους. Γι' αυτό και η μελέτη τους παρουσιάζει ευρύτερο κοινωνικό και πολιτισμικό ενδιαφέρον, δεδομένου ότι αποτελούν εκφράσεις

---

<sup>1</sup> Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών, Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Κομοτηνή, Ελλάδα

σύγχρονες παλαιών ανθρώπινων συναισθημάτων και επιδιώξεων, εμπλουτισμένες όμως με μορφές της νεωτερικής καθημερινότητας.

Είναι γνωστό επίσης το ότι η λαϊκή θρησκευτικότητα δεν αποτελεί φαινόμενο εντοπισμένο μόνο στον αγροτοκτηνοτροφικό χώρο, αλλά ότι παρουσιάζεται, με ορισμένες μεταλλαγές, προσαρμογές και διαφοροποιήσεις, και στις πόλεις. Τα φαινόμενα και οι εκδηλώσεις της λεγόμενης «αστικής λαογραφίας» αποτελούν, τα τελευταία χρόνια, μερικά από τα πλέον αγαπημένα θέματα της νεωτερικής λαογραφίας μας. Στο πλαίσιο αυτό συχνά μελετώνται και ζητήματα της θρησκευτικής λαϊκής παράδοσης, όπως αυτή μορφοποιείται και εκδηλώνεται στον αστικό χώρο.

Αποτελεί διαπίστωση της σχετικής βιβλιογραφίας το γεγονός ότι οι νεωτερικές λαογραφικές μορφές χαρακτηρίζονται από την επικράτηση της κοινωνικότητας έναντι της τελετουργικότητας. Είναι οι προδιαγραφές και οι συνθήκες της σύγχρονης νεωτερικής κοινωνίας που υπερτονίζει τους κοινωνικούς δεσμούς, έναντι των τελετουργικών δεσμών και γεφυρών του εδώ με το επέκεινα. Αυτή η βασική πραγματικότητα απεικονίζεται στις μορφές των σύγχρονων εθίμων, τα οποία δημιουργούνται στο νεωτερικό αστικό πλαίσιο, και μέσα σε αυτό εξελίσσονται και διαμορφώνονται.

Από την άλλη πλευρά, η δημιουργία νέων εθιμικών μορφών είναι συνεχής και συμβαδίζει με την εξέλιξη και την ύπαρξη της οργανωμένης ανθρώπινης κοινωνίας. Οι νέες τελετουργικές μορφές συνυπάρχουν με τις παλαιότερες, ή τις διαδέχονται, σε κάθε όμως περίπτωση συναποτελούν τον εθιμικό πυρήνα της κοινωνικής ζωής, μια προσπάθεια εγγραφής του υπερφυσικού σε φυσικά πλαίσια και όρια. Γι' αυτό και θα συνεχίσουν να υπάρχουν και να εμφανίζονται, όσο θα υπάρχουν οργανωμένες ανθρώπινες κοινωνίες, οι οποίες θα τις υποστηρίζουν και θα τις επαναλαμβάνουν τελεστικά. Άλλωστε ο εθιμικός φόβος, η αίσθηση δηλαδή ότι πιθανότατα να υπάρξει οποιαδήποτε αρνητική εξέλιξη ή παρέμβαση αν τυχόν δεν τηρηθεί μια τελετουργική δέσμευση, επιταγή ή απαγόρευση, ακόμη και αν όλοι πιστεύουν ότι αυτό είναι κατ' ουσία παράλογο, αποτελεί μια από τις βασικότερες κινητήριες δυνάμεις της δημιουργίας νέων εθιμικών μορφών.

Η εκκλησιαστική διάσταση της ελληνικής λαϊκής θρησκευτικότητας, αποτελεί απαραίτητη συνθήκη και προϋπόθεση για την κατανόηση και των εκδηλώσεων της θρησκευτικής λαογραφίας, τόσο στις παλαιότερες, όσο και στις νεώτερες μορφές της. Αποτελεί όρο για την σωστή κατανόηση των εκδηλώσεων της λαϊκής θρησκευτικότητας, αλλά και για την πρόσληψη και ερμηνεία όσων ανάλογων μορφών δημιουργούνται στις μέρες μας. Συχνά μάλιστα οι νέες αυτές μορφές, ως σύμβιες και σύγχρονές μας, περνούν απαρατήρητες, δεδομένου ότι ο λαογράφος πρέπει να είναι ιδιαιτέρως ασκημένος ώστε να απομονώσει, να καταγράψει και να μελετήσει τις μορφές του λαϊκού πολιτισμού που δημιουργούνται και τελούνται στην εποχή του, παράλληλα με την δική του ζωή και ύπαρξη.

Ειδικότερα στη λαϊκή θρησκευτικότητα του ελληνικού λαού παρατηρείται μια στενή σύνδεση με την Ορθόδοξη Εκκλησία, ακόμη και στις μέρες μας, που η ελληνική κοινωνία έχει πλέον πάψει να είναι αμιγής, από πολιτισμική, εθνική και θρησκευτική άποψη. Ακόμη και σε πολυπολιτισμικά περιβάλλοντα, η σχέση του λαού μας με το υπερφυσικό σχετίζεται άμεσα με τη σχέση του προς την εκκλησιαστική πράξη και ζωή, όπως άλλωστε συμβαίνει και στις ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού, ανά την υφήλιο, όπου η εθιμική ζωή υπάρχει και δομείται σε αναφορά πάντοτε προς την εκκλησιαστική ζωή. Μάλιστα, στο γενικό αυτό πλαίσιο εντάσσεται και η αφομοίωση



και διασκευή των τυχόν ξένων ή ξενόφερτων εθιμικών στοιχείων, τα οποία ωστόσο ενσωματώνονται στην λατρευτική και τελετουργική μας ζωή, ανανεώνοντας το περιεχόμενο των εκδηλώσεων της σύγχρονης μας λαϊκής θρησκευτικότητας.

Όσα παραπάνω διαπιστώθηκαν, αποτελούν και το γενικό πλαίσιο αυτών που ακολουθούν: Αποτελούν τις συνιστώσες μιας νεωτερικής λαϊκής θρησκευτικής παράδοσης, ζωντανής και εξελισσόμενης, που βρίσκεται ακόμη υπό διαμόρφωση, και η οποία ενδιαφέρει όχι μόνο τη λαογραφία, αλλά και την ανθρωπολογία γενικότερα, παράλληλα με την ποιμαντική ψυχολογία, την κοινωνιολογία της θρησκείας, και άλλους συναφείς κλάδους της μελέτης του θρησκευτικού φαινομένου.

Όπως η σχετική βιβλιογραφία διαπιστώνει, είναι η τελετουργική λαμπρότητα και μεγαλοπρέπεια που αποτελεί βασικό κίνητρο του λαϊκού ανθρώπου για την στενότερη σχέση με την θρησκεία (Ziegler 1935: 674-675). Το τελετουργικό μέρος είναι απαραίτητο στοιχείο των εξωτερικών εκδηλώσεων κάθε θρησκείας, παράλληλα δε αποτελεί ένα ισχυρό θέλημα για την προσέλκυση πιστών σε αυτή (Yoder 1965: 38). Τούτος βέβαια είναι και ο λόγος εξαιτίας του οποίου οι διάφορες θρησκείες έχουν αναπτύξει πολύπλοκα και λαμπρά τελετουργικά, ενώ σε περιπτώσεις θρησκειών χωρίς τελετουργική μεγαλοπρέπεια συνήθως είναι η συμμετοχή των πιστών τους στις λατρευτικές πράξεις συνοίκων αλλοπίστων ή ετεροδόξων στοιχείων, χωρίς αυτό να συνεπάγεται απαραίτητως και προσηλυτισμό τους (Varvounis 1993: 75-89).

Καθώς η ανάγκη αυτή του ανθρώπου του λαού έχει γίνει αισθητή συχνές είναι οι προσπάθειες διαφόρων θρησκευτικών λειτουργών, ακόμη και σε θρησκείες με αναπτυγμένο τελετουργικό σκέλος, όπως ο χριστιανισμός, ιδιαιτέρως δε η Ορθοδοξία, να ανανεώνουν και να εμπλουτίζουν το τελετουργικό μέρος των λειτουργικών τους πράξεων, ώστε αυτό να αποβεί και θέλημα για τη συμμετοχή των πιστών στην οργανωμένη θρησκευτική ζωή, η οποία με τη σειρά της έχει πολλές και ποικίλες πολιτικές και οικονομικές συνέπειες. Κι έτσι συναντούμε συχνές αλλαγές σε λειτουργικές πράξεις, σε τελετουργικές ενδυμασίες και πράξεις, ακόμη και στη χρησιμοποιούμενη σε αυτές θρησκευτική μουσική, οι οποίες συντείνουν προς την πολυπλοκότητά τους, ταυτοχρόνως όμως αποτελούν και βάση για την ανάπτυξη της θρησκευτικής ζωής στο λαό.

Ιδιαίτερα στην Εκκλησία της Ελλάδος, από τη δεκαετία του '90 παρατηρείται μια τάση λειτουργικής ανανέωσης, η οποία πάντοτε συνδυάζεται με την αύξηση της τελετουργικής λαμπρότητας, που ούτως ή άλλως είναι δεδομένη στην Ορθοδοξία, με τις αρχαίες ανατολικές καταβολές της. Η τάση αυτή, που εκφράζεται από την διακόσμηση των ναών και των αμφίων (Χρυσοστόμου, Βλαχοπούλου 2012: 302) ως την τάξη των ακολουθιών και την εισαγωγή λειτουργικών ποικιλιών, συχνά οδηγεί βέβαια σε κακόγουστες υπερβολές (Βαρβούνης 2012: 250-258). Κατά κανόνα όμως επιτυγχάνει τους σκοπούς της, φέρνοντας τον κόσμο κοντά στην Εκκλησία και την εκκλησιαστική ζωή.

Αποτελεί διαπίστωση της σχετικής έρευνας ότι ανάλογα πολιτισμικά φαινόμενα έρχονται ως συνδυασμός των αναγκών μιας εποχής και του έργου σημαντικών προσωπικοτήτων, οι οποίες συχνά αφήνουν τη σφραγίδα τους στην εποχή τους. Εν προκειμένω οι συνθήκες της αποϊεροποίησης και της εκκοσμίκευσης (Βαρβούνης 2010: 529-537), που επικράτησαν στο χώρο μας ήδη από τη δεκαετία του '70 οδήγησαν στην αντίδραση αυτή, στην προσπάθεια δηλαδή της αντιστροφής τους μέσω της ανάπτυξης του τελετουργικού – θεαματικού σκέλους της λειτουργικής

ζωής. Όσον αφορά τον παράγοντα της επίδρασης των προσωπικοτήτων, ήταν ο μακαριστός Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χριστόδουλος Α΄, ο οποίος καταρχήν με το προσωπικό του παράδειγμα και το αντίστοιχο έργο των στενών συνεργατών του οδήγησε στην τελετουργική αυτή ανανέωση, που συνεχίστηκε και μετά τον θάνατό του.

Οι εν μέρει νεωτερικές και εν μέρει αναβιωμένες, πάντοτε όμως λαμπρές και θεαματικές πρακτικές που εγκαινιάστηκαν στα πλαίσια αυτής της προσπάθειας, συνεχίζουν μέχρι και τις μέρες μας να διαμορφώνουν το ιδιαίτερο πρόσωπο της ελληνικής ορθόδοξης χριστιανικής λειτουργικής ζωής, και να δίνουν τον τόνο στις ποικίλες εκδηλώσεις της. Πρόκειται για τελετουργικές λεπτομέρειες οι οποίες συνεχώς επεκτείνονται και συμπληρώνονται, με στόχους πάντοτε την επίτευξη της τελετουργικής λαμπρότητας, όπως σημειώνει εύστοχα ο π. John Terbovich (Terbovich 1963: 79-88), στο πλαίσιο των όσων προηγουμένως διαπιστώθηκαν. Λεπτομέρειες όμως που καθορίζουν και προσδιορίζουν την εντύπωση που ο πιστός αποκομίζει, όταν πάρει μέρος σε ανάλογες λειτουργικές στιγμές και βιώσει παρόμοιες λαμπρές τελετές.

Οπωσδήποτε το ζήτημα αυτό έχει πολλές και διαφορετικές πτυχές, που βρίσκονται πέρα από τα όρια της παρούσας μελέτης. Πτυχές υλικές και άυλες, καλλιτεχνικές και πρακτικές, λειτουργικές και καθημερινές. Εδώ θα ασχοληθούμε με ένα από τα ζητήματα που θέτει αυτή η προσπάθεια, το σχετικό με την διοργάνωση και πραγματοποίηση πολυαρχιερατικών συλλειτουργιών αλλά και πατριαρχικών επισκέψεων στις Μητροπόλεις της Εκκλησίας της Ελλάδος, από τη δεκαετία του '90 μέχρι και τις μέρες μας, πραγματικότητες υπαρκτές και σε συνεχή χρήση, εν μέρει δε και υπό διαμόρφωση.

Τα ιδιαίτερος πολυπρόσωπα συλλειτουργία των ιερέων, κατά κανόνα σε περιπτώσεις πανηγύρεων, υπήρξαν γνωστή αλλά όχι ιδιαίτερος αναπτυγμένη πρακτική στον πνευματικό και εκκλησιαστικό χώρο της καθ' ημάς Ανατολής. Τα ανάλογα αρχιερατικά συλλειτουργία ήταν λιγότερο γνωστά, καθώς κατά κανόνα οι αρχιερείς, ως και τα μέσα περίπου του 20ού αιώνα συστηματικά τα απέφευγαν, με εξαίρεση μόνο τις περιπτώσεις που από το τυπικό προβλεπόταν συνοδική και πατριαρχική θεία λειτουργία, σε ορισμένες εορτές και μόνο στα πρεσβυγενή Πατριαρχεία της Ορθόδοξης Ανατολής (Καμαλάκης 2011: 307-308).

Είναι απολύτως χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στο Οικουμενικό Πατριαρχείο τα συνοδικά συλλειτουργία είναι απολύτως καθορισμένα, λ.χ. κατά την θρονική εορτή του Πατριαρχείου (30 Νοεμβρίου, μνήμη του κατά παράδοσιν ιδρυτή του αποστόλου Ανδρέα)<sup>2</sup>, ή σε περιπτώσεις επισήμων – των λεγομένων «ειρηνικών» - επισκέψεων προκαθημένων άλλων αυτοκεφάλων Ορθοδόξων Εκκλησιών, που μόλις έχουν εκλεγεί, και αρχίζουν πάλι κατά παράδοση τις επισκέψεις τους στις άλλες Εκκλησίες από την Μητέρα Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως. Αλλά και οι μονές του Αγίου Όρους, όταν πανηγυρίζουν, αποφεύγουν τα αρχιερατικά συλλειτουργία, καθώς καλούν μόνον έναν αρχιερέα που θα προϊσταται των τελετών, με τον οποίο και κατά κανόνα συλλειτουργούν οι ηγούμενοι των μονών της Αθωνικής Πολιτείας.

<sup>2</sup> Βλ. σχετικά τις ηλεκτρονικές δημοσιεύσεις για τις θρονικές εορτές πρεσβυγενών Πατριαρχείων της Ανατολής του Μ. Γ. Βαρβούνη, στον ιστότοπο e Liberta [info@e-liberta.gr] – 29 Νοεμβρίου 2007 και 5 Δεκεμβρίου 2008.

Ανάλογες πρακτικές υπάρχουν αποτυπωμένες στα τυπικά και των υπολοίπων πρεσβυγενών Πατριαρχείων, δηλαδή των Ορθοδόξων Πατριαρχείων Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων. Έτσι, στην Εκκλησία της Ελλάδος αρχικά ήταν ορισμένες οι περιπτώσεις πολυαρχιερατικών συλλειτουργιών, για παράδειγμα κατά την Κυριακή της Ορθοδοξίας, με την Συνοδική θεία λειτουργία της, οπότε η συμμετοχή παλαιότερα του Βασιλιά και τώρα του Προέδρου της Ελληνικής Δημοκρατίας, αλλά και το γεύμα που κατόπιν αυτός παραθέτει στα μέλη της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου δίνει έναν χαρακτήρα δημόσιου τελετουργικού στην όλη διοργάνωση. Επίσης, συνοδική θεία λειτουργία γίνεται κατά την εορτή του Μεγάλου Φωτίου (6 Φεβρουαρίου), που έχει οριστεί ως προστάτης της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος<sup>3</sup>. Τέλος, στο Πατριαρχείο Αλεξανδρείας συνοδική θεία λειτουργία τελείται κατά την λήξη της ετήσιας συνόδου της ιεραρχίας του θρόνου, αλλά και κατά τη θρονική εορτή, στις 25 Απριλίου ή εκ μεταθέσεως την Τετάρτη του Πάσχα, μνήμη του αποστόλου Μάρκου, του κατά παράδοση πρώτου επισκόπου Αλεξανδρείας (Βαρβούνης 2011α: 370-376).

Έτσι, η πρακτική της τέλεσης πολυπρόσωπων αρχιερατικών συλλειτουργιών, που βαθμιαία εφαρμόστηκε και σήμερα πια σχεδόν έχει καθιερωθεί, έφερε στο φως μια σειρά από τυπικά και τελετουργικά προβλήματα, σχετιζόμενα με τη σειρά, το προβάδισμα, τα πρεσβεία αρχιερωσύνης, το μνημόσυνο της προϊσταμένης εκκλησιαστικής αρχής κάθε αρχιερέως κ.λπ., τα οποία μάλιστα συχνά έγιναν αφορμή έντονων και πολύχρονων διενέξεων και διαφωνιών, που τάραξαν και την εκκλησιαστική ζωή στο σύνολό της.

Η τέλεση του αρχιερατικού συλλειτουργού γίνεται σε περιπτώσεις μεγάλων πανηγύρεων, χειροτονιών νέων αρχιερέων – όπου από την τάξη της Εκκλησίας επιβάλλεται συλλειτουργο τριών τουλάχιστον επισκόπων – και ονομαστηρίων Επισκόπων και Μητροπολιτών, πάντοτε μετά από πρόσκληση του οικείου Μητροπολίτου ή, σε περιπτώσεις ονομαστικής εορτής, μετά από αυτόβουλη προσέλευση όσων επισκόπων θέλουν να τιμήσουν τον εορτάζοντα. Εν προκειμένω, μας ενδιαφέρει εδώ η τελετουργική τάξη, στο βαθμό που την αντιλαμβάνεται ο λαός, ο οποίος πάντοτε με ευχαρίστηση και χαρά παρακολουθεί και συμμετέχει σε αντίστοιχες τελετές, λόγω βεβαίως της πίστης του και της ψυχικής σύνδεσής του προς την Ορθόδοξη Εκκλησία, αλλά και λόγω του μεγαλοπρεπούς θεάματος που αυτές προσφέρουν.

Σύμφωνα με την ακολουθούμενη τάξη, την παραμονή της εορτής γίνεται η υποδοχή των αρχιερέων στην είσοδο του εορτάζοντος ή του μητροπολιτικού ναού, και ακολουθεί ο εσπερινός, στον οποίο προΐσταται συνήθως ο νεώτερος ως προς τα πρεσβεία αρχιερωσύνης – ως προς την αρχαιότητα χειροτονίας δηλαδή – και οι υπόλοιποι παρακολουθούν από ειδικές θέσεις που έχουν τοποθετηθεί απέναντι από τον αρχιερατικό θρόνο. Την επομένη ακολουθεί η πολυαρχιερατική θεία λειτουργία, στην οποία προΐσταται ο αρχαιότερος κατά τα πρεσβεία των επισκόπων, ενώ ο οικείος Μητροπολίτης, ανεξαρτήτως σειράς, παίρνει την θέση του τελευταίου από τους συλλειτουργούντες αρχιερείς. Η ίδια τάξη τηρείται, και μάλιστα σχολαστικά, και

<sup>3</sup> Πολλές πληροφορίες για τον εορτασμό αυτό μπορεί ο ενδιαφερόμενος να βρει στις κατ' έτος αναφορές του περιοδικού *Εκκλησία*, όπου και οι λόγοι ιεραρχών και προσκεκλημένων ειδικών επιστημόνων που εκφωνούνται στους ανάλογους επίσημους εορτασμούς.

στον τρόπο με τον οποίο κάθονται οι αρχιερείς σε δύο αντικριστές σειρές μέσα στο ναό, στην αρχή της λειτουργίας, με τον προϊστάμενο της λειτουργίας στην κορυφή, όπως μπορεί να δει ο πιστός που παρακολουθεί τη λειτουργία, ή όποιος θέλει να ενημερωθεί από τις σχετικές αναφορές των εκκλησιαστικών πρακτορείων ειδήσεων, όπου πάντοτε υπάρχει και άφθονο φωτογραφικό υλικό (Taylor 2003: 390-391. Sudhakar 2001: 302-304).

Ο προϊστάμενος αρχιερέας, ή άλλος που έχει ειδικά παρακληθεί γι' αυτό από τον οικείο Μητροπολίτη, αναλαμβάνει και το κήρυγμα, τόσο στον εσπερινό της παραμονής, όσο και κατά την κυριώνυμη ημέρα. Η ρητορική αυτών των κηρυγμάτων, που κάποτε παρατίθενται και στο διαδίκτυο, είναι επίσης ενδιαφέρουσα: πέρα από την συγκεκριμένη εορτολογική κατάσταση και τον βίο ή το υπόδειγμα ζωής του αγίου που εορτάζει, ο ομιλών συχνότατα αναφέρεται στον φιλοξενούντα Μητροπολίτη, ή στον ηγούμενο της μονής που εορτάζει, το έργο του, την προσωπικότητά του και εν γένει στην τοπική Εκκλησία, με λόγια πάντοτε επαινετικά, και συχνότατα με στερεότυπα εκφραστικά και λεκτικά, που προσιδιάζουν στο συγκεκριμένο αυτό είδος της εκκλησιαστικής ρητορικής<sup>4</sup>.

Του πολυαρχιερατικού συλλειτουργού έπεται πολυαρχιερατική επίσης λιτανεία, σε περιπτώσεις πανηγύρεων (Βαρβούνης 2011β: 67-75), και εορταστικό επίσημο γεύμα, με ανταλλαγή δώρων, τόσο από τους προσκληθέντες, όσο και κυρίως από τον φιλοξενούντα αρχιερέα, προς τους καλεσμένους του και τη συνοδεία τους (White 1998: 23-24. Abel 2006: 161-178). Κι' αυτό επειδή κάθε αρχιερέας συνοδεύεται από τον διάκονό του ή από κάποιον ιερέα του, σε όλο το τελετουργικό αυτό ταξίδι. Θα πρέπει μάλιστα να τονιστεί εδώ ότι τα πολυαρχιερατικά πανηγυρικά συλλειτουργία αποτελούν ευκαιρίες για κοινωνικές επαφές και σχέσεις (Stewart: 132-133), αλλά και για συζητήσεις, διαβουλεύσεις και επαφές σχετικά με σοβαρά προβλήματα που απασχολούν την Εκκλησία, και φυσικά σχετικά με τις επικείμενες αρχιερατικές εκλογές, στην περίπτωση που χηρεύει κάποια μητροπολιτική έδρα, και επίκειται η πλήρωσή της. Αλλά και για τους συνοδούς των επισκόπων είναι ευκαιρία για την σύναψη σχέσεων και συμμαχιών, γι' αυτό και συνήθως προτιμούνται ως συνοδοί άγαμοι κληρικοί, οι οποίοι θα αποτελέσουν μελλοντικά υποψηφίους αρχιερείς, που θα έχουν την ανάγκη των ψήφων των υπολοίπων, για να διεκδικήσουν την εκλογή τους.

Πρόκειται λοιπόν για μια τελετουργική καινοτομία, για ένα λειτουργικό νεωτερισμό, ο οποίος συνδυάζει την τελετουργική λαμπρότητα με την άσκηση εκκλησιαστικής πολιτικής, δεδομένου ότι αν κανείς παρακολουθεί την τέλεση των συλλειτουργιών αυτών ανά την Ελλάδα, εύκολα μπορεί να διακρίνει τους αρχιερείς που παγίως εμφανίζονται να συμμετέχουν, και οι οποίοι είναι πάντοτε οι υποψήφιοι για τον θρόνο του Αρχιεπισκόπου, ή για μετακίνηση σε άλλη αρχιερατική έδρα της αρεσκείας τους. Μια μάλλον νεωτερική μορφή που ανανεώνει την τοπική λειτουργική ζωή και λαμπρύνει τα πανηγύρια των αγίων.

Για το λαό όμως είναι μια ακόμη ευκαιρία και έκφραση τελετουργικής λαμπρότητας, η οποία είναι πάντοτε ευπρόσδεκτη, με βάση όσα παραπάνω αναφέρθηκαν σχετικά με την αγάπη του λαού για τις θεαματικές τελεουργίες, και τα

<sup>4</sup> Πρόκειται για νεωτερικές μορφές που εντάχθηκαν ομαλά στο σώμα της ελληνικής εκκλησιαστικής λατρευτικής παράδοσης.

οποία βεβαίως ισχύουν όχι μόνο για τις εκκλησιαστικές, αλλά και για τις λαϊκές τελετουργίες (Stambolis 2001: 250-255). Μια ευκαιρία για βίωση ενός λειτουργικού μεγαλείου, το οποίο πείθει τον λαό για την υπερφυσική υπεροχή του θείου – στο οποίο συμβολικά αντανακλά – ταυτοχρόνως δε αποτελεί πόλο έλξης για την προσέλευση των ανθρώπων, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Darren Sherkat (Sherkat 2001: 1488-1489. Sherkat, Wilson 1995: 1004-1006), στις ανάλογες εκκλησιαστικές λατρευτικές συνάξεις.

Στο ίδιο πλαίσιο θα πρέπει να ενταχθούν και οι κατά καιρούς πατριαρχικές επισκέψεις. Παλαιότερα οι επισκέψεις αυτές ήταν σπανιότατες έως ανύπαρκτες, ενώ εγκαινιάστηκαν ουσιαστικά από τον Οικουμενικό Πατριάρχη Αθηναγόρα Α΄. Κατά κανόνα είναι αρχικά οι λεγόμενες «ειρηνικές» επίσημες επισκέψεις προς την Εκκλησία της Ελλάδος, τις οποίες ακολουθούν και άλλες, σε περιπτώσεις προσκλήσεων από κατά τόπους Μητροπολίτες, οι οποίες βέβαια προϋποθέτουν πάντοτε και σχετικά άδεια της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Τις πιο συχνές και επαναλαμβανόμενες επισκέψεις άρχισε ο Οικουμενικός Πατριάρχης Δημήτριος Α΄, έγιναν όμως κανόνες κυρίως κατά την πατριαρχία του σημερινού Οικουμενικού Πατριάρχη Βαρθολομαίου Α΄. Πρόκειται για επισκέψεις με αφορμή πανηγύρεις, εορτασμούς εξαιρετικών ιστορικών ή πνευματικών και εκκλησιαστικών γεγονότων, όπως λ.χ. η αγιοκατάταξη ενός νέου αγίου (Παπαδόπουλος 1994: 170-182. Βαρβούνης 2001: 173-191) που σχετίζεται με την επισκεπτόμενη περιοχή, ή προσκλήσεις μητροπολιτών για να επισκεφθεί και να ευλογήσει ο Οικουμενικός Πατριάρχης μία μητρόπολη, κυρίως από αυτές που ανήκουν στις λεγόμενες «Νέες Χώρες», δηλαδή τις μητροπόλεις που βρίσκονται υπό την πνευματική δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου, και η διοικητική διαχείρισή τους έχει ανατεθεί στην Εκκλησία της Ελλάδος «άχρις καιρού», κατά το σχετικό έγγραφο.

Της επισκέψεως προηγείται επίσκεψη του μητροπολίτη στο Πατριαρχείο, μαζί με τους πολιτικούς άρχοντες του τόπου, όπου εγγράφως και επισήμων προσκαλείται ο Πατριάρχης, και καθορίζεται ο χρόνος πραγματοποίησής της επισκέψεως. Ακολουθώς ρυθμίζονται οι λεπτομέρειες, και ορίζονται οι συνοδοί του Πατριάρχου. Η ίδια τάξη ακολουθείται και στις σπανιότερες περιπτώσεις προσκλήσεως και επίσημου ελεύσεως των άλλων προκαθημένων της Ορθοδοξίας, για παράδειγμα των Πατριαρχών Αλεξανδρείας και Ιεροσολύμων, που γίνονται και πάλι με ανάλογη πρόσκληση, εξαιτίας κάποιου συγκεκριμένου εκκλησιαστικού γεγονότος, ή του εορτασμού σχετικής επετείου<sup>5</sup>.

Ο Πατριάρχης με τη συνοδεία του γίνεται συνήθως δεκτός κατά το κρατικό πρωτόκολλο, με τιμές αρχηγού κράτους, γεγονός που προέρχεται από σαφή επίδραση του δημόσιου τελετουργικού επί της εκκλησιαστικής τάξεως. Η επίδραση από το

<sup>5</sup> Για την εθιμοταξία τέτοιων πατριαρχικών επισκέψεων βλ. χαρακτηριστικά Μ. Γ. Βαρβούνης, σε περιγραφικές δημοσιεύσεις στις τοπικές εφημερίδες “Σαμιακόν Βήμα” 3536 (17 Ιουλίου 2006), σ. 3 – “Σαμιακή” 2110 (7 Αυγούστου 2006), σ. 1, 3 – “Σαμιακή” 2111 (28 Αυγούστου 2006), σ. 1, 3 – “Χαραυγή” 557 (2 Σεπτεμβρίου 2006), σ. 6 – “Σαμιακή” 2115 (25 Σεπτεμβρίου 2006), σ. 7 και στο περιοδικό “Παμμακάριστος” 10 (2006), σ. 69-70, 77, με χαρακτηριστικές περιγραφές.

δημόσιο τελετουργικό, που παρατηρείται και σε άλλες πτυχές αυτών των επισκέψεων, εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο των σχέσεων της Εκκλησίας και της Πολιτείας στον τόπο μας, σύμφωνα με το οποίο η διοικούσα Εκκλησία θεωρεί ότι αντιγράφοντας ή προσελκύνοντας εξωτερικούς τύπους σχετιζόμενος με το κράτος αποκτά κρατικό επίσης κύρος και ανάλογη εξουσία (Βαρβούνης 2013: 719-751). Καλύπτονται έτσι και ψυχολογικά οι πάγιοι φόβοι για τις δήθεν επιπτώσεις της Εκκλησίας από έναν ενδεχόμενο χωρισμό μεταξύ κράτους και Εκκλησίας, ο οποίος αποτελεί και τον πλέον μύχιο και ισχυρό φόβο της εκκλησιαστικής διοίκησης της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Η επίσκεψη περιλαμβάνει, κατά περιπτώσεις, διάφορα εκκλησιαστικά και πολιτικά, καλλιτεχνικά ή ευρύτερα πνευματικά γεγονότα, όπως επισκέψεις μονών και ναών, συναντήσεις με συλλόγους και τοπικούς παράγοντες, ανακηρύξεις του Πατριάρχη σε επίτιμο δημότη ή αναγορεύσεις του σε επίτιμο διδάκτορα τοπικών ΑΕΙ, επίσημα γεύματα και δείπνα από τις αρχές του τόπου κ.λπ. Την τελευταία μέρα της τελείται μια πανηγυρική πατριαρχική θεία λειτουργία, στην οποία παίρνουν μέρος οι συνοδεύοντες και οι προσκεκλημένοι αρχιερείς, σύμφωνα με όσα εκτέθηκαν παραπάνω, και ακολουθεί η αναχώρηση του Πατριάρχη, πάντοτε κατά το δημόσιο τελετουργικό και το σχετικό πρωτόκολλο.

Σε όλες τις φάσεις της επισκέψεως, προσφέρονται στον Πατριάρχη δώρα. Είναι μάλιστα κοινή πλέον πρακτική των μητροπόλεων της Εκκλησίας της Ελλάδος η κατασκευή τοπικού εκκλησιαστικού μεταλλίου, το οποίο κατά κανόνα είναι σταυρόσχημο και από την Μητρόπολη χαρακτηρίζεται ως «παράσημο». Η καταγραφή και αποτύπωση της μορφολογίας των μεταλλίων αυτών αποτελεί σημαντικό έργο, και ανήκει ακόμη στα desiderata της ελληνικής επιστήμης. Στην περίπτωση των πατριαρχικών επισκέψεων, συνήθως κατασκευάζεται μια μοναδική παραλλαγή αυτού του εκκλησιαστικού «παρασήμου», σε μορφή μεγαλοσταύρου των κανονικών κρατικών ή δυναστικών ταγμάτων αριστείας, με σχετικό αστέρα (Καμαλάκης, Βαρβούνης 2010: 35-36. Βαρβούνης, Ριζόπουλος 2012: 15-17), που ουσιαστικά αποτελεί μοναδική παραλλαγή, που σκοπό έχει να εκφράσει και να σχηματοποιήσει την υπέρτατη και όλως ιδιάζουσα τιμή, η οποία πρέπει να αποδοθεί στον Πατριάρχη κατά την επίσκεψή του.

Αν μάλιστα αναλογιστούμε ότι τάγματα αριστείας μόνο κρατικές αρχές μπορούν να κατασκευάζουν και να νομιμοποιούν, καταλαβαίνουμε ότι εν προκειμένω, και από την χρησιμοποιούμενη ορολογία, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι υπόκειται η ίδια προσπάθεια των εκκλησιαστικών παραγόντων, σχετικά με την τάση προσπορισμού κύρους της αντιγραφής ή μιμήσεως κρατικών δομών και εκδηλώσεων από εκκλησιαστικούς φορείς, όπως παρατηρεί η Carol Silverman (Silverman 1983: 55-57). Έχουμε λοιπόν εδώ τη σχηματοποίηση μιας ιδεολογίας που αποτελεί βασικό μέρος της νεοελληνικής εκκλησιαστικής ζωής και πράξης, και η οποία εκδηλώνεται σε ανάλογες περιπτώσεις, αποτελώντας σημαντικό αντικείμενο μελέτης.

Είναι απολύτως χαρακτηριστικό το ότι ο λαός σπεύδει πάντοτε σε παρόμοιες εκδηλώσεις, και για να δει από κοντά τον Πατριάρχη του Γένους και να πάρει την ευλογία του, αλλά και λόγω της μεγαλοπρέπειας που χαρακτηρίζει όλες τις σχετικές τελετές. Η έννοια της συμβολικής ενσωμάτωσης του Πατριάρχη στην τοπική κοινωνία, δια της ανακηρύξεώς του σε επίτιμο δημότη και της συμβολικής επίσης παράδοσης των κλειδιών της πόλεως, κυριαρχεί στην σχετική ρητορική του τοπικού

τύπου, και απηχεί την ουσία του λαϊκού συναισθήματος (Schieder 1977: 291-298). Για το λαό η πατριαρχική επίσκεψη είναι ένα ιδιαίτερο πνευματικό, και προπάντων τελετουργικό γεγονός, το οποίο αποτελεί αφορμή για απόλαυση μοναδικών τελετουργικών στιγμών.

Παράλληλα, τυπώνονται αφίσες και αναρτώνται πανό με αναγγελίες, λεπτομέρειες ή και το πλήρες πρόγραμμα της πατριαρχικής επίσκεψης. Οι επιμέρους επίσης πατριαρχικές υποδοχές, σε κάθε ναό και μονή, με τη δοξολογία που τελείται και τους λόγους που εκφωνούνται, αποτελεί τελετουργικό πόλο έλξης για το λαό, που τις παρακολουθεί συστηματικά. Το ίδιο συμβαίνει και με τις επιμέρους επίσης πατριαρχικές υποδοχές από δήμους και τοπικές αρχές, στις οποίες έχει πλέον καθιερωθεί ένα περισσότερο εκκοσμικευμένο τελετουργικό (Prandi 1980: 31-59), χωρίς εκκλησιαστικό σκέλος, αλλά το ίδιο αγαπητό από το λαό, ακριβώς λόγω της τελετουργικής λαμπρότητας που το χαρακτηρίζει.

Οπωσδήποτε, όπως και παραπάνω αναφέρθηκε, δεν αποτελεί στόχο της παρούσας μελέτης να εξαντλήσει το ζήτημα της πολυτυπίας και της πολυσημίας των πολλών και σημαντικών πατριαρχικών επισκέψεων στον ελλαδικό χώρο, οι οποίες συνεχίζονται με αμείωτη συχνότητα. Εκείνο που κυρίως μας ενδιαφέρει εδώ είναι η παγίωση μιας νεωτερικής εθιμοταξίας σχετικά με τις επισκέψεις αυτές, αλλά και ενός τελετουργικού, με τη συνεργασία εκκλησιαστικών και πολιτικών ή πολιτειακών παραγόντων, που επαναλαμβάνεται, εμπλουτιζόμενο κατά περιπτώσεις, από περιοχή σε περιοχή.

Μιας εθιμοταξίας η οποία γίνεται με ευχαρίστηση αποδεκτή από το λαό, ακριβώς λόγω της τελετουργικής λαμπρότητας που εμπεριέχει, και που αποτελεί νεωτερική προσθήκη στην παλαιά και από την παράδοση καθιερωμένη ελληνική πανηγυρική εθιμοταξία (Vozikas 2009: 65-67). Και τούτο επειδή πίσω από όλες αυτές τις μορφές κρύβεται η ελληνική λαϊκή πανήγυρη, με προσαρμοσμένες ορισμένες από τις εκδηλώσεις της στις νέες συνθήκες, οι οποίες διαμορφώνονται στον τόπο και στην εποχή μας.

Οι μορφές που παραπάνω μελετήθηκαν, τόσο τα αρχιερατικά συλλείτουργα, όσο και οι πατριαρχικές επισκέψεις, κατά βάσιν δεν ανήκουν στη λαϊκή λατρεία. Αγγίζουν όμως και ως ένα βαθμό συν-διαμορφώνουν τη λαϊκή θρησκευτικότητα, δεδομένου ότι αποτελούν προσφιλή θεάματα για το λαό, που τονώνουν την πνευματική του αναζήτηση και το εκκλησιαστικό του φρόνημα, αποτελώντας πόλο έλξης για τη συχνότερη παρουσία των ανθρώπων στους ναούς. Υπό την έννοια άλλωστε αυτή εξετάζονται και εδώ, ως σύγχρονες τελετουργικές μορφές, η άσκηση των οποίων σχετίζεται άμεσα με τη θρησκευτική λαογραφία.

Στην ραγδαία μεταβαλλόμενη εποχή μας, οι αλληλεπιδράσεις των ποικίλων εκκλησιαστικών και κοινωνικών γεγονότων και εκδηλώσεων είναι καθημερινές και συχνές (Plongeron, Pannet 1976: 128-130). Η αναζήτηση των νέων παραγόντων που επιδρούν πάνω στη διαμόρφωση της νεωτερικής λαϊκής θρησκευτικότητας αποτελεί μέσω αποτύπωσης των νέων εξελίξεων στον σημαντικό αυτό τομέα της ανθρώπινης ζωής, με το παρελθόν που ανάγεται στις ρίζες της ανθρώπινης ομαδικής ζωής και παρουσίας (Panchenko 2004: 117), και με το μέλλον που φτάνει ως την απώτατη ύπαρξη οργανωμένων ανθρώπινων κοινωνιών, στα αχανή βάθη του μέλλοντος της ίδιας της ανθρωπότητας.

Πρόκειται για μια διαρκή πορεία, την οποία η σύγχρονη λαογραφία οφείλει να παρακολουθεί, να καταγράφει και να μελετά, αφού ενδιαφέρεται για ομαδικές πολιτισμικές εκδηλώσεις και ενέργειες, εν προκειμένω σχετιζόμενες με την θρησκευτικότητα του λαού και την εκδήλωσή της (Panchenko 2004: 120-128). Στο πλαίσιο αυτό, όσα προηγήθηκαν μας δείχνουν μια ακόμη πτυχή της νεωτερικής θρησκευτικής λαογραφίας, ουσιαστικά αμελέτητη μέχρι σήμερα, αλλά με σημαντικότερες επιδράσεις στην παραδοσιακή καθημερινότητά μας, υπό τον όρο ότι αντιλαμβανόμαστε την παράδοση όχι στατικά, αλλά ως μία συνεχή πολιτισμική διαδικασία, που διαρκώς κινείται και μετασχηματίζεται (Janelli 1986: 25-27), γεγονός στο οποίο άλλωστε οφείλει και την απaráμιλλη γοητεία της.

### **Βιβλιογραφία**

- Abel 2006: Andrew Abel, *Favor fishing and punch-bowl Christians: Ritual and conversion in a Chinese Protestant church*, "Sociology of Religion" 67 αρ. 2, σ. 161-178.
- Janelli 1986: Roger L. Janelli, *The origins of Korean folklore scholarship*, "Journal of American Folklore" 99, σ. 24-49.
- Obusan 1988: Teresita B. Obusan, *Tatlong Persona Solo Dios: A Study of a Filipino Folk Religion*, "Religious Studies Journal" 12 αρ. 1, σ. 26-34.
- Panchenko 2004: Alexander Panchenko, *New Religious Movements and the Study of Folklore: The Russian Case*, "Folklore: Electronic Journal of Folklore" 28, σ. 111-128.
- Plongeron, Pannet 1976: Bernard Plongeron - Robert Pannet, *Le christianisme populaire: les dossiers de l'histoire*, Paris, εκδ. Le Centurion.
- Prandi 1980: Carlo Prandi, *La religion populaire: problèmes théoriques*, "Annual Review of the Social Sciences of Religion Utrecht" 4, σ. 31-59.
- Schieder 1977: Wolfgang Schieder, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik*, "Geschichte und Gesellschaft" 3 αρ. 3, σ. 291-298.
- Sherkat 2001: Darren E. Sherkat, *Tracking the restructuring of American religion: Religious affiliation and patterns of religious mobility, 1973-1998*, "Social Forces" 79 αρ. 4, σ. 1459-1493.
- Sherkat, Wilson 1995: Darren E. Sherkat - John Wilson, *Preferences, constraints, and choices in religious markets: An examination of religious switching and apostasy*, "Social Forces" 73 αρ. 3, σ. 993-1026.
- Silverman 1983: Carol Silverman, *The politics of folklore in Bulgaria*, "Anthropological Quarterly" 56, σ. 55-61.
- Stambolis 2001: Barbara Stambolis, *Religiöse Festkultur. Zu Umbruch, Neuformierung und Geschichte katholischer Frömmigkeit in der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*, "Geschichte und Gesellschaft" 27 αρ. 2, σ. 240-273.
- Stewart 1994: Charles Stewart, *Syncretism as a dimension of nationalist discourse in modern Greece*, στον τόμο *Syncretism / anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, London, σ. 127-144.
- Sudhakar 2001: Y. A. Reddy Sudhakar, *Ritual Performances and Theoretical Validity to Folklore: The Case of Andhra Pradesh*, "Dravidian Folk and Tribal Lore" 5, σ. 293-313.



## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

Taylor 2003: Philip Taylor, *The Goddess, the Ethnologist, the Folklorist and the Cadre: Situating Exegesis of Vietnam's Folk Religion in Time and Place*, "The Australian Journal of Anthropology" 14 αρ. 3, σ. 383-401.

Terbovich 1963: Fr John B. Terbovich, *Religious Folklore among the German-Russians in Ellis County, Kansas*, "Western Folklore" 22 αρ. 1, σ. 79-88.

Varvounis 1993: M. G. Varvounis, *A contribution to the study of influence of Christian upon Moslem customs in popular in popular worship*, "Journal of Oriental and African Studies" 5, σ. 75-89.

Vozikas 2009: G. Vozikas, *Rural Immigrants and Official Religion in an Urban Religious Festival in Greece*, στον τόμο Rik Pinxten – Lisa Dikomitis (εκδ.), *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts*, Oxford, σ. 65-78.

White 1998: Joyce White, *Soul food: Recipes and reflections from African-American churches*, Harper Collins Publishers, 1998.

Yoder 1965: Don Yoder, *Official religion versus folk religion*, "Pennsylvania Folklife" 15 αρ. 2, σ. 36-52.

Ziegler 1935: Matthes Ziegler, *Kirchliche oder religiöse Volkskunde*, "Nationalsozialistische Monatshefte" 6, σ. 674-675.

Βαρβούνης 2001: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Η λατρεία των αγίων στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό*, "Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos" 22, σ. 173-191

Βαρβούνης 2010: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Πνευματικότητα και εκκοσμίκευση στα έθιμα της ελληνικής λαϊκής λατρείας*, στον τόμο *Χριστόδουλος. Αφιερωματικός τόμος*, Αθήναι, σ. 529-537.

Βαρβούνης 2011α: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Τα οφφίκια λαϊκών του Αλεξανδρινού Θρόνου και η Αδελφότητα Οφφικιάλων 'Ο Απόστολος Μάρκος'*, στον τόμο Σπυρίδων Θ. Καμαλάκης, *Εκκλησιαστικά Οφφίκια του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής*, Αθήνα, σ. 370-376.

Βαρβούνης 2011β: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Αστικές εκκλησιαστικές λιτανείες*, στον τόμο Κύριλλος Κατερέλος – Απ. Γλαβίνας – Γρ. Λαρεντζάκης (επιμ.), *Σκεύος εις Τιμήν. Αφιερωματικός τόμος επί τη συμπληρώσει 25ετίας από της εις Επίσκοπον χειροτονίας και 20ετίας από της ενθρονίσεως του Μητροπολίτου Αυστρίας και Εξάρχου Ουγγαρίας και Μεσευρώπης κ. Μιχαήλ. Festschrift zum 25 jährigen Jubiläum der Bischofsweihe und 20 jährigen Jubiläum Metropolit von Austria und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa Dr. Michael Staikos*, Αθήναι, σ. 67-75.

Βαρβούνης 2012: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Το 'κιτς' στη σύγχρονη ελληνική εκκλησιαστική και λαϊκή θρησκευτική τέχνη*, "Θεολογία" 83 αρ. 1, σ. 247-266.

Βαρβούνης 2013: Μ. Γ. Βαρβούνης, *Νεωτερική ελληνική λαϊκή θρησκευτικότητα. Συναγωγή μελετών θρησκευτικής λαογραφίας*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Μπαρμπουνάκης.

Βαρβούνης, Ριζόπουλος 2012: Μ. Γ. Βαρβούνης – Παν. Ριζόπουλος, *Το Τάγμα των Ορθοδόξων Σταυροφόρων του Παναγίου Τάφου*, Θεσσαλονίκη, εκδ. University Studio Press.

Καμαλάκης 2011: Σπυρίδων Θ. Καμαλάκης, *Εκκλησιαστικά Οφφίκια του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής*, Αθήνα, εκδ. Αγγελάκη.

Καμαλάκης, Βαρβούνης 2010: Σπ. Καμαλάκης – Μ. Γ. Βαρβούνης, *Πατριαρχικά Τάγματα Αριστείας του Αλεξανδρινού Θρόνου – Patriarchal Orders of Distinction of the Alexandrian Throne*, Αθήνα – Athens 2010, εκδ. Αγγελάκη.

Παπαδόπουλος 1994: Στυλ. Παπαδοπούλος, *Διακήρυξη αγιότητας αγίου (όχι: αγιοποίηση – αναγνώριση – ανακήρυξη)*, στον τόμο *Εισηγήσεις ΙΒ΄ Συνεδρίου Πατερικής Θεολογίας «Ο άγιος και ο μάρτυρας στη ζωή της Εκκλησίας»*, Αθήνα, σ. 170-182.

Χρυσοστόμου, Βλαχοπούλου 2012: Αρχιμ. Γεώργιος Χρυσοστόμου, Ελ. Βλαχοπούλου, *Άμφια χάριν έχουσι θείαν. Τα άμφια της Ελληνορθόδοξου Εκκλησίας*, Αθήνα 2012, εκδ. Φλώρος.

