

ISSN 1857–2049

Categoria A

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XXXVI

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XXXVI

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XXXVI

Revista de Etnologie și Culturologie este indexată în Bazele de date:
SCOPUS

European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS)

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD)

Open Academic Journals Index (OAJI)

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI)

CiteFactor

CHIȘINĂU, 2024

Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie:

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

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

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

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

Anastasopoulos Antonis. Profesor Asociat (Rethymon, Grecia).

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

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

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

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

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

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

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

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

Duminica Ivan. Doctor habilitat în istorie (Chișinău, Republica Moldova).

Gheorghiev Galin. Doctor în etnologie (Sofia, Bulgaria).

Ghinoiu Ion. Doctor în geografie (București, România).

Gorofianiuk Inna. Doctor în filologie, conferențiar (Vinnița, Ucraina).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Minasyan Svetlana. Doctor în pedagogie, profesor (Erevan, Armenia).

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

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

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

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

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

Stancev Mihail. Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Harkov, Ucraina).

Stepanov Veaceslav. Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).

Ursu Valentina. Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).

Valențova Marina. Doctor în filologie (Moscova, Federația Rusă).

Vuillemenot Anne-Marie. Doctor în științe sociale și politice (Louvain-la-Neuve, Belgia).

Studiile și articolele din acest volum au fost supuse recenzării, discutate în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural și recomandate pentru publicare de către Consiliul Științific al Institutului Patrimoniului Cultural.

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.36>

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

Design, procesare computerizată, coperta: Dragomir Șarban

Tehnoredactare: Dragomir Șarban

Coperta: Port tradițional femeiesc. Tipologie balcanică. Mijlocul sec. XX. Satul Colibași, raionul Cahul. În fotografie: Nadejda Manoli, deținătoarea setului vestimentar. Foto de Raisa Osadci, Andrea Butnaru și Ina Isac (expediția etnografică), 18 octombrie 2024.

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

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții din Republica Moldova

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural; col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2024, 164 p. Vol. XXXVI. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2024

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU	Fântâna și fântânarul: interferențe etimologice și etnoculturale	4
Gherghina BODA, Cătălin ROGOJANU Viktor TKACHENKO	Travelers and travels – historical-cultural and spiritual forces	13
Tatiana ZAICOVSCHI	Development and dissemination of programmes on the study pysankas in the late 19th and early 20th centuries	19
Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ, Александр НОВИК Aleixandre Brian DUCHE-PÉREZ, Olger Albino GUTIÉRREZ- AGUILAR	Alimentația tradițională în ritualurile familiale ale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova: tradiții, variabilitate și inovații (pe baza cercetărilor de teren) Айва в культурах и языках албанско-славянского пограничья	27 35
Ion DUMINICA	Unconscious Structures and Cultural Order: Reexploring The Lévi-Straussian Structuralist Project in Contemporary Anthropology	46
Ион ДУМИНИЦА	Explorarea istorico-etnografică a fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic. Cercetarea etnografică de teren în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca (14-16 mai 2024)	55
Наталья КАЛАШНИКОВА Nina IVANOVA Violeta TIPA	Выставки народного костюма в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург) Casa mare as a source of authenticity for the urban culture of Chisinau Particularitățile identitare ale costumației din opera „Aleko” (1973) în viziunea pictorului Constantin Bălan	64 71 79
Viktor KOZHUKHAR	Dynamics of development of Ukrainian settlements and housing in the Republic of Moldova in time and space	86
Nadezhda KARA	The Study on the Relevance of Research on Traditional Food of Bulgarians in Moldova at the Turn of the 20 th -21 st Centuries within the Framework of the European Program “Food Studies”	96
Anila MULLAHI, Belfjore ZIFLA (QOSE) Ion Valer XENOFONTOV Jozefina CUȘNIR	Cultural and Mystical Oriental Influences in Albanian Literature (Naim Frashëri, Dritëro Agolli) Grădini de copii în Chișinăul interbelic Catalog of Yiddish Set Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Concerning its Concept and Existentially Relevant Approach	103 112 120

COMUNICĂRI

Sergiu SUVAC	Aspecte conceptuale ai termenilor de specialitate privind poarta și îngrăditurile tradiționale	128
Ecaterina PIHUROV	Locuința tradițională a românilor din spațiul Pruto-Nistrean: sursele și istoriografia problemei (II)	132
Anton DONCEV MARI- NOV	The road network in East Rumelia – new data	139

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Carolina COTOMAN	Tradițiile de înmormântare la românii din stânga Prutului: studiu de caz satul Cimișeni, raionul Criuleni	144
Ana ISCHIMJI	Semnificația chimirului artizanal – element cheie în costumele populare în trecut și prezent	152
Сведения о редколлегии / Data on the editorial boards		157
Condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie		159
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		160
Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии		162
Contents		164

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU

FÂNTÂNA ȘI FÂNTÂNARUL:
INTERFERENȚE ETIMOLOGICE ȘI ETNOCULTURALE*

CZU: 398.3

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.01>

Rezumat

Fântâna și fântânarul: interferențe etimologice și etnoculturale

În percepțiile tradiționale, fântâna era considerată în primul rând o sursă de apă potabilă, dătătoare de viață omului și animalelor din gospodărie. Cuvântul *fântână* este de origine latină, având la bază termenul *fons* (pl. *fontis*), cu sensul de izvor, origine, început. Construcția unei fântâni constă dintr-o serie de componente și etape, care urmează a fi parcurse de meșterul fântânar, cu ajutorul sătenilor implicați. Un meșter fântânar este persoana care sapă, construiește, repară sau întreține fântâni. În Moldova medievală nu existau bresle ale fântânarilor, meseria însă era practică de țărani la sate și de meșteri străini invitați la curțile domnești. Conform tradiției populare, fântânarul trebuia să respecte o serie de reguli stricte de igienă personală, să se abțină de la relații intime pe durata construcției, să fie evlavios, să nu se certe cu nimeni, să nu comită păcate de moarte și să aibă o bună reputație în comunitate și în satele învecinate. Femeile nu aveau voie să meargă la locul de construcție a fântânii, întrucât se credea că izvorul va seca sau chiar fântâna se va prăbuși. În timp ce bărbații săpau fântâna, femeile pregăteau bucate, așezau masa și ofereau *pomeni* – căldări, prosoape, colaci, adică daruri speciale celor care participau la această activitate comunitară.

Cuvinte-cheie: fântână, fântânar, tradiții, obiceiuri, sate.

Резюме

Колодец и колодезных дел мастер:
этимологические и этнокультурные
интерференции

В традиционных представлениях колодец рассматривался прежде всего как источник питьевой воды, дающий жизнь людям и животным в хозяйстве. Слово колодец (*fântână*) имеет латинское происхождение и основано на термине *fons* (мн. *fontis*), означающем источник, происхождение, начало. Техническое строительство колодца состояло из ряда компонентов и этапов, которые должен был выполнить мастер по колодцу при помощи селян, участвовавших в этой деятельности. Колодезных дел мастер – это человек, который роет, строит, ремонтирует и чистит колодец. В средневековой Молдове не было цехов колодезных дел мастеров, но профессией занимались местные крестьяне в селах и приглашенные иностранные мастера при господарских дворах. В народных традициях колодезных дел мастер должен был соблюдать ряд строгих правил личной гигиены, отказаться от интимных связей во время строительства, быть благо-

честивым, ни с кем не ссориться, не совершать смертного греха, иметь безупречную репутацию в своём и соседних селах. Женщин не допускали на место строительства колодца, иначе люди считали, что родник пересохнет, или хуже – колодец обрушится. Во время рытья и строительства колодца женщины готовили еду, накрывали стол, а затем преподносили *поману* (*pomeni*) – ведра, полотенца, калачи, т. е. особые дары мужчинам, участвовавшим в этой общественной деятельности.

Ключевые слова: колодец, колодезных дел мастер, традиции, обычаи, сёла.

Summary

The water well and the well sinker: etymological and ethnocultural interferences

In traditional perceptions, the water well was seen primarily as a source of drinking water, a source of life-giving water for humans and animals in the household. The word *fântână* is of Latin origin, with its root word *fons* (pl. *fontis*), meaning spring, origin, beginning. The technical construction of the well consisted of a series of components and stages to be carried out by the well sinker, assisted by the villagers involved in the activity. The well sinker is the person who digs, builds, repairs and cleans the well. In medieval Moldova there were no guilds of well workers, but the profession was practiced by peasants in the villages and by foreign craftsmen invited to the royal court. According to popular tradition, the fountain sinker had to observe a series of strict rules of personal hygiene, renounce intimate relations for the duration of the construction, be pious, not quarrel with anyone, not commit the sin of death, and have a good reputation in the community and in neighboring villages. Women were not allowed at the well construction site, otherwise people believed that the spring would dry up or even the well would collapse. During the digging and building of the well, the women prepared dishes, set the table and then offered *pomeni* – buckets, towels, *colaci*, i.e. special gifts to the men who participated in this community activity.

Key words: water well, well sinker, traditions, customs, villages.

Argument. Printre reperele identitare și culturale ale neamului românesc întotdeauna s-au aflat la loc de cinste fântâna, ca sursă de apă dătătoare de viață, și fântânarul, meșterul care o săpa și o zidea din piatră. De-a lungul timpului, poporul a dezvoltat numeroase proverbe, zicale și ghicitori care laudă

și glorifică rolul fântânii în viața omului: „Cea mai bună băutură / Este apa din fântână” (Robea 1998: 33); „Când sacă apa, se cunoaște prețul fântânii”; „Nu tulbura fântâna ce te-a îndestulat”; „Nu scuipa-n fântâna părăsită, că ți-a veni rândul să bei dintr-însa” (Cuceu 2006: 138); „La fântâna bună, / Mulți oameni s-adună” (Biserica) (Robea 1998: 105).

În textul biblic, referirea la fântână nuanțează ideea că toată viața omului „este în fond subîntinsă de relația cu Dumnezeu”: „Frica de Domnul e fântână de viață, pentru a ocoli lațurile morții” (*Proverbe* 14, 26-27) (Cele 2015: 89), iar fidelitatea conjugală este izvorul fericirii: „Bea apă din puțul tău, din izvoarele fântânii tale”; „Să fie fântâna ta binecuvântată, bucură-te de femeia tinereților tale: căprioară iubitoare, ciută plină de farmec, sânii ei să te îndestuleze în toată vremea, de iubirea ei îmbată-te mereu” (*Proverbe* 5, 15-22) (Cele 2015: 79).

Sursele documentării. În satele din partea de nord a Republicii Moldova, mai persistă amintirea fântânarilor de cândva, care cu multă trudă și sacrificii săpau și construiau fântâni de piatră. Unii dintre urmașii săpătorilor de fântâni încă mai încearcă să practice această meserie dificilă, care din vechime a fost conexă unei profesii de bază.

În pofida faptului că în trecut nu au existat bresle ale fântânarilor în Țara Moldovei, totuși această meserie era exercitată de săteni, iar pe lângă curțile domnești erau invitați meșteri din alte țări. Fiecare fântână are propria sa istorie, pornind de la săpat și zidire, punere în funcțiune, exploatare, curățare, iar dacă nu este îngrijită devine părăsită și în cele din urmă dispăre.