DE LA ISIHASMUL DOCTRINEI PALAMITE LA ICONOGRAFIA ȘI ARTA  
FOTOGRAFICĂ RUSĂ: CAZUL „DIONISIE ȘI YURI HOLDIN”

Elena DULGHERU<sup>1</sup>

From Palamite hesychasm to the Russian iconography and photographic art: the case of 'Dionysius and Yuri Kholdin'. *Dionisij, the medieval Russian icon-painter and the modern artist photographer fotograf Yuri Holdin are examined in terms of the capacity of the latter to render the specific structure of light in the icons. Both the icons and the photographs carry the Taboric light in whose spirit icons and writings about them were created. This papers compares and contrast the Church in Ferapontovo Monastery, which has a complete iconographic programme preserved, including the Saviours's techings and miracle as well as the conflicts between heretics and the Church Fathers. One can formulate the specific of photography as photo-pneumatic as an art of writing in light.*

**Key words:** *hesychasm, Taboric light, icons, photography.*

Când vorbim de Sf. Grigorie Palama, ne referim, în general, la teoria energiilor necreate și la importanța acesteia în definirea identitară a teologiei ortodoxe în primul rând, și a modului de viață ortodox în general. Ne referim la mistica isihastă, care a precedat doctrina Sf-lui Grigorie, dar a și susținut-o duhovnicește ulterior, prin dezvoltarea unei tradiții mistice isihaste, continuate, pe terenuri diferite, până în zilele noastre. Totuși, mai rar se face legătura dintre teoria energiilor necreate – esență a teologiei ortodoxe – și manifestarea acesteia în formele artei liturgice: a muzicii și a iconografiei.

Această legătură se observă mai greu, pentru că a fost valorificată pe un teren geografic și cultural - Rusia - mult diferit de cel din care a răsărit teoria: Imperiul Bizantin. Intr-adevăr, arta iconografică rusă clasică (începând din a doua jumătate a sec. al XV-lea), la fel ca și polifonia liturgică rusă (de care nu ne vom ocupa aici) exprimă plener bucuria întâlnirii taborice – comuniune în lumină și har - a omului cu Dumnezeu.

Vom vedea acest fapt în cazul exemplar al lui Dionisie, iar apoi și al artistului fotograf Yuri Holdin, care a redescoperit la sfârșitul secolului XX spiritul artei celebrului iconar și a reușit, ca nimeni altul, să îl capteze pe peliculă, transpusă apoi în câteva albume de înaltă calitate tehnică și artistică.

---

<sup>1</sup> Dr.

## O expoziție de excepție

Monumentala expoziție de fotografii ale lui Yuri Holdin “Lumina frescelor lui Dionisie”, găzduită din 2011 timp de câțiva ani de Catedrala “Hristos Mântuitorul” din Moscova și curatoriată de văduva fotografului, istoricul de artă Ekaterina Danilova, este cea care a stat la baza prezentei lucrări. Expoziția, parte a programului multianual de recuperare cultural-religioasă “Frescele lui Dionisie – lumii”, a fost organizată de Fundația “Frescele Rusiei” cu binecuvântarea Patriarhului Rusiei, P.F. Kirill și a reunit, pentru prima dată, peste 300 de fotografii realizate de artistul fotograf Yuri Holdin (1954-2007) după frescele de la Mănăstirea Ferapont ale marelui iconar. Subtilele observații de istoria și teologia artei medievale ruse ale Ekaterinei Danilova din albumul-catalog al expoziției<sup>2</sup> au inspirat, de asemeni, comentariile din studiul de față.

Senzația de calm și caldă lumină aureolată, specifică frescelor marelui iconar, oferită de suita de clișee de bună calitate ale expoziției, a valorat mai mult decât un eseu de teologie a artei. Atât conceptul scenografic al expoziției, sugerând dinamica desfășurării unui pelerinaj, cât mai ales calitatea excepțională a clișeeilor și fidelitatea surprinderii atmosferei cromatice și tonale dionisiene dau caracter de unicitate acestui grandios proiect expozițional. Acesta își continuă viața, itinerant, și astăzi în Rusia.

## Mișcarea isihastă și iconografia rusă

Dar să revenim la tema asimilării de către iconografia rusă a doctrinei palamite.

Odată cu întoarcerea Rusiei spre izvoarele bizantine din a doua jumătate a sec. al XV-lea, iconografia rusă și-a propus obiectivarea artistică a experienței isihaste de contemplare a luminii necreate. Viața duhovnicească a Rusiei, înprospătată de mișcarea isihastă, căuta forme sensibile de exprimare a experienței întâlnirii cu Dumnezeu. Aceste căutări deschid o cale deosebită de cea bizantină, descoperind menirea unică a Rusiei pravoslavnice, - remarcă teologul Leonid Uspenski. “Iconografia și-a asumat sarcina exprimării artistice a experienței contemplării luminii neînserate... Imaginea iconică nu putea fi creată în lipsa experienței reale a întâlnirii cu Dumnezeu, fără experiența epifaniei. Aceasta determină clar natura supramundană a limbajului simbolic al artei ortodoxe: imaginea reprezentată este o viziune duhovnicească, supusă legilor perspectivei inverse”, susține renumitul teolog<sup>3</sup>.

Se poate spune că “învățătura Sf. Grigorie Palama a determinat calea întregii arte cultice creștin-răsăritene, în sânul căreia au creat Andrei Rubliov și Dionisie, delimitând-o, în același timp, de arta occidentală renașcentistă, fundamentată pe idei opuse Ortodoxiei”, observă același Leonid Uspenski<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Холдин Ю.И., *Фрески Руси. Дионисий. Золотой век иконописи, XIV-XV вв.* / Проспект-каталог фотографической выставки, 2-е изд. доп. и испр., Москва, Фонд Фрески Руси, 2006. / Holdin Yu.I., *“Frescoes of Old Russia. Dionisy. Golden Age of Icon-Painting in the 14-15<sup>th</sup> centuries”*. Catalogue of the photographic exhibition. 2<sup>nd</sup> edition revised and corrected, moscow, Foundation “Frescoes of Old Russia”, 2006.

<sup>3</sup> Ibid., p. 63 col. I sus.

<sup>4</sup> Ibid.

### Dionisie și epoca sa: contextul istoric și religios

Dar cine a fost Dionisie? Continuator al celebrilor Teofan Grecul și Andrei Rubliov, cu o biografie aproape la fel de puțin cunoscută ca și a acestora, Dionisie face parte din pleiada de aur a măștrilor epocii de maximă eflorescență a artei religioase ruse. S-a născut în jurul anului 1430 și a murit cândva după 1502. Nu se știe din ce familie făcea parte și la cine a ucenicit, nici unde a murit și unde a fost înmormântat. Se știe că era mirean, avea familie și picta împreună cu fiii săi Vladimir și Feodosie.

Frescele sale i-au cucerit pe contemporani, mai ales pe preoți și pe ierarhi, care l-au supranumit "înțeleptul Dionisie"; în letopisețele și scrierile hagiografice ale vremii este numit "cel mai vestit prin măiestria sa". Potrivit numeroaselor mărturii ale contemporanilor, încă din 1470 era recunoscut ca cel mai prestigios iconar rus, lucrările sale fiind la mare preț. Personalități importante ale vremii (Arhiepisc. Rostovului, Vassian Rîlo, Arhiepisc. Ioasaf Obolenski, Cuv. Iosif Voloțki) îi comandă ample lucrări (iconostase, icoane, fresce); cu toate acestea, Dionisie nu va ajunge pictor de curte și vom vedea mai jos de ce.

În 1481 a realizat frescele și iconostasul Catedralei Adormirii Maicii Domnului (Uspensk) din Kremlinul Moscovei, în 1482 tot la Moscova, la biserica Înălțării Domnului restaurează icoana Maicii Domnului "Odighitria", care ulterior va scăpa prin minune dintr-un incendiu devastator și este astăzi una din cele mai cunoscute și reprezentative lucrări ale sale. În 1479 realizează, împreună cu fiii săi, o serie de lucrări comandate de Cuv. Iosif Voloțki pentru mănăstirea Iosifo-Volokolamsk, întemeiată de acesta (icoane pentru biserica veche de lemn, iconostasul și apoi frescele bisericii de piatră).

Multe din lucrările sale nu s-au păstrat sau s-au păstrat parțial, fiind consemnate doar de documentele epocii (ca frescele mănăstirii Cigasovo din Moscova, arse în 1547, și iconostasul mănăstirii Pavlo-Obnorsk, din care s-au păstrat doar trei icoane).

Maturitatea artistică a lui Dionisie a coincis cu eliberarea definitivă a Rusiei de sub jugul tătaro-mongol din timpul domniei țarului Ioan al III-lea. Este perioada unei deosebite renașteri a conștiinței religioase. Societatea își reunește forțele spirituale în jurul mănăstirilor moscovite, întemeiate de numeroșii ucenici ai Sfântului Serghie de Radonej și, în nord, în jurul Cuviosului Nil Sorski, impulsionând o înflorire nemaivăzută a vieții ascetice și contemplative.

În 1485, unul din călugării mănăstirii Kirillo-Belozersk din regiunea Vologda,, Cuviosul Nil Sorski, se întoarce de la Athos după o ședere de 10 ani și întemeiează pe râul Sora, nu departe de Ferapont, un schit, care va deveni centru ascetic de iradiere a doctrinei palamite, marcând astfel o nouă etapă de aprofundare a isihasmului de către Ortodoxia rusă.

Între 1500-1502 (sau 1502-1503) Dionisie e invitat să decoreze impunătoarea Catedrală a Nașterii Maicii Domnului din mănăstirea Ferapont, un edificiu arhitectonic impresionant (construită în 1490). Frescele lui Dionisie sunt cele care vor conferi celebritatea izolatei mănăstiri. După o istorie zbuciumată, care a inclus și perioade de decădere a vieții monahale și chiar de desființare, mănăstirea revine la viață inițial doar prin Muzeul frescelor lui Dionisie, deschis în 1974 (pe când viața monahală era întreruptă de autoritățile vremii). Deschiderea muzeului duce la editarea primelor albume ale lui Dionisie și la o primă recunoaștere a operei sale, după două veacuri și

ceva de uitare, de către contemporani. Viața monahală la Ferapont este reluată după 1989.

Dar să revenim la Dionisie și la epoca sa. În perioada maturității artistice a lui Dionisie, Biserica Rusă este zguduită de erezia iudaizanților, promovată în ascuns în rândul clerului și al cercurilor guvernatoare începând din 1471. Erezia promova practicile rituale iudee și respingea cultul icoanelor. Deși acuzată oficial de Sinodul de la Moscova din 1490, aceasta a mai dăinuit aproape trei decenii. Mulți ierarhi în această perioadă se retrag din capitală, la mănăstiri mai îndepărtate.

Ocultarea numelui iconarului din anele moscovite ale anilor ereziei iconoclaste (cu toate că își câștigase renumele tocmai în capitală) poate fi considerată – susține istoricul de artă Ekaterina Danilova - ca o mărturie a refuzului lui Dionisie de a colabora cu cercurile ereziarhe ale țarului Ioan al III-lea și a refuzului de a primi titlul de pictor de curte. Astfel, în 1489, în toiul luptei cu erezia, Dionisie este invitat de arhiep. Ioasaf (care din aceleași motive renunțase la scaunul episcopal) în îndepărtata Mănăstire Ferapont, să picteze catedrala de piatră închinată Nașterii Maicii Domnului, care a fi ridicată un 1490.

### **Teologia iconografiei dionisiene**

Există o legătură profundă între frescele dionisiene și discursurile de apărare a Ortodoxiei – susține Ekaterina Danilova<sup>5</sup>. Ea se remarcă în primul rând în tematica programului iconografic al bisericii Mănăstirii Ferapont, singurul complex de arhitectură cultică decorat de iconar, păstrat integral. Programul iconografic al bisericii surprinde în compozițiile sale pildele și minunile Mântuitorului legate de controversele cu evreii, precum și conflictele dintre eretici și Sfinții Părinți (din compozițiile Sinoadelor Ecumenice). De asemenea, limbajul cromatic, dominat de culori blânde ocru-roz-albăstrii și de diafane tonuri solare, ca și siluetele imponderale și aproape transparente ale sfinților, sunt transpuneri în formă sensibilă ale doctrinei palamite asupra *esenței luminii taborice și a întâlnirii harice a omului cu Dumnezeu*.

Din cromatica frescelor dionisiene lipsește cu desăvârșire pigmentul negru, atât în stare pură, cât și, se pare, rezultat din combinații de culori; de asemenea, lipsesc tonurile foarte închise; chiar și contururile obiectelor și veșmintelor sunt realizate din linii din aceeași gamă coloristică, mai saturate cromatic – ceea ce este surprinzător, dacă ne gândim la toată tradiția picturală de până atunci, și mai ales la Teofan Grecul, predecesorul lui Dionisie, remarcat tocmai prin tonurile închise, negre-cafenii, aproape monocromatice ale picturii sale, ritmate viguros, din loc în loc, de blicuri (tușe) strălucitoare de alb. Grafismul bine definit și geometria riguroasă a picturii bizantine sunt înlocuite la Dionisie de linii blânde, clare, care evită, pe cât se poate, unghiulațiile drepte sau agresive. Însă totul se face fără excese, fără ca nimic să bată la ochi, păstrând în permanență armonia lăuntrică și “trezvia duhului”.

Astfel, ajungem de la „Dumnezeul pocăinței” și grafismul viguros al “rațiunilor divine” din iconografia bizantină, la „Dumnezeul bucuriei” și la inefabilul întâlnirii față către față cu Dumnezeu în lumină din arta iconografică rusă.

<sup>5</sup> Ekaterina Danilova, Album-catalog “Freski Dionisia...”, p. 62, col. I.

“Teologhisirea în imagini a lui Dionisie din frescele mănăstirii Ferapont exprimă pe deplin vederea lui Dumnezeu din doctrina luminii taborice”<sup>6</sup>, arată Ekaterina Danilova. Icoanele lui Dionisie reprezintă pe drept cuvânt un moment de culminație a artei pnevmatice a luminii, aflat în legătură directă cu tema îndumnezeirii omului.

### **“Minunea” Yuri Holdin. Redescoperirea lui Dionisie**

Redescoperirea lui Dionisie de către modernitate la începutul anilor '70, dar mai ales după 1990, este și ea o minune. Expoziția fotografiilor lui Yuri Holdin atestă această minune. Pe măsura parcurgerii expoziției, a observării acurateții și bogăției detaliilor desenului și a armoniei ansamblurilor compoziționale, realizezi minunea. Marele Dionisie, cel pe care-l știam din albumele de artă editate din anii '70 ai secolului XX, era întotdeauna tern, dominanta ocru-gălbuiie a frescelor sale și lipsa contrastului păreau mai degrabă un defect - consecință a ofertei sărace de pigmenți a geografiei locale (așa o explicau criticii de artă ai vremii)! Nici tehnicile editorial-tipografice nu erau de primă mână. Astfel încât superlativele cu care legendarul iconar era apreciat la vremea sa și mai ales calificativul de “înțelept”, cu care îl înobilaseră cronicarii, păreau exagerate. Potrivit albumelor sovietice, frescele sale nu suportau comparație cu cele ale ilustrațiilor săi predecesori, Teofan Grecul și Cuviosul Andrei Rubliov.

Dar iată că, după revenirea la viață a mănăstirii Ferapont, apare un fotograf care, fără a recurge la nici un artificiu artistic sau tehnic, reușește să surprindă adevărata valoare a frescelor dionisiene. Un mare artist fotograf, dar și un intelectual avizat teologic și un trăitor om de biserică. Un artist cu o răbdare, tenacitate și dăruire infinite.

“Deodată a simțit o afinitate specială cu Dionisie”, mărturisește văduva lui Yuri Holdin, Ekaterina Danilova. “A simțit că luminozitatea lor specială, cât și bogăția detaliilor sunt puse în valoare spre orele de sfârșit ale dimineții, adică în momentul culminant al Sfintei Liturghii, momentul euharistic. Atunci atmosfera întregii biserici devine parcă de aur”.

Și s-a apucat să fotografieze. Fără lumină artificială, montând metodic schelele dintr-o zonă într-una a catedralei și căutând lumina propice pentru punerea în valoare a ansamblului și a detaliilor greu observabile, ori a celor ce ies în evidență doar la o anumită iluminare. Vânzând cu răbdare lumina potrivită, într-un nord zgârcit în soare și capricios. Încadrând adecvat, potrivit științei erminiilor, compoziție cu compoziție, așa cum nici un album de gen nu o face. Încercând să muleze privirea plată a obiectivului pe suprafețele neeuclidiene ale arhitecturii medievale, fără a trăda geometria fiecărei compoziții în parte. Fotografiera a durat 13 ani. Fără nici un sprijin din partea autorităților.

---

<sup>6</sup> Ibid, p. 63 col. II jos.

### Foto-grafierea pneumatică - o abordare teologică a artei fotografiei și a tiparului

Pe bună dreptate, specialiștii spun că Yuri Holdin deschide o nouă eră în arta fotografiei. “Arta scrierii cu lumină”, a “foto-grafiei pneumatice” este un termen inexistent în exegetica vizuală contemporană, dar Yuri Holdin îl impune. Chiar dacă etimologic “foto-grafia” chiar asta însemna (“scriere sau pictare cu lumină”), practica a apropiat înțelesul termenului de realismul jurnalist-reportericesc ori, în cealaltă extremă, de subiectivismul iluzionist al fotografiei-farsă, ca să nu mai vorbim de estetica grobiană a fotografiei comerciale. Și este firesc să fie așa, pentru că înșiși pionierii fotografiei, ca tehnică și artă, înțelegeau lumina doar ca pe un fenomen fizic, iar nu ca pe unul esențialmente spiritual. Această concepție asupra artei foto, ca o artă adresată în special simțurilor fizice ori, în cel mai bun caz, rațiunii, s-a păstrat până azi. Dar – ne amintesc Yuri Holdin și exegeții lui - lumina nu este doar un fascicul de fotoni, ci este, în primul rând, o perpetuă mișcare a spiritului!

Înțelegerea teologică a luminii impune de la sine o abordare teologică a artei fotografiei, cu toate exigențele artistice, tehnice și spirituale de rigoare: o abordare teologică a vieții și a relaționării cu subiectul observației, o abordare duhovnicească a thenicii fotografice, în care implicarea personală a artistului și folosirea unor tehnologii cât mai apropiate de natură să lase cât mai puțin loc mașinii. Și Yuri Holdin deschide această cale. Ea poate duce la lărgirea înțelegerii practice a conceptului de perspectivă inversă (teoretizat în special de pr. Pavel Florenski) și la extinderea aplicațiilor lui dincolo de perimetrul iconografiei, singura artă care deocamdată îl creditează. Toate acestea sunt, însă, condiționate de întâlnirea reală a artistului contemporan cu Dumnezeu, de *trăirea* întâlnirii harice cu Dumnezeu.

Editarea albumului fotografic a fost și ea un travaliu artistic în sine. Un al doilea travaliu, la fel de nepereche, cum apreciază specialiștii, pe toată piața de albume de artă a lumii. Pregătirea pentru tipar a unui album color de bună calitate necesită o acribie la fel de înaltă ca și fotografierea exponatelor. Extrem de dificilă este – susțin editorii de carte de artă – găsirea unei chei cromatice unitare a întregului ansamblu ilustrativ. Dacă nu reușești să găsești o cheie cromatică unică pentru toate ilustrațiile din volum, care pot fi extrem de diferite ca apartenență culturală, implicit ca aspect vizual, proiectul se poate năruși iremediabil, chiar dacă fotografiile tuturor exponatelor, realizate special pentru albumul respectiv, sunt de înaltă clasă, explică art-designerul Boris Denisovski<sup>7</sup>.

Drumul de la clișeu fotografic, la descompunerea în elementele spectrului cromatic necesară tiparului, la matrițele corespunzătoare tipăririi și până la pagina imprimată, este mediat de pigment, de calitatea hârtiei și de parametrii tehnici ai tiparului, care, chiar și în cazul dotărilor celor mai bune, nu sunt niciodată aceleași. Drumul de la unicitate la multiplicitate. De la unicitatea clișeului, realizat și controlat de rațiunea umană, la multiplicitatea produsului tipărit, este influențat întotdeauna de concretitudinea incontrollabilă a materiei, adică de hazard. Simți că intri într-o zonă de detalii infinitizimale tehnic aproape incontrollabile, pur și simplu de bun sau de rău augur, în care lucrurile ori se înalță, ori se năruie de la sine, în care, după un îndelung efort pur omenesc, artisticul se împletește misterios cu naturalul și, prin asta, cu duhovnicescul,

<sup>7</sup> În același album.



în care Taina ori acceptă și propulsează, ori rejectează fără drept de apel efortul omenesc. Ca în taina ridicării marilor catedrale.

### Concluzii

“Reproducerea după clișeele originale ale lui Yuri Holdin păstrează întru totul calitatea grafică a originalelor – fenomen uimitor din punct de vedere editorial, îmi spune Ekaterina Danilova. Intrăm în norul de lumină taborică al frescelor lui Dionisie, care concentrează, pe verticala timpului, lanțul de împreună-lucrări ale iconarului de acum 600 de ani, a artistului fotograf și editorului Yuri Holdin (care a asigurat conceptul editorial al albumului și pe cel al expoziției) și al echipei tipografice realizatoare a exponatelor. Tot acest lanț de meșteșugari și artiști a trăit, mai mult sau mai puțin intens, dar real experiența întâlnirii cu harul dumnezeiesc, pe care au știut să o imprime profesiei lor.

Muzicalitatea perfect echilibrată, aeriană și liniștită a frescelor lui Dionisie, pe care o remarcă toți specialiștii, e cea care adună laolaltă și armonizează, în lumina aceluiasi Duh Sfânt, epoci, profesii și domenii de activitate considerate aproape incompatibile. “Muzicalitate taborică”.

### Bibliografie

1. Холдин Ю.И., *Фрески Руси. Дионисий. Золотой век иконописи, XIV-XV вв.* / Проспект-каталог фотографической выставки, 2-е изд. доп. и испр., Москва, Фонд Фрески Руси, 2006. / Holdin Yu.I., “*Frescoes of Old Russia. Dionisy. Golden Age of Icon-Painting in the 14-15<sup>th</sup> centuries*”. Catalogue of the photographic exhibition. 2<sup>nd</sup> edition revised and corrected, moscow, Foundation “Frescoes of Old Russia”, 2006 (in Russian and English).
2. Монастыри Русской Православной Церкви. Справочник-путеводитель, Изд. московской Патриархии - Фонд "Преображение", 2001.
3. Большая Советская Энциклопедия, том. 27, 3-е издание, Москва, 1977.

**MITOLOGIA GREACĂ ÎN INTERPRETAREA AUDIOVIZUALĂ  
(FILMUL DE ANIMAȚIE)**

**Violeta TIPA<sup>1</sup>**

The Greek mythology in audiovisual interpretation (animation film). *Hellenic Classical culture, the cradle of Western civilization, laid the foundation of several philosophical vision on man and the world, gave birth arts (theatre), who had a particular influence on art and culture world and especially the European one. Myths have a special place, part of the wealth of classical Greek. Hellenic mythology motives and its elements can be found in the works of contemporary art. Their rich funds of ideas have inspired writers, artists, theatre directors and film. Universal filmography score more movie titles springs that fed the culture, presenting alongside the gods of Olympus and a range of diverse beings as: Titans, Cyclopes, giants, heroes, mythological beings, Gorgons, nymphs, muses etc. This complex universe addressed filmmakers, including animators from different periods and places. We will stop the Greek legends interpretations by Russian filmmakers - Fyodor Hitruk (Icarus and the wise, Olimpioniki), Anatoly Petrov (Birth of Eros, Daphna, Heracles at Admet etc.) and Alexandra Snezhko-Blotskaia (Argonauts, The Return of Olympus, Labyrinth, Perseus etc.), which offer a unique view of the Hellenic civilization, expressed in complex language of film animation. Among the most popular myths Helliade register and Myth of Sisyphus. Sisyphus can be considered a contemporary hero film Optimist (1991, Moldova-film) directed by Valeriu Curtu, challenged the vicissitudes of life, life resumes again and again from the beginning.*

**Key words:** *Greek culture, mythology, heroes, history of Soviet cinema.*

Cultura clasică elină, considerată leagănul civilizației occidentale, s-a aflat la baza a mai multor viziuni filosofice asupra omului și a lumii, a dat naștere artelor (literatura, arta teatrală, artele plastice, și în special, sculptura), care au avut o influență aparte asupra culturii mondiale și, mai ales, asupra celei europene. Un loc aparte îl au miturile, parte componentă a tezaurului clasic grecesc, ce pune în evidență viața zeilor, reflectând multe din fenomenele vieții sociale a grecilor. „...Poeții care au urmat după Homer au preluat miturile în lumina concepțiilor filosofice și religioase ale vremii lor, contribuind astfel la îmbogățirea tezaurului mitologic grecesc, care și așa era extrem de bogat. Prelucrarea miturilor zeilor olimpici de către poeți a dus la diversificarea chipurilor sub care apăreau diferiți zei”<sup>2</sup>.

Motivele mitologiei eline, precum și elementele ei, pot fi depistate în operele de artă contemporană. Din bogatul ei fond ideatic s-au inspirat scriitorii, artiști plastici,

---

<sup>1</sup> Dr. Violeta Tipa, The Institute of Cultural Heritage of the Moldavian Academy, Chișinău, Republic of Moldova / Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, Chișinău, Republica Moldova.

<sup>2</sup> Prof. Nicolae I. Barbu Studiu introductiv //Alexandru Mitru. Legendele Olimpului. București: Vox, 2000, 2011, p.8.

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

regizori de teatru și film. La acest univers complex s-au adresat cinești, descoperind în el noi valențe artistico-estetice. Filmografia universală înscrie mai multe titluri de filme alimentate la izvoarele acestei culturi, care prezintă, alături de zeii Olimpului și o serie întregă de diverse ființe ca: titani, ciclopi, giganți, eroi, ființe mitologice, gorgone, nimfe, muze, muritori etc.

Mai aproape de lumea mitologică, plină de semnificații, de deosebiții săi eroi este filmul de animație, care deține posibilități nelimitate în redarea celor mai diverse fenomene, transformări, acțiuni ce se pretează universului complex al Olimpului.

Încă la începutul erei cinematografice părintele animației, francezul Emile Cohl, care nu doar că testează diverse tehnici de animare, ci și diversifică aria tematică în filmele sale, adresându-se pentru prima dată la mitologia greacă. Așa, în anul 1910 prin filmul *Les douze travaux d'Hercule/ Cele 12 munci ale lui Heracle* prezintă toate muncile lui Heracle (cu leul din Nemea, Hidra din Lerna, Pășările Stimfaliene etc.) în varianta desenului animat.

Pe parcursul anilor aproape toate cinematografiile naționale au creat filme de animație inspirate din legende și miturile grecești. În contextul relațiilor cu spațiul slav, un interes aparte prezintă filmele din cinematografia rusă. Aici depistăm opere ce valorifică cele mai cunoscute mituri grecești și cei mai populari eroi ai Eladei. Viziunea asupra acestui fond nu este absolută de influențele dogmatice ale timpului, precum și a dominantului realism socialist. Deși mulți creatori /cineștii își găseau anume în filmul de animație acea oază de refugiu, unde își puteau permite o mai mare libertate de creație și gândire.

Cel mai important erou al Eladei este considerat Heracles (corespunde cu Hercule în mitologia romană), fiul lui Zeus și al femeii pământence Alcmena, înzestrat cu puteri supraumane, care va deveni prototipul supermanului modern. Puterea lui, precum și faptele vitejești, au constituit baza mai multor filme. Chiar și controversata sa naștere, ținută în vizorul Herei, soția lui Zeus, îl provoacă pe regizorul Iulian Kalișer<sup>3</sup> la crearea filmului cu păpuși *Nașterea lui Heracles* (Рождение Геракла, 1982). Pelicula începe cu cerul înstelat, pe care apar pe rând animalele-constelații ce formează cele douăsprezece semne ale zodiacului. Zodiacul – roata vieții, în mersul căreia pot să intervină doar zeii. În această roată a nașterilor apare și pruncul Heracles, care îi dezvăluie gelozia Herei. Ea se include în centrul acestui cerc inițiat, transformând toate semnele zodiacului într-un monstru fioros, care să-i îndeplinească răzbunarea. Dar roata vieții nu poate fi oprită și Alcmena naște pe Pământ un fiu pe care îl leagă și-i cântă că *s-a născut pe Pământ, iar steaua lui din ceruri va arde mereu în suflet și nu se va stinge nici odată:*

Спи, малютка, спи в тепле,  
Ты родился на земле.  
В небесах твоя звезда  
Не угаснет никогда.  
Ей в душе твоей гореть,  
Ей из глаз твоих смотреть,  
Не грозит ли нам беда,  
Злость, постылая вражда...

<sup>3</sup> Iulian Kalișer (1935-2007), animator rus care și-a început activitatea în teatrul de păpuși.



Hera, neputând admite existența unui nou fiu al lui Zeus, își pune în gând să-l fure și să-l transforme într-un zeu al răului. Îl duce în ceruri și-i insuflă răceală și indiferență prin cântecul său de leagăn, care-i insuflă că *nu este pe Pământ și nu are nevoie de căldura pământescă, că este un zeu puternic și crunt*:

Ты живешь не на земле,  
Не нуждаешься в тепле,  
Ты жестокий, сильный бог,  
А не маменькин сынок.  
Спи на небе, засыпай,  
О Земле не вспоминай.  
Скоро вырастешь большой  
С беспощадною душой...



## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

Dar, Heracles se opune acestei forțe, lunecând din leagăn, și cade spre Pământ. Îl salvează Centaurul Chiron, care avea misiunea de-a crește și proteja odraslele lui Zeus. El distruge vrăjile Herei și-l readuce la sânul mamei, cântându-i la rândul său: *dormi copile al Alcmenei, tu nu ești un zeu strașnic, ci pământean, ai sânge viu și dragoste puternică față de oameni.*

Спи, малютка, спи в тепле,  
Ты родился на земле.  
Ты не грозный страшный бог -  
Человеческий сынок  
Ты Алкменино дитя,  
Мчишься, по небу летя.  
У тебя живая кровь,  
к людям сильная любовь....

Astfel, în dramaturgia filmului sunt incluse trei cântece de leagăn dedicate lui Heracles de Alcmena, Hera și Centaurul Chiron cu scop inițiativ și profetic pentru a-l forma pe viitorul zeu. Aceste cântece, care ar fi mai mult o rugăciune ritualică, în versurile poetei ucrainene Iunna Moriț<sup>4</sup>, conferă filmului un lirism aparte.



Centaurul îi întoarce Alcmenei fiul. Dar Hera nu se liniștește și trimite asupra lui Heracles doi șerpi-balauri ca să-l sugrume. Din lupta cu acești monștri copilul iese nu doar învingător, dar și matur – un tânăr puternic. Această este nașterea adevărată a lui Heracles, care reușește să înfrunte cei doi monștri. Lupta cu ei este una inițiativă căci ei sunt „*obstacolul ca trebuie depășit spre a ajunge la nivelul sacrului [...], doar așa*

---

<sup>4</sup> Iunna Moriț (1937), născută la Kiev într-o familie de evrei, a cărei poezie era periodic interzisă (anii 1961-1970) și (1990-2000). Scrie mult pentru copii, inclusiv scenariile la filme de animație, colaborează cu regizorul Iu. Kalișer.

va deveni supraomul sau acel superman”<sup>5</sup>, care va fi ridicat la rang de zeu. Iar șerpii iau forma unui cerc, se înalță în ceruri și revin în formă de scut al lui Heracles.

Filmul *Nașterea lui Heracles* anunța începutul unui întreg ciclu de filme, inspirate din miturile Greciei antice, dar, cu regret, cineastul Iulian Kalișer a reușit să creeze doar unul singur.

Cu totul altă viziune artistico-estetică asupra miturilor grecești o are regizoarea Alexandra Snejko-Bloțkaia<sup>6</sup>. Filmografia ei se impune prin ecranizările după poveștile și miturile popoarelor lumii, adresându-se la cei mai notorii scriitori și la cele mai semnificative opere. De altfel, nu trece cu vederea nici miturile și legendele Greciei antice. Cele cinci filme bazate pe mitologia elină dețin un loc aparte în creația regizoarei.

Primul film din ciclul respectiv, *Întoarcerea din Olimp* (Возвращение с Олимпа, 1968), creionează portretul eroului mitic Heracles, ca simbol al omului în lupta cu forțele răufăcătoare ale naturii. După vitejiile sale pe Pământ este ridicat în Olimp, unde devine nemuritor. Iar viața printre zeii din Panteon – Zeus și Hera, Apollo și Poseidon, Afrodita și Afina ș.a. – îl plictisește și dorul de Pământ îl cheamă. Dorința de timpurile când era om, când simțea pământul sub picioare, strivea firul de iarbă în mână... e mai puternică decât viața fără griji din Olimp.

Pe Pământ găsește panteonul unde este venerat: prin sculptura sa monumentală, picturi murale ce reprezintă cele 12 munci, care-i amintesc de faptele sale. Autorii filmului se opresc asupra a două munci ale lui Heracles: călătoria după merele de aur din grădina nimfelor hesperide și eliberarea lui Prometeu. Mândria pentru faptele sale este mereu confruntată de vultur, care-l însoțește în călătoria sa pe pământ. Vulturul încearcă să-l convingă, că toate faptele lui nu sunt altceva decât decizia zeilor, Heracles se opune cu îndârjire, încercând să demonstreze contrariul.



<sup>5</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicționar de simboluri*, vol. III. București: Editura Artemis, 1995, p. 311.

<sup>6</sup> Aleksandra Snejko-Bloțkaia (1909-1980), a stat la bazele animației ruse, alături de patriarhul ei Ivan Ivanov-Vano, cu Al. Ţehanovski. Popularitate i-au adus ecranizările după poveștile și miturile popoarelor lumii; a ecranizat, la fel, poveștile lui A. S. Pușkin, R. Kipling, Selma Lagerlöf.

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

Muncile lui Heracles prezentate în film sunt văzute prin prisma doctrinei ideologice a timpului, a stilului realismului socialist. Chiar răspunsul lui Zeus: „Heracles ca om este mai periculos decât un Zeu” la întrebarea Herei: „De ce l-ai făcut pe Heracles zeu?”, scoate în evidență forța și puterea omului.

Tot în acest context, apare și sfârșitul filmului. Heracles aruncă o ultimă privire spre Pământ și vede: Hidra cu capetele ei veninoase se transformă în svastica nazistă. Păsările Stimfaliene cu penele sale de metal, otrăvitoare, iau forma avioanelor-bombardiere și aruncă obuze spre pământ; Robii (de culoare) înlănțuiți și schingiuiți... Toate acestea îl fac să se decidă să rămână pe Pământ, unde este nevoie de puterea și ajutorul lui. Focul lui Prometeu arde în inima lui Heracles. Ultima încercare de a-i demonstra vulturului, care insistă că Heracles este zeu, că faptele sale nu sunt dorințele zeilor: „Vrei să-ți arăt cum zeul devine om?”. Iar frază ce încheie filmul: „Eu sunt Om și vin la voi!” subliniază încă o dată că Omul este plasat mai presus de tot: de natură, de soartă, chiar și de Zei și trebuie să țină piept tuturor încercărilor. Acesta este chipul eroului pozitiv al realismului socialist.

Pelicula *Întoarcerea din Olimp* a regizoarei Alexandra Bloțkaia va fi în scurt timp succedată de ecranizările altor legende, precum cea a Minotaurului din labirintul de la Cnossos – *Labirintul* (1971), călătoria argonauților după lâna de aur – *Argonauții* (1971), eroilor *Perseu* (1973) și *Prometeu* (1974). Toate aceste filme sunt create în stilul desenului clasic, eclectic, sub influența lui Disney. O atenție deosebită autorii atribuie reconstituirii atmosferei din Olimp, a arhitecturii palatului cu coloane în stil ionic, cu aspectul său suplu și sobru, a costumului antic grecesc, a corpurilor atletice etc. Următoarele filme sunt mai puțin supuse ideologizării, deși se simte tendința de-a transforma legendele și miturile în povești mai mult sau mai puțin moralizatoare, didactico-educative.

În legendele elinilor un loc de frunte, alături de Heracles, îl ocupă și Teseu, ambii fiind *socotiți un fel de eroii naționali, adică ai tuturor elinilor*. Teseu, fiul Etrei și al lui Poisedon, devine renumit prin faptul că l-a ucis pe Minotaur, faptă ce se află la temelia peliculei *Labirintul*. Titlul filmului vine de la palatul cretan al lui Minos în care era închis Minotaurul. Labirintul simbolizează, la fel, o călătorie inițiată spre centru. Dar până a ajunge să se lupte cu Minotaurul mai are de înfruntat și alți monștri nemiloși care-i asupreau pe oameni. Pelicula debutează cu învățămintele centaurei către Teseu: „*Te așteaptă mari izbânzi! Puterea mâinilor tale trebuie să slujească doar binelui*”. Recuperând de sub stâncă spada cu prezele de fildeș și sandalele regelui Egeu, lăsate fiului său, Teseu pornește spre Atena. Evident că în drumul omoară mistrețul, apoi trece prin tortura patului lui Procust. Autorii filmului îl prezintă pe tâlhar la început foarte binevoitor și grijuliu, îi propune lui Teseu să se odihnească din drum. Procust consideră patul său adevărata măsură a tuturor: „*Toate confuziile din lume provin din faptul că nu există o singură măsură pentru toți. Patul meu, iată adevărata unitate de măsură pentru toți*”<sup>7</sup>. Or, această măsură (expresie intrată în uz pentru a condamna constrângerile nefirești sau impuse) a fost una dominantă în societatea comunistă, când se încerca totul să se niveleze: de la stilul de viață până la modul de a

---

<sup>7</sup> «Вся путаница в мире происходит от того, что нет единой меры для всех. Мое ложе вот истинное мера для всех».

gândi. Teseu reușește să se elibereze din strânsoarea *patului lui Procust*<sup>8</sup> și cu aceeași măsură îi retează capul.

Regele Minos are sub Palatul său de la Cnossos un labirint impunător „cu zeci, sute de coridoare, de unde nu mai poți ieși...”, unde se află „o fiară zisă Minotaur, ce-i de la brâu în jos ca omul, iar de la brâu în sus e taur”, cunoscut ca un rău care nu poate fi biruit. Deși, „taurul închis poate simboliza puterea regală, dominația lui Minos asupra poporului său”<sup>9</sup> și nu numai. El este spaima vecinilor, care îi plătesc tribut, precum Regelui Egeu, tatăl pământesc al lui Teseu, care în fiecare an trimite pe insula Creta șapte băieți și șapte fete. În film Minos argumentează existența monstrului fiicei sale Ariadna, care se întreabă „Oare nu se găsește cineva care să biruie monstrul?”. „El este susținerea noastră, dușmanii se tem de noi”. Dar nici din marele labirint nimeni încă n-a găsit ieșirea. Toate acestea o înspăimântă pe Ariadna, care-l va ajuta pe Teseu, dându-i un ghem, firul căruia devine salvator după ce ucide Minotaurul.



Teseu vine la Atena anume în acel moment când se pregătește plecarea vasului cu tineri spre insula Creta. Decide să se includă în grupul tinerilor, pe care încearcă chiar să-i îmbărbăteze: „Încrederea în victorie, înseamnă pe jumătate să învingi – așa mă învăța Centaurul înțelept”<sup>10</sup>. Pentru a se relaxa, el invită tinerii la dans ce devine ritualic. Cercetătorii mitologiei grecești indică că: „Dansul lui Teseu, zis și dans al cocorilor, este desigur legat de întortochearea labirintică. [...] Într-un fel, experiența inițiativă a lui Teseu în labirintul cretan echivalează cu căutarea Merelor de aur din Grădina Hesperidelor sau al Lânii de Aur din Colchida. Fiecare din aceste însemnări nu semnifică altceva, în limbaj morfologic, decât pătrunderea victorioasă într-un spațiu

<sup>8</sup> Acest mit despre patul lui Procust îl inspiră pe scriitorul Camil Petrescu care scrie romanul *Patul lui Procust* (1933), iar regizorii din Republica Moldova Sergiu Prodan și Viorica Meșină toarnă în 2001 filmul cu titlul omonim, avînd în distribuție pe Maia Morgenstern, Petru Vutcarău, Oleg Iankovski.

<sup>9</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicționar de simboluri*, vol. II. București: Editura Artemis, 1995, p. 192.

<sup>10</sup> «Верить в победу, значит на половину победить, так учил меня мудрый Кентавр».



*greu accesibil și bine păzit în care aflai un simbol mai mult sau mai puțin transparent al puterii, al sacralității și al nemuririi*<sup>11</sup>.

Autorii filmului nu vor diminua chipul viteazului Teseu, care a biruit Minotaurul și a salvat viețile tinerilor. La întoarcere, în timp ce marinarii au început să schimbe pânzele, pe mare începe o furtună, provocată de venirea Zeului Dionysos, care o smulge pe frumoasa Ariadna din brațele lui Teseu. Astfel, plin de mâhnire, el uită să puie triremei pânzele albe în locul celor negre de doliu. Regele Egeu așteaptă întoarcerea corăbiei cu pânze albe, dar ele sunt negre. De durere se aruncă în mare. Legenda spune că numele lui nu va fi uitat pentru că marea îi va purta numele – Marea Egee. Valurile aduc la țarm coroana regelui pe care o ia Teseu și devine regele Atenei.

Unul dintre motivele cele mai frecvent valorificate în mituri și legende sunt, după cum scrie Mircea Eliade, *„peregrinările pline de pericol ale expedițiilor eroice în căutarea Lânii de Aur, a Merelor de aur, rătăcirile prin labirint*<sup>12</sup>, apelări directe la miturile grecești.

Motivul peregrinărilor se află la baza filmului *Argonauții*, conceput în formula de *film în film*. Iason, un bătrân cu pletele albe, stă pe malul mării și urmărește cum doi copii se joacă pe o corabie devenită epavă. Este cunoscuta corabie Argos, construită de eroii Eladei, istoria căreia o va povesti copiilor. Acest început cu bătrânul Iason nu este întâmplător, fiindcă: *„Corabia sa Argos, reprezintă promisiunilor de tinerețe ale vieții, al izbânzilor ce i-au adus gloria, eroice numai în aparență. El a vrut să se odihnească la umbra gloriei sale, crezând că ea este suficientă pentru a-i justifica întreaga viață. Părăginită, Argos, simbol al speranței eroice din tinerețe, devine un simbol al ruinei finale din viața lui...”*<sup>13</sup>.

Amintirile lui Iason îl duc în trecut, când conducea expediția celor 50 de argonauți, eroii Eladei (printre care era și Heracles, Pollux, Teseu etc.) spre Colchida după Lâna de aur (care simbolizează fericirea și puterea). Deși Iason menționează că, pe tinerii argonauți mai mult îi ademenea „marea și vântul”, decât bogățiile. După un drum lung cu multe pericole: de la furtuna pe mare, săgețile otrăvitoare ale păsărilor stimfaliene, ispita cu cântecul sirenelor, ale căror fețe de femei frumoase se prefac în chipuri hidoase, Argonauții ajung la regele Eete. Pentru a câștiga Lâna de aur Iason este supus la o serie de încercări: să are câmpul cu doi tauri cu picioare de aramă și să-l semene cu colți negri de balaur din care crește o ceată mare de războinici, din care iese învingător doar cu ajutorul fiicei împăratului Medeea. Dar și Lâna de aur este păzită de un balaur. „Acest Balaur reprezintă pervertirea dorinței de glorie și exaltarea necurată a dorințelor. El simbolizează însăși perversitatea lui Iason. Balaurul ucis eroidic va deveni simbolul unei eliberări reale. Numai că Iason nu reușește decât să-l adoarmă pe Balaur cu ajutorul unei băuturi magice pregătite de vrăjitoarea Medeea. [...] Iason reprezintă simbolul idealistului care nu a înțeles că anumite țeluri nu pot fi atinse prin orice fel de mijloace; el s-a lăsat pervertit de rânduiala mijloacelor”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicționar de simboluri*, vol. II. București: Editura Artemis, 1995, p. 192.

<sup>12</sup> Mircea Eliade. Eseuri. București: Editura Științifică, 1991, p. 23.

<sup>13</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicționar de simboluri*, vol. II. București: Editura Artemis, 1995, p. 230.

<sup>14</sup> Ibidem.

Revenind în țară, argonauții depun Lâna de aur în panteonul Afinei, iar corabia Argos este oferită în dar lui Poseidon, zeul mării. Aici amintirile lui Iason despre călătoria după fericire se încheie. Copiii care l-au ascultat cu multă atenție, se interesează ce a urmat după călătorie. La care Iason răspunde cu tristețe: „pentru Iason după n-a mai existat”<sup>15</sup>. Cu greu urcă pe corabie, podeaua căreia este putredă și se prăbușește sub picioarele lui Iason, care cade și moare... E sugestiv finalul filmului, când cei doi copii, impresionați de povestirea bătrânului, vor să devină și ei marinari, să descopere pământuri noi, bogății. Pentru tânăra generație marea e deschisă, îi cheamă corabia spre noi zări...

În șirul celor mai semnificativi eroi ai Eladei se numără și Perseu, fiul lui Zeus și al Danaei. Regizoarea concepe legenda despre Perseu din perspectiva realismului socialist, construind dramaturgia pe baza elementelor contradictorii între oameni și zei. Chipul psihologic al lui Perseu, educat în numele binelui, îl are ca oponent pe zeul Hermes, fiul lui Zeus și al Maiei, zeu al comerțului și al tuturor acțiunilor îndrăznețe, chiar protectorul hoților. Cea mai exactă caracteristică o oferă conceptele sale de viață: „*Eu sunt acolo unde este calcul și profit. Bunătatea este o marfă ca toate celelalte: se vinde și se cumpără. Pentru om există o singură lege: e profitabil pentru el sau nu...*”. Hermes încearcă să-l provoace la diverse acțiuni egoiste prin îndemnuri ca: „Ascultă-mă pe mine și vei deveni stăpânul tuturor. Zeii îi iubesc pe cei puternici”, la care Perseu rămâne indiferent. În același timp, Hermes era și mesagerul Zeilor, din partea cărora vine să-l ajute pe Perseu în lupta cu Gorgona. Nici posibilitatea de a fi atotputernic și de-a supune oamenii prin frică (prin deținerea capului Medusei, care, deși tăiat își mai păstrează capacitatea sa de a petrifica ...) nu-i incită spiritul. Ultima privire ucigătoare a Gorgonei o utilizează pentru salvarea frumoasei Andromeda, pe care o ia de soție și împreună se ridică în înălțimile cerului, transformându-se în constelație...



Tot aici apar și obiectele fermecate, precum sandalele zburătoare, sacul din piele fermecată, scutul cu oglindă și sabia, preluate în poveștile mai multor popoare.

<sup>15</sup> «А что было потом? Для Ясона не было потом...»

Sacul din piele fermecată, în care poate să încapă orice, îl regăsim în turbinca lui Ivan din povestea omonimă al lui Ion Creangă.

Ultimul film al Alexandrei Snejko-Bloțkaia inspirat din legendele Olimpului, povestește mitul titanului *Prometeu*. Un zeu care a creat din lut omul după chipul zeilor, fapt care l-a provocat pe Zeus împotriva sa. Prometeu, considerându-se responsabil de soarta oamenilor, decide să fure focul și să-l ducă pe pământ. El i-a învățat pe oameni să prelucreze piatra, demonstrând un topor din piatră prietenului său Hefaistos. Încercarea de-a căpăta de la Zeus focul sacru pentru oameni era zădarnică. „Dacă oamenii vor avea focul, ei se vor asemena zeilor. Cum se vor deosebi atunci zeii de oameni? Va fi o confuzie...”. Focul sacru era păzit de un monstru din fier cu patru mâini, meșterit de Hefaistos. Chipul acestei creaturi seamănă mai mult cu un robot, nici nu-i perfect și însuși meșterul cade în mâinile lui. Prometeu reușește să-i întindă o cursă monstrului și să fure focul sacru care *simbolizează acțiunea de fecundare, purificare și iluminare*, împărțindu-l oamenilor. Așa, viața oamenilor se schimbă în mod radical. Zeus supărat trimite o ploaie mare ce stinge toate rugurile de pe pământ. Dar Prometeu mai păstra o petală de foc, ascunsă la inimă, și le întoarce oamenilor focul. Semnificative sunt cuvintele lui Prometeu, când Hefaistos, impus de Zeus, îl prinde în lanțuri. „Mai bine să fiu înlănțuit, decât robul lui Zeus!”. Zeii vroiau să cunoască ce l-a făcut pe Prometeu să dea focul oamenilor – dorința de slavă, de putere? Răspunsul lui Prometeu: „Am vrut să ajut oamenii! E așa de simplu!” – rămâne o enigmă. Zeii nici o dată nu vor înțelege dragostea mare a lui Prometeu pentru oameni și jertfele în numele lor.