Tradițiile, obiceiurile și regulile de mentenanță a unei fântâni erau transmise din generație în generație, iar fântânarii erau pilonii acestei construcții sociale, culturale și identitare. Documentarea de teren, pe care am realizat-o în timpul studiului de caz, s-a centrat pe locuitorii satului Briceva (com. Țirnova, r-nul Dondușeni), o comunitate cu populație mixtă în care locuiesc acum etnici români/moldoveni, ucraineni și ruși. Pentru prima dată, satul Briceva este menționat în 1836, cu statut de colonie agricolă evreiască care în scurt timp s-a transformat într-un târg prosper.

Actualmente, în memoria colectivă a sătenilor persistă doar amintirile performanțelor economice de cândva, asociate cu câteva case și fântâni evreiești, zidite din piatră și păstrate până în zilele noastre. Respectiv, consemnările memorialistice le-am spicuit prin metoda chestionării și interviuării de la Ghenaie Taran (Vezi: Foto 1)¹, Galina Cuhareva (Vezi: Foto 2)², Larisa Jidraș (Vezi: Foto 3)³, Elena Rotari (Vezi: Foto 4)⁴ și Svetlana Spivac (Vezi: Foto 5)⁵.

Repere etimologice. În percepția contemporană, fântâna reprezintă o „construcție constând dintr-o groapă cilindrică sau prismatică (cu pereți pietruți) cu ghizduri împrejur, săpată în pământ până la nivelul unui strat de apă și care servește la alimentarea curentă cu apă în mediul rural” (Vezi: Foto 6).

Într-un alt context, fântâna este o „construcție de zid, de piatră etc. care adăpostește o sursă de apă (venită prin conductă), servind la distribuirea apei sau ca element arhitectonic decorativ (în parcuri, pe străzi etc.)” (Dicționar 1996: 371; Comșulea et al. 1995: 223).

Cuvântul *fântână* este polivalent, desemnând: a) un puț cu cumpănă lungă; b) „locul unde curge apă”; c) „clădire pe un asemenea loc: *fântână monumentală*”; d) la modul figurat sunt specificate „documente, texte originale: *fântânile istoriei*”; e) „nume dat coșului de fum al unei case țărănești” (Șăineanu 1929: 243).

Termenul *fântână* este de obârșie latină, la origini având cuvântul *fontana* (Dicționar 1996: 182; Bușoi 2017: 182), iar *fontanus* este un adjectiv cu sensul de „izvor” (Crăcea 2009: 392; Ionescu 1992: 86). În latină (*aqua*) *fontana* (Șăineanu 1929: 243), fântâna era desemnată prin termenul *fons* (pl. *fontis*), având și sensul de izvor, origine, început (Crăcea 2009: 81, 392), cauză (Ionescu 1992: 86). În lucrarea sa „Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei prezentat lui Alexandru vodă Ipsilanti domnul Moldovei la 1787” (d’Hauterive 1902; Iorga 1995: 36; Mihordea 1935: 33-39), contele Alexandre d’Hauterive alcătuiește un tabel care „dovedește că cele patru limbi romanice vorbite au mai multe legături între ele, decât fiecare în parte cu cea latinească”. Printre termenii latini figurează cuvântul *fons*, din care, respectiv, descinde în franceză – *fontaine*, în italiană – *fontana*, în spaniolă – *fuentes*, în română (moldave) – *fontina* (d’Hauterive 1902: 277).

Fântâna este sinonim cu *puț*, *cișmea*, complementar mai însemnând izvor, sursă, obârșie (Bulgăr 1995: 104, 240; Comșulea et al. 1995: 223). Fântâna reprezintă o „sursă de apă potabilă în mediul rural, constând dintr-o groapă săpată în pământ cu colac sau ghizduri la suprafață”. Fântâna este și o apă subterană „care iese la suprafață printr-un jet subțire” (Eremia 2006: 71). În anumite regiuni desemnează șuvița de „apă subterană care iese (cu putere) la suprafață”. Fântânile se deosebesc după durata curgerii, fiind relevante în acest sens fântânile „permanente, periodice și intermediare” (Vulpe 2002: 183). Prin *fântână săritoare* sau *fântână țîșnitoare* este desemnat havuzul sau bazinul (Hodoș 1929: 293). O fântână săritoare „aruncă apa în stropi fini de tot” (Nuovo 1894: 431). O altă varietate este fântâna „țîșnitoare cu

apă caldă”, adică *geyser* (Șăineanu 1929: 273). În Ardeal era folosit termenul artezian pentru a desemna o „fântână arteziană din care țâșnește apă”, respectiv un sondaj artezian prevedea o cercetare pentru „a găsi izvor în adâncimi” (Hodoș 1929: 23).

Construcția fântânilor avea o serie de trăsături specifice fiecărei zone etnografice. De exemplu, în Transilvania era răspândit tipul de fântână cu *budie* care reprezenta un „izvor captat într-un trunchi scorburos”. Un alt termen regional – *borducă* – desemna o „fântâniță în pădure sau pe răzor [în moșia satului, izvor] la care se pune un trunchi scorburos pe unde curge apă” (Ciobănel et al. 2011: 138, 139, 424). În Moldova o fântână nepietruită era numită *știoalnă*. În Maramureș scorbura de fântână era numită *știob*. Pentru a adăpa vitele pe lângă fântâni era pus un uluc special – *teucă* sau *teică*, numit și *jgheab* de fântână (Șăineanu 1929: 617, 650) (Vezi: Foto 7).