Lumea Greciei Antice, zugrăvită în filmele de animație ale regizoarei Alexandra Snejko-Bloțkaia, transmite o atmosferă specifică elină prin elementele caracteristice perioadei: e vorba de arhitectura palatelor zeilor, a interiorului. Un loc aparte îl are costumul antic grec, format din elementele lui de bază: tunică, mantia, hlamida, elegant drapate pe figurile atletice ale zeilor și eroilor, precum și coafurile bărbaților și femeilor bogat aranjate în jurul capului.

În contextul culturii eline, interes prezintă și filmul *Икар и мудрецы* (Icar și înțelepții, 1978) al maestrului animației ruse Fiodor Hitruk<sup>16</sup>. Căutările artistice „îl aduc la crearea unor chipuri vii prin prisma cărora se profilează problemele actuale ale vieții contemporane, se orientează spre cercetarea artistică a legăturilor exterioare și interioare ale omului cu lumea înconjurătoare. Acest fenomen îl urmărim pe parcursul activității sale, dar, în special, în peliculele *Дарю тебе звезду* (Îți dăruiesc o stea, 1974) и *Икар и мудрецы* (1978)”<sup>17</sup>.

F. Hitruk vine la ideea filmului „*nu de la chipul eroului antic, dar de la chipul omului mic, amuzant, obsedat de o pasiune unică – de a zbura. Și în pasiunea aceasta el era și jalnic și ridicol. Dar pasiunea era atât de mare, încât nimic nu putea să-l oprească...*” – menționa însuși regizorul într-un interviu acordat revistei *Киноведческие записки*<sup>18</sup>. Apoi va apărea ideea, că dacă nu exista Icar, dacă nu apela la acte nebune, inutile, chiar periculoase – nu erau atunci nici aceste dictoane filosofice. Căci aceste proverbe, învățăminte apar în rezultatul acțiunilor imprevizibile, apar ca

<sup>16</sup> Fiodor Hitruk (1917-2012) unul dintre cei mai mari animatori ruși, autorul popularului serial despre Ursulețul Winnie (Винни-Пух, 1969, 1971, 1972).

<sup>17</sup> С. Асенин. *Мир мультфильма*. Москва: Искусство, 1986, стр. 59.

<sup>18</sup> Ф. Хитрук. О зарождение идеи фильма. *Киноведческие записки*, Москва, 2005, nr.73, с.57.

niște învățăminte pentru tineri. Astfel apar și înțelepții, care știu cum trebuie să trăiești, știau ce trebuie de făcut și cum, dar nu făceau.... Deși sfârșitul filmului este unul optimist, prin copilul care va continua fapta lui Icar, totuși este pe fundalul unui întreg cimitir al acestor înțelepciuni<sup>19</sup>, la mormintele cărora sunt aduși copiii și puși să le învețe...

F. Hitruk își propune să valorifice dictoanele antice, găsindu-le niște origini și explicații. Pornind de la ideea celor șapte înțelepți (numărul cărora pe parcurs s-a mărit la zece apoi la șaisprezece), filosofii Greciei Antice – Bias din Priene, Chilon din Lacedemono, Cleobul din Lindos, Periandra din Corint, Pittacus din Mitilene, Solon din Atene, Tales din Milet și inspirat, posibil din Plutarh, care, în *Ospățul celor șapte înțelepți*, vine cu o serie de anecdote despre filosofii elini, dar totodată le atribuie și câte o înțelepciune. Așa, în filmul său *Icar și înțelepții*, regizorul F. Hitruk îmbină ideea mitului lui Icar cu apariția a mai multor dictoane, care încearcă să atenționeze tinerii la acțiuni negândite. Dictoanele apărute în urma încercărilor nereușite ale lui Icar de a zbura după prima cădere: *Qvod licet Iovi, non licet Bovi* (Cei îngăduit lui Iupiter, nu-i îngăduit bouului/что позволено Юпитеру, то не позволено быку). După a doua cădere: *Pes sic tendatvr ne lodix proteratu* (a întinde picioarele cât te ține plapuma/ по одежке протягивай ножки) și după a treia – *Festina lente* (Grăbește-te încet!/Тише едешь, дальше будешь) și altele. Pe de o parte, aceste dictoane sunt apreciate ca modele de înțelepciune sau „superlativ al chibzuințelor”, pe de alta, sunt formule care încearcă să mențină individul într-un cadru limitat. Or, lumea merge înainte doar prin existența unor ciudați, care nu se mulțumesc cu ceea ce este și își doresc ceva mai mult. Prin greșeli, prin greutăți, prin nereușite...

Însăși ideea zborului este cea a libertății de cunoaștere, de liberă creație. În opinia lui Mircea Eliade: „zborul semnifică inteligența, înțelegerea lucrurilor secrete și a adevărilor metafizice. (...) prin zbor se obțin transcendențele și libertatea”<sup>20</sup>.

Or, mulțimea de expresii idiomatice, cuvinte înaripate, dictoane, precum și antonomaze (ex.: Ariadna – este femeia părăsită de iubitul ingrat) au intrat în vocabularul modern al limbilor, devenind atribute și caracteristici nu doar în creațiile artistice, ci și în limbajul curent. Nemaivorbind că multe simboluri sunt cu virtuozitate interpretate în cele mai diverse formule artistice. Sfârșitul peliculei este unul tradițional, în care apare cineva care va continua zborul...

Vom mai aminti că, din cultura elină ne-au parvenit imaginea bufniței ca simbol al înțelepciunii, pasărea preferată a Athenei, zeița fecioară, zeița inteligenței, a înțelepciunii născută din capul lui Zeus; simbolul porumbelului, pasărea sacră a Afroditei...

În anii '90 ai secolului trecut un alt regizor rus, Anatolii Petrov, se va adresa la tema mitologiei grecești, creând o serie de filme de animație pentru un spectator adult, având în prim-plan zeul Eros și jocurile cu săgețile sale. Printre adresările de ultimă oră la legendele și miturile grecești se înscrie și serialul *Miturile Greciei Antice*, realizat de cineștii de la canalul *Arte France*. Autorii francezi valorifică acest fond bogat, apelând la valorile universale – picturi, sculpturi, fresce și grafică din toate timpurile și din diverse spații, incluse în dramaturgia/structura filmului de animație prin care se povestește viața controversată a zeilor și eroilor Eladei.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Mircea Eliade. *Eseuri*. București: Editura științifică, 1991, p. 204.

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

Filmul de animație, fiind o artă sintetică cu cele mai mari posibilități de a reda lumea fabuloasă și toate transformările miraculoase ale timpului și spațiului, se pretează cel mai adecvat universului mitologic general și, în special, celui elen.

Acest gen de artă cinematografică, fiind inspirat din imensitatea ideatică și dramatică a universului mitologic, devine polifuncțional. În primul rând, filmul de animație se bucură mereu de popularitate, mai ales, în rândurile tinerei generații și, în al doilea rând, conține multă înțelepciune, viziuni profunde de ordin filosofic, social și moral. Iar filmul, prin toate componentele sale audiovizuale, facilitează asimilarea și valorificarea acestui inepuizabil patrimoniu spiritual.

Prin filmele dedicate nemuritoarelor mituri și legende din lumea antică se evidențiază și una din funcțiile primordiale ale filmului de animație, cea cognitivă, lărgindu-și astfel și destinația: de la auditoriul pentru copii până la mitologi, critici de film, culturologi și pentru toți cei interesați de arta cinematografică, de istoria și cultura antică.

### Bibliografie

Alexandru Mitru. *Legendele Olimpului*. București: Vox, prefață de Demostene Botez, 2001, 2011.

Mircea Eliade. *Eseuri*. București: Editura Științifică, 1991.

Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Dicționar de simboluri*, în trei volume. București: Editura Artemis, 1995

С. Асенин. Мир мультфильма [Lumea filmului de animație]. Москва: Искусство, 1986.

Ф. Хитрук. О зарождение идеи фильма [Despre nașterea ideii filmului]. *Киноведческие записки*, Москва, 2005, nr.73, p. 55-65.

РОКСАНДРА ХМЕЛЬНИЦКАЯ (ДОЧЬ ВАСИЛИЯ ЛУПУ): ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ<sup>1</sup>

Влад МИСКЕВКА<sup>2</sup>

Vlad MISCHEVCA. Roksandra Khmel'nitskaya (Vasile Lupu's daughter): a sketch for a portrait. *This paper presents the life and work of a princess, a woman of character and beauty who had to play a part in the international politics of her time. Marked by the constraints form female activity in Moldovan Cossacks in the cultural space of late 17 c.*

**Key-words:** *women in history, gender studies, Moldavian history.*



Роксандра Лупу–Хмельницкая является одной из самых драматических и загадочных фигур в галерее молдавских княжен, будучи любимой дочерью

---

<sup>1</sup> Cf.: Мискевка Вл., *Роксандра Хмельницкая (дочь Василия Лупу) и её самореализация в условиях молдо-казаческого социо-культурного пространства*, In: *Пол. Политика. Поликультурность. Гендерные отношения и гендерные системы в прошлом и настоящем: Материалы Седьмой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 9–12 октября 2014 г., Рязань: В 2-х томах / отв. ред. Н.Л. Пушкарева, О.Д. Попова. М.: ИЭА РАН, 2014. Т. 2, с. 446-454.*

<sup>2</sup> Dr. Vlad Mischevca, historia, senior research scholar, Institute of History, Moldova Academy, Chişinău, Republic of Moldova. miskewka@yahoo.fr.

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

господаря Молдовы Василия Лупу (годы жизни: пригл. 1595-1661; правил Молдавским княжеством с апреля 1634 года по 13 апреля 1653 года и с 8 мая по 16 июля 1653 года), который твердил, что она «его единственная услада в старости»<sup>3</sup>. Роксандра на протяжении столетий привлекала внимание писателей и поэтов, послужив прототипом героинь целого ряда произведений художественной литературы<sup>4</sup>, однако в научных работах ей уделялось значительно меньшее внимание.<sup>5</sup> В 2001 г. «Почта Молдовы» (*Poșta Moldovei*) выпустила марку с портретом известной княжны, номиналом в 2 лея (с ошибочным указанием годов жизни: 1630 (?) – 1687).



Отметим, что на протяжении всей своей долгой жизни Роксандра (1630? – 1686): точная дата её рождения остается неизвестной, видимо, это произошло между 1630 и 1633 г.,<sup>6</sup> овдовев, уже более никогда не выходила замуж (в течение целых 33 лет), именуя себя не иначе как «Госпожа Роксандра Тимошова Хмельницка» (Тимошиха – в русских документах).

Таким образом, сохранив статус вдовы казака (который был жаботинским полковником и наказным гетманом<sup>7</sup> Войска Запорожского в 1652-1653 годах), она осталась верной памяти своего мужа и его имени. Документально известно, что, после своего возвращения в Молдову Роксандра

<sup>3</sup> См.: Zahariuc P., *Țara Moldovei în vremea lui Gheorghe Ștefan voievod (1653-1658)*. – Iași, 2003, p. 97.

<sup>4</sup> Литературной образ Роксандры, рассматривался многими авторами: Gh. Asachi, B.P. Nașdeu, S. Zotta, M. Sadoveanu, I. Grămadă, C. Gane, Ed. Maryan, Al. Chirișescu, K. Szajnocha, S. Vengrzenovskij и др. Одним из последних исторических романов, опубликованных в Молдавии: N. Bulat, *Jupânița cea frumoasă*. Chișinău, 2011, 500 p.

<sup>5</sup> Cf.: Zabolotnaia L., *Între politică și destin. Ruxandra, fiica lui Vasile Lupu, văzută prin prisma seculară a istoriei*, In: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, 2008, P. 16-44; Nesterov T., "Biserica Ruxandei" din Rașcov, In: *Analecta catholica*. VII-VIII. 2011–2012. Chișinău, 2013, p. 215–238.

<sup>6</sup> Акад. П. Черноводяну (P. Cernovodeanu) указывал интервал времени для года рождения Роксандры с погрешностью в целое десятилетие: между 1623–1633 гг. (См. Генеалогическое древо: *Istoria românilor*. Vol. 5 (București, 2003); Историк К. Шербан (C. Șerban) считает, что, скорее всего, Roxandra родилась в 1633 году. Cf.: Șerban C., *Vasile Lupu domn al Moldovei, 1634–1653*. București, 1991, p. 34.

<sup>7</sup> *Наказной гетман* (укр. *Наказний гетьман*) – в Украине, в XVII - XVIII веках, лицо временно выполнявшее функции гетмана.

крестила, по крайней мере, одного ребенка, который получил имя Тимуш в честь ее покойного супруга.<sup>8</sup>

Следует отметить, что старинное имя *Roxandra (Ruxandra)* встречается в разных формах написания и произношения. В русскоязычных и украинских источниках оно существует в вариантах *Роксанда, Роксана, Розанда, Локсандра* и др. При этом часто к нему добавлялось и измененное румынское обращение – *доатна* («доamna» – госпожа), трансформированное в «Домна». Сама дочь молдавского господаря называла себя «Доamna Роксандра» (как явствует из вышитой надписи на греческом языке – Ρωξανδρα – на подаренной ею, в 1669 г., игумену яского монастыря Голия митрополиту Григорию Лаодикийскому «патрафире» (*епитрахили*)<sup>9</sup>.

Молодая и образованная девушка после долгих лет, проведенных в качестве заложницы своего отца в столице Османской империи, вернулась в 1649 г. в родительский дом. Она знала кроме своего родного языка – румынского (путешественники того времени отнюдь не случайно отмечали, что «язык валахов и молдаван валахский»)<sup>10</sup> – еще латынь, греческий и турецкий языки. Позже выучилась и *русскому языку* (скорее всего, видимо, малороссийскому говору)<sup>11</sup>. Не зря известный путешественник архидиакон Павел Алеппский подтверждает факт, что Роксандра была полиглотом, и что ее отцу пришлось выложить немало денег дабы вернуть дочь в Яссы: заплатив 100 000 талеров султану и 200 000 – великому визирю<sup>12</sup>.

Некоторые документы свидетельствуют о том, что она даже была обручена в Стамбуле с венецианцем А.Грилло (*Ambrogio Grillo*), которого Василий Лупу называл «зтем», а его старого отца Антонио (убитого турками) – «сватом» («*суосеро*», в 1645г.)<sup>13</sup>. Во всяком случае, недостатка в женихах у Роксандры не имелось: среди них был Сигизмунд (умер 4 февраля 1652 г.), брат князя Трансильвании, польские претенденты из семей Замойских и Вишневецких. Поэтому Василий Лупу, будучи в зените своего могущества, медлил с ответом, по праву считая, что его столь утонченного воспитания дочь достойна лучшей партии нежели «неотесанный» Тимош, который фактически был

<sup>8</sup> Тимуш Крупенский был «крещен доамной Руксандрой, дочерью князя Василия». – См.: Zahariuc P., *Țara Moldovei în vremea lui Gheorghe Ștefan voievod (1653-1658)*. – Iași, 2003, p. 443 (nota 481).

<sup>9</sup> Эта бесценная реликвия (Επιτραχίλιο) находится ныне в Ватопедском монастыре на Святой Горе. См.: *Ιερά μεγίστη μόνη Βατοπαιδίου. Παράδοση- Ιστορία- Τεχνη*. Τόμος Β'. Αγίου Όρος, 1996, σ. 440; P. Ș. Năsturel, *Patrafirul dăruit de domnița Ruxandra mitropolitului Grigorie al Laodichiei (1669)*, In: *Mănăstirea Golia 350 de ani de la sfințirea ctitoriei lui Vasile Lupu. (Studii și documente)*. – Iași: Doxologia, 2010, p. 133-138.

<sup>10</sup> *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*. Перевод с арабского Г. Муркоса. – Москва, 2005, с.55.

<sup>11</sup> См.: Șerban C., *Vasile Lupu, domn al Moldovei (1634-1653)*. – București, 1991, p. 34-36.

<sup>12</sup> *Călători străini despre Țările Române*. Vol.VI. – București, 1976, p. 306-307.

<sup>13</sup> Iorga N., *Istoria românilor*. Vol.VI. – București, 2000, p. 139 (nota 15). Семья *Grillo* была против отъезда Роксандры из Константинополя. В 1651 г. венецианский посол в Вене отмечал, что свадьба все же не состоялась, и что смерть старого Грилло является делом рук Василия Лупу.



ровесником невесты, а возможно и моложе. Историки приводят разные даты рождения Тимоша Богдановича (1630, 1632, 1635)<sup>14</sup>.

Дабы ускорить «дело» и склонить неуступчивого господаря к нужному ему решению гетман решил воспользоваться конфликтом, возникшим в 1650 г. между крымскими татарами и Молдавией (из-за атаки молдаван в 1649 г. у села Брэтулень (возле Резины) на татарское войско, возвращавшееся с богатой добычей после военного похода на польские земли). Союзнические отряды татар и казаков в ходе заранее спланированной операции вошли в Молдову, грабя и сжигая на своем пути села и города. Богдан Хмельницкий занял столицу – Яссы, сожженную почти дотла (лишь монастыри были пощажены казаками). Молдавский летописец Мирон Костин писал с болью о том, что «...господарский двор, боярские дома, весь город за короткое время превратились в пепел». Польский летописец отмечал, что «Яссы были сожжены, как Троя из-за Елены»<sup>15</sup>.

В високосном 1652 году, 22 августа (1 сентября по григорианскому календарю, это было в воскресенье), состоялся брак Тимофея Хмельницкого и дочери Василия Лупу,<sup>16</sup> закрепивший союз Молдавии с казаками. Детальное описание свадьбы анонимного автора можно найти в опубликованном немецком источнике – «*August- septembre 1652. Beschreibung der solemniteten, so bey der Hochzeit des Chmielnizken sohns, Timoszek, mit des Hospodarn in Wallachey Tochter vorgangen, etc.*»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Кривошея В.В., *Козацька еліта Гетьманщини*. – Київ: ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2008. с. 68; Гвоздик Л.Д., *Документальні джерела про шлюб Тимоша Хмельницького*, In: *Богдан Хмельницький та його доба. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400 річчю від дня народження Великого Гетьмана* (Київ, 24–25 жовтня 1995 р.). – Київ: Інститут історії України НАНУ, 1996, с. 266; Венгржевовський С., *Свадьба Тимоша Хмельницкого*, In: *Киевская Старина*. 1887. Т. XVII. Март, с. 469.

<sup>15</sup> Буцинский П.Н., *О Богдане Хмельницком*. – Харьков, 1882, с. 83; Венгржевовський С., *Свадьба Тимоша Хмельницкого*, In: *Український Історичний Журнал*. 1995. № 6, с. 106-111.

<sup>16</sup> Венчание произошло в церкви Св. Николая (*Sf. Nicolae Domnesc*) в Яссах; Имеются разночтения относительно даты события: В *Istoria românilor*, vol.5 (р. 156) указано другая дата свадьбы – 4(14) августа 1652 (среда); Р. Ск. Гречяну (Radu Sc. Greceanu) пишет, что «свадьба была 26 августа (5 сентября, в четверг) 1652» (*Arhiva genealogică*, VII (XII), 2000, 1-4, р. 164); Эмиль Турдяну пишет, что «свадьба была 31 августа 1652» (Cf.: Turdeanu E., *Oameni și cărți de altădată*. – București, 1997, р. 356); Глинка Ф.Н., *Достопамятное сватовство*, In: *Северная пчела*, 1827 г., № 51; [Пшиленцький С.] Przyłęcki S., *Deskrypcya wesela Tymosza Chmielnickiego z gospodarówną Wołoską*, In: *Kółko domowe*, 1865, "Опис весілля Тимоша Хмельницького з волоською [= молдавською] господарівною"; Гвоздик Л., *Анонімний опис весілля Тимоша Хмельницького (1652 р.) як історичне джерело*. In: *ІЗ Інституту української археографії та джерелознавства ім.М.С.Грушевського*. Збірник праць молодих вчених та аспірантів, 1996 р., т. 1, с. 49–72.

<sup>17</sup> Nicolae Iorga, *Acte și fragmente cu privire la Istoria Românilor adunate din depozitele manuscrise ale apusului*, Vol. II, București, 1895, р. 208-214. Переводы: *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, р. 471- 478; Zabolotnaia L., *Între politică și destin. Ruxandra, fiica lui Vasile Lupu, văzută prin prisma seculară a istoriei*, In: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, 2008, р. 33-41 («Август – сентябрь 1652. Описание празднования по поводу свадьбы сына Хмельницкого – Тимошека и дочери Валашского господаря...»).

Трагическая судьба Роксандры во многом была предопределена политикой, проводимой гордым и амбициозным родителем – Василием Лупу, который, в итоге, принес свою младшую дочь в жертву на алтарь политических матримониальных союзов. В 1652 году она была выдана замуж после многих гораздо более почетных предложений, полученных от европейской знати, за грубого казака, который, как отмечал молдавский летописец, имел «вид... тирана и дикого человека»<sup>18</sup>. Даже самые близкие родственники называли Тимошу жестоким – «Пали-вода».

Отличительной чертой Роксандры является та стойкость, с которой она восприняла роль «спасительницы» страны, повинувшись своему року. Психологической характеристикой самоотверженности молодой дочери молдавского господаря в столь критической ситуации является сцена, описанная иностранным путешественником: *когда, упав на колени перед своим отцом, она умоляла его предать ее на волю судеб*<sup>19</sup>. Может быть, то обстоятельство, что в молодости ставшие супругами дочь господаря и сын гетмана провели некоторое время в роли заложников у мусульман – Роксандра находилась в гареме султана под присмотром его матери валиде Киосем с июля 1645 до августа 1649 г.,<sup>20</sup> а Тимош был у крымского хана в 1648 г.<sup>21</sup> – оставило тот отпечаток, который позволил сблизиться столь разным людям...

Молдавский господарь, которому, по образной характеристике летописца Мирона Костина, «не хватало (лишь одной) Молдавии, так как был он человеком особого характера – более императорского, нежели господарского», являлся одним из важных действующих лиц вспыхнувшего в Восточной Европе в середине XVII века международного конфликта. Начавшаяся в 1648 г. восстание Войска Запорожского против королевской власти Речи Посполитой существенно повлияла на систему международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе, в которых отводилось немаловажная роль и Молдавскому княжеству. Традиционная геополитическая система отношений в этом регионе претерпела ряд качественных изменений, в числе которых следует назвать появление на карте Восточной Европы нового политического образования, именованного в то время *Войском Запорожским*, экспансию московского государства в направлении Запада; начало необратимого кризиса Польско-Литовского государства и ряд других.

Одной из военно-политических задач запорожского гетмана было укрепление юго-западного фланга, для чего ему было необходимо сделать молдавского господаря своим союзником, выводя тем самым Молдавию из сферы влияния Речи Посполитой. Самым простым и действенным способом для достижения поставленной цели являлся бы в то время династический союз между Яссами и Чигирином. Ко двору Василия Лупу было послано казацкое посольство с предложением заключить брак между гетманским сыном Тимо-

<sup>18</sup> Costin M., *Letopisețul Țării Moldovei*. – Chișinău, 1989, p. 129.

<sup>19</sup> Об этом пишет Robert Bargrave, См.: *Călători străini...*, vol. V, București, 1973, p. 492.

<sup>20</sup> Greceanu R. Sc., *Pe urmele domniței Ruxandra a lui Vasile Lupu. Însemnări critice*, In: *Arhiva Genealogică*, VII (XII), 2000, 1-4, p. 163.

<sup>21</sup> Шапшал С.М., *О пребывании Богдана Хмельницкого и его сына Тимофея в Крыму*, In: *Вопросы истории*. № 8, с. 144-146.

феем (Тимушем) Хмельницким с красивейшей господарской дочерью Роксандрой. Как отмечал историк Ион Еремия, один из исследователей эпохи Василия Лупу, внешнеполитическая деятельность молдавского господаря была посвящена не служению «каким-то протурецким или прохристианским партиям или боярским группировкам, а служению государственным интересам Молдовы»<sup>22</sup>.

Заклученный брак имел геополитическую подоплеку, который оказался в конце концов не только «недалновидным», но и скоротечным. Молдавский историк считает, что родственный союз способствовал созданию абсолютно новой атмосферы в молдо-польско-украинских взаимосвязях, основанных на родственных отношениях яского и варшавского дворов с «бунтарем» Богданом Хмельницким. Цель дипломатии Василия Лупу в отношениях с другими странами, как уже было отмечено в историографии, являлось укрепление позиций Молдовы на международной арене.<sup>23</sup>

Впоследствии, план Богдана Хмельницкого сделать правителя Молдавии своим союзником не осуществился. Более того, союз с Хмельницким не принес выгоды и Василию Лупу, приведя его к изоляции и, как следствие, к потере им молдавского престола в 1653 г.<sup>24</sup>

Роксандра после смерти супруга под стенами Сучавы 5 (15) сентября 1653 г., поселилась в Субботове (поместье, пожалованном Михаилу Хмельницкому – отцу Богдана Хмельницкого Яном Даниловичем, чигиринским старостой, «за усердную службу»)<sup>25</sup> и в Чигирине, который в то время был столицей Запорожского Войска.<sup>26</sup>

Позже Роксандра жила «на берегу великой реки Нистроса (Днестра), которая составляет крайний предел страны молдавской и начало границы земли казаков...» в городе, «по имени Рашков». К середине XVII в. это был, как отмечали современники – «очень большой город, построенный на берегу упомянутой реки; в нем есть крепость и деревянный замок с пушками.»<sup>27</sup>

О любопытном документе из фондов РГАДА (Российский Государственный архив древних актов), сохранившийся только в русском переводе (греческий оригинал, по-видимому, утрачен) пишет московская исследовательница Вера Ченцова: *Письмо Роксанды, вдовы Тимофея Хмельницкого, царю Алексею Михайловичу*, в котором выражается радость по поводу принятия русского подданства

<sup>22</sup> Eremia Ion, *Relațiile externe ale lui Vasile Lupu (1634-1653)*. – Chișinău, 1999, p. 267.

<sup>23</sup> Eremia Ion, *Relațiile externe ale lui Vasile Lupu...*, p. 246, 267; Zabolotnaia Lilia, *Între politică și destin. Ruxandra, fiica lui Vasile Lupu, văzută prin prisma seculară a istoriei*, In: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, 2008, p. 23.

<sup>24</sup> См.: Семенова Л.Е., *Дунайские княжества в международном контексте в 50-е гг. XVII в. (по материалам РГАДА)*, In: *Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века*. – Москва, 2000, с. 119.

<sup>25</sup> Будицкий П.Н., *О Богдане Хмельницком*. – Харьков, 1882, с. 6.

<sup>26</sup> Олена Попельницька, *П'ять Гетьманських резиденцій: Суботів, Чигирин, Батурич, Глухів, Козелець: Інформація Історичних Джерел*. с. 50-81.

<sup>27</sup> *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Перевод с арабского Г. Муркоса*. – Москва, 2005, с. 124.

и просьба о предоставлении ей Тырговища «на прокормление».<sup>28</sup> По *Архивной описи*, от 1 января 1660 г., явствует что: «Грамота к царю Алексею Михайловичу от молдавской воеводины домны Роксандры Хмельницкой, коею, уверяя, что она крест и Евангелие в верности своей ему, государю, целовала, просит об утверждении за нею по смерти ее трех местностей, подаренных ей от свекра, от гетмана Богдана Хмельницкого». (*Грамота Роксанды Лупу* – РГАДА. Ф. 68. Оп. 2. № 32, 01.01.1660/7168 г.)

Роксандра, ставшая сиротой и оставшаяся без братьев и сестер, вернулась в Молдову в период правления Георгия Гика (1668-1672). Историк из Франции Петре Ш. Нэстурел (Petre Ș. Năsturel) утверждает, что она вернулась в Молдову в 1666 году и десять лет спустя продолжала оставаться в Яссах<sup>29</sup>. Но согласно тексту своего завещания 1667 года, в то время она еще проживала в Рашкове.<sup>30</sup> Или, все же, наведывалась время от времени в Молдову (?). В 1669 г. она уже в Яссах подарила епитрахиль лаодокийскому митрополиту Григорию (настоятелю монастыря Голия)<sup>31</sup>. Впоследствии Роксандра поселилась в имени своей матери – Делень (Deleni) возле Ботошань.

Кончина дочери Василия Лупу была трагической. Во время военной кампании осени 1686 года польского короля Яна Собеского вдова Роксандра Хмельницкая была убита разбойничьей бандой казаков и поляков, которые, ограбив ее дом, отрезали ей голову в крепости Нямц<sup>32</sup>; в другом варианте говорится лишь о поляках.<sup>33</sup> В историографии существует мнение, что эта трагедия произошла на пороге её дома в материнском поместье Делень (Deleni).<sup>34</sup>

Последним документальным свидетельством о пребывании Роксандры в столице Молдавии остался акт от 23 мая 1686<sup>35</sup>, с её личной печатью. Если исходить из текста, в котором сообщается что он написан Роксандрой «собственноручно» в Яссах, то, видимо, следует считать его последним

<sup>28</sup> РГАДА. Ф. 52.Оп. 1. № 14. 11.01.1660 (7168) г. Л.7-11. (Ченцова В., *Источники фонда «Сношения России с Грецией» Российского государственного архива древних актов по истории международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе в 50-е гг. XVII в.*, In: *Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века.* – М., 2000, с. 166).

<sup>29</sup> Năsturel Petre Ș., *Patrafirul dăruit de domnița Ruxandra mitropolitului Grigorie al Laodichiei (1669)*, In: *Mănăstirea Golia. 350 de ani de la sfințirea ctitoriei lui Vasile Lupu. Studii și documente.* – Iași, 2010, p. 138.

<sup>30</sup> В Рашкове, на левом берегу Днестра, сохранились еще руины церкви Роксандры, исследованной нами в 2000 г. См.: Mischevca Vl., *Biserica „Acoperământul Maicii Domnului” din Rașcov*, In: *Tyragetia. Anuarul Muzeului Național de Istorie a Moldovei*. X, 2001, p. 135-138.

<sup>31</sup> Năsturel Petre Ș., *Patrafirul dăruit de domnița Ruxandra mitropolitului Grigorie al Laodichiei (1669)*, In: *Mănăstirea Golia...*, p. 133-138, planșa fig. 13.

<sup>32</sup> Ion Neculce, *Cronica copiată de Ioasaf Luca*, / Editori Zamfira și Paul Mihail. – Chișinău: Știința, 1993, p. 83.

<sup>33</sup> Летописец Ion Neculce, In: *Marii cronicari al Moldovei*, / Ed. G. Ștrempel. – București, 2003, p. 903; C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*. Vol. 1. – Chișinău, 1991, p. 247-248.

<sup>34</sup> Mincu M., Mironescu E., *Dicționar mondofemina. Femei române*. Vol. II. – București, 1995, p. 116.

<sup>35</sup> Maria Dogaru, *Sigiliile, mărturiile ale trecutului istoric (album sigilografic)*, – București, 1976, p. 34, fig. 13.

известным автографом доамны Роксандры, приготовленным всего за несколько недель до постигшей ее скоропостижной смерти.<sup>36</sup>

Таким образом, трагически «угасла династия» Василия Лупу, поскольку, как было лаконично отмечено в связи с трагической кончиной Роксандры в одном из генеалогических исследований семьи славного воеводы, «она сыновей не имела...»<sup>37</sup>.

Однако, некоторые историки писали, что незадолго до гибели супруга, либо сразу после скоропостижной смерти Тимофея Хмельницкого (15 (25) сентября 1653), Роксандра родила мальчика (или даже близнецов),<sup>38</sup> но об этих потомках нет достаточных документальных подтверждений. Молдавский исследователь Лилия Заболотная (L. Zabolotnaia), впрочем, считает правдоподобным свидетельство Павла Алеппского, сообщившего, что „перед своей кончиной он (Тимофей Хмельницкий – В. М.) получил радостную весть, что его жена родила двух мальчиков, но не успел насладиться счастьем иметь их, ибо не прожил с женой и полного года”.<sup>39</sup> Современные украинские историки, пишут что это произошло в Чигирине: «как раз накануне похорон гетманича,<sup>40</sup> которые состоялись 27 декабря 1653 г., Розанда произвела на свет двух мальчиков-близнецов.»<sup>41</sup> Польский историк I. Czamańska, считает, что Роксандра, после смерти Тимофея, вышла замуж за казацкого полковника Антоновского (*Jan Antonowski*), а после смерти ее второго мужа, возможно в 1661 году она вернулась в Молдову, поселившись в своем поместье Делень (*Dăleni, Deleni*) - где, не исключено что вышла замуж в третий раз, за Василия Крупенского (*V. Krupenski*), с которым имела сына – Шандру (*Șandru, Александр?*).<sup>42</sup> Тем не менее, впоследствии, в своем *Завещании 1667 г.*, Роксандра не упоминала о каких-либо наследниках.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Выражаем искреннюю благодарность коллеге из Ясс доктору ист. н. Лучиану Лефтеру (L. Lefter) за предоставленную копию этого документа 1686 года (Arhivele Statului, Mănăstirea Neamț, LVIII, nr. 7).

<sup>37</sup> Первенство открытия принадлежит Н. Йорга (N. Iorga). Цит. по: Mazilu D.H., *Voievodul dincolo de sala tronului*. – Iași, 2003, p. 130.

<sup>38</sup> Грушевский М., *История Украины-Руси*. IX-1 (1650-1654). – Киев, 1996, с. 598; Венгрженевский С., *Свадьба Тимоша Хмельницкого: эпизод из истории малороссийско-молдавских отношений*, In: *Киевская старина*. 1887, том XVIII (май), с. 49; Șerban C., *op. cit.*, p. 35; *Femei din Moldova. Enciclopedie*. / Editor Iurie Colesnic. – Chișinău, 2000, p. 179.

<sup>39</sup> Zabolotnaia L., *Între politică și destin. Ruxandra, fiica lui Vasile Lupu, văzită prin prisma seculară a istoriei*, In: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, 2008, p. 30. (См.: *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*. / Перевод с арабского Г. Муркоса. – Москва, 2005, с. 87).

<sup>40</sup> Тимофей Богданович Хмельницкий (Тиміш, Тимош) был похоронен в Ильинской церкви в Субботове, где позднее был погребён и его отец. Их могилы не сохранились.

<sup>41</sup> Горобець В., Чухліб Т. *Незнайома Кліо. Таємниці, казуси і курйози української історії. Козацька доба*. – Київ: Наукова думка, 2004. <http://haidamaka.org.ua/0072.html> ... «Тело его было предано земле 27 декабря, в Субботове, в храме, отцом его сооруженном». Ср.: Бантыш-Каменский Д.Н. *История Малой России*. – Киев, 1993. С. 191.

<sup>42</sup> Iona Czamańska, *A doua casă*, In: *Magazin istoric*, octombrie, 2003.

<sup>43</sup> Vlad Mischevca, Florin Marinescu, *Testamentul Roxandrei Hmelnițki (Lupu) din 15 ianuarie 1667*, In: *Civilizația medievală și modernă în Moldova. Studii: In honorem Demir Dragnev*. Chișinău, 2006, p. 82–96.

Жизнь и деятельность Роксандры Лупу-Хмельницкой, которая именовала себя как «Roḡandra domna Xmelnickaa, vovodãnka a gospodarovna Zeml' Moldavskih», бывшей прекрасной женщиной и неординарной личностью своей эпохи, волею судеб вовлеченной в международную политику, заслуживает особого изучения. Таким образом, можем с уверенностью заключить, что её биография достойна не только литературных романов, но и более подробного исторического исследования, в том числе о её недостаточной самореализации в условиях молдо-казаческого социокультурного пространства второй половины XVII в.



После 56 лет скитаний, 28 октября 2016 года, во Львовский исторический музей вернулись портреты сына Богдана Хмельницкого Тимоша и его жены Роксандры (Розанды) Лупул-Хмельницкой. Диптих «Розанды Лупул-Хмельницкой и Тимоши Хмельницкого» похитили из экспозиции музея в феврале 1960 при неизвестных обстоятельствах.<sup>44</sup> Эти два оригинальных портрета XVII века изначально находились в коллекции польского историка и искусствоведа Владислава Лозинского, который жил во Львове до 1913 года и завещал ее городу. Впоследствии она стала частью фондового собрания нынешнего Львовского исторического музея. Обе работы, нарисованны одним автором (который пока неизвестен и выяснение которого станет новой задачей для музеографов – хотя, некоторые эксперты предполагают, что эти работы принадлежат кисти ученика Рембрандта), масляными красками на дереве (11 x 15 см.). <http://prostir.museum.ua/post/37931> (10.02.2017).

<sup>44</sup> Мирослава Іваник, *Хмельницького з дружиною повертають до Львова*, <http://zbruc.eu/node/56262> (16.09.2016)

## EMANCIPĂRI PICTURALE RUSEȘTI ÎN PRIMELE ICONOGRAFII MURALE DE LA BISERICA „SFINȚII TREI IERARHI” DIN IAȘI<sup>1</sup>

Merișor Georgeta DOMINTE, Stelian ONICA<sup>2</sup>

The influence of Russian painting in the earliest murals in the Three Hierarchs Church in Iasi. *This paper reconstructs the artistic background by presenting some (fragments of) artifacts: the votive painting and faces of the Holy Persons which evidence the realism, dignity and circumstance in way which prove Western influences taken from Russian painters who had assimilated them earlier in the 17<sup>th</sup> century. Built during the reign of Vasile Lupu by Armenian between 1637-1639 and the Gothic Hall store icons made by painters brought by the Moldovan prince. Some features which seemed to disobey the Orthodox canon were, in fact, mere artistic influences.*

**Key-words:** church art, icon painting, artistic canon, tradition and innovation.

Istoria, „cea mai frumoasă poveste” (așa cum istoricul și profesorul Adrian Cioroianu o caracterizează), ne aduce în atenție, pe diverse căi, mărturii despre vremi care au fost, pentru a le cunoaște cât mai mult, a compara diverse puncte de vedere și a extrage apoi învățămintele cuvenite. Atunci când ne referim la diferite artefacte, am putea spune că nu vom epuiza niciodată amplitudinea considerațiilor asupra lor, pentru că fiecare epocă poate veni cu o anume orientare a considerărilor, pe lângă cele de ansamblu și strict istorice asupra lor. Astfel, interpretările duc istoria către „poveste”, către latura ei literară, mai accesibilă și mai apreciată de către publicul larg, prin care, de fapt, îl și atrage în mrejele ei. Să ne închipuim deci, timpul domnitorului Vasile Lupu, preferințele sale grandioase, o curte domnească și o domnie prin care dorea să atragă atenția lumii într-un Iași de la începutul secolului al XVII-lea, situat la confluențe de vremi, drumuri și relaționări. Din documente și scrieri ulterioare aflăm că în timpul domniei lui Vasile Lupu, între anii 1637-1639, a fost construită Biserica Mănăstirii „Trei Ierarhi”, o capodoperă arhitectonică datorată ornamentării ei exterioare cu o dantelărie în piatră, realizată împreună cu meșteri armeni. Frumusețea și simbolistica acestor podoabe în relief (inițial aurite, detașându-se vizual de fondul plat, colorat în albastru), ca și a altora adăugate lor, a conferit orașului Iași de atunci un loc panortodox de excepție. Să amintim în acest sens și de faptul că, din 13 iunie 1641, Sfintele moaște ale Sfintei Cuvioase Parascheva (obținute de domnitorul Vasile Lupu de la Constantinopol, ca răsplată pentru ajutorul generos oferit Patriarhiei Ecumenice) transformaseră în loc de pelerinaj Biserica Mănăstirii Trei Ierarhi. Apoi,

<sup>1</sup> Documentație foto de la asist. dr. Bogdan Cojocea, dr. Petru Sofragiu și din albumele „Mănăstirea Sfinții Trei Ierarhi”, Ed. Trinitas, 2000, Iași ; N.Grigoraș, *Biserica Trei Ierarhi*, Ed. Meridiane, București, 1965; Vasile Florea, *Pictura rusă*, Ed. Meridiane, București, 1973.

<sup>2</sup> Dr. Merișor Georgeta Dominte, Associate Professor, Faculty of Orthodox Theology, Iași, Romania. dominte3@yahoo.com; Dr. Stelian Onica, University Lecturer, Faculty of Orthodox Theology, Iași, Romania.

Trapezăria și Sala Gotică au fost construite tot în timpul lui Vasile Lupu (trapezăria fiind ulterior, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, sediul principal al Academiei vasilieni<sup>3</sup>.) Făcând și ea parte din ansamblul arhitectonic al Mănăstirii “Sf. Trei Ierarhi”, Sala Gotică a funcționat ca sală de ceremonii, în anul 1642 având aici loc Sinodul panortodox organizat de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol, cu sprijinul domnitorului Vasile Lupu<sup>4</sup> și prezența Mitropolitului român de Kiev, Petru Movilă. În spațiul muzeal al Sălii Gotice de acum, pe lângă vestigii vechi, cărți bisericești, obiecte ecleziale și icoane din vechea catapeteasmă (fig.16) sunt expuse și fragmente din pictura murală din timpul lui Vasile Lupu. (fig.1-12.) În paralel, tot aici se mai organizează și diverse expoziții temporare, cu specific eclezial. Mai târziu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, din cauza degradărilor din interiorul Bisericii, restaurarea coordonată de arhitectul francez André Lecomte du Noüy, secondat de fratele său, pictor, ca și cea de la anterioara Biserică Sfântul Nicolae Domnesc, din apropiere, implantează în iconografiile celor două vechi biserici ortodoxe din Iași amprenta stilului Art Nouveau, în vogă la timpul respectiv (fig.17). Restaurările, ca și obiectele realizate în bronz aurit și fildeș, în ateliere vieneze, după gustul și fastul occidental al vremii, au fost plătitе de Regele Carol I și Regina Elisabeta.<sup>5</sup>

Revenind la vechea pictură în frescă a Bisericii “Sf. Trei Ierarhi”, aflăm că ea a fost realizată între 1641-1642 de pictori aduși de la Moscova – Isidor Osipov Pospeev<sup>6</sup>, Iakov Gavrilov, Deiko Iakovliev și Pronka Nikitin, ei fiind ajutați de Neculai (zugravul cel bătrân) și Ștefan zugravul<sup>7</sup> din Iași. Acești localnici sunt trimiși la Moscova de către domnitorul Vasile Lupu, care ceruse Țarului Mihail Feodorovici Romanov „pictori buni și iscusiți pentru pictarea interiorului Trei Ierarhilor, solicitând concomitent protecție pentru pictorii ieșeni, care vor picta, la Moscova, catapeteasma bisericii sub tutela artistică a pictorilor moscoviți”<sup>8</sup>. Icoanele iconostasului fuseseră comandate inițial, în anul 1628<sup>9</sup>, de către domnitorul Miron Barnovschi. Deoarece patriarhul Filaret al Moscovei le-a considerat a fi pictate necuviincios<sup>10</sup> ele nu au mai fost trimise la Iași. Deodată, ni se poate înfiripa în minte întrebarea cum arătau acele icoane “ pictate necuviincios”, în raport cu așteptările și pretențiile ecleziale, conforme unor respectări de dogme, de canoane vizuale specifice iconografiei ortodoxe. Oare ținteau ele mai departe de regulile de atunci, prin laicizarea instinctivă a imaginilor și apropierea lor de cele apusene, ori redau simple și momentane nepriceperi vizuale și/sau tehnice, care subminau bunul renume al pictorilor respectivi? Pentru că totuși atunci iconografiile rusești căpătaseră o evidentă amploare, fiind lucrate atât pentru mediul bisericesc cât și pentru beneficiarii laici, majoritatea bine înstăriți, am putea deduce mai degrabă că motivul nelivrării unei comenzi de icoane pentru Biserica “Sf. Trei

<sup>3</sup> Bădărău Dan, Caproșu Ioan, *Iașii vechilor zidiri*, Ed. Casa Editorială Demiurg, Iași, 2007, p.181.

<sup>4</sup> *Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 291.

<sup>5</sup> Erhan Viorel, *Mănăstiri și biserici din orașul Iași și împrejurimi*, Ed. Tehnopress, Iași, 2003, p.75.

<sup>6</sup> Macarie Gheorghe, *Trăire și reprezentare - Barocul în artele vizuale ale Moldovei secolului al XVII-lea*, Ed. Tehnopress, Iași, 2008, p. 134.

<sup>7</sup> Erhan Viorel, *Mănăstiri și biserici din orașul Iași și împrejurimi*, Ed. Tehnopress, Iași, 2003, p.75.

<sup>8</sup> Macarie Gheorghe, *Trăire și reprezentare - Barocul în artele vizuale ale Moldovei secolului al XVII-lea*, Ed. Tehnopress, Iași, 2008, p. 134.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 132.



Ierarhi” din Iași ar fi putut fi însăși desprinderea lor prea evidentă din hieratismul ortodox, printr-o încercare poate prea realistă față decât se putea accepta atunci în sens religios. Influențele laicizante câștigau tot mai mult teren, pentru că la vremea respectivă, noutățile vestice, inclusiv specificurile artistice renascentiste, manieriste și baroce, ar fi putut fi mai lesne cunoscute și datorită negustoriilor din mările nordice, care se amplificaseră la începutul secolului al 17-lea, oferind mediului rus un plus de contact cu aspectele culturale vestice etc. Chiar dacă nu vom afla niciodată realul motiv al nelivrării icoanelor cu pricina, putem totuși presupune ca validă o alternativă sau o combinație din cele două semnalate. Oricum, în ambele, în spiritul timpului respectiv apare prezent sâmburele schimbării, al emancipării vizuale voite sau al tratării plastice mai fruste, oarecum mai lejeră, mai populară și mai puțin profesionistă (conform rigorilor de atunci), dar apreciată mult mai târziu ca inedită ori chiar cu iz de modernitate. Paradoxul este că din punct de vedere iconografic ortodoxia, în ansamblul ei, caută să își păstreze cu sfințenie rigorile vizuale de sorginte bizantină, amendând, tot per ansamblu, cu argumente dogmatice și canonice acele derogări imagistice care redau influențe vestice, realiste, naturalizante. Odată cu infiltrarea acestora în iconografii, optica privitorilor este mai mult dirijată către valorile terestre, către frumusețile observabile, pentru a le reda prin intermediul lor pe cele închipuite. Cu alte cuvinte, chipurile și corpurile persoanelor sfinte seamănă tot mai mult cu ilustrarea de ființe reale, ori chiar și se inspiră direct după modele vii, căci redau trăiri, sentimente, atitudini, deoarece nu mai sunt stilizate și austere, sinteze detașate de concret, aduse parcă din alt univers. Prin naturalizarea iconografiilor, artiștii mai senzitivi instaurează astfel o mai pregnantă apropiere de omul rugător, o coborâre la nivelul lui, la asemănarea cu ființa sa trecătoare, pentru a-l atrage astfel și a-l determina să se orienteze către sfințenie și prin asemenea mod de captare a ființei lui. Din punctul de vedere al specialiștilor în iconografii se deplânge și se dezaprobă asemenea alunecări progresive ale picturilor bisericești către laicizare. Alipite acestora, teatralismul baroc, realismul ori naturalismul apar ca derogări ce afectează tradiția iconografică bizantină, ele culminând în sec. al 19-lea cu acceptarea infiltrării pregnante a neoclasicismului în iconografia ortodoxă din tot arealul exprimării ei.