Enea Hodoș menționează că o fântână *neafundă* este numită *știubei* (Hodoș 1929: 193). Termenul *știubei* (pl. *știubeie*) este răspândit și astăzi în satele din zona de nord a Republicii Moldova, în particular în satele Scăieni și Țirnova (r-nul Dondușeni), desemnând tubul circular turnat din beton, folosit la construcția fântânii. În localitățile rurale cu populație mixtă, cum este de exemplu satul Briceva (com. Țirnova, r-nul Dondușeni), același element al fântânii este numit *inel* (pl. *inele*). În zona centrală, în satele Jevreni și Dubăsarii Vechi (r-nul Criuleni) este în uz termenul *burlan* (pl. *burlane*).

Componentele tehnice ale fântânii, implicit colacul de piatră al fântânii are și denumirea de *ghizd* (Hodoș 1929: 108). Prin *ghizd* mai era numită „câptușeala de lemn pe dinăuntru puțului” (Șăineanu 1929: 276). Mihai Vinereanu consideră că termenul *ghizd* (*ghizdul*) „se apropie etimologic de lituanianul *gaistu* = *a înconjura*, el aparținând fondului prelatin” (Vinereanu 2008: 396; Bușoi 2017: 182). Zăbrelile de la fântână erau numite *pro-călac* (Hodoș 1929: 45).

În perioada interbelică, Ioan Pop-Reteganul a sistematizat un șir de sfaturi recomandate pentru întreținerea casei țăranului român. Cu referire la fântână, autorul descrie că după ce este zidită din piatră, la suprafața pământului se pune „un strat gros de lespezi de piatră” pe care se așază „cotețul fântânii”. Semnificativ este faptul că acest „coteț al fântânii” se făcea sau din lemn, sau dacă este la îndemână o „baie de piatră bună”, făcută dintr-o piatră groasă „pe care pietrării o scobesc ca un butoiu mare”. Împrejurul cotețului fântânii era prundit bine cu pietriș „ca să fie locul mai ridicat decât curtea”, astfel apa din curte nu s-ar scurge în fântână (Pop-Reteganul 1927: 27). De menționat că în s. Scăieni (r-nul Dondușeni) am descoperit un astfel de „coteț al fântânii”, păstrat dea-

supra unei fântâni nefuncționale de pe coasta râpii din grădina Larisei Cotorcea: „Fântâna este de demult, de prin 1800 și ceva. Fântâna a fost aici, lângă Moș Gavril (Gavril Cotorcea, a. n. 1902 – a. m. 2000), a fost fântână cu cumpână”⁶ (L. C.). Acest „coteț al fântânii” a fost cioplit dintr-o stană de piatră având la bază o platformă patruleteră în mijlocul căreia este cioplit *cotețul* în formă cilindrică (Vezi: Foto 8).

Complementar acestei construcții a fântânii, erau folosite un șir de atribute funcționale, cum ar fi cofa, găleata, ciutura, cana, cârligul, capătul căruia de sus este „înțepenit” de cumpâna fântânii (Vezi: Foto 9). Pe lângă fântânile cu cumpână erau și fântâni „cu roată cu lanț și la capătul lanțului găleata de scos”. În interbelic au început să fie răspândite fântâni cu pompă care, deși erau ferite de pericole, cum ar fi să cadă în ele animale, păsări sau chiar oameni, totuși apa lor „nu-i așa bună” (Pop-Reteganul 1927: 28).

Fântânița este diminutivul de la fântână, la fel ca și *fântânioară*, *fântânea* (Dicționar 1996: 371; Vulpe 2002: 183), *fântânică*, *fântânuță* (Eremia 2006: 71; Vulpe 2002: 183). Fântânița este o „fântână mică și în față” sau „un izvor captat, la suprafață, împrejmuț cu un ghizd de lemn sau de piatră” (Eremia 2006: 71) (Vezi: Foto 10). Diminutivul *fântânică* se raportează atât la fântâna mică și în față – *fântânița*, cât și la domeniul zootehniei, desemnând la modul figural rana „la piciorul vitei” (Șăineanu 1929: 243).

În medicină era folosit termenul *fântânea*, adică o ulcerăție artificială care era incizată în timpul epidemiilor de ciumă. De obicei, o *fântânea* își făcea oricine „la braț sau în altă parte” și pe care „o întreținea ca să nu supureze mereu, chip prezervativ contra ciumei”. Domnul Țării Românești, Nicolae Mavrocordat, a murit la București de ciumă la 14 septembrie 1730, deși avea o asemenea *fântânea*, care în cele din urmă nu l-a scăpat de molimă (Samarian 1935: 153).

Fântânarul. O fântână artificială este numită *cișmea*, de la turcescul *çeşme* (Șăineanu 1929: 135), respectiv cel care o construiește, fântânarul este numit și *cișmigiu* sau, cum era numit odinioară – *suiulgiu* (Hodoș 1929: 60, 190). Fântânarul este persoana care sapă, adică „face, repară sau întreține fântâni” (Dicționar 1996: 371; Comșulea et al. 1995: 223), constructor de *fântâne* (Șăineanu 1929: 243; Vulpe 2002: 183). Lacul și parcul Cișmigiu din București „au fost înființate pe locul grădinilor unui bogat fântânar” (Șăineanu 1929: 751).

În trecutul istoric al Țării Moldovei meșterii fântânari sunt menționați sporadic cu prilejul unor lucrări de construcție. Nu au existat bresle ale fântânarilor, ceea ce era caracteristic și pentru meseriile de constructori, zidari, olari, cărămidari, vâlniceri și dulgheri. Cei mai mulți dintre acești meșteri erau

străini, aduși în special din Polonia, iar începând cu secolul al XVI-lea, din Ardeal.

De exemplu, într-o scrisoare datată cu 12 iulie 1614, Ștefan Tomșa, în legătură cu biserica pe care o ridicase la Curte, îi ruga pe bistrițeni să-i trimită pe „unul de aceea care se pricepe la așezarea fântânilor” (Pavelescu 1939: 105). Totodată, în cutiile unor bresle erau prevăzute anumite sume de bani pentru construcția și întreținerea fântânilor. Astfel, în cutia breslei cizmarilor din Chișinău (1811) banii erau predestinați mai multor categorii de cheltuieli, inclusiv „pentru construcția de poduri și fântâni, cât și pentru alte treburi plăcute lui Dumnezeu” (Tomuleț 2014: 283; Cocârlă et al. 2003: 60).

În percepția țăranilor, „o fântână la casă” era la fel de folositoare ca „un argat harnic”. În același timp, o fântână bună nu „atârna” întotdeauna de voința și puterea oamenilor. Ioan Pop-Reteganul menționa că unii țărani puteau cheltui la construcția unei fântâni „preț de o vacă bună”, dar când aceasta era gata, se dovedea că apa nu era bună de băut sau în scurt timp seca.

Astfel, la facerea unei fântâni trebuiau respectate o serie de reguli stricte: a) fântâna trebuia săpată de parte de gunoaiie sau „gropi mocirloase”, în „locul cel mai zbicit”, adică cel mai uscat, zvântat din ogradă; b) fântâna trebuie săpată pe secetă, în „dricul verii, când sunt secetele cele mai mari, ori în dricul iernii, când asemenea e secetă” (Pop-Reteganul 1927: 26, 30).

Fântânarul trebuia să întrunească o serie de calități comparabile cu virtuțile umane. Importantă era și reputația lui, atât în comunitatea locală, cât și în satele învecinate. Fântânarul era un bărbat credincios, evlavios, un bun gospodar și un familist exemplar. Pentru fântânar erau stabilite mai multe reguli care trebuiau respectate cu strictete. Astfel, el nu avea voie să ucidă animale și păsări, implicit câini, pisici, porci, rațe, găini, adică nu trebuia să comită un păcat de moarte. De asemenea, nu trebuia să facă fapte rele, să nu se certe cu nimeni, iar pe durata întregii perioade de construcție a fântânii urma să fie „cu inima și sufletul curat” (Munteanu 2016: 82).

Percepția oamenilor față de fântânar era polivalentă, acesta bucurându-se de respect și admirație pentru munca pe care o făcea, dar în același timp provoca teamă în rândul oamenilor, „pentru că meseria lor colportă multe taine, considerată ca fiind a celor inițiați”. Prin săparea gropii fântânarul pătrundea în adâncurile pământului, „ceea ce, în mentalitatea tradițională, este interpretat ca o intrare într-o altă lume” (Buzilă 2006: 33). Această fobie era alimentată în imaginarul colectiv și de unele basme populare, în care se spunea că fântânile constituie locul de trai al balaurilor, care nu le permit oamenilor să ia apă.

Pentru a lua apă, oamenii le aduceau ofrandă, oferindu-le „nevinovate fecioare” (Șăineanu 1929: 50).

Fântânarului îi era interzis să aibă relații intime cu soția sa „cu trei zile înainte de a începe săpatul și alte trei zile după ce se termină de săpat fântâna, deoarece trebuie să fie, conform credinței, *neîntinați*, altfel *fuge izvorul*”: „Bărbatul trebuia să fie curat, să nu aibă relații intime cu soția o anumită perioadă și atunci el era admis la fântână” (S. S.). Fântânarul dormea în altă cameră, separat de nevastă, și chiar mânca de unul singur aparte dintr-o farfurie. Uneori evita să discute „până și cu femeile care îl hrăneau” (Buzilă 2006: 33). În cazurile în care lucrau câteva săptămâni sau chiar luni pentru că „dădeau de rocă dură”, fântânarii erau „obligați prin tradiție să-și păstreze puritatea spirituală și trupească” (Munteanu 2016: 82).

Astăzi, meseria de fântânar este pe cale de dispariție, iar puținii dintre gospodarii care o mai practică renunță treptat la metodele tradiționale în favoarea procesului mecanizat de săpare și construcție a fântânilor. Ghenadie Taran este de specialitate pietrar-montor și, în trecut, a săpat ocazional fântâni atât în satul său Briceva, cât și în Federația Rusă, unde a lucrat o perioadă. În consemnările sale memorialistice, Gh. Taran povestește următoarele: „Noi curățăm fântâna, ne adunăm duminica, eu cobor în fântână. Am curățat multe fântâni în Rusia, am săpat multe fântâni la Moscova, manual, trei oameni săpam la o fântână, instalăm *inele*. Nu am clădit fântâni din piatră, doar din *inele*. În sat avem fântâni din piatră, sunt vreo șase, din perioada când locuiau evreii în sat. În Rusia, când săpam o fântână, am dat de o vână puternică de apă și torentul l-a spălat pe un muncitor cu tot cu *inel*, erau muncitori tadjici sau uzbeki cei care săpau. Angajatorul ne povestea că au fost astfel de cazuri când omul era luat de ape împreună cu *inelul*. Săpau până la apele freatice, unde mergea *plavun*, adică un strat lutos, nisipos cu un torent mare de apă și-l spăla pe om împreună cu *inelul*. În sat la noi, Slava Domnului, nu am avut asemenea cazuri tragice” (G. T.).

Semnificativ este faptul că meseria de săpător de fântâni și-a pus amprenta asupra formării toponimelor Fântânița (sat în care locuiau mulți meșteri fântânari) și Ghizdita (de la *ghizd*) din r-nul Drochia. Simbolic, ambele sate fac acum parte din comuna Fântânița, primul fiind sat-reședință, iar cel de-al doilea reprezentând localitatea cu stație de cale ferată.