În istoria artelor, aspectele iconografice au oarecum un statut aparte, deoarece corelarea cu credința le conferă un alt mod de abordare decât cele care se referă la exprimările artistice în general. După cum deja am amintit, în iconografii sunt diriguitoare condiționările canonice, de aceea, în asemenea cazuri, modificările formale care apar se petrec îndeosebi în funcție de conjuncturi sociale și culturale, aporturile personale fiind în general subsumate acestor condiționări. Din acest punct de vedere, dar și din cel al adoptării unei expresivități mai libere, putem considera și picturile murale inițiale, de sec. 17, din Biserica “Sf. Trei Ierarhi”, din Iași. Realizate de maeștri ruși ai vremii, ele capătă amprenta deschiderilor culturale rusești din timpul respectiv, apetenței pentru naturalizare și realism al figurărilor, fapt care precede abordarea aproape fotografică a ulteriorului curent neoclasicist. Curtea Domnitorului Vasile Lupu, ce se dorea un bazileu care să egaleze somptuozitatea și prestanța vechilor bizantini, era în situația de a demonstra lumii și posterității că a trăit în glorie și bunăstare, amprentând timpul ei cu imagini la care urmașii să privească cu respect, uimire și multă apreciere. Așa că, însuși Domnitorul Vasile Lupu și suita sa, precum și toate iconografiile din Biserica “Sf. Trei Ierarhi”, nu puteau fi mai prejos, ca imagine

care convinge, decât exteriorul, dantelat în piatră, al lăcașului de cult. Astfel, pictorii plusează vizual și își permit emancipări spre realism cu o mai vădită orientare, pentru a ilustra cu lux de amănunte și cu somptuozitate veșmintele bogate și podoabele scumpe pe care Domnitorul Vasile Lupu și suita sa le aveau și totodată le purtau cu mândră prestanță prin lume. Contrastele puternice, valorice și cromatice, compozițiile ritmice, culorile pure, vii, ne propulsează direct într-o sferă a bunei dispoziții, echilibrată și autarhică, în care parcă simțim freamătul considerațiilor acordate Domnitorului și curții lui. Alături de cele câteva rămășițe ale tabloului votiv (fig.3-7; 9-12) și chipuri de Persoane Sfinte (fig. 1-2 ;8), resturi de compoziții (fig.10) ne evidențiază și ele realismul, prestanța și bogăția de detalii din picturile de sec.17 de la Biserica "Sf. Trei Ierarhi, Iași, exprimând totodată, prin comparație (fig.14-15), faza de emancipare picturală, de ieșire mai vizibilă din tiparele ortodoxe, de occidentalizare, pe care o asimilează iconografiile rusești la început de sec. 17. Afirmațiile enunțate pe parcursul acestei prezentări sunt de fapt întâlnite ca idei și în o serie de scrieri despre arta rusă, precum și în cele cu referiri la Biserica "Sf. Trei Ierarhi ", Iași (ex. Vasile Florea, *Pictura rusă*, Ed. Meridiane, București, 1973; etc.)



1



2

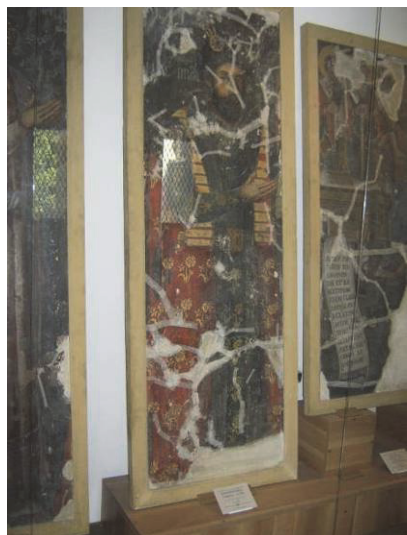


3



4

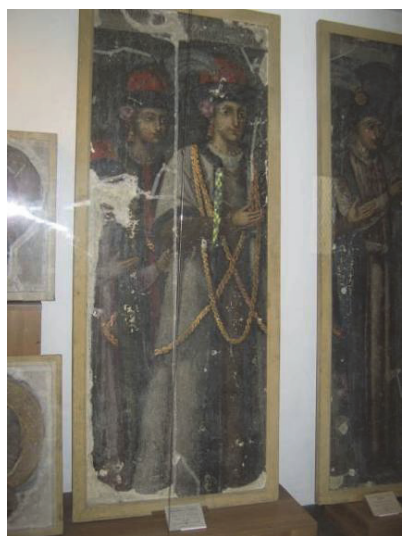
## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE



5



6



7

Fig.1-12. Imagini din pictura murală inițială (de sec.17) a Bisericii “Trei Ierarhi”, Iași :

Chipuri de Persoane Sfinte(fig.1-2; 9) și secvențe din pictura bisericii(fig.10) și Tabloul votiv al Domnitorului Vasile Lupu (sua- fig. 3,6,7,12- și Domnitorul- fig. 4, 5, 9) – fragmente de frescă în Muzeul Mănăstirii “Trei Ierarhi” (Sala Gotică) din Iași și Muzeul de Artă, București.



8



9



10

“... Nu sunt rare nici cazurile când zugravii moscoviți merg să execute lucrări peste graniță, la mănăstirile de la Athos, la Muntele Sinai, în Caucaz sau în Moldova. Se știe că pentru mândra sa ctitorie Trei Ierarhi, Vasile Lupu s-a adresat țarului Mihail Fiodorovici ca să-i trimită pictori iscusiți, ceea ce acesta din urmă n-a întârziat să facă. Sidorov POSPEEV, (n.n. Iacov Gavrilov –decedat în toamna lui 1641 la Iași), Deiko



## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

IAKOVLEV și Pronka NIKITIN, ajunși prin(februarie) 1642 la Iași, au realizat un ansamblu numai în parte păstrat astăzi.( n.n. Fig. 1-12). Știm, de asemenea, că același voievod trimisese, ca să învețe și să se inspire în vederea executării iconostasului pentru biserica aceleiași mănăstiri ieșene, câțiva iconari la Moscova. Spre deosebire de trecut, când numele artiștilor străbăteau cu greu din negura anonimatului, aceștia au acum identitate precisă. Asemenea zugravilor neobizantini din diaspora grecească, meșterii ruși încep și ei să-și semneze operele care sunt pătrunse acum de alt duh, izvorâte din alte credințe, din alte aspirații...” ( Vasile Florea, *Pictura rusă*, Ed. Meridiane, București, 1973, p.103-104). n.n. Astfel, pasul către emanciparea artistică a iconografilor ruși fusese făcut.



11



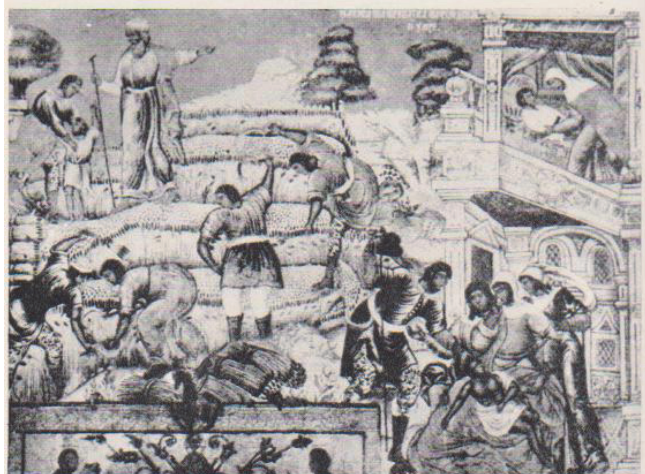
12



13

“...Adâncul simț religios al rușilor a izbutit să creeze o iscusită școală de iconografie bisericească a cărei epocă de înflorire cade tocmai în veacul al XVII-lea.” ...Așa fiind, era firesc ca domnii Moldovei, față cu decadența artelor religioase din Orientul grecesc, să caute acum aci meșteri iscușiți de icoane și zugravi aleși de biserici.”(Al. Lapedatu, *Icoanele lui Barnovschi Vodă de la Moscova și zugravii Trei-Ierarhilor din Iași*, p.203-204, din *Dragomirna- Istorie, Tezaur, Ctitori*, vol.2, Ed. Mitropolit Iacov Putneanul, 2014).

Din pictura” ...minunată în aur și lazur... (a Bisericii Trei-Ierarhi din Iași), pe care ne-o descrie, fragmentar, în cuvinte pline de admirație, Paul de Alep, în *Călătoriile patriarhului Macarie al Antiohiei...după zidirea din nou( restaurare) a bisericii lui Vasile Lupu, nu mai posedăm nimic, decât doar- și aceasta numai în copie(?) - portretul mural al familiei ctitorului, care s-a reprodus și în noua biserică (fig.13)...”(op.cit. p.208).*



14-15

Fig.14-15. Nikifor sau Nazari Savin, *Ioan Botezătorul în pustie*, icoană din Școala Stroganov, către 1610; *Din viața proorocului Elisei*, frescă din Biserica Sf. Ilie, Iaroslavl, 1681.

Apare evidentă epicizarea compozițiilor, apetența pentru bogăția detaliilor narrative, precum și tenta realistă a ilustrării lor. Se estompează astfel specificul iconografic de tradiție bizantină, mai auster, esențializat și spiritualizat, în favoarea

## VI. ARTE ȘI STUDII PATRIMONIALE

abundenței de elemente, a unor ritmicități combinate, care nu își mai propun să îl detașeze pe credincios / privitor de realitatea imediată, nu mai caută să îl transpună în trăiri speciale prin redări ideale, ci îl implică diferit și în alt mod în doritele ascederi spre divin, prin perspective combinate-conică, ierarhică, inversă- și prin ilustrarea mai aglomerată și fastuoasă a subiectelor biblice, cu un terestru și captivant lux de amănunte realiste.



16

Fig. 16. Sfinții Trei Ierarhi, icoană din sec. al 17-lea,  
Muzeul Mănăstirii "Sf. Trei Ierarhi", Iași (Sala Gotică)





Fig. 17. Iconostasul Bisericii „Sf.Trei Ierarhi”, Iași, de la sfârșitul sec. al 19-lea



**LITERATURA II**  
**LITERATURE II**  
**ЛИТЕРАТУРА**



## МОДЕЛИ РЕГИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: ЛИТЕРАТУРА «ОКРАИНЫ»

Людмила БЕЖЕНАРУ<sup>1</sup>

Some models of regional literature: the literature of the 'periphery'. The literature of the 'periphery' represents a branch of the 'small homeland' of regional literature. Periphery is synonym for marginality; periphery as a locus represents a space which can become a 'heaven' or a 'hell' in human destiny. The literature of the periphery is that literature which describes a particular, marginal part of the 'small homeland' locus, connected to the place where the author was born or lives. As there is no myth of the periphery and no semantic markers or signifiers, one can speak about the literature of the periphery as a type of literature of 'the small homeland'. According to some literary scholars (P. Ivangelskij, A. Petrov) there exists a literature of the states at the periphery of Europe and include in the list the literatures of the South-East European countries or literary works whose plot is set in this part of the world. For others (Pierr Chaunu) 'periphery' is, to a certain extent, a synonym to 'borderland'. This paper presents some examples of literary works which can be included into this category, with a particular focus on Svetlana Aleksievich.

**Key words:** *periphery, locus, „small homeland”, territorial landscape.*

Советское время, закат СССР, его распад и отголоски стали новой темой новейшей русской и европейской прозы. Классик концептуализма Всеволод Некрасов говорил о советских 60-80-х годах как об «эпохе возражения», когда поэты и художники, честно занимаясь только искусством, возражали результатами своего труда существующим порядкам и тем самым способствовали неизбежным общественным переменам. В результате *возражение* превратилось в *возрождение*, по мнению литературного критика Владислава Кулакова. Другого мнения Александр Зиновьев, который описывает постсоветскую действительность в романе «Русская трагедия»<sup>2</sup>. Жизнь в России после эмиграции дала автору материал для новых наблюдений, размышлений и сравнений, потому автор пишет: «Советский мир был мой. При всех его недостатках это был мой дом. Я был в нем хозяином. Я был нужным. Постсоветский мир для меня чужой. При всех его достоинствах я в нем не нужен, лишний. В советском мире я имел защиту — государство, партию, коллектив, друзей. За все советские годы меня никто не ударил, никто не оскорбил. Мускулы и приемы драки были не нужны. Ум и образование были сильнее.» Между первым социологическим романом «Гомо советикус» и этим последним автор написал около двадцати книг о советской действительности («Желтый дом», «Светлое будущее», «Катастрожка» и др.).

<sup>1</sup> Dr. Ludmila Bejenaru, Associate Professor, Department of Slavic Studies, Alexandru Ioan Cuza University, Iași, Romania. [ludbejenaru@gmail.com](mailto:ludbejenaru@gmail.com).

<sup>2</sup> Роман, описывающий советский образ жизни, был написан еще в 1999 году, в эмиграции, но не был опубликован тогда в связи с возвращением писателя на Родину.

Вместе с тем, середина 80-х годов - начало 90-х – это временная координата современной прозы о последних моментах существования советской империи, которую с разной степенью успеха эксплуатируют в разных углах постсоветского пространства. «В 90-м году началась новая история. И первое десятилетие этой истории будет так же важно для ее понимания, как 20-е годы – для понимания Советского Союза. Но 90-е стали нашей школой взросления», – считает Альфред Кох. Конец советской эпохи – событие, тревожащее не только российских и постсоветских авторов, но и теоретиков истории советского пространства. Последнее коммунистическое десятилетие метафорически называли «лихие 90-ые»<sup>3</sup>, «прерванный полет», «беременность», а СССР вообще и период его существования в официальном дискурсе фигурировал (и фигурирует) как «развитой социализм», а в перестроечном — как «период застоя».

Некоторые западные историки – в частности, Джулиана Фюрст<sup>4</sup> – называют его «зрелым социализмом», а Алексей Юрчак употребляет нейтральный термин «поздний социализм». В своей книге автор предпринимает попытку реконструкции советского субъекта, серьезного разговора о постсоветском, постсоциалистическом времени и о современной России, «о многих культурных явлениях советской жизни, включая те, которые были официально разрешены и которые власть могла даже сама пропагандировать, подчас сильно отличался от буквального смысла партийных выступлений и программ, а порой им противоречил. Советская реальность была намного амбивалентнее и парадоксальнее, чем она предстает в сегодняшних бинарных описаниях».<sup>5</sup>

Эта «амбивалентная» и «парадоксальная» реальность, как и последние моменты существования советской империи, когда всё замерло в «застое», чтобы затем обрушиться и разлететься на сотни образных «перестроечных» осколков, нашли отражение вначале в романе «Чертово колесо» грузинско-немецкого прозаика и литературоведа Михаила Гиголашвили – книге о Тбилиси и его обитателях. Продолжалась в произведениях авторов «прозы нулевых»

---

<sup>3</sup> Сам термин придуман в 2000-ые годы и здесь употребляется форма устаревшего или поэтизированного смысла *злой, дурной, приносящий беду*. Это были «годы голода и безденежья, демонстраций против захвата власти, ваучеров и «тотальной» коррупции». Журналист Марк Симпсон в британской газете *The Guardian* писал, что во время президентства Ельцина в России наблюдалась такая ширококомасштабная коррупция и бандитизм, какие не знали аналогов в истории (по <http://maxpark.com/community/5134/content/2344434>).

<sup>4</sup> Сборник статей «Поздний сталинизм в России: Общество между реконструкцией и обновлением», под редакцией Джулианы Фюрст (Оксфорд), посвящён состоянию советского общества в эпоху послевоенного сталинизма. Авторы сборника предлагают рассматривать советское общество 1940-х — начала 1950-х годов как самостоятельный феномен, эпоху не только «реконструкции», но и «обновления» (*reinvention*). На этом этапе в повседневную жизнь вернулся национализм. Появилась молодёжная субкультура (стиляги).

<sup>5</sup> Уэйн Вучинич, присуждаемую *ASEEES* (АСВЕИ, Ассоциация славянских, восточноевропейских и евроазиатских исследований). Русский вариант книги вышел спустя восемь лет.

Захара Прилепина и Михаила Елизарова, и перешли в новый роман современного русскоязычного украинского писателя Андрея Никитина<sup>6</sup> – *Victory Park* (2014 год), который комбинирует сюжетную увлекательность беллетристики и метафорику высокой литературы. Мерилом всей этой романтики является советское «ничего», и ничто в ней нет достаточно важным. Именно в этой *пустоте* автор видит ужас того времени, в котором невозможно никакое действие, хотя, как считает студент Пеликан, главный герой событий, «работа должна давать результат, точный и окончательный.»<sup>7</sup>

При всех вакцинах мира невозможно выводить из коллективного сознания лексему «совок». «Совок», в значении «советский до мозга костей» – неологизм постсоветской эпохи, ставшим уже устойчивым понятием русского языка. Об авторстве этого слова есть несколько версий. Писатель и философ Михаил Эпштейн в своей книге «Великая Сось» (по аналогии со словом "Русь"), нарекает героев «совками» и «совщицами». Культурологи Александр Генис и Петр Вайль утверждают, что придумали это слово для обозначения советских туристов, выезжающих в социалистические страны. Лексема «совочек» принадлежит композитору Александру Градскому. Сегодня «совок» уже устойчивое понятие русского языка.

Если многие авторы описывают «совковую» идентичность в конце 90-х сравнивая ее с катаклизмом, после которого следует новый «акт творения» (Жорж Кювю), то уже в начале 2000 – ых Василе Ерну заинтересован археологией советского прошлого, и созданием – в духе Ильи Кабакова – музея погибшей советской цивилизации. О своих ениях молодой представитель румынского поколения «нулевых», бывший гражданин СССР, признавался в предисловии своей дебютной книги «Рожденный в СССР». В. Ерну рассказывает о жизни в стране, которой больше нет, рассуждает про Буратино, газировку, пустые бутылки, Чапаева и хрущевскую оттепель, про пионерлагерь, сбор макулатуры и металлолома, про очереди за обыкновенными товарами и скромной функциональности советских вещей, про коммунальную кухню и фильм «Маленькая Вера». Автор, в ностальгически-иронической манере, как и Е. Гришковец в повести «Реки» или Дан Лунгу в романе «Я – старая коммунистка», проводит «ликбез о совке» современного читателя, который не то чтобы был «рожденным в СССР»; он вообще рожден или «на окраине», или в пределах большой родины, которая только потеряла (или по-новому строит) свою идентичность.

Реестр вещей советского детства<sup>8</sup> получился у Ерну впечатляющим: коммуналка, дешевый советский шампунь, пионерский галстук, поездки в

<sup>6</sup> Алексей Никитин – молодой русский писатель, чье творчество признано не только в России, но и за рубежом. Его книги переводятся на иностранные языки, их можно встретить в библиотеках по всему миру. Лауреат литературной «Русской премии» в номинации «Крупная проза».

<sup>7</sup>

<sup>8</sup> Такого рода реестр дополнит *Vita sovietica. Неакадемический словарь-инвентарь советской цивилизации*. Под редакцией А. Лебедева. М.: Август, 2012. Издание книги было приурочено к двадцатилетию распада Советского Союза. Представленный в книге цивилизационный инвентарь СССР включает в себя, в частности, слова и словосочетания *авоська, стакан, Штирлиц, пионерский лагерь, Борис Гребенчиков, велосипед*

колхоз, джинсы, жвачка, магнитофон «Электроника-302», прием стеклотары, Незнайка, Буратино, советские фильмы, дедушка Ленин и странное бытование секса, еврейский вопрос и, конечно же, коммунальный и общественный туалеты.

Умиленные воспоминания о реалиях житья-бытья советского времени сопровождали (и сопровождают еще) несколько поколений жителей России и постсоветского пространства; воспоминания об атрибутах советской повседневности воссоздают некое бытийное, всегдашнее время и выявляют в нем универсальные свойства русской и советской национальной жизни, в основном, не самые привлекательные. Среди них – коммунальная квартира, или коммуналка – как некая метафизическая категория национального бытия, как определенная крайность, бедность, перегиб; образ жизни, который ломал судьбы людей, менял характеры, самосознание, идентичность. Она воспитывала *communal* – общее, идеологический образец социалистического жилища, а принцип «подселенца» (один сосед к каждой семье) был прямым вторжением советской системы в семейные отношения и в восприятии *дома* как очага и крепости духа.

Барак и коммуналка – два понятия, за которыми не просто некие разновидности примитивного человеческого жилья. Они представляют собой *устойчивое социальное явление*, очень пагубное по своим последствиям, в первую очередь – психологическим, душеобразующим. Явление, не изжитое до сего дня, барачных и коммуналок ещё предостаточно, особенно в глубинах российских.<...> Если даже и не подливали друг другу в кастрюли жидкость для чистки унитазов, не подглядывали в замочные скважины и не писали анонимок – всё равно совместная жизнь со случайными людьми, которых не вы определили себе в соседи – это сделали за вас, жизнь, делящаяся десятилетиями, ставшая судьбой и ваших детей, а порой и ваших внуков, она ненормальна и недостойна. И то, что вы умудрялись при этом вести себя терпимо, не устраивать побоищ, нисколько не оправдывает её. Можно и в общей тюремной камере жить тихо-мирно. От этого она не станет для вас родным гнездом. Как не могли ни для кого стать родными гнёздами ни бараки, ни «общаги», ни коммунальные квартиры...Кому выпало счастье взлететь из родового гнезда, те крепче держатся на крыле, их не просто сбить в полёте. Нынешние

---

«Медвежонок», страх, Владимир Высоцкий, жвачка, «Пепси», Хрущёв, очередь, советское шампанское, эмиграция, пирог «Наполеон», дээн, подпольный рок, байдарки, джаз, Сталин, музон, Брежнев, мыло «Махарани», и другие выражения, которые определили советскую цивилизацию. Словарь-инвентарь включает 121 слово и понятие, 1151 примету времени, 139 цитат, 8 анекдотов и 33 примечания в алфавитном порядке. Проникнуть в смыслы многих слов сильную помощь могут оказать «Толковый словарь языка Совдепии», «Толковый словарь идеологических и политических терминов советского периода» Марии Хевеши, книга «Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: Контуры, символы, знаки» Натальи Лебиной, книга Бенедикта Сарнова «Наш советский новояз

## VII. LITERATURĂ II

наши жилища, это уже никакие не гнёзда, а так – гнездовья, причём разнообразных обитателей... (Евгений Астахов, *Река времен*)<sup>9</sup>

Только в 1990-е гг. началось социологическое и этнографическое изучение феномена *коммунальной квартиры*, затрудненное в советское время по идеологическим причинам. Формы коммунального быта наложили значительный отпечаток на менталитет советского/российского гражданина. Такой вид жилищных условий сильно сужал приватно-личностную сферу индивидуума, который был вынужден чувствовать себя и дома как представитель большой страны. Целые поколения воспитывались в прозрачности приватного в сочетании с подозрительностью, завистью к соседям и прижимистостью, присущие советскому коллективизму.

Многие произведения авторов различных культурно-географических пространств переключаются по тематике и персонажам с «Андеграундом» Владимира Маканина, мозаичной картиной российской жизни начала 90-х годов, времени распада прежних ценностей и устоев и зарождения новых отношений, новых поведенческих моделей, новых героев, особо значимых для эпохи. Несостоявшийся в советскую эпоху писатель, без имени и без фамилии, просто Петрович – герой Маканина – это представитель городских низов, «деклассированный элемент», человек без жилплощади, без угла, без адреса. Просто бомж. (Е. Ермолин). «Андеграунд» – это не просто «непротивление» системе, но и нежелание с ней сотрудничать. Люди творческого склада выбирали профессии, не требующие прохождения идеологических проверок, вступления в партию и оставляющие массу свободного времени. (Вл. Соловьёв).

Бомж – это индивид без определенного места жительства, и таких советская система создала миллионы. Вырванные из лона сельской жизни, где у каждого был дом и участок, брошенные в хаос городского пространства, многие люди просто не могли адаптироваться к новым условиям, вынуждены были, без кола, без двора, скитаться по общежитиям и коммунальным квартирам в ожидании «построения коммунистического общества».

Бомжи считались в советском обществе «деклассированными» элементами, это были, в основном, асоциальные типы, с девиантным (неадекватным, а часто социально-опасным) поведением, хотя оказывались иногда вовсе даже не бомжами, а просто людьми, состоящими на учете в психдиспансере или в милиции. Они были отвергнуты обществом, жизнью, и даже закон не был на их стороне, несмотря на то, что эти люди, в основном, никакой вред обществу не наносили. Это тип маргинала, который создала советская действительность. Михаил Эпштейн<sup>10</sup> подобрал очень точные слова о присутствии *советского* и *советской повседневности* в антисоветском человеке постсоветского времени:

... страна эта теперь переселилась в меня. Обосновалась. Во мне живет. Напеваает вполголоса дивные песни. «По военной дороге... Только ветер гудит в проводах... Где закаты в дыму...» Из меня эта страна разговаривает. Я с ее, советским акцентом, произношу американские слова. Ее, советскими

---

<sup>9</sup> Роман-летопись в четырех книгах вышел в международном альманахе «Литературная Губерния», <http://samaralit.ru/?p=31822>.

<sup>10</sup> См. эссе СССР — *опыт эпитафии*, написаном в декабре 1991 года

торопливыми и неточными жестами, я трогаю американские вещи. С ее, советским недоверчивым прищуром, я озираюсь в американских универмагах. С ее, советской беззаботностью, я ничего не понимаю в американской банковской системе. С ее, советской щепетительностью, я стараюсь подчеркнуть и обосновать свое особое мнение, хотя никто вокруг его не оспаривает. С ее, советской настороженностью, я отношусь к льготам и привилегиям за цвет кожи, хотя совестливые американцы считают, что по отношению к обиженным расам это справедливо. Раньше как было просто! Эта страна существовала отдельно от меня, страшная, могучая, и всеми силами я старался не быть советским, быть кем угодно — другим: русским, евреем, американцем. Теперь, когда она исчезла с лица земли, я чувствую ее в себе. Я похоронил в ней часть себя, чтобы другой частью она воскресла во мне. И теперь никто уже не живет в советской стране — зато она живет в нас, своих вечных питомцах и посланниках. И особенно в тех, кто из нее уехал.

Советское наследие, советская мифология – это куски советской идентичности, существенный культурный пласт, с которым работают авторы новейшей прозы. Истории людей, которые жили в одном государстве и неожиданно для себя стали гражданами других стран, разорванность человека в своей идентичности переданы без какой-либо идеализации. Книга лауреата Нобелевской премии Светланы Алексиевич «Время секунд хэнд» рассказывает об особенном типе человека— homo soveticus / красный человек / «совок», которого «породили» социализм и СССР:

У коммунизма был безумный план – переделать «старого» человека, ветхого Адама. И это получилось... может быть, единственное, что получилось. За семьдесят с лишним лет в лаборатории марксизма-ленинизма вывели отдельный человеческий тип – homo soveticus. <...> Одни считают, что это трагический персонаж, другие называют его – совком. Мне кажется, я знаю этого человека, он мне хорошо знаком, я рядом с ним, бок о бок прожила много лет. Он – это я. Это мои знакомые, друзья, родители. Несколько лет я ездила по всему бывшему Советскому Союзу, потому что homo soveticus – это не только русские, но и белорусы, туркмены, украинцы, казахи ... Теперь мы живем в разных государствах, говорим на разных языках, но нас ни с кем не перепутаешь. Узнаешь сразу! Все мы, люди из социализма, похожие и не похожие на остальных людей – у нас свой словарь, свои представления о добре и зле, о героях и мучениках. У нас особые отношения со смертью.»<sup>11</sup>

Автор дополняет коллективный портрет советского человека,<sup>12</sup>разделяя его на категории в зависимости от периода правления определенных лиц:

<sup>11</sup> Алексиевич С., *Время секунд хэнд*. – М.: Время, 2013, стр.7

<sup>12</sup> «Стать рабочим» ещё не означало «стать советским»; Мэтью Рендл (университет Аберистуита, Уэльс) прослеживает этот процесс проблемой поиска новой идентичности в своей статье «Стать советским»: бывшие дворяне в советском обществе, 1917—1941» на примере российских дворян. Как показано в статье, их положение в советском обществе характеризовалось не только переменами, но и известной преемственностью



«Советских людей я бы разделила на четыре поколения: сталинское, хрущевское, брежневское и горбачевское».<sup>13</sup>

Советская по происхождению, времен «хрущевских, брежневских и горбачевских», белорусская писательница Светлана Алексиевич стала Лауреатом Нобелевской премии по литературе «за ее многоголосное творчество — памятник страданию и мужеству в наше время», как отмечает Шведская Академия. Писательница работает в жанре документально-художественной прозы, и пишет, как она сама выражается, историю души- русско-советской души и историю великой и страшной Утопии – коммунизма, идеи оторого не умерла окончательно не только в России, но и во всем мире». Среди ее произведений— книги о чеченской войне, Чернобыль, девяностые и Вторую мировую войну глазами женщин («У войны не женское лицо» (1985), «Последние свидетели» (1985), «Цинковые мальчики» (1990), «Зачарованные смертью» (1993), «Чернобыльская молитва» (1997), «Последние свидетели. Соло для детского голоса» (2004), «Время сэконд хэнд» (2013). Некоторые из них переведены более чем на 19 языках мира. Белорусский автор, пишущий по-русски, «безусловно, принадлежит русской литературе, язык здесь— главное. Алексиевич не просто пишет по-русски. Она действительно часть русской культуры, русского мира», (Андрей Новиков-Ланской), член Русского ПЕН-Центра— российского отделения всемирной писательской организации.

Последняя книга Светланы Алексиевич «Время сэконд хэнд» (2013) - это завершающая часть художественно-документального цикла писательницы «Голоса Утопии», которая описывает советскую действительность. Автор собирает «по крупицам, по крохам историю «домашнего»... «внутреннего» социализма. То, как он жил в человеческой душе.» Внешне роман такой же, как предыдущие: автор записывает рассказы советских людей об их жизни. В разрозненных рассказах люди, для которых «государство стало их космосом, заменило им все, даже собственную жизнь» просто повествуют о том, что запомнили из детства, какими были праздники, как пережили войну или заключение, как влюблялись, на что надеялись и чем оказалась жизнь в крепких объятиях собственного государства . Из этих рассказов складываются эпические картины жизни «на самом деле, без романтических затей». Хотя автор, и он в роли соучастника (вначале С. Алексиевич определяет свое произведение как «Записки соучастника») сознательно самоустраняется, давая возможность в монологах проявиться индивидуальному или коллективному бессознательному, Алексиевич заявляет о себе и как собеседник, наводящий вопросы на нужный разговор, и как автор, в чьем сознании эти монологи не просто превращаются в свидетельство о времени, но становятся исследованием характера, сознания и современника «советскости», и человека вообще. «Я складываю мир своих книг из тысяч голосов, судеб, кусочков нашего быта и бытия. Каждую свою книгу я пишу четыре-семь лет, встречаюсь и разговариваю, записываю 500-700 человек. Моя хроника охватывает десятки поколений. Она начинается с рассказов людей, которые помнили революции,

---

по отношению к дореволюционной эпохе. Это проявлялось в поведении, привычках, ментальности, а также в самосознании.

<sup>13</sup> <http://www.aif.ru/culture/book/1390079>.

прошли войны, сталинские лагеря, и идет к нашим дням – почти 100 лет.» В эту самую повседневность с характером эпичности Алексиевич оставляет читателя наедине со страшной правдой советского времени, почти не комментируя монологи героев. Таким образом, автор оставляет за героем и читателем право соотнести то, что хранится в его сознании, в его памяти, с тем, что он знает о жизни. Он не направляет в нужное русло мысли читателей, не навязывает свою собственную позицию, будучи уверен, что читатель-участник бытий сам разберется, насколько нарисованные события и персонажи приближаются хотя бы к относительной объективности. Автор-писатель выступает с позиции «репортера жизни», как активный непосредственный ее участник и герой сюжета.

Сюжетная линия, которая плавно, но твердо переходит из одного романа в другой – жизнь общества в эпохе «полного застоя и расцвета коммунизма», – объединяет произведения С. Алексиевич в один тематический и стилистический ряд. В определенные моменты истории такая литература востребована как читателем, так и временем, и успех в современном литературном процессе не всегда зависит от писательского таланта и индивидуального авторского стиля. Писатель не должен «самовыражаться» или писать для любителей литературы или для литературной критики. В современном потребительском обществе, когда литературное произведение скорее всего «культурно- литературный продукт» чем «художественное произведение», автор должен пойти навстречу читателю – реципиенту и писать о том, что этому реципиенту интересно.

Автора «вытолкнуло на рынок» описание «совковой действительности» и переводимость. Переводческая составная, создание «позитивного имиджа» автора и его популяризация играют не последнюю роль в создании современного «мифа успешного писателя». Не талантливый, а именно успешный, когда художник слова использует, помимо решения главных творческих задач, и секреты потребительского успеха, рецепт которого прост: планируется аудитория, слои и страты общества, пестроту их интересов, а ориентир делается на тему и фразу, на модную новинку и мозаичность смыслов. Поэтому сегодня грань между массовой и «качественной» литературой весьма условна.

Так почему Светлана Алексиевич? Если рассмотреть все «составные компоненты» Нобелевки, это, прежде всего, четкие критерии и узкие рамки оценки, среди которых талант автора даже не присутствует. Во-первых, потенциальный победитель должен быть, что называется, публичным интеллектуалом — носителем ясной общественной позиции, регулярно ее обосновывающим если не в художественном творчестве, то в публицистике, эссеистике и интервью. Причем речь идет об участии в международной дискуссии по актуальным для глобального сообщества проблемам, будь то демография, права человека или биотехнологии. Необходимо также наличие многих переводов на основные европейские языки, включая, что характерно, шведский. Требуется интегрированность в западную академическую среду: нужно быть лично много лет знакомым с американскими и европейскими — в том числе, шведскими — специалистами по литературе твоего региона. Для этого следует постоянно принимать участие в конференциях, форумах,

## VII. LITERATURĂ II

конгрессах и книжных выставках. Важно дружить с самими нобелевскими лауреатами, входить в их круг— к их голосу обычно прислушиваются,— а для этого нужно издаваться у издателей, которым принадлежат права на нобелиатов.

Очень важны при выборе лауреата международные премии— их количество, а не престижность. Очень принципиален возрастной ценз: нобелевскому лауреату должно быть шестьдесят пять лет. Кто из русских писателей объективно отвечает всем этим критериям? Никто, по мнению Шведской Академии. Егор Холмлгоров считает, что по отношению к русской литературе творчество Алексиевич – явление глубоко периферийное. В России есть примерно сто писателей, превосходящих ее по литературному мастерству, независимо от того, читать их в оригинале или переводе.

Даже в довольно узкой нише документальной прозы Алексиевич не выдерживает сравнения ни со сравнительно рукопожатным Леонидом Юзефовичем, ни с духоносным архимандритом Тихоном, не говоря о достопочтенном старце Данииле Гранине, из которого Алексиевич вырастает, как из шинели. К примеру, Захар Прилепин, «мэтр» поколения «нулевых», хотя и считается самым талантливым и одаренным представителем современной русской литературы, который пишет и на тему «совковой действительности», которая так заинтересовала жюри Нобелевской премии («Санкя», «Сапоги наполненные водкой» и др.), переведен на более чем 20 языках, является оппозиционером власти и, безусловно, интегрирован в западную академическую среду: лично знаком с американскими и европейскими — в том числе, шведскими — специалистами по литературе своего региона, постоянно принимает участие в конференциях, форумах, конгрессах и книжных выставках. Но он еще слишком молод, да и некоторые его взгляды на проблемы современности, в том числе и на политику России, неприемлемы, наверное, для жюри Нобелевки.

Светлана Алексиевич соответствует всем *узким* (Л.Б.) меркам Нобелевского комитета. Ее хорошо знают в Европе, у нее множество премий. Среди них — премия Ремарка (2001г.), Национальная премия критики (США, 2006), приз читательских симпатий по результатам читательского голосования премии «Большая книга» (2014г.) за книгу «Время секунд хэнд», а также премия Курта Тухольского «За мужество и достоинство в литературе», премия Андрея Синявского «За благородство в литературе», российская независимая премия «Триумф», лейпцигская книжная премия «За вклад в европейское взаимопонимание», немецкая премия «За лучшую политическую книгу» и имени Гердера. В 2013 году Светлана Алексиевич стала лауреатом Международной премии мира немецких книготорговцев. Белорусских наград и премий не имеет. Ее книги переведены в 19 странах мира - Америке, Германии, Англии, Японии, Швеции, Франции, Китае, Вьетнаме, Болгарии, Индии и т.д., а в некоторых странах входят в школьную программу. Она давний и последовательный критик белорусской и российской власти. Разоблачение ужасов войны и призыв к человечности — очень актуальная тема, ею и занимается Светлана Алексиевич. Учитывая и тот факт, что нобелевский комитет любит чередовать языки, страны, континенты, а по возможности и пол, Алексиевич действительно выглядела оптимальным претендентом. Да и с

возрастным цензом у нее все в порядке – 67 лет. И совсем не важно, что русскоязычный читатель не так хорошо знает ее произведения,— после присуждения премии интерес к ним возрастет хотя бы как к Нобелевскому лауреату.

Хочется обратить внимание на название некоторых премий, которыми была удостоена писательница. Это премия «За мужество и достоинство в литературе», «За благородство в литературе», «За вклад в европейское взаимопонимание», «За лучшую политическую книгу». Считаю, что они скорее всего околелитературные премии, которые не дают правдивую оценку художественности произведений Светланы Алексиевич.

Спустя 28 лет после награждения Иосифа Бродского Нобелевскую премию по литературе вновь присудили русскоязычному писателю. Но в России эта новость вызвала неоднозначную оценку – первым делом комментаторы стали обсуждать, «наша» она или «не наша»: и по месту рождения, и по месту проживания, и по политической позиции. Ее критикуют за пацифизм и за отсутствие идеологических стандартов.

Несколько десятилетий Светлана Алексиевич пишет свою хронику «Голоса Утопии». И в этой хронике «маленький человек» (omul marunt, omul sub vremei) сам рассказывает о времени и о себе. Названия книг уже стали метафорами: «У войны не женское лицо», «Последние свидетели», «Цинковые мальчики», «Чернобыльская молитва»... По сути, Алексиевич создала свой жанр — полифонический роман- исповедь, в котором из маленьких историй складывается большая история XX века. Она создатель уникального документально-художественного метода, основанного на творчески сконцентрированных беседах с реальными людьми, памятник страданию и мужеству. Вместе с тем, ее книги, одна за другой, складываются в художественно документальную летопись истории души советского и пост советского человека.

Из тысячи голосов, кусочков нашего быта и бытия, слов и того, что между слов, за словами -- я складываю не реальность (реальность непостижима), а образ... Образ своего времени...

То, как мы его видим, как мы его себе представляем. Достоверность рождается из множественности кругов... Я складываю образ своей страны от людей, живущих в мое время... Я хотела бы, чтобы мои книги стали летописью, энциклопедией почти десятка поколений, которых я застала и вместе с которыми иду... Как они жили? Во что верили?

Как их убивали, и они убивали? Как хотели и не умели, не получалось быть счастливыми.

- выражает просто и доступно свое кредо Нобелевский лауреат. Это свидетельства и рассказы сотен людей, описывающих «времена перемен» – до, во время и после перестройки, это взгляды на происходящее людей из различных слоев общества. Тут и «поколение дворников и сторожей», и потомственные рабочие, и настоящие интеллигенты, и партработники, и семьи, которые «просто жили» и их все устраивало, никакие особые потрясения кроме всеобщих их не касались. Читателю и автору интересно понять, что и как они видели, как и о чем думали. Через единичные

## VII. LITERATURĂ II

судьбы и мнения людей автор представил нам многообразную палитру социальных тенденций и закономерностей со всей их проблемностью и правдой жизни.

Если оглянуться назад; вся наша история -- советская и постсоветская -- это огромная братская могила, море крови.

Вечный диалог палачей и жертв. Вечные русские вопросы: что делать? И кто виноват?

Революция, Гулаг, вторая мировая война и спрятанная от своего народа война в Афганистане, крах великой империи, под воду ушел гигантский социалистический материк, материк-утопия, а теперь новый вызов, космический вызов -- Чернобыль. Вызов уже -- всему живому. Все это -- наша История. И это -- тема моих книг. Мой путь... Мои круги ада... От человека к человеку...

Еще 17 лет назад критик Лев Анненский написал в своем предисловии к 2-х томнику, изданному к 50-летию писательницы издательством «Остожье» что «мы имеем уникальную работу, сделанную, может быть, впервые в русской (или точнее, советской и пост советской) культуре -- прослежена, задокументирована, художественно обработана жизнь нескольких десятков поколений и сама реальность 70 лет социализма: от революции 17-го года через гражданскую войну, молодость и гипноз великой Утопии, сталинский террор и Гулаг, Великую Отечественную войну и годы краха материка социализма -- до сегодняшних дней. Это -- живая история, рассказанная самим народом, и записанная, услышанная, выбранная талантливым и честным летописцем».

Коллективная травма и неизжитая память трагедий страшного русского XX века является единственным предметом книг Алексиевич, и она избрала для этого самый жесткий и неудобный жанр: документальную прозу, где не скрыться от боли за художественным вымыслом. Ее произведения – «каталог трагедий советской и постсоветской истории: Великая Отечественная (книги «У войны не женское лицо» и «Последние свидетели» соответственно о женщинах и детях войны), Афганистан («Цинковые мальчишки»), Чернобыль («Чернобыльская молитва»), самоубийства 90-х («Зачарованные смертью») и проблема постсоветских беженцев («Время секунд-хэнд»)»<sup>14</sup>. Именно за этот «рентген» времен «секонд хэнд» советской действительности, за умение и смелость сказать правду о том, что порой жертвы бессмысленны, скорее всего, и наградила Шведская Академия Светлану Алексиевич Нобелевской премией.

Образ советского времени и советского человека, советская идентичность и советская повседневность стали ведущей темой молодых авторов русской литературы. С романом «Время секунд хэнд» Светланы Алексиевич переключаются роман Е. Поповой «Пузырек воздуха в кипящем котле». События романа происходят «где-то в глубинах семидесятых» и рассказывают о «бывших советских» - инфантильных воспитанниках советского времени, выращенных в условиях искусственной изоляции от мира и вскормленных

---

<sup>14</sup> Сергей Медведев, «Нежеланный свидетель: кто боится книг Светланы Алексиевич», <http://www.forbes.ru/mneniya-column/tsennosti/303275-nezhelannyi-svidetel-kto-boitsya-knig-svetlany-aleksievich>

торжественно-лицемерной псевдологией, которые не могут по определению существовать вне своей среды и не осознают, из-за «советскости», драматизм своей жизни.

Книга «Девять девяностых» молодой уральской писательницы Анны Матвеевой<sup>15</sup>, которую литературный критик Виктор Топоров относит к уральскому магическому реализму, получила название благодаря девяти историям об эпохе *девяностых*. В книге представлена иллюстрация воцарившегося хаоса в родном Отечестве, причем через призму его восприятия и интерпретации массовым сознанием. Разные герои книги: мальчик, которому не дается математика, женщина, которая покупает дом в деревне, чтобы пережить трудные годы, подросток, который выбирает своим идеалом жизнь бандита, и другие персонажи – остались один на один с трудными, «лихими» и беспутными девяностыми. Но для многих героев эти годы стали «волшебным» временем, когда, балансируя между жизнью и смертью, между ожесточением и ложью, сбываются их мечты: сирота находит богатого усыновителя, молодой парень вместо армии уезжает в Цюрих, женщина рождает долгожданного ребенка, а периферийный Екатеринбург превращается в Париж.

Произведения, отражающие советское время и советскую идентичность, пересекаются у всех авторов в одном – это разговор о наболевшем, разговор о жертвах, о человеческой цене побед. Это набат по тем и для тех, которые еще верят, в своей моральной слепоте, что страдание в человеческой душе самоценно, и совпадает оно как «справославной установкой («Христос терпел и нам велел»), так и с вековыми традициями рабского сознания, благоговения перед государственным Левиафаном, презрения к отдельной человеческой жизни («единица — вздор, единица – ноль»), бесконечного терпения, возведенного в государственную добродетель» (Сергей Медведев). Порой «государственный нарратив, семейные истории и индивидуальный опыт построены вокруг огромных пустот, табуированных лакун, минных полей,» (Сергей Медведев) и под общими фразами: «было сложное время», «всем было тяжело» эта «благодатная картина» пресекается с жесткой внутренней цензурой. Вот почему Алексиевич, разрушая эту культурную конвенцию государственного насилия и народного страдания, сакрализацию жертвы, задается вечным вопросом:

В чем смысл перенесенных нами страданий? Чему они учат, если все равно повторяются? Я себя постоянно об этом спрашиваю. Для многих страдание – ценность сама по себе. Их главный труд. Но из него не вырастает свобода. У меня нет ответа.

---

<sup>15</sup> Родилась в Свердловске в 1972 г. Окончила факультет журналистики Уральского государственного университета. Работала в –Областной газете||, пресс-секретарем в –Золото-Платина-Банке||. Дважды выиграла в конкурсе рассказа журнала –Космополитен|| (1997, 1998), финалист премии имени Белкина за повесть «Перевал Дятлова» (2001), лауреат премии журнала «Урал» в 2002г. (повесть «Сладкая отравка унижений»), лауреат премии Lo Stellato (Салерно, Италия) за лучший рассказ 2004 года (рассказ «Остров Святой Елены»), финалист премии имени Юрия Казакова 2011 (новелла «Обстоятельство времени») и премии «Большая книга» 2013 г. за сборник рассказов «Подожди, я умру – и приду». Живет в Екатеринбурге.

## VII. LITERATURĂ II

Советское время, возвысив жертвенность в государственную политику, воспитало вечнострадающего советского человека, тем самым отняв у него главную человеческую ценность – свободу. Свободу думать, мечтать, радоваться жизни и быть самим собой.

### РЕЗЮМЕ

Литература «окраины» – это своеобразная ветвь «малой родины» региональной литературы. Окраина – это территория, земля, местность, расположенная на *границах* владений государства; это земли, которые всегда оставались периферией своих метрополий. Периферия и маргинальность – в данном случае тождественные понятия. Окраина как *локус* – это то место, которое может стать «раем», но и «адам» в человеческой судьбе. Мы определяем «литературу окраины» как литературу, описывающую определенную, маргинальную часть локуса «малой родины», связанной с местом рождения или проживания автора или персонажа. Считаем, что литературы «окраины» по территориальному принципу не существует, несмотря на существование «окраинного» территориального сознания индивидуума и территориального ландшафта, основных компонентов региональной литературы. Отсутствие *мифа окраины* со своими смысловыми «маркерами» (“markers”) и «демаркаторами» (“signifiers”) позволяет говорить о литературе окраины как о разновидности литературы «малой родины». Некоторые литературоведы (П. Ивангельский, А. Петров) пишут о существовании литературы государств «окраинной Европы» – внеся в этот список национальные литературы стран Юго-Восточной Европы или литературные произведения, действие которых происходит в Юго-Восточной Европе. У Пьера Шоню термин «окраина» является, в определенной степени, синонимом «приграничья».

**Ключевые слова:** *окраина, локус, «малая родина», территориальный ландшафт.*

## О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ЭВОЛЮЦИИ РАССКАЗА КАК ЖАНРА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Кадиша Рустембековна НУРГАЛИ<sup>1</sup>

*Some aspects of the evolution of the short-story in Russian literature. Modern literature is characterized by the development and updating of traditional forms of the story, which makes this phenomena and object of scientific interest. The tragic and heroic Russian twentieth century has been reflected in literature in many ways. Starting with the 1960 the already important established authors turned to the short prose genres; it seemed that the explosion of their creative activity found a new form: miniatures - short art sketches, journalistic artistic prose notes appear as characteristic forms. In a way both interesting and significant, this formal innovation of the genre had a certain spiritual charge, the transferred pressure of spiritual, ideological search. 'Big' literature was created in small genres, with history taking an important place among these small genres.*

**Key words:** *short story, Russian literature, miniatures.*

Современная литература характеризуется развитием и видоизменением традиционных повествовательных форм, что вызывает научный интерес к изучению этих явлений. Русский XX век - трагический и героический - отразился в литературе многосторонне. В последней трети века осмысление произошедшего и перспектив будущего - в духовно-нравственном и социальном планах - интенсивно шло и в малых жанрах прозы. И это - характерное и симптоматичное явление: «дробное» рассмотрение проблем и реалий жизни обосновано психологически, способствует некоей «психологической остановке» в осмыслении действительности, более детальному, пристальному художественному ее анализу, что особенно актуально во времена перемен (или их назревания). Сейчас, когда XX век позади, в открывшейся во всей полноте литературной ретроспективе, должны быть сделаны важные итоговые замечания, дано новое осмысление, казалось бы, вполне однозначно понятых в синхронном восприятии произведений, а в них - отразившихся проблем и реалий времени; более объемно и верно предстанут перед нами и творческие индивидуальности. В период конца 80-х - 90-х гг. вместе с новыми трудностями и проблемами в литературу вошла взыскующая правда во всех ее часто драматических перипетиях и коллизиях. Духовный поиск в указанный период шел не только в русле знаменитой «деревенской прозы»: духовно-нравственные, этические искания были характерны для более широкого фронта всей литературы.

---

<sup>1</sup> Professor Kadisha R. NURGALI. Lev Gumilev Eurasian University, Astana, Kazakhstan / Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, Казахстан, Астана. [nurgalik1@mail.ru](mailto:nurgalik1@mail.ru).



## VII. LITERATURĂ II

Касаясь проблемы жанров, следует, прежде всего, отметить, - принимая во внимание справедливое замечание академика Д.С.Лихачева: «категория жанра - категория историческая», - что в последнюю треть двадцатого века интенсивной трансформации, видоизменению, развитию подверглись многие жанры, и прежде всего - малые. Для этого времени оказался характерен настоящий взрыв активности по созданию уже известными, значительными писателями большого количества ранее в таком виде небывалых в русской литературе миниатюр, коротких художественных очерков, художественно-публицистических заметок. Интересно и важно, что при всем этом формальном, жанровом новаторстве произведения несли некий духовный заряд, передавали напряжение духовного, идейного поиска, который шел, как это происходило и в прежние времена в русской литературе, во многом в религиозном ключе. В малых жанрах в указанный период создавалась (парадокс ал ьо!) большая литература. Важное место среди малых жанров занимает рассказ. Показательны, характерны и симптоматичны высказывания современных писателей о возможностях малых жанровых форм, их значении в собственном творчестве и в целом в литературе./

«Рассказ дисциплинирует своей краткостью, учит видеть жизнь импрессионистически-мгновенно и точно. Наверное, поэтому я и не могу уйти от рассказа. Беда ли то, счастье ли: мазок - и миг уподоблен вечности, приравнен к жизни. И слово каждый раз иное» - писал Юрий Казаков ( Казаков, 1979, 28).

По словам С.Воронина, «рассказчиков объединяют проникновение мыслью в сложный духовный мир человека, хорошее знание жизни общества, поиски неповторимых красок языкового богатства, умение создать музыку настроения рассказа».

О малых жанрах Ю.Бондарев отзывался следующим образом: «Короткий жанр, труднейший жанр».

Малые жанры - рассказ, очерк, миниатюра - исследовались в современности в работах А.Огнева, Э.Шубина, В.Богданова, А.Лужановского, А.Нинова, Т.Заморий, В.Скобелева, Г.Бондаренко, А.Хайлова, И.Крамова, А.Чепиноги, В.Этова, Д.Кандарпы, Е.Гинды, Г.Мурикова, Е.Фроловой, Т.Федь, С.Войтас. Однако осталось много непроясненных вопросов как идейно-духовного, так и теоретического характера. Следует отметить, что теории миниатюры вообще не существует, а теория рассказа, новеллы и очерка оставляет простор для дальнейших исследований. К тому же бурное развитие малых жанров в последнюю треть двадцатого века дает для осмысления много нового материала.

Современному рассказу свойственно тяготение к символике, философскому обобщению. Характерен углубленный анализ внутреннего мира человека, его духовной эволюции через иносказание, аллюзии, умолчание, посредством «внесюжетной» детали, введения ирреального и фантастического элементов. В конце столетия, дополнительно к некоторым из перечисленных приемов, - в связи с изменившимися идеологическими и цензурными условиями, - более откровенный «диалог» с читателем, открытое выражение писателями своей социальной позиции - через инвективы, порой натурализм, а также игровое начало; использование психологии шоковых состояний;

эстетики постмодернизма. Наряду с новациями заметен возврат к классическим традициям русской реалистической прозы.

В последнюю треть двадцатого века малые прозаические жанры, потеснив большие, взяли на себя - в своей совокупности - функцию эпического отражения действительности. Традиционные малые жанры прозы - рассказ, новелла, очерк, наряду с вновь создаваемыми новаторскими циклами миниатюр, эссе - оказались наиболее органичными и приемлемыми литературными формами для отображения духовного поиска времени.

60-90-е годы XX столетия - один из плодотворных этапов в развитии русского рассказа, требующий глубокого историко-литературного и теоретического осмысления. При наличии немалого количества работ следует все же согласиться с мыслью В. Ковалева о том, что «рассказ в своей массе еще в сущности не обследован; основные закономерности и тенденции в жанре рассказа выявлены и намечены лишь в самой общей форме...»

Важным представляется новое освещение означенного периода в развитии русской литературы (на основе рассмотрения эволюции жанра рассказа), обобщенный анализ его с позиций иного времени - начала нового тысячелетия.

Рассказ выделился из всей повествовательной литературы вообще, определившись прежде всего характером содержания, направленного на реальную действительность, в XVII—XVIII вв. в связи с ростом оппозиционных старому феодальному порядку тенденций. Наиболее интенсивно в этот период рассказ развивался в стилях «третьего сословия». Обострение социальных противоречий и культурно-идеологический рост творящих литературу классов и обуславливают на данном этапе оформление жанра рассказа. В противовес общему характеру преобладавшей в предыдущие века письменности (церковной, религиозной) купеческий или мелкобуржуазный рассказ XVII—XVIII вв. нес в литературу реальное, бытовое, житейское содержание, заключенное в четкие композиционные формы, отличающиеся структурной законченностью, напряженной динамичностью сюжета, простотой языка. В противоположность жанровой аморфности средневековой повести, сюжетное строение которой в основном следует за естественным ходом событий и ограничивается естественными границами последних (биография героя, история военного похода и т. п.), рассказ представляет собой форму, показывающую умение автора выделить из общего потока действительности моменты, наиболее значимые, ситуации, наиболее конфликтные, в которых социальные противоречия выступают с наибольшей выпуклостью и заостренностью, стягиваясь в одном событии, служащем фабулой рассказа. Однако связь рассказа XVII—XVIII вв. в стилях «третьего сословия» с более традиционными жанрами выражалась в упорном сохранении старых терминов — «повесть», «сказка» — в применении к ранним рассказам («Повести» о Карпе Сутулове, о Шемякином суде и т. п., «сказка» Чулкова «Досадное пробуждение» и пр.). Как определенный литературный термин рассказ начинает входить в употребление в начале XIX в., но еще у Пушкина и Гоголя термином «повесть» объединяются произведения, часть которых мы бы определенно отнесли к рассказу или новелле («Выстрел», «Гробовщик», «Коляска» и т. п.).

## VII. LITERATURĂ II

Таким образом, рассказ сформировался как жанр, выдвинутый ростом в литературе буржуазных течений, буржуазных стилей (Литературная энциклопедия, 1979, 323).

От «Записок охотника» И.С.Тургенева берет начало, проходит далее через XIX век к XX-му традиция русского рассказа, связанная с именами Н.Лескова и Г. Успенского, А. Чехова и И. Бунина, Л. Андреева и А.Куприна, В. Короленко и М. Горького. Национальный тип русского рассказа вырабатывался усилиями многих самобытных художников. Традиция русского рассказа, созданная классикой, «имеет своими корнями глубокие свойства нации, ее язык, характер, тип мышления».

Далее рассказ завоевывает свое место в самых различных стилях, в каждом из них модифицируясь и по идеологической значимости и формально. На рубеже XIX-XX веков четко обозначились такие стилевые доминанты русского рассказа как: «углубленно-психологический» рассказ А. Чехова, «опрошенный», «народный» рассказ Л. Толстого, «мистически- символический» рассказ Ф. Сологуба, «социально заостренный» реалистический рассказ М. Горького, то есть дифференциация довольно отчетливо проводилась по стилевым признакам.

Ощущение исчерпанности канонических моделей мира, опустошенности, «выхолощенности» и неадекватности духу времени классических повествовательных форм, необходимости поиска новых, радикальных способов выражения, зародившееся в творческой лаборатории модернизма рубежа XIX - XX веков, отразилось в художественной практике малого жанра. Рассказ в эти годы явился отличным экспериментальным полем, эстетические опыты на котором могли производиться молниеносно и в то же время весьма результативно.

Процесс жанровой трансформации, рождающий феномены диффузии, ассимиляции и диссимиляции канонических жанровых парадигм, способствовал деформации традиционного жанрового канона, активизации вариативных жанровых форм. Это естественным образом привело к расширению потенциала малого жанра, связанного как с трансформацией качественного наполнения носителей жанра в рамках отдельного монолитного произведения, так и с созданием вариантов циклизированной прозы.

В 20-е годы XX века синтез модернистских тенденций и классической традиции способен был стать новым серьезным шагом на пути к созданию многоплановой, универсальной, объемной картины мира. Открывая бессмыслицу в реальности, писатели с помощью модернистской поэтики выделяли самые вопиющие изломы действительности, обнажая бесчеловечность творимого современниками в конкретно-исторических обстоятельствах кошмара, пытаясь найти не только наиболее адекватный способ изображения взаимоотношений Человека и Мира, но и, постигая эти взаимоотношения, выявить «компенсаторный» механизм, ограждающий, защищающий, спасающий человека от непостижимых, труднопонимаемых, «посягающих» на личность обстоятельств.

Выстраивая образное подобие мира, писатели стремились перенести абсурдность и алогизм происходящего на новые принципы построения художественного целого. Авторы в первую очередь пытались выразить свое

отношение к действительности, выстраивая жанровую модель на принципах дисгармонии, эмоциональной взвинченности, экспрессивного резкого, огрублённого контраста цветового и звукового мотивов. Мотив двоимирия, унаследованный модернистами от классической романтической художественной системы, отчётливо проявляется в «военных» рассказах этого периода. Всеобщая абсурдность, не будучи заданной изначально, обнаруживает себя в экстремальных исторических обстоятельствах, противных самому человеческому существу, жизненному началу. Таким обстоятельством становится гражданская война. Писатели один за другим создают образ мира, лишённого гармонии, основанного на столкновении Человека и Мира, трансформируя реальность через нервное, болезненное сознание героя, расплох застигнутого враждебными обстоятельствами.

Поэтика экспрессионизма активно проникает в «малую» прозу 20-х на уровне использования определённых принципов, художественных приёмов, образов, стиля. Однако заметим, возникающая модель мира, существенно отличается от «традиционно» экспрессионистской. В 20-е годы по преимуществу обозначается тенденция к созданию особой системы, основанной на контакте с классической традицией, реализмом (иногда балансирующем на грани с натурализмом и использующем его поэтику) и романтизмом (Нехорошев, Веллер и Довлатов, 1996, 24)

С конца 1940-х в русской литературе рассказ осознаётся как особый жанр и по отношению к краткой повести, и в сравнении с «физиологическим очерком». В очерке преобладает прямое описание, исследование, он всегда публицистичен. Рассказ же, как правило, посвящён конкретной судьбе, говорит об отдельном событии в жизни человека, сгруппирован вокруг определенного эпизода. В этом его отличие от повести, как более развернутой формы, где описывается обычно несколько эпизодов, отрезок жизни героя.

Во время Великой Отечественной войны жанр рассказа, как малый, а потому мобильный, использовался достаточно часто. Рассказы военных лет тяготели к героической тематике и романтической или документально-публицистической ее трактовке, к открытой агитационности жанра.

В 1947 году вступили в литературу С.Антонов и Ю.Нагибин, создав произведения «паточные», приглаженные (соответственно «теории бесконфликтности»), не затрагивающие острых проблем современности (например, «Комбайнеры» Нагибина, «Библиотекаря» Антонова). Судьба рассказа послевоенных лет особенно наглядно демонстрирует художественные просчеты как следствие воплощения этой «теории» в малом жанре и попытки ее преодоления.

Подлинный расцвет жанра рассказа начался в XX веке после значительного перерыва в период со второй половины 50-х и продолжился по 80-е годы включительно. Об этом свидетельствовал и обостренный интерес читателей к рассказам, и оживленные дискуссии, возникавшие вокруг отдельных рассказов, и издания серий рассказов. Ежегодно выходил сборник лучших рассказов, издавалась серия «Библиотека одного рассказа» в Свердловском книжном издательстве, а также серия «Коротких повестей и рассказов» в издательстве «Советская Россия». Выходили аналогичные серии коротких рассказов в Перми, на Дальнем Востоке и некоторых других городах.

## VII. LITERATURĂ II

Возрождение жанра началось, по сути, с 1953 года. Тогда появились лучшие рассказы Ю.Нагибина «Зимний дуб», «Комаров». В 1956 году громко заявил о себе Ю.Казаков.

Во второй половине 60-х - 90-е гг. шло скрытое брожение (тем не менее часто дававшее яркий «выплеск») и накопление опыта непредвзятого художественного осмысления жизненных фактов и явлений, - как современных, так и исторических. Известные, состоявшиеся писатели в полной мере стараются использовать возможности малых жанров: в большом количестве создаются миниатюры, короткие художественные очерки, художественно-публицистические заметки. Наблюдается тенденция к циклизации. Как, например, «Камешки на ладони» В.Солоухина, «Затеей» В.Астафьева, «Крохотки» А.Солженицына, «Трава-мурава» Ф.Абрамова, «Мгновения» Ю.Бондарева, «Зерна» В.Крупина.

Наряду с рассказами как таковыми, названных авторов, также имеющими новаторскую жанровую специфику, принимая во внимание широкий жанровый диапазон малых форм времени - от «сценических», «драматургически-эпических» рассказов Василия Шукшина до лирических рассказов и новелл Юрия Казакова и Владимира Солоухина - все это составляет весьма яркий и значимый феномен не только русской, но и мировой литературы. Очерченному явлению нет западного эквивалента, - и об этом свидетельствуют сами западноевропейские и американские исследователи. Так, творчество последних из названных писателей американский профессор литературы Дайминг Браун охарактеризовал - по основополагающей особенности - как «типично русский жанр очерка, представляющего собой нечто среднее между документальным и художественным скетчем (англ. букв. - набросок), организуемым впечатлениями, наблюдениями и размышлениями очевидца-рассказчика». Ему вторит другой профессор - итальянский - Ренато Поджиолли, констатируя, что прямого соответствия этому нет ни в одной другой литературной традиции и что приближаются к таким произведениям в англоязычной литературе те, которые могут называться notes (заметки), sketches (скетчи) и даже memoirs (мемуары).

Стоит отметить связь русской прозы конца столетия с философией начала века, влияние таких религиозных мыслителей, как К.Н.Леонтьев, Н.А.Бердяев, о. П.Флоренский, В.В.Розанов, И.А.Ильин и других. Это является одним из свидетельств того, что несмотря на формальное и жанровое новаторство, авторы старались сохранить духовное начало в произведениях, находились в активном духовном и идейном поиске в лучших традициях русской литературы

### Библиография

Казаков Юрий. *Единственное родное слово.*-Литературная газета,1979, 21 ноября.

*ЛИТЕРАТУРНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ.*- Москва, 1979. т.1. - 646 с.

Нехорошев Михаил, Веллер Михаил, Довлатов Сергей. *Битва героев и призраков.* - Нева,1996.№8. - с.183

## STRUCTURĂ ȘI SEMNIFICAȚIE ÎN VIAȚA LUI SERGHIE DIN RADONEJ

Marina VRACIU<sup>1</sup>

Structure and significance in *Zhitie Sergija Radonezhskogo* (The Life of Sergius of Radonezh). *This paper presents a significant structural characteristic chosen by the vita's author to emphasize the role of Holy Trinity in the life of St.Sergius. Epifanij builds his threefold metaphors, organizes the clauses and periods; structures the episodes in the saints' life into triple presences and events. His choice confirms his status as a follower of the saint's (hesychast) tradition and, as importantly for the modern reads, that of a writer and not only a master stylist versed in the 'second Slavonic influence' of platenie sloves.*

**Key words:** *theolinguistics, Epiphany, Old-Russian language and literature, stylistics, platenie sloves*

Legăturile dintre Sfântul Munte și Rusia sunt consemnate încă din Prima Cronică de la Kiev (ultimul an redactat 1113-1118), unde, sub anul 6559 (1051), apar relatările pe scurt despre întemeietorii Mănăstirii Peșterilor din Kiev, Antonie și Teodosie precum și viețile primilor sfinți martiri cnezi ruși, într-un context în care se notează o serie de evenimente din istoria bisericii. Antonie și Feodosie, care ajungeau la Kiev după experiența athonită, aducând un model de așezare a vieții de obște în capitala primului stat rus, au instituționalizat ceea ce va deveni o lungă viață de trăire duhovnicească și de lucrare cărturărească. Următoarea figură reprezentativă pentru tradiția monahismului rus a fost Serghie, om „mai puțin învățat”, care a așezat un nou model de viețuire și, întemeind, la rândul său, viața de obște în care truda mâinilor și blândețea și înțelepciunea au impresionat pe contemporani, clerici și laici<sup>2</sup>.

Întemeietorii monahismului rus nu au avut operă scrisă, după cum nu au avut nici primii sfinți care au luminat pământurile Rusiei. Viețile lor au rămas în consemnările contemporanilor, fiind revăzute (rescrise) la anumite intervale, în anumite circumstanțe istorice<sup>3</sup>. Indiferent de „tipologia sfințeniei”, structura mentală pe care se bazează hagiograful se sprijină pe dogmele de credință și în canonul genului. Textele hagiografice care provin din spațiul vechi rus confirmă existența unei perspective

<sup>1</sup> Associate Professor of Russian, PhD, Department of Slavonic Studies, Cuza University, Iași, Romania. marina.vraciu@uaic.ro.

<sup>2</sup> A se vedea *Viața* editată de V.V. Kolesov: *Жизнь и житие Сергия Радонежского* / Под ред. В.В. Колесова. Moscova, 1991, la care se face trimitere în această lucrare. Traducerea fragmentelor din *Viața* lui Serghie aparține autoarei prezentului articol.

<sup>3</sup> Din aceste forme au evoluat două forme care au ajuns în conflict în secolul al XVI-lea: o tradiție de lucrare văzută și nevăzută, de lucrare în folosul comunității imediate, cu renunțare la bunurile pămîntești obținute, reprezentată de Nil Sorski (1433-1508) și alta, pentru care idealul slujirii comunității nu presupune renunțarea la bogății, utilizate în același scop, reprezentată de Iosif Voloțki (1439-1515).

## VII. LITERATURĂ II

„inverse” a hagiografiei ortodoxe, în care „viața sfântului este prezentată mai ales ca drum al mântuirii, dinspre realizarea acesteia<sup>4</sup>. În toate, pornind și tinzând spre prezentarea perfecțiunii, hagiograful cercetează exemplul vieții. Sensul și armonia care rezultă din viața unui sfânt se textualizează într-o învățătură și devin modele de limbă și text, structuri semnificative.

Canonul genului *vita* s-a constituit în Vechea Rusie în intervalul secolelor al XI-XV-lea. Acest gen didactic a oscilat între două repere: povestirile folclorice, de vitejie și modelul creștin propus deja în texte bizantine, fiind, totul, unul dintre cele mai stabile în literatura rusă veche. Canonul hagiografic al Vechii Rusii include opere ce au atras atenția cercetătorilor literaturii ruse cu două secoluri în urmă, lucrări apărute atât în Rusia (sovietică), cât și în emigrație.<sup>5</sup> Tipologia textelor hagiografice este abordată din perspectivă culturologică de G.N. Fedotov și din prisma hagiografică de cercetătoarele N. Ponîrko, T. Rudi ș.a, consacrate eroilor spirituali - martiri, cuvioși, călugări, incluse în cronici, pateric, despre ierarhi, cnezi, nebuni, mireni.

Unul dintre cei mai cunoscuți autori din epoca Rusiei medievale, călugărul Epifanie Înțeleptul a compus cel puțin două jittii consacrate unor luminători spirituali care și-au făcut lucrarea în teritoriile la est și la nord de Moscova în secolul al XV-lea, contemporani cu scriitorul, asceți cu merite deosebite în consolidarea monahismului în Rusia: Serghie din Radonej și ucenicul acestuia, Stefan din Perm, propovăduitor în nordul Rusiei, filolog, creator de alfabet pentru popoarele pe care le evangheliza (permienii), cu operă comparabilă cu cea realizată de frații Chiril și Metodieu la nivelul spațiului slav.

Viața lui Serghie din Radonej (1314 sau c.1322-1392) compusă de Epifanie este opera unui martor ocular al faptelor de nevoință ale sfântului la mănăstirea întemeiată de acesta, a Sfintei Treimi, fiind redactată într-o primă versiune în anii 1417-1418. Acest text al lui Epifanie nu s-a păstrat în forma originală, fiind prelucrat la mijlocul secolului al XV-lea de cărturarul sîrb Pahomie Logofătul, căruia îi aparțin câteva redacții ale Vieții. În această scriere se regăsesc procedeele stilistice ce i-au adus autorului, care a primit supranumele de „Înțeleptul”, scriitor priceput la „împletirea slovelor”. În contextul creat după căderea Bizanțului, literatura rusă veche trăiește o perioadă de revenire la ceea ce se considera a fi formele de expresie clasică a școlii de filologie și literatură într-o formă stilistică rafinată, uneori excesiv ornamentală, „împletirea slovelor” (плетение словес) se manifestă la Epifanie printr-un procedeu stilistic și compozițional care constă în utilizarea unor triade.<sup>6</sup>

Semnalată de editori și cercetători (Kolesov, Rancin, Șumilo), această particularitate stilistică și structurală este exemplificată în textul care ne interesează aici prin repetarea unor elemente constituite pe baza cifrei trei<sup>7</sup> ce se regăsesc atât la nivelul

<sup>4</sup> Dintre lucrările recente consacrate acestei teme, a se vedea volumele din seria *Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации*. Vol. III, Editura PD, 2017/ Редкол.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко (отв. ред.), Petersburg, și cercetările autorilor-responsabili.

<sup>5</sup> Literatura hagiografică rusă a devenit obiect de studiu științific în opera istoricului V.O.Kliucevski în a sa *Древнерусские жития святых как исторический источник* (1870), care a folosit dimensiunea de martor a acestei literaturi, direcția studiilor literare și de antropologie lingvistică.

<sup>6</sup> Кошкин И.С. *Стиль „Плетение словес” и его эволюция в русской агиографии XVI в*, Petersburg, 1994.

<sup>7</sup> Subiectul este abordat, plecînd de la analiza lui Kolesov, de cercetătorii A. Rancin și S. Șumilo.

frazei (structura tripartită a metaforelor, serii sinonime de trei elemente, construcțiile sintactice analoge grupate în trei), cât și la nivel suprafrastic (evenimentele din viața lui Serghie se repetă de trei ori, persoanele despre care se povestește în narațiune). Acest element stilistic presupune și o „augmentare a sintagmelor” (termenul lui Kolesov) pînă la o „triadă”: autorul a textualizat dogma Sfintei Treimi, de o importanță aparte pentru Serghie, care i-a consacrat biserica întemeiată pe Makoveț, colina pe care a fost ridicată Mănăstirea Sfintei Treimi.<sup>8</sup>

Viața lui Serghie se compune, firesc, din două părți: anii petrecuți în lume și viețuirea ca monah. Limita dintre aceste două părți este marcată în Viață prin cugetările metadescriptive ale hagiografului care introduc relatarea despre tunderea sa:

Не зазрите же ми грубости моей, понеже и до zde писахъ и продлжих слово о младенстве его, и о детстве его, и прочее о всем белецком житии его: и елико бо аще в миру пребываше, но душею и желаниемъ къ Богу распалашеся.

Să nu mă certați pentru grosolănia (nepriceperea) mea pentru că pînă acum am scris și am întins povestirea despre copilăria lui și despre toată viața lui lumească, fiindcă, cu toată că a locuit în lume, sufletul lui și dorințele sale le-a îndreptat către Dumnezeu. (p. 298)

Prima etapă din viața lui Varfolomei-Serghie constă din două fragmente inegale: perioada de la minunea cu cele trei exclamații în pîntecele mamei pînă cînd i-a fost dăruită „înțelegerea științei de carte/cugetarea din carte?” (книжный разум) și a anilor trecuți de la acest eveniment tainic pînă la tunderea în monahism. Întregul fragment din această perioadă este evidențiat în redacția extinsă a Vieții și un capitol aparte – *Începutul vieții lui Serghie* (Начало житию Сергиеву, care aparține lui Epifanie).

Prima perioadă este anunțată de trei evenimente cu sens providențial: tripla exclamație a copilului din pîntecele matern; botezul pruncului de către preotul Mihail, care „văzu prin Duhul dumnezeiesc și înaintevăzu că pruncul avea să fie vas ales” (провидевъ духомъ божественым, и проразуме, съсуду избранну быти младенцу, p. 268); refuzul copilului de a se hrăni cu laptele matern în zilele de post și după ce mama mîncă carne precum și refuzul laptelui de doică. Refuzul laptelui reprezintă, la rîndul său, trei minuni independente și trei variante ale aceleiași lucrări adunat la diverse fragmente din viața lui Serghie și textul Vieții: în toate cele trei cazuri pruncul nu mănîncă lapte atunci cînd aceasta înseamnă încălcarea unei interdicții. Alăturate primelor două, toate anunță că Vartolomei-Serghie va deveni monah, întemeietorul Mănăstirii Sfintei Treimi.

O altă triadă evenimentială din Viață este botezul - darul „înțelegerii cărților” - tunderea în monahism. Cei care săvîrșesc cele trei momente sunt preoți: iereul Mihail (botează pe sfînt), un stareț (în persoana lui Serghie acestuia i-a apărut îngerul) și

<sup>8</sup> Editorul este și autorul unei lucrări fundamentale despre limba rusă veche literară, în care tratează și specificul lingvistic al genului jitiiei: Колесов В.В. *Древнерусский литературный язык*. Leningrad, 1989, pp. 188-215 1989. *Часть 1. Язык и текст. Жития*. pp. 188-215.



egumenul Mitrofan, care l-a tuns pe Serghie în monahism. Cei trei preoți anunță despre chemarea lui Serghie prin cele trei momente ale vieții: intrarea în biserică, înțelegerea înțelepciunii religioase și plecarea din lume și intrarea în monahism, consacrarea lui Dumnezeu. Călugărirea este evenimentul principal al vieții, fapta lui Serghie. Tot ceea ce i-a precedat este o anticameră a tunderii în monahism. Toate cele trei episoade sunt marcate aparte în Viață, prin motive simbolice. Și preotul Mihail, și starețul necunoscut, și egumenul Mitrofan mărturisesc despre misiunea predestinată a lui Serghie. Și în episodul cu presviterul minunat și în episodul cu tunderea lui Serghie de către Mitrofan se menționează despre pâinea liturgică, despre prescură. Starețul „i-a dat ceva ca o anafură, arătînd ca o bucată mică de pâine din făină de grâu, care e din sfînta prescură (подасть ему нечто образом акы анафору, видением акы малъ кусъ бела хлеба пшенична, еже от святыхъ просфиры, p. 280). După tunderea de către Mitrofan „rămase binecuvîntatul în biserică șapte zile, fără să mănînce nimic în afară de prescura primită din mîna egumenului, p. 302).

Mihail și Mitrofan formează cadrul primei părți a Vieții, consacrată vieții lumești a lui Seghie: Mihail îl primește în lume și în biserică, Mitrofan îl scoate din lume întru lucrarea de monah. Nu este întîmplătoare apropierea sonoră a numelor: ambele sunt trisilabice, primele silabe coincid. Probabil că numele adevărate ale celor doi slujitori sunt cele adevărate, semnificativ fiind faptul că acestea se păstrează în Viață.

Relatarea despre întîlnirile și încercările lui Serghie monahul cu forțele aducătoare de rău este împărțită în trei episoade principale, asemenea altor evenimente din viața sa. Este vorba despre venirea diavolului în biserică înainte utreniei: dracii îl atacă pe Serghie în coliba sfîntului, însoțită de amenințări și încercarea de a-l obliga să părăsească locul ales; apariția ursului care timp de un an venea la sfînt pentru o bucată de pâine (p.312). Încercările diavolilor și venirea jivinelor sunt așezate în Viață în aceeași serie sinonimică, iar numărul elementelor este trei: Овогда убо демоньскаа кознодейства и страхования. Иногда же зверинаа устремления („Căci uneori (se întîmplau) uneltiri deșănțate de la demoni.” p. 312). Cele trei întîlniri ale lui Serghie cu preoții au ca antiteză trei întîlniri cu purtătorii răului sau ai pericolului.

Serghie înfăptuiește de trei ori vindecarea și învierea: îl aduce la viață pe tînăr, vindecă un nobil îndrăcit și pe bolnavul ce locuiesc nu departe de Mănăstirea Sf. Treimi. De trei ori se ilustrează în Viață înaintevederea lui Serghie: atunci cînd acesta îl vede pe episcopul Stefan din Perm trecînd la câteva verste de Mănăstirea Sf. Treimi; cînd află că sluga cneazului Vladimir Andreevici a gustat din făina-mîncarea trimisă de cneaz la mănăstire; cînd vede cu vedere duhovnicească tot ceea ce se petrece pe cîmpia de la Kulikovo (unde rușii conduși de Dmitri Ivanovici Donskoi se luptă cu tătarii). De trei ori, prin voia lui Dumnezeu, se aduc grîne - pâine la mănăstire cînd călugării nu au îndeajuns.

Tot de trei ori intră în viața lui Serghie și motivul pînii de el gustate: copilul Varfolomei-Serghie gustă pâinea minunată, primită de la preotul misterior; Serghie lucrează pentru niște pâine mucegăită, hrana lui zilnică; Serghie și alți călugări merg mănîncă din pâinea adusă la mănăstire.

Cele trei viziuni minunate ale lui Serghie egumenul sunt organizate în capitole separate în redacția extinsă a Vieții: este vorba despre arătarea unui înger ce slujește liturgia în biserică alături de Serghie; este arătarea Maicii Domnului lui Serghie, care

promite să aibă grijă de mănăstirea fondată de el; este arătarea focului care vine peste altar în timpul liturghiei la care slujește Serghie. Aceste minuni sunt adeseori amintit în literatura de specialitate ca descoperind doar în parte profunzimea trăirii mistice a lui Serghie. Minunile legate de lumină sunt interpretate și ca mărturie a apropierii lui Serghie de învățătura isihastă despre lumina necreată, după cum se povestește în jitiile bizantine timpurii.<sup>9</sup>

Puterile divine i se arată de trei ori lui Serghie: îngerul în chipul preotului-stareț care îi dăruiește copilului Vartolomei „înțelegerea cărților”; îngerul care îi slujește lui Serghie la liturghie; și este Maica Domnului împreună cu apostolii Ioan și Petru.

Tot în triade apar și imaginile monahilor în Viață. În primul rînd, este vorba despre triada „Serghie-fratele mai mare Stefan și nepotul lui Stefan, Feodor”, precum și „grupul mistic”<sup>10</sup> de ucenici ai lui Serghie – Simon, Isaakie și Mihei. Viața vorbește și despre comunicarea dintre Serghie și mitropolitul Aleksie și Stefan Permski – Serghie și cei doi arhieriei formează o triadă. V.O. Kliucevski îi cercetează pe acești trei păstori ruși ca triadă duhovnicească, scriidcă că, la începutul anilor 1340, au avut loc trei evenimente importante: la Mănăstirea Arătării Domnului lucra în sfera administrației smeritul călugăr Aleksie. Tot atunci, tînărul Serghie, de douăzeci de ani își făcuse în pădure o casă de lemn, iar la Ustiug, în familia unui cititor sărac de pe lîngă biserică, se născuse un fiu, viitorul Stefan din Perm. Kliucevski numește această triadă „veșnit fericită treimitate” care domină secolul al XIV-lea prin forța modelului de prietenie reciprocă: mitropolitul Aleksie îl vizita pe Serghie la mănăstire, sfătuindu-se cu el, dorind să-i fie urmaș. Stefan trece la zece verste de mănăstirea Sf. Treimi unde se află Serghie, cei doi se salută etc.<sup>11</sup>

În căutările epocii, scriitorul vedea în tot ceea ce era concret manifestarea maximă a absolutului, eternului.<sup>12</sup> Poetica narațiunii hagiografice, codul hagiografic presupunea lectura acelor triple repetări din Viață ca expresie a dogmei Sf. Treimi și, mai restrîns, ca manifestare a grijii proniatoare a Treimii în viața lui Serghie. S-a notat și aceea că „fondul semantic al simbolismului Treimii, care se întrevede în țesătura Vieții, nu este uniform. Mai dens în primele trei capitole (ceea ce se exprimă, probabil, prin sensul mistico-profetic al evenimentelor de aici. Astfel, chiar de la intrarea sa în viață, eroul esta însemnat cu minuni ce mărturisesc despre „predestinare” și miraculos în viața sfîntului.<sup>13</sup>

Astfel, Varfolomei-Serghie trece prin trei inițieri în slujire: prin apariția unui bătrîn minunat, care insuflă copilului „știința de carte”; a doua oară, lui Serghie tuns în monahism și, în fine, ca egumen, cea mai înaltă slujire a lui Serghie, pe care acesta nu a primit-o de la început. Parcurgând cele trei etape, Serghie refuză cinstea de a fi episcop sau mitropolit.

<sup>9</sup> Клосс Б.М. *Избранные труды*. Т. I. р. 36-37.

<sup>10</sup> Федотов Г.П. *Святые Древней Руси*. р. 148.

<sup>11</sup> Ключевский В.О. *Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Жизнь и житие Сергия Радонежского*. р. 263.

<sup>12</sup> Лихачев Д.С. *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе*. Leningrad, 1986. р. 26.

<sup>13</sup> Кириллин В.М. *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI-XIV) // Древнерусская литература: Изображение природы и человека*. Petersburg, 2000. pp. 174-221.

Și construcția bisericii cu hramul Sfintei Treimi are loc pe trei coordonate, etapele prin care trebuie să treacă fiind: (1) apariția forțelor cerești ce prezic destinul și moartea sfântului – îngerul, (2) Maica Domnului și (3) focul din extazul rugăciunii lui Serghie. Și aici chipul sfântului este încadrat de Treime: trinitatea existenței, dincolo de limitele căreia nu se poate ieși fără pierderi pentru întreg, chip, care se compune din rotirea acestor triade măsurate de soartă.<sup>14</sup>

Rolurile au fost împărțite între cei trei frați în Viață între Serghie, Stefan și Petru astfel: „cei trei frați nu sunt niște personaje de basm, aceasta este realitatea raporturilor lor umane. Dar dincolo de aceste roluri se ascund diverse forme de frăție. Cel mai mare este tipul autoritar, lumesc, puternicul „om cu picioarele pe pământ”, iar Stefan și Varfolomei sunt călugări. Cel mai mic, Piotr, este un mirean smerit, care poartă greul destinului omesc. Varfolomei, monah, ca fratele mai mare și smerit, ca cel mai mic. Este legat de grijile lumești, pe care o stăpânește prin blândețe și ascultarea de obștea: „a conduce fără a avea puterea”, prin autoritatea spirituală și exemplul personal în muncă, aceasta este scopul caracterului rus în sensul raporturilor de putere: exemplul personal este mai scump decât orice pedeapsă, poruncă și învățătura. În basme, personajul principal este fratele mai mic, în cronică – cel mai mare, în textul hagiografic, eroul devine cel mijlociu. „Omul de mijloc” devine ideal, ca reprezentant al tipului fără excese și abateri de la normă. Acesta este principiul lui Serghie, căruia, după cum scria Fedotov, în viață îi este specifică „măsura luminoasă”<sup>15</sup>.

Autorii vieții conștientizau prea bine sensul triplei reluări, fapt observat mai ales la Epifanie, atent la construcția operelor sale. Cercetătoarea F. Wigzell a demonstrat cât de atent este Epifanie la Scriptură și cum există citatele în textul Vieții lui Serghie.<sup>16</sup>

Prima minune este tripla exclamație a pruncului încă nenăscut, viitorul Varfolomei-Serghie, din pînțelele mamei, în timpul liturghiei; natura proniatoare a acestei minuni este descoperită în textul Vieții lui Serghie, pentru episod există paralele în Biblie. Încă din anul 1931, istoricul G.P. Fedotov a atras atenția asupra sensului teologic ascuns al acestui episod și rolul simbolic, prevestitor al acestuia în textul Vieții. Interpretarea dogmatic-triadă a acestui eveniment se păstrează în mai multe pagini ale vieții. Așa și-o amintește iereul Mihail, care le-a prorocit părinților destinul glorios al pruncului, un pelerin misterios vorbește despre același lucru, binecuvîntînd copilul, și fratele sfântului Stefan cu numele Sfintei Treimi; aceeași tradiție îi este cunoscută și episcopului Afanasie, locțiitorul mitropolitului (...). Epifanie nu poate descoperi sensul teologic al acestui nume.<sup>17</sup>

Cele trei minuni cu sens trasfigurator față de viața monahală a lui Serghie sunt refuzul laptelui matern dacă aceasta mîncase carne, postul miercuri și vineri și refuzul laptelui doicilor.

<sup>14</sup> Колесов В.В. *Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры // Жизнь и житие Сергия Радонежского*. М., 1991. p. 328-329.

<sup>15</sup> Fedotov, *Op.cit.*, p. 33.

<sup>16</sup> Вигзелл Ф. *Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома)*. Leningrad, 1971. Т. XXVI. p. 243.

<sup>17</sup> Fedotov, *Op.cit.*, p. 30.

S-a notat că această concepție trinitară este redată și la nivelul formei, supunând ideii planul stilistic și compozițional al expunerii.<sup>18</sup> Astfel, episodul exclamației copilului din pîntecele matern are o structură dialogală segmentată în trei: femeile din biserică o întrebă de trei ori pe femeie unde este ascuns copilul, iar ea le răspunde de trei ori. Aceste triade-întrebări și răspunsuri sunt specifice și altor episoade-cheie din Viață: discuția dintre Varfolomei și bătrîni (starețul) care îi oferă „înțelegerea de carte”, discuția cu preotul care l-a tuns pe Serghie, Mitrofan, încercarea lui Serghie-egumenul celor ce doresc să se călugărească. Kirillin notează menționarea a trei degete cu care un bătrîn misterios i le dă lui Varfolomei împărtașania – pîinea și cele trei profeții ale bătrînului despre viitorul lui Serghie, marele ascet. În redacție lui Epifanie, Viața conține cifra 3 ca element component prezentată în mod divers: ca detaliu biografic, detaliu artistic, imagine ideatică-artistică, ca și model de construcție abstractă, fie pentru structurarea figurilor retorice (la nivelul sintagmelor, frazelor, propoziției, perioadei), fie pentru construcția unui episod sau a unei scene. Cu alte cuvinte, cifra 3 caracterizează atît latura de conținut a operei, cît și structura de compoziție a subiectului, așa încît prin sensul și funcțiile sale reflectă întrutotul tendința hagiografului de a-și proslăvi eroul ca învățător al Sfintei Treimi; dar alături de aceasta, cifra exprimă simbolic și cunoașterea, inexplicabilă prin mijloace logico-raționale.

Prin sensul și funcțiile sale, viața reflectă tendința hagiografului de a-și proslăvi eroul ca învățător al Sfintei Treimi; dar, alături de aceasta, numărul indicat exprimă simbolic și cunoașterea, inexplicabilă prin mijloace rațional logice, a tainei de nepătruns de mintea omenească a Treimii în realitatea ei veșnică și trecătoare, deoarece cifra 3 reprezintă componenta de conținut formal al realității istorice reproduse în Viață, adică a vieții reale, care reprezintă, ca lucrare a lui Dumnezeu, asemănare cu viața cerească și de aceea cuprinzătoare de semne (tridicul) prin care mărturisește existența lui Dumnezeu în unitatea lui trinitară, în împăcare/ înțelegere și deplinătate perfectă.”<sup>19</sup>

Fragmentele în care se exprimă motivul treimic – strigătul copilului din pîntec și prorocirea făcută de misteriosul stareț, au fost făcute și de V.N. Toporov, care a notat sensul simbolic al acestui motiv.<sup>20</sup> Toporov arată legătura între venerarea de către Serghie a Treimii cu influența teologică a isihasmului, importantă la mijlocul secolului al XIV-lea, idee exprimată insistent și de P.A. Florenski în articolului *Троице-Сергиева Лавра и Россия* la începutul secolului al XXI-lea.<sup>21</sup> O altă părere susține că Serghie nu se apropia de isihasm și că tratarea isihastă a minunilor din Viață apare pentru prima oară la Pahomie Logofătul.<sup>22</sup>

Există și repetiții triple constînd din fraze diferite avînd aceeași funcție. Tripla exclamație a copilului din pîntecele mamei are funcția de paradigmă și primă imagine pentru evenimentele ce vor urma. Semnificația aparte este subliniată de numeroasele paralele biblice:

<sup>18</sup> Kirillin, *Op.cit.*, p. 259.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Топоров В.Н. *Святость и святые в русской духовной культуре*. Т. II. *Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.)*. Moscova, 1998.

<sup>21</sup> Флоренский Павел, свящ. *Сочинения*: В 4 т. Moscova, 1996. vol 2. pp. 356-365.

<sup>22</sup> Грехин В.А. *Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV-XV вв.* Moscova, 1974.

Паки ему достоит чюдитися, что ради не провъзгласи единицею или дважды, но паче третицею, яко да явится ученикъ Святѣя Троица, поне же убо тричисленное число паче инех прочихъ числъ болши есть зело чтомо. Везде бо троечисленное число всему добру начало и вииа взвещению, яко же се глаголю: трижды Господь Самоила пророка възва; трею камению пращею Давидъ Голиада порази; трижды повеле възливати воду Илия на полена, рекъ: «Утроите», - утроиша; трижды тожде Илия дуну на отрочища и възскреси его: три дни и три нощи Иона пророкъ в ките тридневова; трие отроци в Вавилоне пещь огннью угасиша; тричисленное же слышание Исаию пророку серафимовидцу: егда на небеси слышашесе ему пение аггельское, трисвятое въпиющих: „Святъ, святъ, святъ Господь Саваоф!» Трею же лет въведена бысть въ церковь Святая Святых пречистая дева Мария; тридесяти же летъ Христос крестися от Иоанна въ Иердане; три же ученики Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними; тридневно же Христос изъ мертвых възскресе; трикраты же Христос по възскресении рече: „Петре, любиши ли мя?” Что же извещают по три числа, а что ради не помяну болшого и страшнаго, еже есть тричисленное божество: трети святынями, трети собствы, въ три лица едино божество Пресвятѣя Троица, и Отца, и Сына, и Святого Духа; триупостаснаго Божества, едина сила, едина власть, едино господство? Лепо же бяше и сему младенцу трижды провъзгоасити в утробе матерне сущу, преже рожения, прознаменуя от сего, яко будет некогда троичный ученикъ, еже и бысть, и многы приведет в разумъ и въ уведение Божие, уча словесныя овца веровати въ Святую Троицу единоущную, въ едино Божество. (...) Яко и преже рожения его Богъ прознаменалъ есть его: не просто бо, ни бездобъ таковое знамение и удивление бывшее преднее, но предпутие есть последи будущим. Се же понудихомся рещи, елма же чюдна мужа чюдно и житие поведается...<sup>23</sup>

Și iar trebuie să ne minunăm că el a strigat nu o dată sau de trei ori, ci și a treia oară, pentru ca să fie limpede că este ucenicul Sfintei Treimi, căci numărul trei mai mult decât alte numere este cinstit. Căci pretutindeni numărul trei este începutul binelui blaga și pricină-povod pentru chemarea de trei ori, și iată ce mai spun: de trei ori Dumnezeu l-a chemat pe prorocul Samuel; cu trei pietre din praștie David l-a învins pe Goliat; de trei ori a poruncit Ilie să se toarne apă peste lemne-polenia, zicînd: „Faceți așa de trei ori”, și de trei ori așa au făcut; tot de trei ori a suflat Ilie peste tînăr și l-a adus la viață; trei zile și trei nopți prorocul Iona a stat înăuntrul chitului (balenă- n.t.); trei tineri din Babilon au stins cuptorul de foc; de trei ori i-a fost spus prorocului Isaia, care îi văzuse pe serafimi cu ochii lor, cînd era în cer a auzit cîntarea îngerilor care exclamau de trei ori sfîntul nume: „Sfînt, sfînt, sfînt, Domnul Savaot!”. La vîrsta de trei ani a fost adusă la templu, la Sfînta Sfintelor, Preacurata Fecioara Maria; la treizeci și trei de ani a fost botezat Hristos de Ioan în Iordan; Hristos a trimis trei ucenici

<sup>23</sup> Памятники литературы Древней Руси: XIV - начало XV века. Moscova, 1981, p. 272.

pe Muntele Tabor și S-a preschimbat la Față înaintea lor; la trei zile a înviat Hristos din morți; de trei ori după Înviere a întrebat Hristos: „Petru, mă iubești tu pe mine?” Și de ce vorbesc despre numărul trei și nu-mi amintesc despre cele mai pline de măreție și mai înfricoșătoare, despre Dumnezeu cel treimic: în trei *святынях*, trei chipuri-obraz, trei ipostasuri, în trei înfățișări ale singurul Dumnezeu al Preasfintei Treimi, și Tatăl, și Fiul, și Sfântul Duh; de ce nu-mi amintesc despre Dumnezeu cel în trei ipostasuri, care are o singură putere, o singură stăpânire, o singură domnie? (...) A fost să fie ca acest prunc să strige de trei ori, aflându-se în pîntecele maicii sale, înainte de naștere, arătînd astfel că va fi pruncul cîndva ucenic al Treimii, ceea ce s-a și împlinit și pe mulți îi va face să-L înțeleagă cu mintea (*razumenie*) și cunoașterea lui Dumnezeu, învățîndu-i pe oile – *словесных овец* să creadă în Sfînta Treime de o ființă, în Unu Dumnezeu (...) Căci și înainte de nașterea sa Dumnezeu l-a însemnat: nu este doar așa, o însemnare aceasta și o uimire care a mai fost și înainte, ci o deschidere a drumului ce-l va urma. Iată, acum ne vom strădui să spunem cît de minunată se va cunoaște viața unui om minunat...”

Fragmentul din Viață are o funcție de transfigurare și metadescriptivă. Apariția unei serii de întrebări-răspunsuri (femeile o întreabă pe mama lui Vartolomei-Serghie dacă a dus pruncul la bierică, ea răspunde negativ) în Viață este prevestit prin amintirea despre cîntarea de proslăvire îngerească și despre întrebarea de trei ori repetată a lui Hristos adresată apostolului Petru („Mă iubești tu pe mine?”)

Tripla exclamație a copilului în pîntecul matern leagă simbolic pe Serghie cel încă nenăscut de istoria sacră (evenimentele biblice) și de viitorul său personal, indicînd astfel împărtășirea sfîntului cu planul proniator, al veșniciei. Concomitent cu comparație cu episoadele din Istoria sfîntă se conturează unicitatea cazului lui Serghie - singurul reprezentant prezentat ca mărturisitor al Sfintei Treimi. Abundența de paralele cu Vechiul și Noul Testament la cele trei exclamații ale copilului în pîntecele matern îl obligă pe cititor să se aștepte ca simbolismul treimic să se manifeste și în evenimentele ulterioare ale vieții lui Serghie.

Structurile ternare, care au un sens simbolic religios nu reprezintă o trăsătură exclusivă a Vieții lui Serghie din Radonej. Acestea apar încă din prima viață rusească de cuvios consemnată, cea a lui Feodosie de la Lavra Pecerska. Trei plînsuri, ale oamenilor din Perm, a Bisericii din Perm, și a „călugărului care copie” încheie Viața lui Stefan din Perm.

Dar - Viața lui Serghie se distige printr-o suprasaturare de repetiții ternare, cu sens simbolic. Înainte de toate, intră aici, în primul rînd, evenimentele vieții lui Serghie. Importanța simbolică a acestora este marcată suplimentar. Pe de altă parte, purtătorul de semantică în Viață este planul expresiei ca atare: trei sunt amenințările diavolilor alese, trei sunt minunile lui Serghie și reliefația triadelor printre cplugării de la Mănăstirea Sf.Treimi și, cu atît mai mult, despre organizarea dialogurilor pe principiul triadei. Epifanie apare în rolul cărturarului care fixează doar prezența Sf. Treimi în viața lui Serghie. Asemenea unui iconar, autorul „nu compune de la sine chipul, ci doar ridică acoperămîntul de pe imaginea care deja există înaintea tuturor:

nu aplică culori pe pânză, ci pare să curețe straturile străine depuse pe aceasta, notațiile unei realități duhovnicești”.<sup>24</sup>

Nivelul frastic și suprafrastic al textului din *Viață* conține repetiții triadice, ce desemnează prezența Sf. Treimi, puterea ei de tainică îndrumătoare în viața lui S. Aceeași semantică este exprimată direct în explicațiile hagiografului. Text integral, mărturie indirectă în folosul faptului că în cultura rusă veche operele puteau fi conștientizate ca și creații ce păstrează identitatea în diverse contexte, în componența slujbei, în lectura de la mănăstire și de acasă.