De la ficțiune la tradiție. În cinematografia basarabeană, tema fântânii și a fântânarului a fost abordată de scenaristul și regizorul Vlad Ioviță, care „era obsedat de ideea Înălțării Fântânii”. La români, fân-

tâna a adunat multiple simboluri, fiind asociată cu izvorul sau „casa apei, dătătoare de viață, alinătoare de sete”, cu popasurile „la drum lung sau în larg de câmpie arsă de soare”. Fântâna reprezintă expresia popasului, a liniștii trecătoare, a reculegerii, toate sălășluind într-o „simplețe genială a fântânii cu cumpană (sub care semn se află mereu neamul nostru)” (Olărescu 2000: 43).

În culturile lumii, fântâna a fost evocată pentru simbolismul său polivalent. În acest context, Federico Garcia Lorca sublinia importanța fântânilor în contextul microcosmosului satelor, al comunicării și socializării oamenilor, respectiv, „satele care nu au fântâni sunt nesociabile, timide, mici la suflet. Fântâna este locul de întâlnire, punctul către care converg toți vecinii, unde se face schimb de impresii și se îmbospătează spiritele <...>. Satul fără fântână este închis, întunecat și fiecare casă este o lume aparte, care se apără împotriva casei vecine” (Apud Olărescu 2000: 47).

Autorii filmului *Fântâna*⁷ transpun ritualul facerii unei fântâni, „aidoma facerii lumii, la fel ca Marea Creație, legată prin multiple fire cu Pământul și Cosmosul”, iar oamenii care sapă fântâni „par niște demiurghi, veniți de undeva din ceruri să participe la spectacolul Înălțării Fântânii” (Olărescu 2000: 47). Filmul *Fântâna* a dat expresie poetică unor valori perene ale spiritualității românești, punând temelia filmului poetic care reprezintă „trăsătura definitorie a cinematografului național” (Olărescu 2000: 48).

Filmul lui Vlad Ioviță *Fântâna* este menționat în majoritatea surselor ca producție documentară, deși conține și unele episoade de ficțiune. În tradițiile de săpare și zidire a unei fântâni au existat multiple ritualuri și interdicții. Printre tabuurile impuse s-a numărat și interzicerea aflării femeilor în imediata apropiere de locul unde se săpa sau se curăța o fântână, fapt care nu se reflectă în film, întrucât femeile participă la muncile de la suprafață, ajutând la scoaterea coșurilor cu pământ, lut, nisip și pietriș din adâncuri. Anume aceste episoade pot fi considerate de ficțiune, deoarece tradiția existentă în mediul rural este lăsată în umbra percepției și a viziunii proprii a regizorului. Cineaștii din epoca sovietică erau nevoiți să respecte anumite clișee ideologice și propagandistice vizavi de rolul femeii în societatea socialistă, implicit egalitatea ei în drepturi cu bărbatul (o egalitate doar declarată oficial, realitatea fiind cu totul alta), mesajul respectiv fiind proliferat și pe filiera artei, inclusiv a celei cinematografice.

În spoturile de propagandă ale epocii, femeile apar alături de bărbați, îndeplinind cele mai grele munci pe șantierul de construcție, în halele uzinelor, la fabrici, în activitățile mecanizate de pe câm-

purile colhozurilor etc. În *Fântâna* lui Vlad Ioviță, cele câteva femei care apar în imagine efectuează o muncă fizică grea, punând în acțiune un mecanism de scoatere a pământului din fântână. În mod paradoxal, deja în 1973, Vlad Ioviță lansează filmul de ficțiune *Dimitrie Cantemir*⁸, în unul dintre episoadele căruia, când domnul și familia lui trec râul, apare imaginea unui pod umblător⁹, pus în funcțiune printr-un mecanism, similar cu cel din *Fântâna*, de către opt bărbați ocnași, încătușați la mâini și picioare și biciuiți în permanență de supraveghetor, care vroia să intre în grațiile noului său stăpân. Totuși, aceste similitudini de imagine artistică transmit mesaje diferite: în cazul *Fântânii* s-au încălcat tabuuri stricte privind prezența femeilor la construcția fântânii, iar în filmul *Dimitrie Cantemir* munca de salahor a ocnașilor încătușați și biciuiți urma să accentueze clișeele istoriografiei sovietice privind „jugul turcesc” și exploatarea nemiloasă de către otomani a populației Țării Moldovei.

Relevant este faptul că interdicția de a nu admite femeile la actul de înălțare și curățare a unei fântâni persistă și astăzi în mediul rural: „Da femeile o zis că nu trebuie să se apropie acolo când sapă fântâna *capu* izvorul fuge, da numai bărbații stau acolo” (E. R.). Femeile de orice vârstă nu au voie pe durata perioadei cât se sapă fântâna să „se uite la ea și se puteau apropia de ea numai la trei-patru metri, doar pentru a aduce de mâncare lucrătorilor” (Munteanu 2016: 82).

Femeia care a născut nu avea dreptul să se apropie de „o fântână sau izvor timp de 40 de zile”, în caz contrar *fuge izvorul, seacă fântâna* și „poate să rămână locul fără apă pentru totdeauna” (Buzilă 2006: 34). O altă interdicție, cea a uitatului în fântână, era respectată cu strictețe, altfel se credea că pereții fântânii se vor prăbuși, „mai ales dacă la acel moment fântâna ar fi fost nepietruită” (Munteanu 2016: 82).

În timp ce bărbații săpau sau curățau fântâna, femeile pregăteau bucatele. În satul Briceva gospodinele din partea locului povestesc: „ce făceam aceea mâncau, de amiază făceam borș, dimineața ei (bărbații) mâncau acasă <...>, de amiază le făceam o zamă, colțunași, plăcinte” (E. R.). „Femeile pregăteau de toate: plăcinte, friptură, borș” (G. C.), „colțunași, pârjoale, sarmale, vinegretă” (G. T.).