*Viața* este un exemplu a felului în care un conținut obișnuit se transmite prin intermediul codurilor, a căror interacțiune în text este imprevizibilă și originală. Cititorul *Vieții* știe ce i se va transmite despre legătura mistică dintre viața lui Serghie și Sf. Treime. Însă el nu poate prevedea cum se va face aceasta: la nivel frastic, la nivel evenimential (prin ce evenimente anume), prin explicațiile hagiografului și analogiile retrospective. Elementele de reluări triadice în *Viață* nu realizează întotdeauna blocuri, fiind întrerupte de fragmente de text. Lectura *Vieții* apare ca o recreere a vieții sfințului ca întreg ce deține un sens. Textul *vieții* îl conduce pe cititor la sensul global al dogmei Sf. Treimi – semnificație multiple și ascuns, creat nu în *Viață*, ci de hagiograf. Refuzul hagiografului de a explica sensul Sfintei Treimi poate fi explicat nu prin reprezentările „nebulose” despre sensul Treimii pentru autorul *Jitiei*, după cum presupuneau G.P. Fedotov și V.N. Toporov, ci prin dorința de a nu se atinge de cele de nepătruns și de a sublinia taina Treimii.

Totodată, ca înțreg viața sfințului se livrează ca „text al culturii”, construcție ce presupune și înglobează codurile culturale ale Vechii Rusii, predominant vizuale și auditive (Sedakova - ). Stilul scriitorului corespunde „stilului epocii”, „împletirea slovelor” sec.XV și intrării isihasmului, cântările melodului Gr.Țamblac „dantelăriei” lui Epifanie. Ornament – glasuri – iconografie – poezie – hagiografie = măsura, ritmul rugăciunii H. Apare o antinomie a paroxismului și a mediației, ilustrată de Epifanie, la care abstractul stă alături de concret, tăcerea (isihastă) lângă verbozitate. Dacă e paradox (Sv Șumilo) sau antinomie a stilului „împletirii slovelor”, discursul se duce în cadrul concepției isihasmului.<sup>25</sup>

Stilului împletirii slovelor îi corespund, în iconografia epocii, icoanele și frescele din secolele al XIV-XV – care redau o pace profundă, imobilitate, străine de natura emotivă și poetizant (вйтийство). Lucrând cu legile stilului hagiografic, scriitorul face ceea ce realizează iconograful, operă proprie bazată pe desene-de bază, scheme, modele, extrăgând originalul, eliminând ceea ce este instabil, variația. Codurile iconografiei și hagiografiei se supun unor tendințe stilistice similare. Conștienți de conflictul interior-exterior. Icoana lui Teofan Grecul și Andrei Rubliov a fost comparată în ordine inversă cu maniera scriitorului. Lihaciov nota aceasta, indicând originile comune și Pahomie Serb și Teofan Grecul și apropierea dintre metodele lui Rubliov (tradițiile picturii de la Vladimir, Suzdal sec. XII) – Epifanie – tradiția oratoriei și hagiografiei Ilarion, Kirill, primii sfinți ruși.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Флоренский П.А. *Моленные иконы преподобного Сергия* // Флоренский Павел, свящ. *Сочинения*: В 4 т. Т. 2. р. 383.

<sup>25</sup> Шумило С., *Парадокс как художественное средство в стиле „плетение словес”*// *Рознук теологичны LV*, р. 128.

<sup>26</sup> Лихачев Д.С. *Развитие русской литературы X–XVII вв.: эпохи и стили*, р. 115.

Dominanta „stilului epocii” a fost definită ca o stare de rugăciune-meditativă a autorului și receptorului, înclinarea spre lectura atentă, de pătrundere în profunzime, de ascultare și privire în chipurile icoanelor, în elementele decorative, în vulturile melodice sau perioadele din imnuri și viețile sfinților. Stilul a fost definit ca „expresiv-emoțional”.<sup>27</sup>

După cum se arată în analiza citată, antinomiile lui Epifanie relevă o neconcordanță între sarcina lui ca hagiograf, ca îndrumător duhovnicesc și ca imnograf. Viața sfințului include rugăciuni, laude, pocăință, citate din texte biblice și liturgice precum și recursul la tradiția liturgică (textul principal este întrerupt pentru adresare către sfinț face ca acest text să fie concomitent și jitie și imn. (Ibid., p.144). alegînd paradoxul, Epifanie include în text, în mod implicit codul seriei vizuale, probabil – principiul reprezentării iconografice statice, care include/ascunde o tensiune interioară precum și principiile artei muzicale – care îl interesează pe autor în măsura în care susțin „rugăciunea neîncetată”, adică în măsura în care coincid cu practica isihastă. O stare de rugăciune intensă, ca îndreptare sinceră a omului către Creator este ceea ce a inspirat pe scriitor.

### Bibliografie

Адрианова-Перетц В.П. *Очерки поэтического стиля Древней Руси*. - М.-Л., 1947.

Вигзелл Ф. *Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого* // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома). Leningrad, 1971. Т. XXVI.

Грихин В.А. *Проблема стиля древнерусской агиографии XIV-XV вв.* Moscova, 1974.

Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В.В. Колесова. М., 1991.

Житие Феодосия Печерского // Сборник произведений литературы Древней Руси. Moscova, 1969, pp.

Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI — XVI века). Petersburg, 2000. p. 174-221. // *Древнерусская литература // Изображение природы и человека*. Moscova, 1995.

Клосс Б.М. *Избранные труды*. Т. I. Житие Сергия Радонежского. Moscova, 1998. pp. 36-37.

Ключевский В.О. *Древнерусский жития святых как исторический источник*. - М., 1871; его же - М., 1988.

Колесов В.В. *Древнерусский литературный язык*. Leningrad, 1989. pp. 188-215.

Колесов В.В. *Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры* // *Жизнь и житие Сергия Радонежского*. М., 1991. pp. 328-329.

Лихачев Д.С. *Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого*. Leningrad, 1962.

---

<sup>27</sup> Лихачев Д.С. *Человек в литературе Древней Руси*, p. 72-92.



## VII. LITERATURĂ II

Лихачев Д.С. *Развитие русской литературы X-XVII вв.: эпохи и стили.* — Л.: Наука, 1973.

Лихачев Д.С. *Человек в литературе Древней Руси.* — М.: Наука, 1970.

*Материалы для словаря древнерусского языка.* В 4-х т. / Сост. И.И. Срезневский. М., 1958.

*Памятники литературы Древней Руси: XIV – начало XV века.* Moscova, 1981.

*Полный церковнославянский словарь / Сост. Г. Дьяченко.* М., 1993.

Ранчин А. М. *Тройные повторы в Житии Сергия Радонежского // Литература московской и домосковской Руси.* Аналитическое пособие. Изд. МГУ, Инст. мировой лит. Горького. Языки славянской культуры. Москва 2008, pp. 339-347.

Руди Т.Р. *Топика русских житий (вопросы типологии) О композиции и топике житий преподобных*

Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. Т. III / Редкол.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко (отв. ред.). — СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2017.

Святитель Стефан Пермский / Под ред. Г.М. Прохорова. СПб., 1995. Житие Сергия Радонежского: датируется 1417-1418 гг., atribuită probabil lui Епифания Премудрого и Пахомия Серба.

Топоров В.Н. *Святость и святые в русской духовной культуре.* Т. II. *Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.).* Moscova, 1998.

Федотов Г.П. *Святые Древней Руси.* М., 1990.

Филарет (Гумилевский), архиепископ. *Жития святых, чтимых православною церковию.* Февраль. СПб., 1900. — р.450.

Флоренский П.А. *Моленные иконы преподобного Сергия // Флоренский Павел, свящ. Сочинения: В 4 т.* Moscova, 1996. vol 2, pp. 356-365.

Шумило, Светлана. *Парадокс как художественное средство в стиле «плетение словес» // LXI – z. 1/2019 pp. 123-147.* [http://rocznikteologiczny.eu/app/uploads/2019/11/rt\\_2019\\_06.pdf](http://rocznikteologiczny.eu/app/uploads/2019/11/rt_2019_06.pdf)

## ÎNTRE RUSIA ȘI ROMÂNIA - ALLA BAIANOVA, O ARTISTĂ A EMIGRAȚIEI

Ala GĂINĂ<sup>1</sup>

A portrait of an accomplished artist: Alla Baianova in emigration and back home. *This paper is devoted to Alla Baianova, a successful singer of the Russian emigration in interwar and postwar Romania. The author aims at analyzing the artist's attitude to Romania and Russia, highlight the difficult moments in her life, her character, revealing some new aspects. Material from different cultural institutions in Romania, Moldova, Russia have been used for this analysis and some conclusions have been drawn: Alla Baianova had a long life as an artist in Romania and it was here that she became an accomplished singer.*

**Key words:** *Alla Baianova, Russian emigration in Romania, cultural contacts, identities, regional studies.*

### Introducere

Intenția noastră de a ne opri asupra Allei Baianova se explică prin faptul că artista face parte, alături de Piotr Leșcenko și Aleksandr Vertinski, din generația de aur a interpreților ruși de muzică ușoară din România interbelică. La acest motiv se adaugă și timpul îndelungat, cincizeci și cinci de ani, pe care l-a petrecut în România, cât și convingerea fermă pe care o are despre ea că este rusoaică, deși s-a născut la Chișinău, în 1914 (rudele apropiate susțin că s-ar fi născut de fapt în 1911!)<sup>2</sup>, pe atunci considerat centru al guberniei rusești, iar din partea străbunicilor avea și sânge românesc, pe care, de altfel, nu l-a menționat în cărțile de memorii sau în interviurile date.

Despre Alla Baianova s-a scris ceva mai mult decât despre Piotr Leșcenko sau Aleksandr Vertinski, iar acest lucru se datorează în special longevității sale și a carierei îndelungate (a decedat recent, în 2011, la vârsta de 97 ani, iar în 2003 a sărbătorit 80 de ani de activitate artistică).

Există puține pagini dedicate artistei în volumele publicate la noi în țară. Vom preciza două dintre acestea pe care le considerăm mai generoase în informații: *Meridianele cântecului* de Daniela Caraman-Fotea și *Interpreți din România* de Viorel Cosma. Nici presa nu abundă în articole care fac referire la interpretă. Un articol însă ar fi de precizat, și anume cel publicat în nr. 3 al revistei „Flacăra”, dar și volumul de memorii al cântăreței Margareta Pâslaru, *Eu și timpul*, în care se amintește în treacăt despre frumusețea colegii de scenă Alla Baianova<sup>3</sup>. În publicațiile apărute la Chișinău există referințe despre Alla Baianova în special în enciclopedii și dicționare de

<sup>1</sup> PhD, University of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> <http://www.eg.ru/daily/stars/13402/>, accesat la data de 8.10.2016.

<sup>3</sup> Margareta Pâslaru, *Eu și Timpul*, Curtea Veche, București, 2012, p. 97.

## VII. LITERATURĂ II

specialitate, spre exemplu, *Enciclopedia interpreților din Moldova* de Serafim Buzilă și *Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве (в лицах и персоналиях) (Relațiile moldo-ruse din domeniul artei: oameni și personalități)*<sup>4</sup> de Constantin Șișcan și Serghei Pojar, sau în periodice. Volumele și articolele publicate la Moscova despre interpretă sunt ceva mai generoase, vom menționa din această categorie cartea lui Boris Savcenko, *Кумиры забытой эстрады (Idoli uitați ai muzicii ușoare)*, și cea a lui Iuri Sosudin, *Незабываемые певцы (Interpreți de neuitat)*, cât și volumele de memorii scrise chiar de interpretă: *Гори, гори моя звезда. Мозаика моих воспоминаний (Licărește, steaua mea. Un mozaic al amintirilor mele)* (1994) și *Я буду петь для вас всегда (Voi cânta mereu pentru dumneavoastră)* (2003).

Materialele despre care am amintit în paragraful anterior conțin în mare parte informații bibliografice seci, care de cele mai multe ori se repetă. În urma cercetărilor efectuate am constatat că nu există studii foarte recente despre interpretă, cele consemnate mai sus au fost publicate în anii '80-'90, excepție făcând cartea de memorii a artistei, *Я буду петь для вас всегда*, publicată în 2003, precum și alte câteva volume din anii 2000. Articolele numeroase care au apărut în ultima perioadă pe internet<sup>5</sup> conțin, în afară de date biografice, pasaje din cărțile de memorii sau interviuri cu artista, adică, fie aspecte enunțate de ea, fie referințe ale altor autori despre artistă pe baza aceluiași mărturii emise de aceasta. Există prea puține volume, articole, interviuri publicate de contemporanii artistei din perioada interbelică (toți au lăsat haina vieții în cuierul eternității), care ar putea confirma sau infirma cele publicate de cântăreață. Prin urmare, nu ne-a rămas decât să uzăm de propriul aparat critic și să analizăm datele, comparându-le cu puținele publicații ale colegilor artiști.

O altă problemă care survine la analiza informațiilor din interviurile date de artistă ar fi că Alla Baianova, în ultima perioadă a existenței s-a confruntat cu mari pierderi de memorie, când nu mai recunoștea numele colegilor și nu-și mai amintea nimic din viața pe care a avut-o la București.<sup>6</sup> Faptul că nu ne mai putem baza pe declarațiile din ultimii ani de viață a artistei s-a văzut clar în filmul lui Jan Bosdriesz despre Piotr Leșcenko. Atunci când regizorul îi ia interviu Allei, aceasta a încurcat evenimentele și a declarat informații eronate. Iată de ce a fost necesară o atenție sporită și o continuă comparare a datelor declarate cu cele ale contemporanilor, mai ales că se observă tendința artistei de a inventa evenimente, fie din dorința de a se elogia, fie pentru a umple golurile de memorie.

O altă chestiune pe care este necesar să o semnalăm ar fi lipsa unei atitudini critice ale autorilor vizavi de aspectele enunțate de această personalitate remarcabilă. Urmărind interviurile acordate în diferite perioade ale vieții sale se observă clar inadvertențe în afirmații, uneori existând chiar și contradicții. Articolelor din perioada comunistă le putem ierta cu ușurință trecerea cu vederea a unor aspecte ce țin de anumite date din biografia artistei sau de lipsa propriilor opinii vizavi de țara în care și-a trăit aproape întreaga viață ș.a., dar acum, în secolul nostru, când se consideră că există libertate a cuvântului, atitudinea critică, în sensul corect al cuvântului, este imperioasă.

<sup>4</sup> Traducerea titlurilor din cuprinsul acestui capitol îmi aparține.

<sup>5</sup> A se vedea lista link-urilor din webgrafia de la finalul acestui capitol.

<sup>6</sup> <http://www.eg.ru/daily/stars/13402/>, accesat la 5.10.2016.

În urma selecției celor cinci personalități ale emigrației ruse asupra cărora ne-am oprit în această teză, Piotr Leșcenko, Alla Baianova, Lidia Lipkovskaia, Aleksandr Vertinski și Vera Karalli, ne-am propus să analizăm atitudinea acestora față de România și Rusia, să specificăm rolul pe care l-au jucat în cadrul culturii românești, precizând totodată modul în care au ajuns în România, persoanele care au contribuit la formarea artistică, activitatea culturală de pe teritoriul țării noastre, momente biografice marcante, cât și trăsăturile de caracter predominante.

### ***Perioada anterioară venirii în România***

Succesul mezzo-sopranei Alla Baianova se datorează talentului său deosebit în interpretarea romanțelor rusești și melodiilor țigănești tradiționale. În acest sens, Valerii Safoșkin, culturolog rus și mare colecționar, accentuează gustul rafinat, lirismul, vocea emoționantă și expresivă, cât și farmecul imaginii sale scenice.<sup>7</sup>

Interpreta a abordat genul romanțelor vechi clasice care în perioada interbelică, în URSS, se considera că aparține clasei mic-burgeze, motiv pentru care era interzis. În schimb, în emigrație, în Vest, era cântat și ascultat cu plăcere. Acest tip de romanțe era interpretat de corurile de țigani care dădeau reprezentații în restaurantele și cafenelele marilor capitale europene, dar și de soliști renumiți, precum Fiodor Șaliapin, Nastia Poliakova, Iza Kremer, Piotr Leșcenko, Aleksandr Verinski ș.a.

Alla Baianova a devenit celebră prin intermediul plăcilor de patefon și a discurilor de vinil, așa cum a fost cunoscut și P. Leșcenko, dar și alți artiști interziși în perioada interbelică. Faptul că mereu toate biletele de la concertele Alleei se vindeau demonstrează că publicul aprecia vocea artistei, dar și romanțele vechi care încă se bucură de o mare apreciere chiar și în secolul al XXI-lea.

Spre deosebire de A. Vertinski sau P. Leșcenko, Alla Baianova a avut parte de educație muzicală. Deși nu a absolvit Conservatorul din lipsa mijloacelor materiale, a studiat canto cu basul-bariton Sigismund Zalevski (1934-1939). Ea a avut norocul să se nască într-o familie cu tradiție artistică, mama era balerină, iar tatăl a fost cântăreț de operă, fiind elevul maestrului italian Antonio Cotogni. Tatăl, Nikolai Levițki,<sup>8</sup> nu și-a dorit neapărat să-și facă un renume, deși cu vocea sa baritonală a interpretat cu succes multe personaje celebre precum Ruslan, Mefistotel, Ivan Susanin ș.a.

Artista a crescut și a studiat la Paris, avându-l model pe tatăl său, care avea un timbru deosebit și era și un mim talentat. Pentru că nu-l interesa deloc faima, nu a colecționat pozele făcute în timpul spectacolelor și nici recenziile din ziare.

Debutul a avut loc la vârsta de 9 ani, la Paris, la deschiderea localului „Kazbek”, unde a jucat alături de tatăl ei numărul de scenă *Kudeiar*. Această baladă s-a bucurat de un mare succes și a fost de nenumărate ori interpretată de duetul tată-fiică în mai multe localuri pariziene. Mai târziu, Nikolai Levițki a format un cvartet și familia s-a mutat la Cannes, pe Coasta de Azur, unde duceau o viață modestă, luând masa la cantinele pentru emigranți (una dintre ele se afla chiar pe teritoriul fabricii Renault,

<sup>7</sup> Alla Baianova, *Я буду неть для вас всегда*, Moscova, Editura Eksmo–Press, 2003, p.5.

<sup>8</sup> Unul dintre strămoșii de pe linia tatălui a fost Dmitri Levițki, renumitul pictor din secolul al XVIII-lea.

## VII. LITERATURĂ II

unde munceau mulți ofițeri ruși). Însă prima audiție a avut loc la 13 ani, când a fost angajată la restaurantul francez „Armenoville”.<sup>9</sup>

Părinții își doreau ca fiica lor să calce pe urmele tatălui și să devină cântăreață de operă, iată de ce mama, Evghenia Skorodinskaia, se opunea ideii angajării de timpuriu a fiicei în localuri, considerând anturajul de petrecere inadecvat statutului de elevă. Succesul de care s-a bucurat Alla încă din adolescență a convins-o pe Evghenia să-i permită fiicei să cânte, însă sub stricta supraveghere a mamei.<sup>10</sup>

În localul „Casanova”, unul dintre localurile în care a cântat Alla, artista l-a cunoscut pe Aleksandr Vertinski care a rămas fascinat de vocea deosebit de frumoasă a interpretei.<sup>11</sup> Aflat și el în emigrație, însă în plină ascensiune artistică, cunoscut și iubit de public, A. Verinski o ajută pe Alla, pe atunci de doar treisprezece ani, să fie primită la restaurantul parizian chic „Большой Московский Эрмитаж” care avea patru orchestre, două românești, una argentiniană și una de negri (jazz).<sup>12</sup>

Se poate afirma cu tărie că Alla Baianova s-a format ca artistă în străinătate sub influența mediului emigrației, în special al lui A. Vertinski, P. Leșcenko și Aleksei Dimitrievici. Parisul poate fi considerat cea de-a doua patrie, orașul în care Alla a urmat studiile gimnaziale, cunoscând în copilărie mai bine franceza decât rusa. În perioada șederii în Franța, viitoarea artistă frecventa în paralel și școala pentru emigranții ruși, condusă de baroneasa Nehliudova, unde copiii emigranților aveau ore vinerea și duminica.<sup>13</sup> Doar în acest fel tânăra Alla a reușit să nu-și uite limba maternă.

Lui Nikolai Baianov îi plăceau foarte mult corurile de țigani ruși. Deseori îi aducea acasă, astfel încât Alla a crescut printre artiștii țigani care au fugit din Rusia în grupuri mari, cu familiile și taberele lor.

- Toți aveau simțuri ascuțite, cu toții au ales Parisul (...). Făceau parte din primul val al emigrației ruse, își amintește Baianova. De îndată ce țiganii au apărut în Paris, orașul s-a transformat. Pe Montmartre s-au dezvoltat restaurantele rusești. Fiecare restaurant avea câte un cor al țiganilor. În afară de mărgele și mătăni, țigăncile nu aveau alte podoabe.<sup>14</sup>

În emigrație artista îl cunoaște pe Iuri Morfessi, cântăreț rus de origine grecească, interpret de muzică ușoară și operă, pe care Alla îl consideră „patriarhul melodiilor țigănești”.<sup>15</sup> De altfel, interpreta a crescut printre cântăreți țigani, pe atunci

---

<sup>9</sup> <http://fondallabayanova.ru/home/biografiya>, accesat la 3.10.2016.

<sup>10</sup> C. Șișcan, S. Pojar, *Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве (в лицах и персоналиях)*, vol.II, Chișinău, 2010, p. 61.

<sup>11</sup> Alla Baianova relatează că mama ar fi sfătuit-o să stea departe de el pentru că rolul lui de Pierrot ar fi crescut rata sinuciderilor printre tineri (Baianova, *op.cit.*, p. 44).

<sup>12</sup> <http://shanson-e.tk/forum/archive/index.php/t-168733.html>, accesat la 21.09.2016.

<sup>13</sup> Baianova, *op.cit.*, p. 166.

<sup>14</sup> „ - У них у всех было звериное чутье, все выбирали Париж (...). Это была первая волна эмигрантов. Париж сразу преобразился, когда там появились русские цыгане. На Мон-мартре выросли русские рестораны. В каждом ресторане был цыганский хор. Никаких украшений, кроме бус и четок, на цыганках не было” - traducerea, aici și în continuare, îmi aparține (<http://www.shanson.org/articles/baianova>, accesat la data de 21.09.2016).

<sup>15</sup> <http://russianshanson.info/?id=448&attr=5&art=210>, accesat la data de 14.09.2016

bucurându-se de un succes colosal în Europa și de la care Alla a însușit tehnica specifică de interpretare: corul lui Egor Poliakov (Vladimir, Dmitri, Nastia, Serghei și mulți alții)<sup>16</sup>, Sașa Makarov, D. Fesenko, Alioșa și Valentina Dmitrievici ș.a. Mulți dintre acești excepționali artiști abia dacă știau să semneze, însă cântau și dansau excepțional.<sup>17</sup> Măiestria lor a ajutat-o pe Baianova în cariera sa viitoare, spre exemplu, pentru a pune pe scena românească piesa *Cadavrul viu* de Lev Tolstoi, Alla s-a inspirat din corul lui Vladimir Poliakov – un adevărat maestru al dansului țigănesc autentic. A mai colaborat, de asemenea, și cu diverși instrumentiști talentați: Kolia Semionov, Volodia Dement, Viktor Friedman, Mihail Aptekman, David Ashkenazi, Voicu Enăchescu<sup>18</sup> ș.a.

*Alla Baianova între România și Rusia – patria imaginară*

„- Iubesc foarte mult Rusia și limba maternă.

Și deși cunosc câteva limbi, aproape

întotdeauna cânt în limba rusă”.<sup>19</sup>

Familia Baianov și-a demonstrat loialitatea față de Rusia țaristă prin părăsirea Basarabiei de îndată după sângeroasa revoluție care a fost urmată de Marea Unire din 1918<sup>20</sup>, îndreptându-se spre Occident, spre Paris, unde tatăl artistei s-a dedicat muzicii de estradă, cântând pe scena teatrului „Летучая мышь”, apoi în unul dintre cele mai prestigioase restaurante pariziene, „Kazbek”. Aici cântau doar celebrități de ordinul lui Iuri Morfessi și Aleksandr Vertinski.<sup>21</sup> Despre plecarea în emigrație, artista relatează în cărțile de memorii:

Am plecat din Rusia<sup>22</sup> de îndată după evenimentele din 1917. Și am reușit să plecăm doar pentru că tata a declarat că am fi o mică trupă ce merge în turneu. Altfel nu ne-ar fi lăsat pentru că la urma urmei, părinții erau nobili. După linia tatălui – Levițki, posibil, chiar cu ceva rădăcini poloneze, iar mama și mai și – descendentă a hatmanului Skoropadski. Însă, Slavă Domnului, am plecat. Ce-i drept, tata, s-a întors cu abnegație, incognito, în Rusia, pentru a-l aduce pe fiul unor cunoștințe, moșierii Uvarov, care au reușit să plece, însă fiul lor a rămas. Și

<sup>16</sup> Mai multe informații despre corul Poliakov accesați site-ul <http://rusnasledie-nastia-polyakova.blogspot.ro/p/blog-page.html>, consultat la data de 17.09.2016.

<sup>17</sup> Baianova, *op.cit.*, p. 152.

<sup>18</sup> Una dintre piesele lăudate de cunoscătorii repertoriului Allei Baianova, inclusiv și de scriitorul Aleksei Verein, este *Эх, обидно, эх, досадно* în acompaniamentul talentatului David Ashkenazi.

<sup>19</sup> „Я очень люблю Россию и родной язык. И хотя я знаю несколько языков, я почти всегда ною на русском.” (Baianova, *op. cit.*, p. 165).

<sup>20</sup> Nu putem să trecem cu vederea terminologia utilizată în majoritatea articolelor rusești despre Alla Baianova în ceea ce privește evenimentul din 1918: *Бессарабия отошла к Румынии* și nu *присоединилось*, cum ar fi fost firesc (<http://www.uznayvse.ru/znamenitosti/biografiya-alla-bayanova.html>, <https://ria.ru/spravka/20110830/427193320.html>, <http://lr4.lsm.lv/lv/raksts/chto-bilo/19-maja-pevica-alla-bayanova.a52292/>, <http://russkiy-mir.ru/news/33059/> și multe altele).

<sup>21</sup> [http://piter.fm/music/алла\\_баянова/artist-songs](http://piter.fm/music/алла_баянова/artist-songs), accesat la data de 4.10.2016.

<sup>22</sup> Prin *Rusia* artista subînțelege Imperiul Țarist din care făcea parte pe atunci și Basarabia.

## VII. LITERATURĂ II

iată că tatăl meu s-a întors, deși era deja dat în căutare și l-a lua de la bolșevici.<sup>23</sup>

Aproximativ prin anii 1929-1930, emigranților aflați în Franța li se impunea să primească cetățenie franceză: „Eu am pașaport, pașaport românesc! (...), afirma supărat tatăl artistei, Cine ne sunt francezii ăștia? Cine are nevoie de ei? Sunt niște străini. Basarabia e aproape, acolo e spiritul rusesc, acolo sunt surorile mele!”<sup>24</sup> Din spusele lui Nikolai Baianov deducem că Basarabia era considerată un soi de extensie rusească și astfel atitudinea duplicitară a Allei poate fi explicată: atunci când declară: „Eu însăși sunt din Basarabia: acolo m-am născut, acolo e pământul meu...”<sup>25</sup>, - artista se referă de fapt la Rusia și nu la Basarabia, parte a pământului românesc.

Pentru că nu a fost de acord cu pașaportul francez, familia Baianov a părăsit Parisul și s-a mutat în Belgrad, apoi în Germania și în multe alte state europene. Datorită auzului bun artista prindea ușor limbile străine. Însă cel mai important aspect al vieții de atunci era contactul permanent cu emigrația rusă: „Mereu m-am învățat printre inteligenția emigrației ruse, care păstra cu gelozie puritatea limbii lor ruse, și aristocrații vechi, plecați din Basarabia rusă, la fel tratau limba rusa, ca pe o bogăție familială”.<sup>26</sup>

Interpreta nu a fost nicidecum exilată în România, însă deseori a lăsat să se subînțeleagă că România a reprezentat pentru ea un loc al surghiunului, o pedeapsă a sorții, în care s-a simțit o străină, „o rusoaică”, așa cum era numită de colegii de breaslă.

Despre București a auzit pentru prima dată de la Zinaida și Piotr Leșcenko cu care s-a întâlnit la Beirut. Ei erau fascinați de București, în timp ce Alla nici nu auzise de capitala României. Soarta însă o aduce aici la vârsta de șaptesprezece ani, în perioada de ascensiune a carierei sale, când avea contracte în Alexandria și Cairo. Venirea în România a avut loc datorită unei scrisori pe care o primise de la tatăl ei din București (plecase inițial la Chișinău să-și viziteze surorile, însă nu se mai întoarse în străinătate, ci a hotărât să rămână la București și să-și cheme familia aici): „Ah, ce bine

---

<sup>23</sup> „Мы уехали из России вскоре после событий 1917 года. И то смогли выехать лишь потому, что папа представил нас как маленькую труппу, едущую на гастроли. А то бы и не выпустили, ведь как-никак родители были дворянами. По папиной линии – Левицкие, возможно, кстати, с какими-то польскими корнями, а мама и вовсе состояла в родстве с гетманом Скоропадским. Но, слава Богу, все же уехали. Правда, папа потом еще раз самоотверженно – инкогнито – вернулся в Россию, чтобы вывезти сына наших знакомых, помещиков Уваровых, которые сами уехать смогли, а мальчик остался. И вот мой отец вернулся, хотя уже был в розыске, и увез его от большевиков” (<http://izvestia.ru/news/322974>, accesat la data de 15.09.2016).

<sup>24</sup> „У меня есть паспорт, румынский паспорт!” – кричал он маме, уже готовой дать согласие на французское гражданство. „Что нам эти французы, зачем они нам? Они – чужие. Бессарабия рядом, там русский дух, там мои сестры” (Baianova, *op.cit.*, p. 68).

<sup>25</sup> [http://www.abayanova.narod.ru/extract\\_1\\_1.html](http://www.abayanova.narod.ru/extract_1_1.html), accesat la data de 6.10.2016.

<sup>26</sup> „Я всегда вращалась среди русской эмигрантской интеллигенции, ревниво оберегающей чистоту своей русской речи, и старые аристократы, выходцы еще из русской Бессарабии – тоже относились к русской речи как к фамильной драгоценности” (Baianova, *op.cit.*, p. 166).

este aici! Este micul Paris! Orașul viselor!”<sup>27</sup> Și le spune să lase totul baltă și să vină la București, deși Alla primise o ofertă foarte avantajoasă pentru orașul Nisa. Mama a încercat să-și convingă fiica să-și urmeze cariera muzicală și să plece la Nisa, dar Alla, entuziasmată de scrisoarea tatălui, se hotărăște să vină la București. Astfel, în 1934, după cinci zile de călătorie pe mare, pe furtună, mai mult moarte decât vii, Alla și Evghenia Baianova au ajuns în portul Constanța.

Artista a rămas plăcut impresionată de Bucureștiul interbelic, deși, după ce călătorise în majoritatea centrelor culturale-europene, i s-a părut un oraș provincial: „Într-adevăr, atunci orașul era foarte plăcut: avea multe grădini, parcuri, conace minunate. Pe atunci țara era condusă de rege și acest lucru îi conferea orașului și oamenilor o anumită strălucire”.<sup>28</sup> O altă impresie despre Bucureștiul interbelic ar fi: „Bucureștiul tinereții mele a fost un oraș magic, plin de flori de liliac și verdeață. Era un oraș-parc.”<sup>29</sup>

S-au cazat la Grand-Hotel, trăind pe picior mare. Nikolai Baianov, cântărețul talentat, cu venituri destul de mari, era foarte nechibzuit când venea vorba de gestionarea acestora. Pe atunci, însă, nici nu s-au gândit că vor rămâne multă vreme acolo. Alla a considerat că Bucureștiul reprezintă o oprire ca multe altele pe care le avusese până atunci, nici nu și-a imaginat că aici își va înmormânta părinții, că România va fi casa ei de acum mult înainte.<sup>30</sup>

Este necesar să semnalăm unele exagerări ale artistei atunci când vine vorba despre Ceaușescu, persecuțiile zilnice la care a fost supusă, cât și faptul că acesta o ura în mod personal doar pentru că era rusoaică. Dacă ar fi fost într-adevăr așa, cum se explică faptul că i s-a permis să plece în Paris chiar de două ori? A se ține cont și de faptul că a reușit să înregistreze și un album acolo. Se pare că traiul în România nu a fost mai insuportabil decât cel al majorității, mai ales că indiferent de greutatea, aici și-a înregistrat primele discuri de patefon: *Хризантемы Очи черные, Чубчик* etc.

Amintirile Allei Baianova, pe care le-a păstrat din perioada comunistă, sunt foarte sumbre, plângându-se deseori de persecuțiile la care a fost supusă în perioada comunistă:

Ceaușescu mereu mă urmărea. Mi-a distrus întreaga viață. Pentru fiecare pas cerea permisiune. Ceaușescu ura Rusia și tot ce era rusesc. Adevărate încercări pentru mine erau înregistrările de la Radio România. Membrii consiliului artistic îmi țineau mereu partea, ei încercau să-mi protejeze piesele. (...) Îmi spuneau: „E o melodie superbă, dar este în totalitate rusească... Mai este și accentul care vă trădează” (...) / Mă simțeam închisă într-o temniță imensă. Locuiam fără apă, electricitate, în frig.”<sup>31</sup>

<sup>27</sup> „Ах, как здесь хорошо! Это же маленький Париж! Город грез!” (*Ibidem*, p. 75).

<sup>28</sup> „Действительно, город тогда был очень уютный: много садов, парков, прекрасных особняков. Тогда страной правил король, и это придавало какой-то блеск городу и его людям” (<http://shanson-e.tk/forum/showthread.php?p=542301>, accesat la data de 3.10.2016).

<sup>29</sup> „Бухарест моей юности был волшебным городом, он утопал в сирени, в зелени. Это был город-парк” (*Ibidem*, p. 102).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>31</sup> „Чаушеску меня неотступно преследовал. Он изломал всю мою жизнь. Каждый шаг требовал разрешения. ...Чаушеску ненавидел Россию и все русское. Настоящим



## VII. LITERATURĂ II

Artista relatează și despre faptul că a fost obligată să cânte mai mult în română decât în celelalte limbi de influență internațională:

Când vorbeam cu prietenii în tramvai în limba rusă, oamenii din jur se uitau la noi cu așa niște ochi, încât eram nevoiți să vorbim în română. În acea perioadă eram solistă la televiziunea română și Radio România și întrucât Ceaușescu a interzis să se cânte în franceză, în germană și în rusă, atunci a trebuit să traduc în română toate piesele mele, chiar și *Очи черные*... Dar Slavă Domnului că am putut pleca la Paris<sup>32</sup>.

Artista deseori a scos în evidență interdicțiile și condițiile proaste de trai din perioada comunistă și totuși a ales să rămână în România. Iată deci una dintre contradicțiile despre care aminteam la începutul lucrării: ea nu a fost forțată să stea în România, decizia de a rămâne i-a aparținut întru totul, mai ales că oricând putea să se stabilească în Occident, unde avea relații în Germania și la New York, vărul ei fiind directorul fondului „Lev Tolstoi” din New York. Ea însăși declară că ceea ce a determinat-o de fiecare dată să se întoarcă în România, spre marea surprindere a colegilor artiști care nu se mai întorceau, era vecinătatea cu Uniunea Sovietică. Astfel, reiese că România ar fi reprezentat trambulina prin care ea ar fi putut ajunge în țărâmul mult râvnit. Nu cumva această declarație a fost făcută doar pentru a intra în grația publicului rus? Să nu uităm că artista aproape întotdeauna și-a găsit un loc de muncă aici, era ascultată la radio și televiziune, iar discurile ei se vindeau în rândul publicului român, care, de altfel, o iubea pe această superbă rusoaică cu accent exotic.

Credem că afecțiunea pe care o avea interpreta pentru români și România nu a fost declarată prea des tocmai pentru a nu supăra noul public (rus). Totuși, nu se putea ca Alla Baianova, care a avut succes în România și a trăit aici un număr de ani aproape dublu față de cel din Rusia, să nu fi menționat dragostea pe care o poartă pentru țara noastră. Chiar și în aceste afirmații, amintirile ei sunt strâns legate de dictatorul comunist: „Când îmi declar dragostea pentru România, o fac cu sinceritate: România și Ceaușescu, în sfârșit au fost separați. Piratul și-a primit-o după merite. Adevărul a triumfat, deși douăzeci și cinci de ani de robie sunt greu de uitat.”<sup>33</sup>

---

испытанием для меня были записи на румынском радио. Члены худсовета всегда были за меня, они хотели уберечь мое творчество, поэтому говорили так: «Прекрасная песня, но такая она вся русская... Да и русский акцент вас выдает». Я чувствовала (...) заключенной в огромную тюрьму. Мы жили без воды, электричества, в холоде”, (<http://www.ampravda.ru/2014/05/17/048643.html>, accesat la data de 5.10.2016).

<sup>32</sup> „Когда в трамвае с друзьями разговаривали по-русски, соседи смотрели такими глазами, что приходилось переходить на румынский. В то время я была солисткой румынского радио и телевидения, и так как Чаушеску запретил петь и по-французски, и по-немецки, и по-русски, то мне пришлось все свои песни переводить на румынский, и даже «Очи черные»... Но, слава Богу, я могла выезжать в Париж”, (<http://chtoby-romnili.com/page.php?id=1184>, accesat la data de 17.09.2016).

<sup>33</sup> „Когда я признаюсь в любви к Румынии, я делаю это искренне: Румыния и Чаушеску, наконец-то, разделены. Пират получил по заслугам. Правда восторжествовала, хотя 25 лет рабства трудно забыть”, (Baianova, *op.cit.*, p. 173).

Sămânța dorinței de a pleca în Rusia a fost plantată de tatăl ei, ceea ce este un paradox, atâta timp cât nici el nu fusese acolo vreodată. Desigur, a dat reprezentării în Ucraina, însă Odessa și Kiev, nu pot fi comparate cu Moscova sau Petrograd (mai târziu Leningrad), orașe în care nu a ajuns niciodată. Iată motivul pentru care ne pare absurdă transmiterea unor valori generației tinere fără să fi avut acces direct la ele. Suntem de părere că Alla Baianova și-ar fi găsit aici fericirea de a trăi dacă nu ar fi fost influențată de mică de afirmațiile tatălui care i s-au înrădăcinat în subconștient:

Acolo (n.n. – în Rusia) este locul tău, doar lor (n.n. – rușilor) să le duci talentul tău dat de Dumnezeu, doar lor să le duci bucuria cântecului tău, doar printre ei vei găsi rostul vieții tale și fericirea ta;  
Nu există un popor asemănător cu cel rus;  
Nu ai nici un drept să mori până când nu vei cânta în Rusia, pe pământ rusesc, poporului rus. Jură-te că vei face tot imposibilul ca să ajungi acolo, indiferent de pericolele care te vor paște!<sup>34</sup>

La fel de stranie pare și declarația cu privire la râul Volga, simbol important, de altfel, în cultura rusească: „Am iubit Volga din copilărie, fără să o văd vreodată. O iubea și tatăl meu, el cânta despre ea. El mi-a și transmis iubirea pentru ea.”<sup>35</sup>

Artista nu a avut de suferit mai mult decât ceilalți români: „Regimul Ceaușescu a fost la fel de ucigător pentru toți românii. Frig. Foamete. Lipsa condițiilor elementare – era normă a acelor timpuri”,<sup>36</sup> însă distrugerea orașului București, a spațiilor verzi, bisericilor (biserica „Sfânta Vineri”), disperarea oamenilor, numeroasele sinucideri (doar pe strada unde a locuit Alla au fost cincii), proasta comunicare între oameni, transportul în comun care mergea rar, telefoanele ce mereu se întrerupeau, toate acestea au marcat-o profund.

Alla Baianova știa despre ororile sovieticilor încă din anii '40-'50, când era căsătorită cu moșierul Ștefan Șendrea: „Basarabia s-a alipit României în 1918 și atunci nimeni nu a luat nimic de la moșieri. Ei continuau să trăiască așa cum trăiau în timpul Rusiei Imperiale. Doar teroarea basarabenilor a început în 1940, când au fost dați părții sovietice”<sup>37</sup>, și totuși a introdus în repertoriul său piesa „Журавли”, periculoasă pentru emigrația rusă, pe care mulți artiști încercau să o evite, sau măcar să o retușeze pe alocuri, mai târziu instrument de propagandă al sovieticilor prin introducerea

<sup>34</sup> „Там твое место, только им неси свой Богом данный талант, только им неси радость своей песни, только среди них ты найдешь суть своего бытия и свое счастье”, „Нет такой другой нации, как русская!”, „Ты не имеешь права умереть, пока не будешь петь в России, на русской земле, русским людям. Поклянись, что ты сделаешь всё невозможное, чтобы попасть туда, чем бы это тебе ни грозило!” (*Ibidem*, p. 178, p. 159, p. 160).

<sup>35</sup> „Я любила Волгу с детства, еще не видя ее. Ее любил мой отец, он пел о ней. Он-то и передал мне любовь к ней” (*Ibidem*, p. 148).

<sup>36</sup> „Режим Чаушеску был одинаково убийствен для всех румын. Холод. Голод. Отсутствие элементарных удобств – это норма тогдашней жизни” (<http://www.ampravda.ru/2014/05/17/048643.html>, accesat la data de 7.10.2016).

<sup>37</sup> „Бессарабия к Румынии отошла в 1918 году, и тогда у помещиков никто и ничего не отнял. Они продолжали жить, как жили в царской России. Весь ужас для бессарабцев начался в 1940 году, когда они были отданы советской стороне” ([http://www.abayanova.narod.ru/extract\\_1\\_1.html](http://www.abayanova.narod.ru/extract_1_1.html), accesat la data de 4.10.2016).

## VII. LITERATURĂ II

versurilor „Acolo (n.n. – în Rusia) există dreptul la muncă, Acolo sunt înțeleasă”<sup>38</sup> ș.a., scoțând din nou la iveală caracterul duplicitar al artistei.

În acea perioadă de mijloc al secolului trecut ea primise la moșie soldați ruși pentru muncile gospodăriei și le-a povestit atunci despre tragedia basarabenilor, deportările în Siberia, dispariția fără urmă a multor moșieri, a clasei intelectuale, transformând treptat Basarabia în Moldova Sovietică: „Ei (n.n. – soldații ruși) știau că Moldova face parte din URSS, dar că e fosta Basarabie, ei nu știau. Le-am povestit cât de inuman îi tratau sovieticii pe oameni...”<sup>39</sup> Din aceste mărturisiri reiese clar că Baianova cunoștea situația dificilă în care se aflau oamenii din URSS, atunci cum să înțelegem declarațiile artistei că ar fi încercat încă din anii '50 (!) să ajungă în Rusia și că a cerut de nenumărate ori să-i fie permisă plecarea în Rusia în cadrul vreunui ansamblu artistic. Oare în această patrie imaginară ar fi dus-o mai bine? Chiar s-ar fi justificat sacrificiile plecării în URSS, unde cu siguranță nu curgea laptele și mierea? Sau dorința plecării, moștenită de la tatăl Nikolai era suficient de puternică încât să nu mai țină cont de pericole?

În anul 1976 artistei i se permite plecarea pentru prima dată în Rusia.<sup>40</sup> Impresiile din acele vremuri sunt puternice:

Mă plimbam pe străzi și mă ciupeam – oare sunt sau nu aici? Citeam indicatoarele rusești, intram în magazine ca să ascult în mulțime limba rusă. Nu pot să transmit acel sentiment, totul era ca într-un vis. Era amețitor. M-am îndrăgostit complet de țara pe care o consider sincer patria mea.<sup>41</sup>

Nu a rămas în URSS din prima dată, a mai fost invitată încă de câteva ori să dea aici concerte. Totodată, accepta invitațiile prietenilor de corespondență, așa a început să ajungă în Rusia. În anul 1987 a venit în turneu la Moscova în cadrul concertelor organizate de „Госконцерт”. Turneul a fost catastrofal: a cântat în cluburile sanatoriilor, de cele mai multe ori pe scene improvizate, a fost primită prost, nu se făcuse deloc reclamă, iar la întoarcerea în România a avut un infarct. Totuși acest eveniment nefericit nu a împiedicat-o să se rupă definitiv de București în 1989, când a reușit să obțină cetățenie rusă și să plece definitiv la Moscova. Prima emisiune televizată despre activitatea artistică a Allei a avut un succes colosal la care nu s-au așteptat nici realizatorii, nici artista. A fost acceptată și apreciată aproape instantaneu, am putea spune, iar celebritatea i-a bătut din nou la ușă: „Pentru mine este o fericire imensă faptul că am fost îndrăgită de publicul rus. Aceasta a și fost visul întregii mele vieți. Mi-

---

<sup>38</sup> Versurile originale din cântec: „Там есть право на труд, / Там меня понимают.”

<sup>39</sup> „Они знали, что Молдавия – часть СССР, но что она бывшая Бессарабия, они не знали... Я рассказала

им о том, как бесчеловечно отнеслись советские власти к людям...” ([http://www.abayanova.narod.ru/extract\\_1\\_1.html](http://www.abayanova.narod.ru/extract_1_1.html), accesat la 8.10.2016).

<sup>40</sup> [http://www.bbc.com/russian/society/2011/08/110830\\_alla\\_bayanova\\_dies.shtml](http://www.bbc.com/russian/society/2011/08/110830_alla_bayanova_dies.shtml), accesat la 4.10.2016.

<sup>41</sup> „...Я ходила по улицам и щипала себя – тут ли я или нет. Читала русские вывески, заходила в магазины, чтобы в толпе послушать русскую речь. Я не могу передать этого чувства, все было как во сне. Это пьянило. Я совершенно влюбилась в страну, которую искренне считаю своей родиной” (Baianova, *op.cit.*, p.12).

am dorit dintotdeauna să fiu ascultată în patrie.”<sup>42</sup> Emisiunea televizată, dedicată spectatorilor sovietici, a avut loc în 1988, emisiune, pe care Alla a vizionat-o din România, la niște prieteni care aveau antenă și prindeau posturile din Moscova.

La vârsta de șaptezeci și cinci de ani Alla Baianova a început să-și facă un nume la Moscova. Mărturisirile despre suferințele pe care le-a avut în România au ajutat-o în acest sens, la fel ca și nenumăratele declarații de dragoste față de Rusia și poporul rus: „Și totuși regret anii petrecuți departe de Rusia, regret bogăția sufletească și puterea irosită”<sup>43</sup>, sau: „Și catastrofa de la Cernobîl, și cutremurul din Armenia, și distrugerea economiei, și disensiunile naționale – acestea reprezintă durerea Rusiei, și eu vreau să împart cu ea această durere”<sup>44</sup> etc.

Răspunsul acceptării sau respingerii cererii de obținere a cetățeniei ruse a trebuit să-l aștepte timp de patru luni într-o încordare maximă. O acțiune riscantă, curajoasă și chiar, am îndrăzni să spunem, aproape nebunească a fost expedierea scrisorii adresate lui Gorbaciov de a fi primită în Rusia, dar dorința de a ajunge dincolo, în Patrie, cum numește Alla – Rusia, era suficient de puternică încât să nu țină cont de vârsta înaintată:

La sfârșitul anului 1989 am venit la Leningrad la invitația unei prietene. Niște oameni de bine m-au sfătuit deîndată să scriu o petiție adresată președintelui URSS, cerând să mi se acorde cetățenia. M-am hotărât și am scris-o. Așteptarea a fost chinuitoare. Imaginați-vă în ce situație mă aflam: dacă cererea ar fi fost respinsă și m-aș fi întors, Ceaușescu nu mi-ar fi iertat această acțiune. Ar fi aflat cu siguranță despre rugămintea mea. Dar, spre fericire, în cele din urmă, pe cererea mea, Mihail Sergheevici Gorbaciov a scris: „Să se facă tot posibilul și imposibilul pentru îndeplinirea cererii reginei romanțelor rusești, Alla Baianova”.<sup>45</sup>

A rămas în Rusia, începând o nouă etapă, de mult visată de interpretă. A venit în URSS cu mâinile goale, cu gândul că nu va reuși să se aranjeze aici. Cine s-ar fi gândit că rușii o vor primi cu brațele deschise, ca pe o fiică rătăcită, îi vor realiza de îndată o

---

<sup>42</sup> „Для меня безумное счастье – то, что я полюбила русскую публику. Это ведь было мечтой всей моей жизни. Мне всегда хотелось быть услышанной на родине” (*Ibidem*, p. 13).

<sup>43</sup> „И всё-таки жаль лет, проведенных вдали от Родины, жаль растрченного богатства души и сил...” (<http://russianshanson.info/?id=448&attr=5&art=210>, accesat la 4.10.2016).

<sup>44</sup> „И катастрофа Чернобыля, и землетрясение в Армении, и разрушенная экономика, и национальные распри – это боль России, и я хочу делить с ней эту боль”, (Baianova, *op.cit.*, p. 149).

<sup>45</sup> „В конце 1989 года я приехала в Ленинград по приглашению моей приятельницы. Добрые знакомые посоветовали мне сразу же подать прошение на имя президента СССР о предоставлении гражданства. Я решила и подала. Ожидание было мучительным. Представьте мое состояние: ведь если бы вопрос был решен отрицательно, и я вернулась бы назад, в Румынию, Чаушеску бы мне этого не простил. О моей просьбе узнали бы точно. Но, к счастью, в конце концов, на моем заявлении Михаил Сергеевич Горбачев написал: «Сделать все возможное и невозможное для удовлетворения просьбы королевы русского романа Аллы Баяновой» (<http://www.chitalnya.ru/work/961502/>, accesat la data de 09.09.2016).

## VII. LITERATURĂ II

emisiune, numind-o legendă a romanțelor rusești și că Gorbaciov îi va dărui un mic apartament pe strada „Arbat”, chiar în centrul Moscovei? Din acest moment până la sfârșitul vieții, Alla Baianova a dat numeroase concerte și a mers în turnee prin toată Rusia, făcându-se cunoscută și în cele mai mici orașe rusești.

Interpreta devine artistă emerită a Federației Ruse, în 1994<sup>46</sup>, evoluând ultima dată pe scenă pe 18 mai 2009, la împlinirea vârstei de 95 de ani,<sup>47</sup> iar doi ani mai târziu, în 2009, pe 30 august, artista a plecat dintre noi și a fost înmormântată la cimitirul Novodevici.

### *Evenimente mici și mari*

De multe momente dificile a avut parte Alla Baianova în cursul vieții sale. File ale unui roman de ficțiune par anumite episoade, evenimente cu care s-a confruntat. Micile întâmplări ale vieții, oamenii pe care soarta i-a scos în cale, poveștile de viață auzite, visele ce prevesteau fie o nenorocire, fie o bucurie, toate și-au pus adânc amprenta pe universul său lăuntric.

Primul eveniment tulburător a fost plecarea în emigrație, printre străini. Aici, la Monte Carlo, Nikolai Baianov a găsit, în localul de lux în care lucra cu fiica sa, o brățară care părea să coste o avere. Încrezători că de această dată le-a surâs norocul, Nikolai Baianov merge la bancă să aprecieze valoarea comorii găsite. Din păcate, brățara era un fals, o dublură ieftină a celei originale, tocmai pentru că posesoarea avea fie obiceiul să-și uite podoabele, fie îi era teamă de un eventual furt. Chiar și așa, s-au găsit cumpărători pentru brățara ce arăta foarte veridică, însă nu l-a prețel pe care Nikolai s-a așteptat inițial să-l ia, dacă ar fi fost originală. După acest episod cu brățara a urmat schimbarea locului de muncă și problemele de inimă pe care Nikolai Baianov le-a avut până la sfârșitul vieții<sup>48</sup>.

Tot aici, în perioada în care se aflau la Monte Carlo a avut loc accidentul rutier în urma căruia a decedat logodnicului Allei, Andrei Obolenski. Pe atunci, lucrau la barul „Abrek”, aveau un venit bun, însă tatăl era un împătimit al jocurilor de noroc și pierdea toți banii de peste zi la ruletă. Aici Alla o cunoaște pe Matilda Kșesinskaia, primă balerină și soția Marelui Duce Andrei Vladimirovici al Rusiei. Printre dansatorii angajați să danseze cu doamnele care veneau la restaurant, erau mulți aristocrați ruși. Unul dintre aceștia era contele Andrei Obolenski. Nunta fusese programată peste trei ani, însă accidentul nefericit a pulberat toate planurile făcute<sup>49</sup>.

Un alt moment decepționant a fost întâlnirea cu magnatul Gulbenkian care a invitat-o pe adolescenta Alla să cânte la un banchet de-al său. Marele milionar s-a oferit să-i achite studiile la Conservator și să-i dea o bursă de studii, dând dispoziții în

---

<sup>46</sup> Serafim Buzilă, *Enciclopedia interpreților din Moldova*, Ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Arc, Editura Museum, 1999, pp. 37, 38.

<sup>47</sup>[http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1\\_50ac9d167c42d5a66386dc03index.html](http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1_50ac9d167c42d5a66386dc03index.html), accesat la data de 05.09.2016.

<sup>48</sup> Baianova, *op.cit.*, pp. 41–43.

<sup>49</sup> Șișcan, Pojar, *op.cit.*, p. 61.

acest sens secretarului care ulterior a pus mâna pe bani, neîndeplinind ordinele superiorului său. Visul de a studia la Conservator a rămas, până la urmă, nerealizat<sup>50</sup>.

În timpul în care familia Baianov se afla la Belgrad, după una dintre reprezentații, Alla primește de la consulul italian un coș cu flori, motiv pentru care au fost cu toții arestați pentru spionaj. În perioada interbelică relațiile sârbo-italiene erau foarte încordate. După două săptămâni de detenție au fost eliberați doar datorită faptului că aveau cetățenie română. După ce tatăl a început să se revolte și a amenințat că va depune plângere autorităților române, polițiștii sârbi au fost foarte mirați: „- Dar voi nu sunteți emigranți ruși? De ce n-ați spus nimic? - Noi suntem cetățeni români, a strigat tata, și nici măcar nu ne-ați cerut actele, ne-ați băgat în subsolul acesta!”<sup>51</sup> După acest incident au fost exilați de îndată la Atena, fără lucruri, unde au muncit doi ani, apoi s-au îndreptat spre Beirut și Palestina<sup>52</sup>.

În una dintre călătoriile sale, Alla a auzit povestea înfricoșătoare a unui scafandru care în timpul scufundărilor a descoperit scheletele emigranților ruși aruncați peste bord, în mare, cu bile de fier legate la picior. Peștii și curenții de apă și-au făcut treaba, rămânând doar scheletele perfect albe, ușoare, care se mișcau datorită curenților, pe fundul mării. O realitate istorică, desprinsă parcă dintr-un film de groază, a rămas în amintirile Allei de-a lungul vieții<sup>53</sup>.

La fel de neverosimilă pare episodul închirierii unei case cu fantome din mijlocul Bucureștiului. Abia după ce s-au confruntat cu zgomotele și ciudățeniile din casă, familia Baianov a înțeles motivul pentru care chiria locuinței era atât de mică<sup>54</sup>.

Perioadele din timpul celui de-al Doilea Război Mondial și imediat după război au fost momente de grele încercări pentru Alla: moartea părinților, timp de un an a fost luată în custodie publică de securitate, învinuită de propagare a culturii ruse și legătura cu un spion. În perioada postbelică s-a simțit la fel de nefericită în România, având sentimentul că este mereu amenințată de dictatura comunistă.

În anul 1941 organele de securitate au făcut o percheziție familiei Baianov. În urma percheziției s-a dat un ordin de arest pentru Alla, motivul invocat de artistă ar fi interpretarea cântecelor rusești, deși repertoriul său conținea și melodii în franceză, spaniolă, română, însă A.A. Ghimmervert menționează că adevărata cauză a arestului ar fi relațiile pe care le avea interpreta cu milionarul Serghei Vinogradov, suspectat a fi spion rus<sup>55</sup>. A fost dusă cu trenul într-un lagăr și închisă într-o cameră de clasa întâi, ceva mai confortabilă decât cea de clasa a doua unde stăteau prizonierii politici. În prima perioadă a detenției nu știa cum se descurcă părinții rămași fără mijloace de trai<sup>56</sup>, motiv de mare îngrijorare pentru Alla, mai ales că nu avea cum să le transmită este în viață. Aici, după gratii, se afla elita României, oameni care obișnuiau să

<sup>50</sup> Baianova, *op.cit.*, pp. 66–68.

<sup>51</sup> „Мы будем жаловаться румынским властям!». Когда сербы услышали о румынских властях, они очень удивились: «А разве вы не русские эмигранты? Что же вы молчали?» «Мы – румынские подданные, – кричал отец, – а у нас даже документов не спросили, засунули в этот подвал!» ( *Ibidem*, p. 71).

<sup>52</sup> <http://www.petershop.com/catalogue/music/alla-bayanova.html>, accesat la 9.10.2016.

<sup>53</sup> Baianova, *op.cit.*, pp. 73, 74.

<sup>54</sup> <http://ottodix.ru/article.php?id=3086>, accesat la data de 9.10.2016.

<sup>55</sup> <http://www.ellada-russia.ru/print/2441>, accesat la data de 06.09.2016.

<sup>56</sup> Începând cu anul 1941, Nikolai Baianov a renunțat la activitatea scenică datorită stării șubrede de sănătate.

## VII. LITERATURĂ II

vorbească acolo între ei în franceză. După trei luni, au venit în sfârșit și părinții în vizită: ambii arătau jalnic, erau la capătul puterilor, bolnavi și îmbătrâniți din cauza spriereturii arestului<sup>57</sup>.

Perioada de detenție a durat un an și două luni. Părinții au dat tot ce aveau în casă unor ticăloși care le-au promis că îi vor ajuta să le elibereze fiica. După ieșirea din lagăr, Alla trebuia în fiecare zi de vineri să meargă și să semneze prezența la Securitate. Acești funcționari, deosebit de amabili, erau conduși de un șef care îi cere artistei să întrețină relații intime cu el drept recompensă pentru eliberare. Întâlnirea cu tânărul moșier Ștefan Șendrea o salvează din acest episod nefast.

Un alt moment nefericit a avut loc în 1948, anul plecării din țară a regelui Mihai. În acea perioadă, Alla era căsătorită cu Ștefan Șendrea și se afla împreună cu familia la moșia sotului. Mama interpretei era deja grav bolnavă și nici tatăl nu o ducea mai bine:

„...Într-o noapte regele a plecat. Și acei oameni, care mai înainte depindeau întru totul de noi, au început să conducă țara. Țăranii noștri, copiii cărora noi le botezasem, mâncau prăjituri, beau (...), au primit o putere foarte mare, au început să prezideze, să inventeze legi... Și au încetat de tot să mai lucreze.”<sup>58</sup>

Într-o noapte, foștii muncitori ai moșiei, cu care Ștefan a copilărit și i-a ajutat ori de câte ori a fost nevoie, au dat buzna în casă. Țăranii s-au răsculat împotriva moșierilor. A doua zi tânărul cuplu a fost trimis la miliție. Având însă relații, au ajuns în Sinaia și nu într-un sătuc îndepărtat cum s-a întâmplat cu mulți alți moșieri. Au locuit un an în condiții grele, în cocioabe, dormeau pe paie, în frig. Ambii sperau că problema, se va rezolva, că se vor întoarce, așa cum sperau și nobilii ruși plecați în emigrație că își vor recăpăta bunurile și se vor putea întoarce pe proprietățile lor. După un an, au fugit în București și s-au ascuns în apartamentul care le-a fost prădat, însă nu s-au putut ascunde multă vreme aici: au trebuit să plece de îndată ce li s-au cerut actele. Între timp, aflaseră că organele de securitate îl căuta pe Ștefan. Nu le rămăsese nici o altă opțiune decât să se ascundă pe la prieteni. În acea perioadă moșierii erau trimiși să construiască canalul Dunăre – Marea Neagră, de unde cei mai mulți nu se mai întorceau. Părinții veniseră și ei la București și nu aveau unde să stea. Au fost niște timpuri deosebit de grele: „Când la 23 august au intrat în România trupele sovietice, ne-au luat tot ce aveam: și în primul rând pe Don (n.n. – cal de rasă). Iar mai târziu ne-au pus capac româniei.”<sup>59</sup> În acea perioadă zbruciumată, speriată de zvonul unui atac al rușilor, Alla făcuse un avort înainte de a părăsi moșia. Gestul acesta disperat avea să-l regrete toată viața, mai ales că s-a soldat cu incapacitatea de a mai avea copii<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Baianova, *op.cit.*, p. 111.

<sup>58</sup> „...в одну ночь король уехал. И те люди, которые раньше целиком зависели от нас, стали управлять страной. Наши крестьяне, у которых мы крестили детей, ели пироги, пили пуйку, получили огромную власть, они стали где-то заседать, придумывать законы... И совсем перестали работать” (*Ibidem*, p. 129).

<sup>59</sup> „Когда 23 августа вошли в Румынию советские войска, они забрали у нас всё: и первое – Дона. А потом уж доконали румыны” (*Ibidem*, p. 146).

<sup>60</sup> <http://www.uznayvse.ru/znamenitosti/biografiya-alla-bayanova.html>, accesat la 9.10.2016.

Într-un final, interpreta a fost repartizată într-o cameră comunală cu o femeie bătrână și bolnavă, în timp ce Ștefan își schimba în fiecare zi adăpostul pe la prieteni pentru a nu fi prins. Când relațiile ruso-române au început să se îmbunătățească și au venit funcționari sovietici la Ministerul Culturii, Alla a putut să se angajeze. Muncea mult, fiind singura capabilă în acel moment să întrețină familia. Nenorocirile veneau însă una după alta: mama a murit la spital, singură, tatăl, nefiind în stare să suporte despărțirea, s-a dus și el la câteva luni, chiar de ziua de naștere a Allei.

### **Personale**

La vârsta de paisprezece ani Alla s-a îndrăgostit de contele Andrei Obolenski, urmând ca la șaptesprezece să se căsătorească cu el. Însă soarta a fost potrivnică, mariajul nu a avut loc datorită accidentului despre care am amintit anterior.

Prima mare iubire a Allei a fost George (Jorj) Ipsilanti (1906-1994), – conducătorul orchestrei lui Piotr Leșcenko, pe care l-a cunoscut la venirea în România, când Alla avea douăzeci de ani. Jorj Ipsilanti era un minunat acompaniator și compozitor, un muzician talentat, cânta la pian, chitară și balalaică.<sup>61</sup> Părinții Allei, de viță nobilă, erau împotriva relației cu Jorj, pe care-l considerau nedemn pentru fiica lor, un simplu „pianist dintr-un bar de noapte”, din rândul oamenilor de jos<sup>62</sup>, ceva mai scund decât Alla. Acest tânăr care a copilărit liber, pe malul Dunării, în Ismail, cu limbaj de golan, a lăsat o impresie proastă părinților. Nu a contat prea mult faptul că absolvise Conservatorul cu succes (iar Alla – nu), fiind unul dintre cei mai talentați muzicieni din promoție. Căsătoria avusese loc în taină, la fel cum se întâmplase și cu părinții Allei: mireasa a sărit de la balcon și a fost dusă cu sania direct la biserică, iar martori ai căsătoriei au fost Piotr Leșcenko și Zinaida Zakitt<sup>63</sup>.

Întâlnirea cu Ipsilanti a fost de bun augur pentru Alla: tânărul compozitor, îndrăgostit de frumoasa rusoaică, i-a compus un șir de romane care au devenit hituri pentru mai multe generații, îmbogățind repertoriul artistei cu aceste nestemate muzicale. Melodiile *Давай простимся*, *Вернись*, *Два сердца*, *Танго*, *Мастро*, *сыграйте мне танго* au fost înregistrate pe plăci de patefon la „Columbia” și „Syrena-Electro”.

Din păcate, relația dintre acești doi mari artiști, care ar fi putut deveni foarte fructuoasă din punct de vedere artistic, nu a durat mult. În perioada în care era căsătorită cu Jorj Ipsilanti, Alla a avut o pasiune mistuitoare pentru Serghei Vinogradov, un milionar din Istanbul, directorul unei firme de chibrituri, pe care l-a cunoscut la restaurantul lui Piotr Leșcenko, unde cântau soții Ipsilanti. Artista și-a

<sup>61</sup> Mai multe informații despre Jorj Ipsilanti se pot consulta în subcapitolul despre Piotr Leșcenko.

<sup>62</sup> Nimeni nu știa că Jorj era, de fapt, descendent al marelui general Alexandru Ipsilanti. Părinții lui Jorj nu au păstrat titlurile nobiliare, deși tatăl îi spunea fiului: „Să știi că ești urmașul mărețului grec” (<http://www.ellada-russia.ru/print/2441>, accesat la data de 07.09.2016).

<sup>63</sup> <http://www.ellada-russia.ru/magazine/45-Статьи/article/2441-Род-Ипсиланти>, accesat la 9.10.2016.



plătit greșeala prin ruperea căsniciei și relației cu talentatul compozitor care, rănit în orgoliul propriu, s-a recăsătorit mai târziu cu interpreta Mia Pober, dedicându-i multe dintre piesele compuse (spre marea dezamăgire a Allei), încercând să o transforme într-o nouă Baianova: *Тоска по Родине, Вернись, Ты далеко, Потихоньку* ș.a. Soții, Jorj și Mia, au părăsit România în 1948, îndreptându-se spre Beirut, apoi spre America de Sud și în cele din urmă s-au stabilit la Los Angeles, California.<sup>64</sup>

Cea de-a doua mare iubire a artistei a fost moșierul român Ștefan Șendrea (1910–1953), absolvent al Universității Cambrige, ce provenea dintr-o familie nobiliară, cu relații de prietenie cu regele României. Soții Baianov au primit cu entuziasm noua relație a fiicei lor, comunicând cu viitorul ginere în franceză pentru că încă nu cunoșteau româna prea bine.

După ce s-a căsătorit cu Ștefan, Alla a lăsat pentru o perioadă activitatea artistică și și-a luat în serios noul rol de moșiereasă. A început să gestioneze moșia, transformând treptat conacul care se afla în paragină într-o casa la care să te întorci cu drag, oferindu-i lui Ștefan confortul familial de care ducea lipsă. Aceasta este una dintre cele mai frumoase perioade din viața artistei: rolul asumat de gospodină i-a adus o satisfacție deosebită mai ales că a reușit să pună conacul pe picioare. Moșia Ungureni, aflată la douăzeci de km de Bacău, a devenit din nou funcțională și înfloritoare datorită eforturilor considerabile depuse de Alla<sup>65</sup>.

În perioada postbelică, soților Șendrea le-a fost luată moșia și apartamentul luxos din centrul capitalei, situat vizavi de Palatul Regal. După ce au fost o perioadă fugari, Alla a primit un loc într-o cameră comună, cazându-l și pe Ștefan acolo. Dar se pare că cineva i-a deconspirat ascunzișul și la scurt timp Securitatea l-a găsit pe moșier, dându-i o sentință de cinci ani de muncă silnică. Alla și-a vizitat soțul săptămânal în decursul celor trei ani pe care i-a ispășit Ștefan, aducându-i alimente, iar la întoarcerea în aceeași cămăruță de unde fusese luat, cei doi soți nu mai puteau găsi limbă comună. Alla relatează că viața în doi deveniseră insuportabilă, pentru că lagărul lăsase urme adânci și-l schimbase pe tânărul Ștefan într-o persoană bănuitoare și colerică. După ce s-au despărțit, el a devenit profesor de engleză, dar nu a trăit mai mult de un an. Experiența lagărului i-a fost fatală<sup>66</sup>.

Cea de-a treia căsătorie a fost făcută din interes și a durat foarte puțin. Interpreta menționează rareori despre acest gest și nici nu oferă prea multe detalii: „A treia oară am avut o căsătorie de conveniență, pentru a putea pleca din România. Dar fără iubire nu am putut forma o familie cu acest bărbat și am divorțat foarte repede”.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> <http://www.blata.com/biografii/bio09/9275-zhorzh-ipsilanti.html>, accesat la data de 03.09.2016.

<sup>65</sup> <http://newswe.com/index.php?go=Pages&in=view&id=4015>, accesat la 9.10.2016.

<sup>66</sup> Tatiana Kuznețova, *Судьба и магия Аллы Баянковой*, Gnom-Press, Moscova, 1997, cap. V, <https://www.proza.ru/2012/09/26/2056>, accesat la 6.09.2016.

<sup>67</sup> „Третий раз я вышла замуж по расчету, чтобы уехать из Румынии. Но без любви построить семью с этим мужчиной не смогла, и мы очень быстро развелись” (<http://www.aif.ru/archive/1633083>, accesat la data de 27.08.2016).

**Caracterul unui artist**

Fire schimbătoare, spontană, plină de surprize și capabilă de improvizații, Alla Baianova a fost o artistă destul de incomodă pentru ansamblul din care făcea parte. De cele mai multe ori, nici ea nu știa ce va cânta în clipa următoare. Din acest motiv era necesară o atenție sporită din partea acompaniatorilor. Aleksei Verein relatează cum, la unul dintre concertele domniei sale, Alla Baianova și-a amintit dintr-o dată de o anumită romanță pe care nu o mai cântase de treizeci de ani: „Voi încerca să o cânt acum pentru dumneavoastră, se adresează publicului și se întoarce la ai săi. Mișenka, haide!” „Mișenka”, adică Mihail Aptekman, un pianist strălucit și totodată conducătorul ansamblului, închide supărat capacul pianului și iese de pe scenă. Rămân chitariștii care salvează situația și prind din zbor tonalitatea melodiei.<sup>68</sup>

Atitudinea pianistului e de înțeles: un profesionist poate, desigur, să improvizeze, dar să acompanieze un cântec de care nu auzise nicicând este cât se poate de supărător. De altfel, și interpreta recunoaște că are un stil deosebit, dificil pentru acompaniator.<sup>69</sup>

Alla Baianova a trecut cu ușurință peste momentele dificile, deși nu le-a uitat. A știut să aleagă ce e mai frumos din viață, mereu a fost optimistă și încrezătoare în steaua ei norocoasă. Avea o ținută scenică sofisticată, adesea strălucitoare, apărând în fața publicului ca o divă exotică. Își începea concertele dintâi cu melodiile țigănești, urmate de romanțele rusești. Apariția ei pe scenă la o vârstă înaintată, cântând melodiile tinereții, a fost o pagină de istorie a muzicii rusești, din vremurile demult apuse, un monument viu de cultură al trecutului. După trei ore de cântat, urmau bisul și nenumăratele buchete de flori.

Tânăra Alla, sau Lioșka, așa cum era alintată de tatăl ei, era o fire destul de dificilă. Interpretă mondenă, preocupată mereu de aspectul său fizic, ținea enorm la imaginea sa. Edificator în acest sens este faptul că își lua pantofii cu numere mai mici ca să pară că are un picior suplu, fără a ține cont de rănilor autoprovocate.

Aleksandr Vertinski și protejată sa, Adelaida, sau „rusoica cu ochi persani”, cum o numea el pe A. Baianova, puteau fi văzuți deseori la o ceașcă de ceai împreună cu buldogul Liusia<sup>70</sup>. Artista îl aprecia în mod deosebit pe A. Vertinski, considerându-l mai șarmant și mult mai complex decât Piotr Leșcenko.

În presa românească s-a menționat în mai multe rânduri frumusețea deosebită, accentul dulce, inconfundabil atunci când interpreta romanțele rusești.<sup>71</sup> În perioada interbelică, timp de vreo cinci ani, în România se spunea despre Alla că ar fi cea mai frumoasă femeie din țară, fiind foarte apreciată vocea ei ușor ruginită, cu dicție neobișnuită, cu „l-ul” rostogolit, dulce, rusesc.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> <http://russianshanson.info/?id=448&attr=5&art=210>, accesat la data de 02.09.2016.

<sup>69</sup> „Мой стиль особенный, трудный для аккомпаниатора...” (Baianova, *op.cit.*, p. 160).

<sup>70</sup> Apelativul în original: „Славянка с персидскими глазами” (<http://enc.vkarp.com/2012/03/01/6-баянова-алла-николаевна/>), accesat la data de 02.09.2016).

<sup>71</sup> [http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1\\_50ac9d167c42d5a66386dc03/index.html](http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1_50ac9d167c42d5a66386dc03/index.html), accesat la data de 04.09.2013.

<sup>72</sup> <http://www.eroiromanieichic.ro/alla-baianova/>, accesat la data de 02.09.2016.

## VII. LITERATURĂ II

Faptul că Alla Baianova avea tendința să inventeze evenimente biografice, așa cum menționam la început, este confirmat de Vera Belousova, cea de-a doua soție a lui Piotr Leșcenko, în cartea de memorii *Петр Лещенко. Все, что было. Последнее танго*, dezmințând, spre exemplu, faptul că Alla Baianova ar fi cântat la „Mon Jardin” în perioada în care ea lucra acolo.<sup>73</sup> De asemenea, artista Vera Belousova semnalează tendința Allei de a minimaliza valoarea maestrului Piotr Leșcenko și a-și face renume pe seama acestuia:

Am văzut-o doar o singură dată în treacăt. S-a întâmplat când ne-am întâlnit pe stradă, Piotr Konstantinovici mi-a prezentat-o: Alla Baianova. Asta a fost tot. Mai mult drumurile noastre nu s-au întâlnit. Deja în Moscova am auzit că s-a întors în țară, că interpretează, cântă repertoriul lui Piotr Konstantinovici și își face faimă, numindu-l Petka și afirmând că nu ea a lucrat la el în restaurant, ci *el* o acompania. Atunci i-am reamintit că în România a fost cunoscută datorită aceluși Petka, iar în Moscova ea îi exploatează numele și repertoriul, de aceea ar fi bine să fie mai respectuoasă la adresa lui Piotr Leșcenko. M-am făcut auzită. Mă bucur. Să cânte sănătoasă. Astea au fost toate întâmplările noastre.<sup>74</sup>

Suntem de părere că Vera Belousova ar fi avut poate aceeași celebritate de care s-a bucurat și Alla Baianova dacă ar fi făcut „uz” de numele și repertoriul soțului. Dar acest lucru nu s-a întâmplat. Modestia și bunul simț au făcut ca publicul să nu cunoască la începutul carierei sale nici măcar că a fost soția marelui interpret Piotr Leșcenko.

### **Activitatea artistică din România**

În prima parte a perioadei în care a stat în România Alla Baianova a cântat în diverse localuri din capitală. Și tatăl ei, Nikolai Baianov (Levițki), a cântat pe scenele românești între 1934-1940.

---

<sup>73</sup> „«Добрые» знакомые не без удовольствия поведали мне, что Баянова написала книгу, в которой рассказала, как работала со мной в «Мон Жардене» и как плохо я себя там вела. (...) Я-то знала, что в мою бытность в «Мон Жардене» Баяновой там не было – уже это было враньем. И я пропустила весь тот бред мимо ушей. Промолчать не смогла, когда Баянова, вернувшись в Союз, выступала с твоим репертуаром, возводя хвалу себе, тебя называла Петькой и тиражировала историю, как ты на ее репертуаре сделал себе имя” (<http://litbook.net/book/124048/poslednee-tango/page-92>, accesat la data de 24.08.2016).

<sup>74</sup> „Я всего один раз мельком видела ее. Однажды, мы встретили ее на улице, Петр Константинович представил: Алла Баянова. Вот и все. Больше не пересекались наши пути. Уже в Москве я услышала, что она вернулась в страну, что выступает, что поет репертуар Петра Константиновича и, возводя хвалу себе, его называет Петькой, не она у него в ресторане работала, а он на подпевках у нее был. Вот тогда я напредила Баяновой, что в Румынии ее знали благодаря тому самому Петьке, и в Москве она его имя и репертуар эксплуатирует, поэтому неплохо бы уважительнее быть к Петру Лещенко. Она меня услышала. Замечательно. Пусть поет на здоровье. Вот и все наши пересечения” (interviul acordat lui Dmitri Schwarz pentru Radio Șanson, <http://www.shanson.org/articles/vl>, accesat la data de 13.08.2016).

Între 1934-1958 a cântat pe scena Teatrului „Alhambra”, în cafenelele „Alcazur”, „Maxim”, „Leșcenko”, „Zissu” din București.<sup>75</sup> În repertoriul său, interpreta avea melodii în română, rusă și franceză, pe placul locuitorilor Micului Paris. În afară de contractele pe care le avea în diverse localuri, Alla mergea împreună cu tatăl ei în turnee prin Basarabia<sup>76</sup>.

Inițial, tatăl și fiica au lucrat în localul cu specific rusesc „Pavillon-russe”, directorul căruia era un rus din Basarabia, iar orchestra era dirijată de Jorj Ipsilanti, iar mai târziu, când Piotr Leșcenko și-a deschis propriul restaurant a fost invitată să cânte în corul țișanilor la barul Leșcenko.

Alla Baianova relatează în cartea de memorii *Я буду петь для вас всегда* momentul în care P. Leșcenko a trecut de la arta dansului la cea interpretativă, acuzându-l pe maestru că i-ar fi furat repertoriul:

Și iată când ne-am întors cu tata din turneu, am fost foarte uimiți văzând afișul: „Piotr Leșcenko cu repertoriul său...” Eu mă uit la tata, el la mine... Iar în repertoriul lui Leșcenko au fost trecute toate piesele mele: *Прощай, мой табор, Два сердца, Девонька* ș. a. Nu-mi vine să cred ochilor: doar era dansator!?! În plus, acestea sunt cântecele mele... Nu, nu am nimic împotriva, să cânte, fie chiar și aceste piese, că doar nu le-am compus eu, dar de ce a trecut „cu repertoriul său”, când este al meu de fapt?<sup>77</sup>

Considerăm că acuzația este nefondată, atâta timp cât piesele nu erau compuse de ea și puteau fi accesate de orice interpret. Mai degrabă, am fi de părere că Aliei nu i-a convenit succesul imens pe care l-a avut Leșcenko interpretând aceleași melodii, un succes colosal pe care ea nu l-a avut. Cel mai probabil, invidia apărută a făcut ca relațiile dintre cei doi interpreți să se răcească.

În perioada celui de-Al Doilea Război Mondial Alla a fost silită să părăsească scena. După ce a petrecut un an și două luni într-un lagăr de concentrare, s-a retras la moșia lui Ștefan Șendrea. În acea vreme publicul bucureștean s-a micșorat considerabil, iar Piotr Leșcenko își închisese restaurantul și plecase la Odessa pentru a deschide acolo o nouă afacere.

În 1945 când rușii mășăluiau triumfător prin București, soții Șendrea încă mai aveau moșia și apartamentul din capitală. Trei ani mai târziu a avut loc exproprierea moșierilor: familia Baianov și tânărul cuplu Șendrea au rămas fără adăpost și mijloace de trai. Alla s-a văzut nevoită să reia activitatea de interpretă pentru a-și ajuta părinții și soțul să supraviețuiască noilor condiții. Când s-a adresat direcției de cultură a fost primită cu vorbe de ocară, mai ales că noul nume o trăda de îndată: „Voi sunteți exploataatori, bogățani... A trecut vremea voastră... Ați venit să cereți de la noi de muncă, dar când ați fost moșieri, lucrau alții pentru voi...”<sup>78</sup>

I-a fost de folos faptul că s-a schimbat conducerea și fiecare minister era atunci administrat de un sovietic. Dacă nu ar fi fost rusoaică, nu i-ar fi permis să cânte.

<sup>75</sup> Buzilă, *op.cit.*, pp. 37, 38.

<sup>76</sup> <http://www.peoples.ru/art/music/classical/bayanova/>, accesat la 7.09.2016.

<sup>77</sup> Baianova, *op. cit.*, p.81.

<sup>78</sup> „Они кричали: вы – эксплуататоры, богачи... Кончилось ваше время... Пришли к нам работу просить, а когда помещицей были, на вас другие работали...” (*Ibidem*, p. 136).

## VII. LITERATURĂ II

Directivile noii autorități erau ca la fiecare concert să se cânte obligatoriu și în limba rusă. Astfel, direcțiile locale de cultură aveau nevoie de artiști ruși. La cererea autorităților, Alla a cântat în mai multe rânduri și până la urmă i-au dat permisiunea să lucreze. Era obligată să muncească mult pentru a asigura familiei cele necesare: soțul era fugar, mama – internată, grav bolnavă, iar tatăl, bolnav și el, a fost cazat la verișoara Tamara care locuia și muncea în București<sup>79</sup>.

Inițial nu primea deloc invitații să cânte, nici la radio, nici la televiziune, nici în sălile de teatru. S-a angajat apoi într-un restaurant privat, însă localul a fost lichidat și s-a trezit făcând parte din grupa celor nedoriți, a elementelor indezirabile. Colegii de suferință erau și ei artiști de înaltă clasă care s-au făcut vinovați de faptul că nu au dorit să se-nscrie în partid. Împreună cu acești artiști, Alla dădea concerte în afara capitalei, în sate, comune, fiind remunerați forate prost. În acea perioadă părinții își trăiau ultimele clipe ale vieții, iar Ștefan încerca disperat să scape din ghearele Securității. Cu toții aveau nevoie de susținerea financiară a interpretei.

După intervenția unui sovietic cu influență de la Ministerul Culturii din URSS, căruia i-a plăcut vocea minunată a artistei, Alla a fost angajată într-un restaurant de primă clasă din capitală cu programă muzicală. Treptat, treburile au început să se aranjeze și astfel, minunata Alla Baianova, invidiată și râvnită de mulți, cânta în anii '50 *Tangoul de altădată*<sup>80</sup>:

După terminarea războiului nu am avut nicio zi liberă: cântecele mele s-au dovedit a fi necesare tuturor. Am tradus multe piese ale compozitorilor sovietici în limba română și publicul, înțelegând cuvintele, asculta cu respirația tăiată cântecul rusesc, pe care încercam să-l transmit ca pe ceva sfânt. Cereau să le cânt, iar și iar. În timpul turneelor, cântecul rusesc și sovietic, care slăvea Rusia, se răspândea prin radio și televiziune pe întreg teritoriul românesc: astfel de turnee au fost foarte multe.<sup>81</sup>

Alla Baianova a fost vreme îndelungată solistă a orchestrei române de radio și televiziune, a avut numeroase turnee prin România și Basarabia. Deși interpreta nu amintește în memoriile publicate sau interviurile acordate despre colegii artiști români din generația ei, ținem totuși să semnalăm o parte dintre aceștia: Ioana Radu, Gică Petrescu, Petre Gusti, Maria Lătărețu, Rodica Bujor, Grigoraș Dinicu, Jean Moscopol, Luță Ioviță, Simona Cassian, Luca Fănică ș.a.<sup>82</sup>

Superba divă a înregistrat opt melodii pe plăci de patefon la firma „Columbia” în anul 1941, dintre care patru au fost compuse de Jorj Ipsilanti. Mai târziu, între anii

<sup>79</sup> Tatiana Soloviova, *Избранница судьбы*, <https://tatyanasolov.wordpress.com/2014/08/08/алла-николаевна-баянова/>, accesat la 9.10.2016 și Baianova, *op.cit.*, pp. 137, 138.

<sup>80</sup> <http://www.eroiromanieichic.ro/alla-baianova/>, accesat la data de 16.08.2016.

<sup>81</sup> „После окончания войны я не имела и дня отдыха: мои песни оказались так необходимы всем; я перевела многие песни советских композиторов на румынский язык, и публика, понимая слова, слушала затаив дыхание русскую песню, которую я старалась донести до них как святыню. Просили петь еще, еще. Во время моих гастролей русская и советская песня, славившая Россию, лилась по радио и по телевидению, по всей румынской земле: таких гастролей было очень много”, (<http://www.chitalnya.ru/work/961502/>, accesat la data de 2.09.2016).

<sup>82</sup> <http://www.radiocraiova.ro/audio-fonoteca-de-aur-ioana-radu/>, accesat la 9.10.2016.

'50-'80, la firma „Electrecord” din București a înregistrat șase discuri de vinil, ultimul datând din 1987.

Primul disc conține romanțe rusești de succes: *Очи черные, Хризантемы, Чубчик, Дорогой длиною, Прощай, мой табор* ș.a. despre care Alla consideră: „acest disc este unul dintre cele mai reușite realizări ale mele, dar, din păcate, în Uniunea Sovietică nu a stârnit acel interes pe care eu, ca interpretă, l-aș fi dorit.”<sup>83</sup> Firma de înregistrări a vândut discul francezilor, iar o anumită parte dintre ele au ajuns în Uniunea Sovietică prin „Cartea Internațională”.

Al doilea disc a fost dedicat tatălui și are în componență toate romanțele pe care Nikolai Baianov le cânta fie singur, fie în duet cu fiica lui. Dintre melodiile preferate amintim: *Плачет рояль, Мой костер, Я милого узнаю по походке, Белой акации* ș.a.

Au urmat apoi două discuri cu șlagăre internaționale traduse în română: *Ai să pleci, Ce-a mai rămas?, Odată, într-o zi, Ochi negri, Cântă chitara mea* ș.a.

Penultimul disc cuprinde melodii compuse de Alla la pian pe versurile lui Serghei Esenin și a prietenei sale T. Flovițkaia, iar cel din urmă disc înregistrat în România are în compoziția sa melodii preponderent țigănești și romanțe rusești vechi. O ultimă precizare cu privire la aceste discuri ar fi că aproape de fiecare dată la înregistrări Alla Baianova a fost acompaniată de pianistul Alexandru Avramovici sau de orchestra dirijată de marele maestru<sup>84</sup>.

### Concluzii

Încântătoarea interpretă Alla Baianova face parte din categoria artiștilor celebri din emigrația rusă interbelică și postbelică din România. Diva a desfășurat o activitate îndelungată în țara noastră și, spre deosebire de ceilalți doi mari virtuoși, Piotr Leșcenko și Aleksandr Vertinski, a avut în repertoriul său multe melodii în română pe care le cânta spre marea satisfacție a publicului nostru.

Deși a debutat la Paris, orașul copilăriei sale și a dat împreună cu tatăl reprezentații în mai multe centre europene, afirmăm cu convingere că în România s-a format ca interpretă de succes, aici având loc maturitatea artistică. Artiștii emigrației au reprezentat niște modele demne de urmat, oferindu-i o sursă nesecată de inspirație în cariera artistică.

Suntem de părere că Rusia este de fapt patria imaginară a interpretei, un tărâm unde a visat să ajungă datorită influenței tatălui. Așa cum am mai menționat în cuprinsul acestui capitol, familia Baianov nu a fost nicidecum în capitala Rusiei Imperiale, Petrograd, sau la Moscova, cele două mari centre ale culturii ruse. Rusia a fost percepută drept patrie doar pentru că orașul Chișinău era considerat parte integrantă a pământului rusesc. De altfel, limba și cultura rusă au fost însușite de artistă în emigrație, așa cum la rândul său, Nikolai Levițki, tatăl Allei, s-a născut și a studiat într-o școală rusească departe de centrul Imperiului Rus. La cele expuse

<sup>83</sup>, – Считаю эту пластинку одной из наиболее удачных моих работ, но, к моему сожалению, в Советском Союзе она почему-то не вызвала того интереса, какой бы мне, исполнительнице, хотелось” (Baianova, *op.cit.*, p 147).

<sup>84</sup> A se vedea discografia artistei din România pe site-ul [http://abayanova.narod.ru/vinil\\_4.html](http://abayanova.narod.ru/vinil_4.html) (accesat la 8.10.2016).

## VII. LITERATURĂ II

adăugăm faptul că membrii familiei Baianov aveau cetățenie română când se aflau în Occident.

Alegerea Bucureștiului nu a fost întâmplătoare: Micul Paris atrăgea multe talente ale emigrației și oferea un public select, concurența era mică, iar cheltuielile reduse de trai nici nu se puteau compara cu cele din Vest. Iată de ce considerăm că artista s-a plâns în nenumărate rânduri de condițiile nefavorabile din România și de interdicția de a cânta în rusă doar pentru a impresiona publicul rus și a intra în grațiile acestuia, ceea ce a și reușit: publicul rus s-a grăbit să o primească pe cântăreața din Basarabia ca pe o fiică rătăcită a emigrației, oferindu-i toate onorurile unui artist al poporului.

Despre România și români Alla Baianova cu siguranță a avut multe lucruri bune de menționat, dacă nu ar fi încurcat-o aversiunea rușilor față de poporul nostru. Presupunem că din teama de a nu-și supăra noul public, pe care din tot dinadinsul încerca să-l cucerească chiar și la o vârstă atât de înaintată, artista a trecut sub tăcere colaborările frumoase cu artiștii români și nenumăratele clipe fericite trăite în România. Să nu uităm că Alla Baianova s-a căsătorit de două ori în România, și și-a trăit aici tinerețea și maturitatea. Doar ultima etapă a vieții a petrecut-o acolo.

Au existat desigur și momente dificile în viața artistei, clipe de restricte pe care le-au trăit și ceilalți români, dar i-ar fi fost la fel de greu sau poate că ar fi avut perioade și mai teribile dacă s-ar fi aflat în URSS, ținând cont de faptul că familia lor era de partea albilor.

Concluzia finală cu privire la activitatea artistică a Allei Baianova ar fi că perioada creatoare a artistei a avut loc în România, unde a făcut parte din orchestra română de radio și televiziune, totodată înregistrând numeroase melodii la companiile românești de producție audio, în timp ce în Rusia a avut loc doar recunoașterea meritelor și popularizarea sa, având meritul, așa cum specifică și Valeri Safoškin, să readucă cântecul țigănesc și romanțele vechi în Rusia.<sup>85</sup>

### Bibliografie

- Baianova, Alla, *Я буду неть для вас всегда*, Eksmo-Press, Moscova, 2003  
Bârlădeanu, D., *Alla Baianova, Flacăra*, nr. 3, București, 1982  
Buzilă, Serafim, *Enciclopedia interpreților din Moldova*, Ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Arc, Editura Museum, 1999  
Caraman-Fotea, Daniela, *Meridianele cântecului*, Editura Muzicală, București, 1989  
Cosma, Viorel, *Interpreți din România. Lexicon*, vol. I, București, 1996  
Ghimmervert, Anisim, *Непохожая на всех. Алла Баянова известная и неизвестная*  
Moscova, Vikmo, 2004  
Kuznetova, Tatiana, *Судьба и магия Аллы Баяновой*, Gnom-Press, Moscova, 1997  
Leșcenko, Vera, *Петр Лещенко. Все, что было. Последнее танго*,  
<http://litbook.net/book/124048/poslednee-tango/page-92>  
Pâslaru, Margareta, *Eu și Timpul*, Curtea Veche, București, 2012

---

<sup>85</sup> Baianova, *op.cit.*, p 7.

- Savcenko, B., *Кумиры забытой эстрады*, Moscova, 1992  
Sosudin, Iuri, *Незабываемые певцы*, Skifia, Sankt-Peterburg, 2000  
Șișcan, Constantin, Pojar, Serghei *Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве (в лицах и персоналиях)*, Vol I și II, Chișinău, 2009, 2010

#### Interviuri

- Kasanin, Boris, *Певвица Алла Баянова: „Я прятала Вертинского среди платьев”*, <http://izvestia.ru/news/322974>  
Swcharz, Dmitri, *Скажите, почему... Интервью Веры Белоусовой-Леценко „Шансон – Порталу”*, <http://www.shanson.org/articles/vl>  
Verein, Aleksei, *Снова на Родине*, <http://www.shanson.org/articles/bajanova>

#### Articole web

- <http://rusnasledie-nastia-polyakova.blogspot.ro/p/blog-page.html>  
<http://chtooby-pomnili.com/page.php?id=1184>  
<http://www.chitalnya.ru/work/961502/>  
[http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1\\_50ac9d167c42d5a66386dc03/index.html](http://adevarul.ro/moldova/a-plecat-lumea-celor-drepti-basarabeanca-alla-baianova-artista-poporului-rusia-timp-considerata-cea-mai-frumoasa-femeie-bucuresti-1_50ac9d167c42d5a66386dc03/index.html)  
<http://www.ellada-russia.ru/print/2441>  
<http://www.blata.com/biografii/bio09/9275-zhorzh-ipsilanti.html>  
<http://www.aif.ru/archive/1633083>  
<http://www.eroiromanieichic.ro/alla-baianova/>  
<http://www.eg.ru/daily/stars/13402/>  
<http://fondallabayanova.ru/home/biografiya>  
<http://lenoblast.monavista.ru/news/1929727/>  
<http://shanson-e.tk/forum/archive/index.php/t-168733.html>  
[http://www.abayanova.narod.ru/extract\\_1\\_1.html](http://www.abayanova.narod.ru/extract_1_1.html)  
[http://piter.fm/music/ алла\\_баянова /artist-songs](http://piter.fm/music/алла_баянова/artist-songs)  
<http://shanson-e.tk/forum/showthread.php?p=542301>  
[http://www.bbc.com/russian/society/2011/08/110830\\_alla\\_bayanova\\_dies.shtml](http://www.bbc.com/russian/society/2011/08/110830_alla_bayanova_dies.shtml)  
<http://www.petershop.com/catalogue/music/alla-bayanova.html>  
<http://ottodix.ru/article.php?id=3086>  
<http://www.uznayvse.ru/znamenitosti/biografiya-alla-bayanova.html>  
<https://tatyanasolov.wordpress.com/2014/08/08/алла-николаевна-баянова/>  
<http://www.radiocraiova.ro/audio-fonoteca-de-aur-ioana-radu/>  
[http://abayanova.narod.ru/vinil\\_4.html](http://abayanova.narod.ru/vinil_4.html)



## VII. LITERATURĂ II

### REZUMAT

Lucrarea prezintă activitatea culturală a Allei Baianova, interpretă de succes a emigrației ruse în România interbelică și postbelică. Scopul lucrării este de a analiza atitudinea artistei față de țara noastră și Rusia, de a accentua momente dificile cu care s-a confruntat, trăsăturile de caracter, dar și de a face cunoscute unele detalii din viața personală. Pentru realizarea obiectivelor s-au consultat materialele din diverse instituții culturale din România, Basarabia și Rusia. În urma analizei și interpretării s-a ajuns la următoarele concluzii: Alla Baianova a desfășurat o activitate artistică îndelungată în țara noastră, s-a format ca interpretă de succes în România, aici având loc maturitatea artistică.

**CALUL LA ETAJ, ORBUL ÎN VRÁBLE DE PAVEL VILIKOVSKÝ****Raluca Daniela MIHAI<sup>1</sup>**

The Horse on the floor above, the Blind Man in Vrable and Pavel Vilikovský's fiction. The paper presents and discusses a story by an outstanding Slovak writer written in 1989, which best expresses the writer's feelings and dilemma at the turn of history. Pavel Vilikovský's hero is the ordinary person in search of a balance between abstract thought and everyday challenges.

**Key words:** Slovak postmodernism, intertextuality, paradox.

Nuvela *Calul la etaj, orbul în Vrable* a fost scrisă în anul 1989, autorul considerând că, prin intermediul scrierii, avea să-și exprime cel mai bine sentimentele pe care le avea în perioada tumultoasă a Republicii Socialiste Slovace. Prin aceasta Pavel Vilikovský evidențiază sentimentele și trăirile omului cotidian care este adesea împovărat de tot ceea ce se petrece în jurul său, realizând o concentrare atât a elementelor abstracte, cât și a celor reale.

Nuvela este împărțită în douăzeci și cinci de capitole, fiecare capitol având câte un citat referitor la dresajul cailor, considerat element specific recesiunii „Calul nu este un animal deosebit de inteligent. Unele manifestări de inteligență care apar la cal nu le putem considera drept o activitate a creierului său, a capacității sale de a gândi: aceasta este doar o manifestare a instinctului său natural”<sup>2</sup>. Atitudinea lui Vilikovský și procedeele pe care acesta și le însușește transpar la fiecare capitol prin enumerarea mai multor citate ce aparțin creațiilor literare.