Gospodinele „găteau în special sarmale, friptură, pârjoale foarte gustoase, salate dacă era pe timp de vară, iarna – salate din varză. Masa se pune la umbră, aproape de casă, rareori se așezau bucatele pe fețe de masă, așternute pe pământ. Se dădea de pomană, se cumpărau colaci, lumânări, bomboane, biscuiți. Bărbatul care săpa, fântânarul, primea daruri bogate, o cămașă, un prosop mare. Și alți bărbați primeau cămași, căldări, căni” (S. S.).

Studiu de caz. În satul Briceva, am intervievat patru doamne, două dintre care provin din alte localități, stabilindu-se aici după căsătorie. Elena Rotari (n. 1950) este originară din s. Văratice, r-nul Rîșcani. Larisa Jidraș (n. 1967) este originară din s. Ștefănești, r-nul Florești. Majoritatea absolută a populației din ambele sate o alcătuiesc moldovenii, respectiv și tradițiile, inclusiv construirea unei fântâni, sunt de sorginte românească.

Astfel, atât E. Rotari, cât și L. Jidraș au contribuit la interferența tradițiilor și obiceiurilor aduse din satele lor cu cele practicate în Briceva, fiecare grup etnic oferind și preluând în schimb elemente tradiționale în ceea ce privește săpatul și construcția fântânii, oferirea pomenilor, pregătirea bucatelor. De exemplu, etnicii ucraineni și ruși au preluat termenii românești *pomana* („на поману”), *fântânar*, *plăcinte* („плацинты”), iar pe mesele organizate după săparea fântânilor erau serviți colțunași – preferința gastronomică a ucrainenilor, la fel și vinul, rânduie sau înlocuit cu țuica.

Pentru Larisa Jidraș, săpatul unei fântâni se asociază cu o sărbătoare pentru săteni, însemnările sale în acest sens fiind relevante și expresive. Astfel, în s. Ștefănești „acolo unde sunt fântâni amplasate mai la o sută de metri una de alta” <...>, „la săpatul unei fântâni participau toți locuitorii, da, erau oameni care cunoșteau lucrul”. „Eram copil și îmi plăcea când se săpau fântânile și toată lumea, aproape toți locuitorii, se adunau. Pregăteau care și mai de care *bunătațuri* pe care le puteau aduce. Se făceau lângă râul Răut, pe mal se făceau multe fântâni. Îmi plăcea, noi ne adunam și ne uitam, la noi mai mult e piatră, sunt dealuri. Se aranjau mesele pe iarbă, fiecare venea cu ceea ce avea mai bun. Toate fântânile de pe malul Răutului erau cu cumpănă, fântânile din sat de pe deal erau deja cu coarbă. Nu erau căldări, dar găleți din lemn, așa le spuneau. Fântânarii erau din partea locului, din Ștefănești. Ei stabileau locul izvorului cu sârme din metal, da, pe malul Răutului mai peste tot locul sunt izvoare. Cât bărbații săpau fântâna, femeile coceau plăcinte, făceau colțunași, se făcea babă, babă neagră, babă albă cum le mai spune. Dar mai mult plăcintele erau la ordinea zilei. Celor care săpau fântâna li se dădeau pomeni, numai decît căldări, prosoape și colac. În Ștefănești se servea vin, țuică – nu. Iată aici, în partea de nord, se servește mai mult țuică. Noi aveam vie, părinții mei, bunei făceau vin. Preotul era chemat la săpatul fântânii, dar în anii mai de încoace, deoarece când am plecat din sat nu mai era biserică, se făcuse muzeu. După ce am plecat din sat s-a restabilit tradiția cu invitarea preotului” (L. J.).

Concluzii: Săpatul și construcția unei fântâni presupun un scenariu prestabilit, alcătuit din tradi-

ții, obiceiuri și interdicții create de-a lungul multor secole și chiar milenii. Rolul principal în acest proces îi revine fântânarului – un bărbat credincios, evlavios, curat la trup și la suflet, respectuos față de oameni și față de lege. Opera zidirii unei fântâni întrunește multiple elemente tradiționale și simbolice, unele dintre ele fiind immortalizate artistic pe filiera cinematografică de regizorul și scenaristul Vlad Ioviță. Cercetarea de teren și documentarea, pe care am realizat-o în satul Briceva, au relevat o realitate oscilând între tradiție și modernitate în ceea ce privește săparea și zidirea unei fântâni, tradiția bazându-se pe amintirile de cândva și pe vestigiile încă păstrate, în timp ce modernitatea a venit ca o soluție la consecințele nefaste ale depopulării și la criza acută de apă potabilă care se agravează în fiecare an.

Lista informatorilor:

Cotorcea Larisa (L. C.), a. n. 1954, s. Scăieni, r-nul Dondușeni.

Cuhareva (Rubliova) Galina (G. C.), a. n. 1954, s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni.

Jidraș Larisa (L. J.), a. n. 1967, s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni.

Rotari (Bujenița) Elena (E. R.), a. n. 1950, s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni.

Spivac Svetlana (S. S.), a. n. 1959, s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni.

Taran Ghenadie (G. T.), a. n. 1967, s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni.

Note:

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

¹ Ghenadie Taran (a. n. 1967), pietrar-montor. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 9 mai 2024 în s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (G. T.).

² Galina Cuhareva (născută Rubliova) (a. n. 1954), casnică. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 9 mai 2024 în s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (G. C.).

³ Larisa Jidraș (a. n. 1967), originară din s. Ștefănești r-nul Florești, locuitoare a s. Briceva din 1994, operator la oficiul poștal din s. Baraboi. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 9 mai 2024 în s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (L. J.).