Naratorul, povestitorul diegezei, se află în pielea personajul principal care este un bărbat aflat la vârsta maturității, în incapacitate de a-și îngriji propria mamă și care are ca ultimă soluție matricidul, constituind totodată și tema nuvelei asupra căreia personajul principal va reflecta până la sfârșitul nuvelei, atunci când acesta va comite actul dureros. Avem de-a face cu un narator implicat, care creează tot felul de imagini, de situații de multe ori absurde, de întâmplări felurite în care el este cel care decide cum va evolua soarta personajelor sale.

Pavel Vilikovský folosește o construcție interesantă în abordarea nuvelei sale, textul său curgând pe o linie dreaptă, având însă nenumărate puncte de oprire, precis delimitate temporal, fiecare punct în parte, având o anumită importanță în cadrul povestirii<sup>3</sup>. Autorul se joacă parcă premeditat cu strania poveste, trăind cu intensitate fiecare moment, căutând contacte între personajul său și cititor, ademenindu-i pe aceștia într-o lume aparent absurdă și proprie omului modern.

Nuvela este construită inițial ca o problemă sociologică, punându-se accentul pe relația simplă text-cititor cu situații complicate, în care protagonistul se află în diferite

<sup>1</sup> PhD, University of Bucharest.

<sup>2</sup> Pavel Vilikovský, *Calul la etaj, orbul în Vrable*, traducere de Ondrej Štefanko, Ed. Societății Culturale și Științifice „Ivan Krasko”, Nădlac, 2000, p. 16.

<sup>3</sup> Peter Darovec, *Ako prepisat' sa k citu, prečitat' sa k zmyslu*, Kallingram, Bratislava, 2007, p. 90.

## VII. LITERATURĂ II

poziții, ca de exemplu: relația soț-soție, relația fiică-tată, relația mamă-fiu. Un element care ține de postmodernism și este aplicat pe textul lui Vilikovský, îl reprezintă coexistența a mai multe linii de complot, excursia cu autobuzul, conversația cu fiica sa, amintirile de pe vremea școlii, calul, orbul din Vrable sau boala mamei.<sup>4</sup>

Nuvela inspiră un sentiment de solitudine, de singurătate al naratorului. Autorul proclamă singurătatea omului modern, care se simte izolat chiar dacă face parte din mai multe grupuri sociale, intrând în contact cu oamenii din jurul său, dezvăluind astfel problemele de comunicare pe care le are cu personajul său. Această lipsă de comunicare este exemplificată și prin reducerea dialogului, naratorul având astfel o poziție dominantă în cadrul textului, nelăsând loc pentru o bună interacțiune a personajelor, făcând referire la o problemă destul de actuală și anume lipsa de comunicare între oameni.

Narațiunea este de tip homodiegetic, întrucât autorul este cel care pozează în postura naratorului, fiind și personajul principal al acestei povestiri și care ne relatează întregă povestire pe parcursul unei călătorii cu autobuzul: „Autobuzul constituie desigur o evadare, însă omul matur are nevoie de un pretext pentru fiecare pas făcut”<sup>5</sup>. Prin intermediul narațiunii la persoana I, cititorul va fi martorul tuturor gândurilor și întâmplărilor personajului, familiarizându-l și înțelegând mai bine sentimentele și trăirile care-l încearcă pe acesta.

Perspectiva narativă este omniscientă, întrucât naratorul cunoaște toate evenimentele care se petrec în cadrul scrierii, nemaifiind constrâns de tot ceea ce personajele au luat deja la cunoștință, mai mult, având posibilitatea de a face observații în cadrul scrierii și reușind chiar să pătrundă în mintea unor personaje.

Pe parcursul călătoriei cu autobuzul avem de-a face cu un paradox: în timp ce lumea se îngheșuie la intrarea în autobuz ca să ocupe un loc, personajul nostru se simte singur, solitar, sentiment care îl va bântui pe întreg parcursul nuvelei. Autobuzul constituie o evadare pentru acesta, o rupere de lumea care-l înconjoară: „Prin acesta mă plimb. Niciodată nu mi se întâmplă nimic acolo, nu întâlnesc pe nimeni, doar mă plimb și sunt fericit”<sup>6</sup>. Pe lângă această singurătate pe care o proclamă, observăm și o reticență a acestui vizavi de arta comunicării, nedorind să iasă din lumea și din problemele care îl apăsau pentru a interacționa cu cei din jurul său.

Acest om general care este considerat a fi postmodern, înclăștat în sinele său și adesea pesimist este cel care trasează liniile unei noi societăți în care comunicarea interpersonală avea să cunoască un declin, la fel ca și calitatea și sensul vieții.

Diferența dintre eul-narator și eul-personaj nu este foarte bine conturată, întrucât regăsim personajul în două ipostaze, și anume în cea de adult, în care observăm o acumulare a experienței de viață, a cunoștințelor și cea de „copil”, care prezintă cu totul alte caracteristici, în care sunt rememorate și re trăite pasaje din copilărie, cu o viziune curată asupra vieții. Studiată dintr-o perspectivă imaginativă, copilăria își are sistemul ei unic de organizare, fiind adesea un spațiu suveran, în care centrul gravitațional este sinele, având totodată totală independență în ceea ce privește hotărârile ei.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>5</sup> Vilikovský, p. 19.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 20.

Ațiunea se deschide cu reflecțiile autorului care este întrebat de către o fată: „Îți iubești mama?”<sup>7</sup>, această întrebare constituind elementul declanșator pentru tot ceea ce va urma de-a lungul paginilor nuvelei. Răspunsul însă este urmat de o explicație a verbului „a iubi”, prin care trebuie diferențiat fiecare stadiu al iubirii, iubirea față de părinți, iubirea față de copii, iubirea față de o persoană dragă, iubirea față de mancare, de muzică etc. Mai mult, „a iubi” în ziua de astăzi a căpătat o mare lejeritate, iubim tot ceea ce ne înconjoară, iubim florile, iubim anotimpurile, iubim tot, dizolvând parca greutatea, emoția sau sublimul acestui cuvânt atât de grandios:

În engleză verbul a iubi a devenit deja popular, poți să iubești pizza, rock and roll-ul și poți să-l iubești pe Beckett, dar unul de la noi este totuși mai sfios parcă... asta nu doar pentru faptul, și eram convins într-adevăr de asta, că în acest mod poți răspunde cu sinceritate maximă la o astfel de întrebare simplă și emoționantă...<sup>8</sup>,

Naratorul însă nu ezită să-i răspunda într-un mod ușor zeflemist: „Nu știu, n-am făcut nimic pentru ea. Însă niciodată n-am vrut de la mine ceva real, așa că n-am cum să verific treaba asta!”<sup>9</sup>

Putem corela o asemănare cu nuvela *Mereu verde...* prin explicațiile care sunt oferite cititorului, explicații care nu au întotdeauna o importanță deosebită, fiind mai mult cuvinte de „umplură” sau care sunt spuse într-un mod ușor ironic pentru a dezarma cititorul de eventualele lămuriri.

Cel de-al doilea capitol schimbă registrul și ne este prezentată familia personajului principal, nevasta și fiica acestuia de care se desparte la gară. Există unele dezaorduri, deoarece naratorul nu ne dezvăluie unde vor călători cele două, lăsând acest pasaj învăluit în mister, însă, după plecarea sa, acesta își reamintește de abordarea umoristică a despărțirii făcută de fiica sa: „Majoritatea celor întreprinse de fiică-mea trezeau în mine astfel de sentimente ambivalente – îmi plăcea din ceea ce făcea și intensiv ceva nu-mi plăcea”<sup>10</sup>. Naratorul se joacă cu cititorul, fiindcă acesta nu-i oferă informații complete, povestind doar pe scurt subiectul (în cazul de față, despărțirea personajului nostru de către soție și fetiță) și folosind doar câteva cuvinte care să stârnească interesul, fără a oferi lămuriri suplimentare.

Și aici putem face o paralelă cu nuvela *Mereu verde...* prin numărul redus de personaje, cel mai adesea episodice având de-a face însă, în cea mai mare parte a scrierii, cu un personaj principal destul de bine conturat și cu alte câteva personaje, slab conturate, care gravitează în jurul personajului central și care-i definesc portretul.

O scurtă întâmplare pe care fiica sa i-o povestește înainte de a pleca, îl pune pe gânduri, întrucât o astfel de situație care îi trezea interes nu era tocmai adecvată vârstei ei, anunțându-și curiozitatea către această direcție, vrând să devină un fel de martor ocular, lucru care nu era privit cu ochi buni:

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 14.

## VII. LITERATURĂ II

- Azi am văzut, cum în fosta Piață Centrală o fată a sărit de la fereastră. Acolo la colț, unde-i farmacia aia.
  - Știam că trebuie să spun ceva și, cum se întâmplă de multe ori, prima și-a făcut simțită prezența reacția idioată de părinte. Ce ai căutat acolo?
  - Am trecut pe acolo cu autobuzul. Totul părea de parca cineva și-ar fi aruncat afară haina, așa cumva, neputincioasă, cădea chestia aia. De la etajul patru. Când am ajuns acolo, era deja moartă.
- Imediat am devenit atent. Comparația cu haina m-a făcut curios – nu că ar fi fost exactă, asta nu aveam cum să apreciez, dar măcar dovedea un anumit simț al observației. Dar faptul că a coborât din autobuz, a alergat prin pasaj... zgâitul, holbarea. Desigur așa ceva i se întâmpla prima dată, nu-i de mirare că vroia să devină martor ocular.<sup>11</sup>

Acesta își îndeplinește îndatoririle părintești și încearcă să îi explice că ceea ce s-a petrecut nu este un lucru demn, cu toate că în interiorul lui îi născocise deja ideea unei crime, luând gestul tinerei care s-a sinucis într-un fel ca un act de curaj și de iubire supremă.

În cel de-al treilea capitol, naratorul motivează de ce alege ca destinație tocmai orașul Vráble, întrucât Vráble nu este un orașel oarecare, ci este un orașel în apropierea Bratislavei, pe malul râului Žitava, o bucată mică de pământ cu un peisaj frumos, unde câmpiile verzi își împletesc firele de iarbă, râurile își creează drum printre dealurile împădurite, pajiștile crude în care oile abundă și se scufundă parcă, iar falnicii munți stâncoși care patrulează zona cu ochiul atent ca al unui vultur.

Naratorul îi va crea cititorului impresia că în acest oras s-a îndrăgostit de o fată pe nume Laktišová, explicând mai târziu, în lectură, cine este de fapt această fată:

Concret, pentru acest drum eu mi-am propus că mă voi îndrăgosti de Vráble. De ce tocmai de Vráble? Fiindcă prin Vráble trecuse, sau în Vráble apăruse pentru o clipă o fată căreia să-i ziceam de pildă Laktišová. Este un motiv meschin care nu spune mult despre Vráble, ci mai mult despre relația mea cu Laktišová. Aveam, să zicem, de-a dreptul chef de Laktišová.<sup>12</sup>

Laktišová este prezentată inițial ca „o fată care apăruse pentru o clipă”<sup>13</sup> în acest orașel și care îi trezea acestuia mai multe amintiri, fără a oferi mai multe detalii, sporind astfel dorința cititorului de a lectura mai mult.

Dacă la începutul acțiunii naratorul se joacă cu cititorul, inducându-l în eroare și creând confuzie în mintea acestuia, în penultimul capitol al nuvelei naratorul va explica cine este de fapt Latišková, realizând o comparație cu personajul romanului *Doamna Bovary*:

Se găsesc și oameni curioși. Deci ce face Latišková? Latišková sunt, desigur, eu însumi. De când Flaubert a fost madame Bovary, cred că nu mai surprinde pe nimeni treaba asta. Eu măcar n-am mustăți. Și, în general, nu trebuie acordată

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

acestei chestiuni o atenție exagerată, pentru că atunci când prin această povestire, sau ce este ea de fapt, trece în zbor o vrabie, sau trece uruind un autobuz- cel nou, cu geamuri mari paralelipipedice, 44 de locuri pe scaune și 26 în picioare – și acesta tot eu sunt. În această povestire, sau ce este ea de fapt, fără mine și fără vânt nu se mișcă nici o frunză.<sup>14</sup>

La Laktišová acesta-i un scurt moment de neputință, imediat însă se scoală în picioare, genunchii ei – sunt (Laktišová c'est moi) la urma urmei genunchii mei, așa că n-o să ne târâm pe ei – ascultă din nou, se îndreaptă deci spre poștă să facă iarăși ordine în lume.<sup>15</sup>

Acest citat este semnificativ pentru jocul dintre narator și personaj, naratorul devenind personaj, producând confuzie cititorului prin „genunchii ei sunt, la urma urmei, genunchii mei”.

Întregul moment creează o situație ambiguă, întrucât naratorul dorește să pătreze cât mai mult misterul în jurul Laktišovei, ca în final să facă lumină în cazul acesteia, iar toate evenimentele, întâmplările și personajele care gravitau în jurul său să fie demascate.

Arta scrisului la Vilikovský se remarcă prin mai multe tehnici de dezvoltare și conturare a personajului, întrucât personajul nostru trece prin toate stările, de la momente de extraz, la cele de agonie, prin alternarea planului real cu cel imaginar care conferă o imagine poliedrică asupra însușirilor.

Un aspect important îl constituie și numărul inegal al capitolelor, unele fiind mai scurte, oferind vagi informații, iar altele fiind mai lungi, în care resimțim dorința naratorului de a veni cu lămuriri suplimentare, fiecare capitol având câte o tematică. Astfel că, informațiile referitoare la misterioasa Laktišová se opresc brusc în prima parte a nuvelei, naratorul având numeroase momente în care se răzgândește subit de la orice comentarii pe marginea personajelor sau situațiilor, creând o stare confuză, iar aproape de sfârșitul nuvelei, acesta dezvăluie într-un mod natural că această față este el însuși, deconspirând dubla personalitate, reprezentată printr-o identitate reală (cea din postura naratorului) și alta aparentă (din postura Laktišovei), realizând un contrast între masculin și feminin.

Prin acest contrast, prin intermediul celei de-a doua personalități a sa, naratorul își relevă veriga slabă, își strigă adesea neputința, nedreptatea și incapacitatea de a trece peste anumite situații „Peste Laktišová precum un geamantan de pe polița pentru bagaje se prăvale un sentiment de nedreptate, nu mai are putere nici să vorbească, își înghite lacrimile...”<sup>16</sup>

Această a doua personalitate feminină a mascat mare parte din temerile și angoasele naratorului, fiind ca o mască sub care s-a ascuns permanent ca în final, deconspirarea să fie considerată drept o eliberare, o descătușare, ca un strigăt de durere în fața tuturor problemelor care s-au adunat de-a lungul experienței sale.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 100.

## VII. LITERATURĂ II

Capitolul șase este dedicat experienței naratorului cu calul, având o predilecție către acest animal, toate capitolele având la început un scurt citat despre cal, ca element definitoriu.

Acest cal pe care îl putem considera arhetipal reprezintă o emblemă a nebuniei, a dorinței de neoprit, fiind asociat adesea atât cu elementul foc, cel care distruge, dar răzbește, însă și cu elementul apă, care furnizează vitalitate, dar care totodată sufocă. Există, de asemenea, o legătură strânsă între oameni și cai, prin faptul că acest animal, prin galopul său nebunesc reușește să alunge din spaimele celui care-l călărește, transportându-l la destinația pe care și-a propus-o.

Despre cal... despre cal deocamdată cam atât: și un copil este gata să se minuneze în fața lui. Nu să se mire, ci să se minuneze. Dincolo de mirare percepem un fel de reproș logic, o presupunere deteriorată; minunarea acceptă necondiționat. La un cal, de aproape, uluitoare este mărimea lui, iar scara-i deodată atât de mică. Trebuie spus că un cal ca atare nu era cândva o ciudățenie nici pentru copiii de la oraș. (...) La poștalion era înhămat un cal. Când stătea oprit în fața casei, ne apropiam și-i mângâiam steaua albă de pe frunte. Nu ne era frică de el. Acesta a fost, desigur, un altfel de cal, un cal... angajat la stat.<sup>17</sup>

Naratorul ne prezintă este o deformare a imaginii calului cu care suntem obișnuiți, întrucât acest „cal angajat la stat” era termenul care definea funcționarul public. Această imagine diferă de cea anterioară, iar asocierea este frapantă întrucât, nu mai avem de-a face cu imaginea semeată a animalului, ci acum este prezentat din punctul de vedere a unei persoane hărțuite, muncită de toată lumea, care trebuie doar să execute fără a mai gândi mult.

O altă referire la calul, de această dată animal, vom regăsi și în cel de-al cinsprezecelea capitol, atunci când în vis îi apare din nou imaginea calului, de această dată nemairămânând o întruchipare blajină, ci din contra, o întruchipare care îi provoacă spaimă naratorului: „Din experiența reală cel mai cutremurător, fiindcă este ceva împotriva naturii, mi se pare calul acela pe scări”<sup>18</sup>, ceea ce duce cu gândul că uneori, animalul mai are momente de furie, momente când își dorește să se elibereze din robie și să evadeze, dar și în cadrul capitolului douăzeci și doi, atunci când naratorul face referire la perioada de după eliberarea Bratislavei de către Armata Roșie, când caii erau mai numeroși decât mașinile:

Atât de mulți cai erau, încât calul ca atare n-a fost atunci nici pentru copiii de la oraș o ciudățenie. Știam calul roib cu steaua albă în frunte care trăgea poștalionul albastru. Însă un cal pe coridorul nostru cu gresie, pe scările înguste din beton! (...) Pentru cal – dar asta doar acum îmi dau seama uluit – pentru calul pe care-l cunoșteam din stradă, pentru care calul angajat la stat, caracteristice erau echilibrul, ritmicitatea, aproape artificialitatea mișcărilor, doar din când în când se ajută parcă dintr-o smucire a capului, dar se poate că și clătina doar capul în ritmul pasului sau își alunga vreo amintire insistentă.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 64.

Dar calul de pe scară era un cu totul alt animal, o specie de mînios, aproape că-și pierduse coordonarea, cu unele mișcări de parcă s-ar fi contrazis singur; cu picioarele din față juca, încât pe umeri i se umflau noduri groase, iar cu picioarele din spate se proptise zdravăn în muchia de beton a treptei. Deodată s-a dat bătut, a urmat o săritură disperată, ca un cuțit pe farfurie scrâșniră pe beton potcoavele de metal- în primul moment ne-am retras, atât de tare ne îngroziră aceste zgomote cu intensitatea lor supranaturală.<sup>19</sup>

Această eliberare a creat haos, întrucât un cal atunci când este ținut din scurt și coordonat el doar execută, caracteristice fiindu-i artificialitatea mișcărilor, echilibrul și ritmicitatea, după după cum însuși naratorul ne descrie, însă această situație se poate preschimba oricând, ajungând ca la un moment dat să existe un moment de libertate, însă animalul nu va ști cum să facă față situației, întrucât povara a fost de cele mai multe ori prea grea, iar acesta s-a dezobișnuit de starea normală, provocând reacții adesea neașteptate, disperate.

La nivelul semnificațiilor putem regăsi toate acele stări și trăiri sufletești care sunt predominante omului îngândurat, însă la nivel metaforic și structural aveam de-a face cu aceleași trăsături comune, și anume mediul politico-social care impunea individului acelei perioade frica, lipsa încrederii în sine, înstrăinarea, distrugerea a tot ceea ce era particular în interiorul unui individ.

Pe parcursul nuvelei, naratorul este cel mai adesea incoerent, sărind de la un eveniment la altul, iar această incoerență vine din îmbinarea mai multor planuri pe care acesta ni le expune, și anume planul real și cel imaginar, interior. Acesta are tot felul de închipuiri și își creează tot felul de scenarii cu diferite persoane, cel mai adesea printr-o exprimare critică asupra celuilalt. Este adesea dominat de întrebări, la care adesea născoceste tot felul de răspunsuri bizare și de plămuiuri, urmărește și analizează toți oamenii din jurul lui pe care îi cataloghează drept colegi de călătorie, fiind foarte atent la gestică acestora, astfel că în cel de-al șaptelea capitol, naratorul distrage atenția cititorului și își îndreaptă atenția, în timpul călătoriei cu autobuzul, către un bărbat care i-a strârnit atenția prin antiteza pe care fizicul său îl impunea și ceea ce lectura cu atenție:

De fapt, dintre toți colegii mei de călătorie, interesul mi-a trezit doar unul singur – un bărbat brunet cu barbă căruntă, care citea ziarul. Mi-a trezit interesul din următoarea cauză: cum poate un om care a investit atâta în propriul său eu, încât și-a lăsat barbă, să citească în autobuz? Și pe deasupra ziarul! Și-a consumat deja toată curiozitatea, și-a pierdut toată speranța? Mi se părea că-l cunosc de undeva, că dacă și-ar rade barba ar ieși la iveală un coleg de gimnaziu, sau un coleg din armată. Obrajii lui sănătoși și roșii, sprâncelene dese...<sup>20</sup>

Acesta se dovedește a fi o persoană extrem de curioasă, deoarece își propune să-i identifice pe toți cei din jurul său, însă fără a purta un dialog, ci doar prin

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 28.



## VII. LITERATURĂ II

elementele de care aceștia sunt înconjurați, plecând de la îmbrăcăminte, ziar, articole etc.

Bărbatul constituie doar un pretext pentru ca naratorul să aducă în discuție situația politică cu care societatea se confuntă, invocând și folosind tot felul de tertipuri: „Direct spus, în lupta de clasă a capitalismului cu socialismul, cerealele au devenit armă universală de importanță strategică, în care imperialismul, mai ales cel american, are deocamdată poziții mai puternice decât țările socialiste”.<sup>21</sup>

Prin această frază, „în autobuz a năvălit imediat adierea proaspătă a problemicii sociale”<sup>22</sup>, naratorul afirmând faptul că problemele cotidiene sunt cele care creează cele mai multe conflicte sau constituie cel mai rapid mod de a crea o conversație, dându-și seama de nătângia omului. Descrierea capătă un sens peiorativ, folosindu-se cuvinte vulgare în descrierea societății actuale de la acea vreme:

Realitatea de anul trecut, curva dracului! M-am gândit și am văzut-o imediat: părul blond și oxigenat, pe buzele țipător boite în roșu, un zâmbet provocator, ciorapii lăsăți lăbărțați. Si ce voce vulgară avea!, de parcă în gât, în loc de amigdale, ar fi avut două halbe de bere. Încă-i minoră și ce obraznică este! Cum de-a reușit să se strecoare printre noi în această societate cumsecade?<sup>23</sup>

Observăm o iritare în glasul acestuia și o zugrăvire destul de aprigă și de puternică din punct de vedere vizual a societății, reușind să o contureze destul de plastic, identificând-o imediat și atribuindu-i însușiri omenești.

Prin această comparație și asociere a societății cu o femeie cu părul blond și oxigenat, buzele conturate cu o nuanță de roșu țipător, zâmbetul incitant și ciorapii lăsați, naratorul exemplifică existența unui regim care s-a strecurat și s-a impus cu brutalitate, fiind extrem de vizibil și de iritant pentru o societate care își urma liniștită cursul istoric.

Tocmai acest bărbat din autobuz care citea un articol referitor la lupta de clasă dintre capitalism și socialism care a avut ca urmare arma universală de importanță strategică, cerealele<sup>24</sup> a pornit o discuție aprinsă în mintea naratorului referitoare la problematica socială „ Poate că acesta este doar un defect de-al meu, că la agresiunea limbii răspund prin agresiunea propriei mele fantezii.”<sup>25</sup> Această problematică socială era precum butoiul cu pulbere, întrucât odată deschis subiectul focul se răspândea cu repeziciune de jur împrejur. Toată această plâsmuire fusese declanșată de trăsăturile bărbatului pe care l-a asociat cu o persoană fidelă regimului sovietic și care i-a provocat o stare de dezgust vizavi de tot ceea s-a petrecut în acea perioadă.

Propriile intervenții ale naratorului pe care le interpretează și le expune asemenea unor polemici îi lasă totodată și cititorului posibilitatea de a da curs altor tălmăciri prin problematizarea eului uman, problematizarea societății care conduc într-un final la declin, provocat de toate schimbările care intervin și zdruncină cursul firesc al vieții.

---

<sup>21</sup> *Ibidem.* p. 29.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem,* p. 30.

<sup>24</sup> *Ibidem,* p. 29.

<sup>25</sup> *Ibidem,* p. 30

Toate aceste întâmplări pe care naratorul ni le dezvăluie, se desfășoară pe parcursul călătoriei cu autobuzul, cititorul reușind să observe o ușoară bipolaritate în întregul comportament al acestuia, prin dese schimbări ale stării emoționale, în funcție de momentele pe care le rememorează, însă starea generală care planează pe întreg parcursul nuvelei este de apăsare, asemenea unei povare pe care cu greu o poate duce.

Nuvela ilustrează în cea mai mare parte un om însingurat, care comunică cel mai mult cu sinele și rememorează diferite situații în care apar tot felul de personaje episodice, dezvăluind stilul introvertit. Imaginarul este destul de ambiguu, situațiile fiind adesea confuze și suprapuse pentru a întări mai mult puterea de sugestie a paradoxului.

În cel de-al unsprezecelea capitol, remarcăm incertitudinea pe care naratorul o afișează, fiind un amestec între realitate și ficțiune:

Autobuzul deocamdată merge încet, este o dimineață vie, deci în orice moment îl poate întrece o Tatră șasesute treisprezece, o Volgă cenușie, ba și un Alfa Romeo albastru cu număr de Viena. Acestea sunt niște mașini inventate, iar camionul Tatra care se târește în contrasens, încărcat până la vârf cu cutii de carton cu zahăr cubic, este și el inventat. Cred că nu-i nevoie să spun, dar pentru siguranță o voi spune: asta nu mi s-a întâmplat niciodată, și nu s-a întâmplat mai ales mie, asta se întâmplă, poate, acum și vouă.<sup>26</sup>

Aceste episoade narative în care sunt inserate elemente biografice, geografice sau istorice, frontiera dintre ficțiune și tot ce ține de non-ficțiune devine fluidă, într-un spirit postmodern.

Până va ajunge în Vráble, autobuzul va mai traversa și alte localități mici, printre care și Sládkovičovo, un orășel care nu era doar o simplă plăsmuire, „dar asta ar putea fi o fata morgână”<sup>27</sup>, ci un orășel cu o istorie destul de veche, care a reușit să reziste de-a lungul timpului fiind situat în Câmpia Dunării, între râurile Dudvák și Čierna voda:

Despre Sládkovičovose poate spune:este așezat în Câmpia Dunării, bazinul hidrografic al râului Dudvák și Čierna voda, așezare în neolitic, morminte cu schelete ghemuite ale culturii Čačianska, movile din epoca mijlocie a bronzului, așezare germanică și morminte cu incinerări din secolul I-II al erei noastre, morminte protomaghiare din secolul al X-lea. Prima mențiune scrisă a localității în anul 1326. În secolul al XIV-lea aparține familiei Dudvagy, în secolul al XVI-lea călugărițelor clarise din Bratislava. Din secolul al XIX-lea se dezvoltă ca orășel cu dreptul de a ține târguri. În anul 1868 a fost înființată fabrica de zahăr, în 1912 o stațiune de cercetare. În perioada 1938-1939, localitatea a fost anexată Ungariei. S-ar putea spune și alte fraze, dar nimic original. Îmi menajez forțele.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 43.

## VII. LITERATURĂ II

Numele acestui mic orășel este legat de faptul că la începuturi, în zona exista o mare pădure cu nuci, iar acest lucru a atras locuitorilor ca să se așeze și să-si construiască crescătorii de nuci, urmând ca mai târziu să practice negoțul. Timpul a trecut, iar acest loc nu a fost ferit de capcanele vremurilor, trecând prin numeroase perioade de freamăt, fiind populat fie de locuitori de origine germanică, fie de locuitori de origine maghiară, însă aproape tot timpul a jucat un rol important deoarece, mai târziu, prin Sládkovičovo trecea calea ferată care unea Bratislava de Budapesta, conducând la o industrializare rapidă a zonei între anii 1948-1989. Astfel că nici Sládkovičovo nu mai era orășelul de odinioară, deoarece în urma celor două războaie mondiale și a deportărilor, componența etnică a locuitorilor a fost schimbată aproape integral.

Toate născocirile naratorului sunt strâns legate de experiența acestuia, întrucât observăm o ușurință cu care narează și oferă date istorice și geografice concrete, putând cititorul în situația de a verifica constant veridicitatea informațiilor. Pe tot parcursul nuvelei acesta face tot felul de referiri care îl forțează pe cititor să se informeze suplimentar pentru a înțelege mai bine acțiunea nuvelei, lucru care este întâlnit și în cealaltă nuvela a sa, *Mereu verde...*

Prin îmbinarea pe care o realizează realitate și ficțiune accentuează faptul că nu putem avea de-a face doar cu ficțiune, întrucât aceasta își are rădăcinile în realitate și pleacă de la baza reală. Mereu va exista o relație de reciprocitate, astfel că ori ficțiunea se va transforma în realitate, ori realitatea în ficțiune, nemandăinuind doar una singură pe tot parcursul acțiunii.

Cel de-al treisprezecelea capitol este mai lung în comparație cu celelalte capitole de până acum, iar naratorul rememorează întâmplări și experiențe din copilăria sa. Acest capitol reflectă toate evenimentele care au avut loc în perioadă copilăriei, în perioada alături de mama sa, de colegii de clasă, de năzbâtiile făcute, transpunându-se în acea perioadă pentru a reda cu acuratețe anumite detalii: „am avut un punct negru pe deget, unde m-am împuns cu penița. Menționez că asta n-a fost prima rană din viața mea. De obicei aveam loviți genunchii, îmi supurau deseori. Așa era sângele meu. Cele mai multe vânătăi le-am avut când pășteam caprele la Štiavnica”<sup>29</sup>, iar la finalul acestuia descoperind o morală: „Morală este poate un cuvânt prea îndrăzneț, dar să admitem, totuși că ea a lăsat în mine o anumită senzație”.<sup>30</sup>

Raportarea la copilărie nu îi aduce întotdeauna un sentiment de fericire, ci scoate la iveală și momentele triste, de durerea fizică și psihică pe care a trăit-o, deoarece locul lui nu era acolo, fiind prins ca într-un mecanism în care totul îi este paradoxal, iar marea majoritate a personajelor relatării sale se comportau după cum le impune conștiința.

Acesta face și o comparație între trăsăturile animalelor, plantelor și trăsăturile lui pentru a vedea dacă există diferențe majore, ca la final să concluzioneze că „într-un cuvânt, nu merit să am propriul meu povestitor”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 56.

La capre, dacă nimic altceva, este prețioasă gândirea lor rumegătoare, mintea bărboasă țopăindă și înțelegătoare, sau poate un anume organ de simțire pentru umorul canadian. La mine nu există nimic din toate acestea.<sup>32</sup>

sau

La agrișe prețios este faptul că sunt consecvent păroase, că există în ele (să zicem) o tendință de a nu fi pe plac. La mine a-ți căuta-o degeaba.<sup>33</sup>

Nuvela devine o oglindire a personalității celui care realizează această scriere, metamorfozându-se într-un fin observator al scriitorului, prin creerea unor identități suplimentare, întrucât această oglindă reflectă în principal eul, dar la randul ei și imaginea reflectată poate fi alta.

Cea de-a doua parte a nuvelei ne prezintă imaginea mamei naratorului, însă dintr-o perspectivă cu totul diferită, în imposibilitatea de a se mai îngriji singură:

Mamă! Mămica mea!, am grăit. Cum de îi vine unui om adult să-și strige mama! Despre mine pot spune, de pildă, ca n-aș fi strigat-o. (...) Teoretic, desigur, știm că oamenii bătrâni suferă de fel de fel de boli. Când mama te cheamă e o poveste, de ce ai fi nevoit s-o chemi în viitor, dar ești obligat să trăiești conștient de faptul că dacă va fi cumva cazul, atunci n-o să ai pe cine chema. Salvarea, doar ai zis-o. Firește. Din punct de vedere medical, însă acum nu-i vorba de așa ceva.<sup>34</sup>

Naratorul trăiește intens odată cu personajul său și caută pricina tuturor greșelilor mai întâi în el însuși, preluând sentimentele, angoasele acestuia. Atunci când naratorul este trist sau melancolic, același sentiment îl va avea și personajul nostru, evidențiind astfel faptul că naratorul nostru este implicat, captând personajul în mrejele acestuia ca într-un joc. Această durere a mamei sale nu aparține numai trupului, ci în special a sufletului, fiind o durere surdă, dar constantă, care nu poate fi mângâiată sau pansată. În spatele scurtelor momente de falsă fericire, se ascundea poate o dramă, întrucât totul are și un revers, nefiind ascuns la nesfârșit fără pedeapsă, astfel că bătrânețea nu mai era ca o relaxare ca urmare a trudei din tinerețe, ci mai degrabă venea ca o grea povară care sufoca.

Salvarea la care naratorul nostru face referire este salvarea lui însuși, la neputința acestuia de a se putea îngriji de propria mamă, chiar dacă nu a fost foarte apropiat de aceasta și poate că purta și el o parte din vină prin atitudinea distantă față de aceasta. Mama însă, ca orice mamă spera în adâncul sufletului ei că într-o zi, poate, ceva se va schimba, dar nu uita să fie în permanență extrem de vigilentă, întrucât știa că pentru a putea supraviețui trebuie să fie prudent.

Acesta își va vedea mama, pentru prima dată, la medic, într-o altă postură decât cea obișnuită, fiindcă fiziologic, cu toții suntem obișnuiți cu nuditatea, însă nu cu nuditatea mamei:

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 57.

## VII. LITERATURĂ II

Nu suntem pregătiți ca pe mama noastră, mereu deosebit de sfioasă, s-o dezbrace dintr-o dată în camera de consultații – nu numai de haine, ci și de propria ei fire. De propriul ei destin. Trupul. Desigur, teoretic stăpânim asta. La urma urmei acesta este doar un obicei – durează o clipă până ce în acest nou veșmânt o descoperim pe mama. Chipul este mereu gol, trebuie început cu chipul. Nu că ar fi nu știu cât de greu, numai că nu suntem pregătiți pentru asta.<sup>35</sup>

Inclusiv scoaterea mamei din spital, a fost mai mult ca o povară pentru acesta, creându-i o nouă stare emoțională, în care grijile îl copleșesc și mai mult ca la început:

Cele mai grele au fost nopțile; bineînțeles nopțile sunt întotdeauna cele mai grele, fiecare umbră este cu o nuanță mai întunecată. Mi-am făcut culcuș pe podea, lângă ușă, tot pe podea am pus o lampă de masă aprinsă, ca împreună cu mama să ne putem orienta cât mai repede- mamei îi era totuna, și așa nu știa unde se află- și ascultam încordat când va foși perina.<sup>36</sup>

Aparent se simte neputincios și nesigur în față sorții destul de dure, nereușind să-și găsească alinarea și siguranța pe care mama i-o oferea, fiind acum mai degrabă o povară pe care trebuia să o ducă zi de zi: „Ziua, momentul cel mai periculos era hrănirea. Hrănirea poate că nu este un cuvânt frumos, însă în acest caz este potrivit. Mama își manifesta refuzul atât față de hrănirea ca atare, cât și un refuz concret față de mâncarea pusă chiar atunci în fața ei”.<sup>37</sup>

Acesta se pregătea zilnic câte o jumătate de oră pentru momentul hrănirii, temându-se că la un moment dat aceasta va refuza total hrana și se va stinge. Dintr-o dată încerca să facă orice pentru a o putea binedispune, exersând tot felul de grimase și de jocuri pentru a putea duce la bun sfârșit actul hrănirii, cu prețul epuizării totale, însă starea psihică a mamei se degrada pe zi ce trece, inoculându-i acestuia ideea ca în locul îmbătrânirii și deselor stări de rau, mai simplă era calea înălțării la ceruri, cu gândul că această poveste va avea un final fericit, chiar dacă participanții la acțiune nu sunt fericiți și poate îl vor condamna pentru alegerea pe care o va face.

În capitolul douăzeci și doi naratorul va explica prima parte a titlului nuvelei, și anume *Calul la etaj*, care reiese din discuțiile cu doamna Plačková. Doamna Plačková era o persoană foarte pozitivă, plină de optimism și tot timpul cu zâmbetul pe buze, nereușind să-i intuiască vârsta tocmai din această fericire interioară de care era stăpânită. Aceasta nu era o persoană oarecare, era exact opusul personajelor despre care naratorul ne-a povestit până acum, fiind ca o pulbere colorată presărată peste un tablou în nuanțe de gri, o doamnă intelectuală, școlită și fără păreri preconcepute despre subiectele tabu.

Din conversația cu aceasta descoperim că, după eliberarea Bratislavei de către Armata Roșie, soldații au fost cazați în diferite locuințe, marea majoritate locuind la etajul al patrulea. De ce s-a recurs tocmai la etajul al patrulea nu se știa exact, se considera că acolo exista mai mult loc, iar panorama era mai frumoasă:

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 78.

De ce la patru, nu știi; poate că acolo era mai mult loc, sau poate că le plăcea priveliștea. Odată unul dintre soldații aceștia au luat-o spre apartament cu cal cu tot. Atunci toți soldații au crezut, desigur, că este beat, dar dacă astăzi mă uit pe geam afară la mașinile parcate pe trotuar, îmi dau seama că liniștit putea să fie și treaz.<sup>38</sup>

Nu era o problemă legată de furt, deoarece erau foarte mulți cai, nefiind o curiozitate nici măcar pentru copii care sunt cei mai receptivi la situațiile în care sunt implicate animalele, însă uimirea că un soldat a îndrăznit să urce cu animalul până la etaj, a atras atenția tuturor, sporind curiozitatea.

Calul de pe scări nu mai era calul care ne-a fost prezentat la început, calul echilibrat, ritmic și cu mișcări artificiale, ci era un cal extrem de mândru, cu instincte primare, sălbătice, fără a putea fi coordonabil, aflându-se într-o situație de disperare.

Capitolul succesiv are menirea de a veni în completarea celui anterior prin deslușirea celei de-a doua părți a titlului, și anume... orbul în Vrable. Autobuzul ajunge în sfârșit în orașul Vrable, în care naratorul are la dispoziție doar patru minute prin care își putea manifesta dragostea la prima și la ultima vedere. Acesta dorea să afle dacă orașul era același cu cel pe care Laktišová îl văzuse cu ochii ei și dacă reușesc să-și suprapună convingerile, ca mai apoi să continue această călătorie prin oraș cu autobuzul. Era prima dată când pășea pe aceste pământuri, toate cunoștințele sale despre acesta fiind doar din ceea ce auzise, însă mai mult o plăsmuire înlănțuită a minții. Orașul purta amprenta Armatei Roșii, având chiar o stradă care-i purta denumirea și mai multe mici străduțe pavate din perioada anilor 1934.

Aici însă va întâlni un orb, pe marginea unui trotuar, îmbrăcat cu o cămașă văratică, având nelipsita mustață și un baston cu care pipăia drumul pe care pășea, mormăind constant ceva, neștiind dacă acesta într-adevăr spune ceva sau doar sunt niște cuvinte la întâmplare.

Îmaginea din jurul lui era dezolantă, plină de praf și cu multe elemente mâncare de rugină, care nu neapărat însemnau ca totul era vechi, ci poate erau datorate tăvălugului care s-a năpustit asupra orașului, lăsând urme adânci în urma sa. Nici câmpia, nici munții falnici de odinioară nu mai arătau la fel, totul era șters acum, lipsit de culoare. Autobuzul însă își continuă drumul, ajungând într-un final la Bratislava, lăsându-i naratorului încă o dată un gust plin de amarăciune, întrucât nu a găsit ceea ce spera. Cât despre orb:

Stă la un colț în Vrable un orb și în același colț în Vrable staționează și autobuzul; acesta se pune în mișcare și, imediat după el, se pune în mișcare și orbul. Stau unul alături de celălalt în două timpuri diferite; peste cinci minute autobuzul va fi în Dudince și orbul va fi în Vrable. La ora șapte seara autobuzul va fi în Bratislava, iar orbul în Vrable. Iar după aceea? Orbul poate că va și muri în Vrable, iar autobuzul... Atât despre Vrable. În autobuz nu va apărea iubirea, ci doar o durere scurtă, pătrunzătoare, un leșin din cauza golului.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 97.

## VII. LITERATURĂ II

Naratorul ține să sublinieze prin aceasta că fiecare om are propriul său destin și că suntem doar călători prin această lume. Reprezentarea orbului în paralel cu cea a autobuzului care se mișcă este destul de bine evidențiată și creează o imagine vizuală destul de expresivă, ca într-un joc în care unul se află în mișcare, în trecere, iar celălalt este captiv într-un oraș, însă timpul trece la fel pentru amândoi. Omul este cel care își creează viitorul prin efectele acțiunilor pe care le-a întreprins în trecut sau pe care le întreprinde în prezent asupra altor persoane. Fiecare gând pe care acesta l-a avut se află într-o relație cauză-efect, strâns corelate între ele. Dorința este cea care, de cele mai multe ori, stârnește și impulsionează gândul, iar gândul este cel care se exprimă printr-o acțiune.

Citatul ultimului capitol este prevestește ceea ce urmează a se petrece după un lung șir deangoase, neliniști, freamăte și deziluzii:

Inteligența călărețului prevede lupta și eventualele măsuri ca s-o preîntâmpine. Dacă însă lupta-i inevitabilă, atunci călărețule- folosește toată puterea și voința ta, du lupta până la capăt, luptă ore întregi dacă este nevoie, însă nu da înapoi! Termină lupta folosindu-te de toate finețurile și fii necruțător!<sup>40</sup>

Personajul nostru se întoarce la mamă, însă se află în situația ingrată, datorită imposibilității de a-și îngriji mama bolnavă mintal, de a comite un act care îi va împovora și mai mult existență și anume matricidul. Gândul malefic îl va îndemna către această cale după ce are loc procesul de hrănire, așteptând momentul când aceasta se va odihni. Un amalgam de gânduri îi străbat mintea, creându-și tot felul de situații în care va da greș și nu va ști cum să reacționeze „ Știam că dacă voi începe odată, n-am să mai dau înapoi, căci cum ar fi fost s-o las pe mama în viață cu ideea că propriul ei fiu a încercat s-o sufoce cu perna și, pe deasupra, asta, cred eu, ar fi suportat cel mai greu, că este un papă-lapte, fiindcă nici n-a reușit s-o facă”.<sup>41</sup>

Sentimentele negative care-l încearcă pe acesta sunt mult mai puternice decât cele umane, ascunzându-se în spatele motivației lui de a o scăpa de chin pământesc și de bătrânețea senilă, frustrările și tulburări psihice care l-au înecat de-a lungul timpului.

Momentul provoacă un puternic impact emoțional asupra cititorului, scena fiind descrisă în detaliu:

M-am dus în camera alăturată după perna cea mare. (...) Mama respira atât de încet, încât am fost nevoit să-mi aplec capul și să mă controlez în fața peretelui dacă se mișcă perina, însă chipul ei era liniștit, destins. (...) O priveam... da. (...) O priveam, fiindcă vroiam să mi-o întipăresc în minte. Apoi am prins perna de margini, nu vroiam să apăs cu brațele direct peste față, ca să nu rămână vânăta, și am apăsat.<sup>42</sup>

Personajul, deși a fost măcinat de remușcări în acele momente, a rămas rece și fără niciun fel de tensiune, niciun fel de teamă că s-ar putea afla de fapta comisă, dând

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>41</sup> *Ibidem*. p. 104.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

dovadă de o extraordinară tărie în fața cumplitei fapte pe care a săvârșit-o. Sentimentul de singurătate îl va cuprinde și mai repede, aducându-și aminte de momentul în care, în aceeași cameră în care acum o avea pe mama sa moartă, a cunoscut-o când s-a născut. Decorul camerei neschimbat, îl asigura într-o oarecare măsură că timpul a stat în loc și că nimic nu s-a întâmplat, de fapt, rememorând momentele copilăriei, reîntâlnindu-și mama, simțindu-se împăcat că a ajutat-o să scape de durerea ce-o chinuia: „În sfârșit. Acum au ajuns toate la locul lor. Calul la etaj, orbul în Vrâble. Mai sunt ceva întrebări, Beverley?”<sup>43</sup> Întrebarea de final, arată că nuvela se încheie într-un mod cu totul inedit, deoarece prezintă un final deschis.

Așa cum însuși Vilikovský afirmă,

textul cuprins în această carte, luat ca atare, nu este un text literar. El va deveni text literar abia atunci, când cineva îl va lua în mână și va avea bunăvoința să-l citească. Fiți îngăduitori cu el! Citiți-l și veți deveni astfel coautorul lui! Abordați-l de parcă el ar fi o materie primă, impuneți-i voința dumneavoastră, ciuguliți stafidele din el, tăiați din el fără milă, dezvoltați în el ceea ce n-a fost în suficientă măsură dezvoltat, hrăniți-l cu propriile dumneavoastră povești, bătați-l în el propriile dumneavoastră cărări. Este poate cea mai importantă expresie a legăturii literaturii cu viața. De un singur lucru îmi pare rău. Opera finală, acel conglomerat format din cuvântul tipărit, dispoziție momentană, zgomotele înconjurătoare, senzațiile mele fizice și ideile mele proprii- n-am s-o mai recunosc niciodată. Pentru că dumneavoastră ați devenit deja proprietarul exclusiv al originalului. În asta constă avantajul dumneavoastră, însă binemeritat, fiindcă ați plătit pentru el. Și ar trebui să că dați seama de un singur lucru: că lectura, dacă nimic altceva nu poate fi, poate deveni măcar un mijloc accesibil de a conversa cu dumneavoastră înșivă. Si eu voi fi fericit atunci, când voi reuși măcar un pic să vă pot fi de ajutor atunci când vă veți pune întrebări. Răspunsuri, însă, va trebui să vi le dați singuri.<sup>44</sup>

Acesta ne îndeamnă la lectură, întrucât textul va căpăta viață doar în mâinile cititorului, el (cititorul) fiind cel care trăiește în același timp cu naratorul, cu personajele, preluând emoțiile și trăirile acestora.

Naratorul nuvelei este aflat într-o călătorie abisală, în care intensitatea intertextuală și subiectivismul confesiv îi oferă posibilitatea de a se exprima liber, confirmând astfel că imaginația sa se concentrează în reușita intelectualismului.

În concluzie putem afirma că în nuvela *Calul la etaj, orbul în Vrâble* regăsim și elemente specifice postmodernismului cum ar fi paradoxul, explorarea vieții, afirmarea subiectivității naratorului, intertextualitatea, pe care o folosește prin preluarea paragrafelor referitoare la cai pe care nu doar le copiază, ci le oferă și o reinterpretare, adaptând aceste texte preexistente textului său, utilizându-se totodată și de ajutorul pastişei care este atât de natură ironică, cât și de natură ambiguă, ironia, care la rândul ei este realizată pe mai multe planuri, ajungând până la ironizarea într-o oarecare măsură a nuvelei, zeflemisirea, fragmentarea sinelui dar și fantezia pe care Vilikovský le afișează la intensități diferite în scrierea sa.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 111.



## VII. LITERATURĂ II

### **Bibliografie:**

Darovec, Peter, *Ako prepísať sa k citu, prečítať sa k zmyslu*, Kalligram, Bratislava, 2007

Vilikovský, Pavel, *Calul la etaj, orbul în Vrable*, traducere de Ondrej Štefanko, Ed. Societății Culturale și Științifice „Ivan Krasko”, Nădlac, 2000

### **REZUMAT**

Nuvela *Calul la etaj, orbul în Vrable* a fost scrisă de scriitorul slovac Pavel Vilikovský în anul 1989, autorul considerând că, prin intermediul scrierii, avea să-și exprime cel mai bine sentimentele pe care le avea în perioada tumultoasă a Republicii Socialiste Slovace. Prin aceasta Pavel Vilikovský evidențiază sentimentele și trăirile omului cotidian care este adesea împovărat de tot ceea ce se petrece în jurul său, realizând o concentrare atât a elementelor abstracte, cât și a celor reale