⁴ Elena Rotari (născută Bujenița) (a. n. 1950), originară din s. Văratice, r-nul Rîșcani, locuitoare a s. Briceva din 1969. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 9 mai 2024 în s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (E. R.).

⁵ Svetlana Spivac (a. n. 1959), absolventă a școlii medii din s. Tîrnova (1977), artistă, actriță la teatrul de păpuși din Bălți. A gestionat propriul teatru de păpuși în anii '90 ai secolului trecut. A organizat stagii teatrale în diferite raioane ale Republicii Moldova. Teatrul de păpuși a activat pe lângă „Casa profesorului”. Actualmente este locuitoare a s. Briceva. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 9 mai 2024 în s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (S. S.).

⁶ Larisa Cotorcea (a. n. 1954), contabilă, actualmente pensionară. Interviu realizat de Valentin Arapu pe data de 17 august 2021 în satul Scăieni, raionul Dondușeni. Referințele la acest interviu sunt încadrate în text în paranteze: (L. C.).

⁷ *Fântâna*, regizor: Vl. Ioviță, Moldova-Film, 1966. <https://www.youtube.com/watch?v=DXXRSGqLhAY> (vizitat 05.08.2024).

⁸ *Dimitrie Cantemir*, scenariul: Vl. Ioviță, Regia: Vl. Ioviță, V. Calășnicov, Moldova-Film, 1973. <https://www.facebook.com/watch/?v=1151997848229557> (vizitat 07.08.2024).

⁹ La traversarea râurilor din cadrul Țării Moldovei se utilizau deseori podurile umblătoare, care reprezentau două luntri mari și late, numite *dubase*. De la construcția de *dubase* provine numele localității Dubăsari de pe malul stîng al Nistrului, pe care se fixa o podidă de bârne, prevăzută la margini cu apărătoare. Întreaga instalație mergea de la un mal la celălalt, grație unui scripete care aluneca pe o funie de cânepă, întinsă între cele două maluri. Podurile făcute pe *dubase* se întâlneau în apele tuturor râurilor navigabile ale țării (Giurescu 1973: 14; Mihailovici 1934–1936).

Referințe bibliografice

Bulgăr Gh. Dicționar de sinonime. București: Palmyra, 1993.

Bușoi Gr. Harul românesc – propunere pentru o emblemă. In: Revista Medicală Română, vol. LXIV, nr. 3, 2017, 181-184.

Buzilă V. Fântânile în sistemul de valori al culturii tradiționale. In: Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei, vol. 5 (18), 2006, 29-45.

Carra J. L. Istoria Moldovei și a Țării Românești. Iași: Institutul European, 2011.

Cele mai frumoase pagini de înțelepciune biblică. Traduse din ebraică și greacă veche de M. Brăteanu și Fr. Băltăceanu. Cu un cuvânt însoțitor de A. Pleșu. București: Humanitas, 2015.

Ciobănel A. I., Drogeanu P. Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III. Transilvania. București: Editura Enciclopedică, 2011.

Cocărlă P., Țugulschi R. Breasla ciubotarilor din Bender (1816). In: In memoriam professoris. Mihail Muntean. Studii de istorie modernă. Chișinău: Cartdidact; CE USM, 2003.

Comșulea E., Șerban V., Teiuș S. Dicționar al limbii române. Explicativ. Practic. Craiova: Vlad & Vlad, 1995.

Crăcea E. Dicționar latin-român, roman-latin. Constanța: Steaua Nordului, 2009.

Cuceu I. Dicționarul proverbelor românești, 7777 texte din „Dicționarul tezaur al paremiologiei românești”. București-Chișinău: Litera Internațional, 2006.

d'Hauterive Al. Memoriu asupra vechei și actualei stări a Moldovei prezentat lui Alexandru vodă Ipsilanti domnul Moldovei la 1787. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1902.

Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București: Univers enciclopedic, 1996.

Eremia A. Dicționar explicativ și etimologic de termeni geografici. Chișinău: Știința, 2006.

Giurescu C. C. Contribuțiuni la istoria științei și tehnicii românești în secolele XV-începutul secolului XIX. București: Editura Științifică, 1973.

Hodoș E. Mic dicționar pentru școale și particulari. Ediția I. Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1929.

Ionescu V. Dicționar latin-român. Ediția a III-a. București: Lider, 1992.

Iorga N. Istoria relațiilor române. Antologie. București: Semne, 1995.

Mihailovici P. Documente moldovenești găsite la Constantinopol (1462–1755). In: Cercetări istorice. Revistă de istorie românească (Prima parte), 1934–1936. Anul X–XII, nr. 1. Iași: Institutul de Arte Grafice „Presa bună”, 1934–1936, 3-63.

Mihordea V. De Hauterive secretar domnesc în Moldova (1785). In: Revista Istorică, Anul XXI, nr. 1-3 (ianuarie-martie). Vălenii de Munte: „Datina Românească”, 1935, 33-39.

Munteanu A. Fântânile și izvoarele Moldovei de peste Prut. București: Editura Academiei Oamenilor de Știință din România, 2016.

Nuovo E. C. Mărturisirile Dorettei. Trad. de T. Conta. In: Vatra. Foaie ilustrată pentru familie. Anul I, nr. 14, 1894, 430-432.

Olărescu D. Filmul. Valențele poetului. Chișinău: Epigraf, 2000.

Pavelescu E. Economia breslelor în Moldova. București: Fundația Regele Carol, 1939.

Pop-Retegănuș I. Casa țaranului român. Sfaturi. Sibiu: Editura „Asociațiunii”, 1927.

Robea M. M. Proverbe și zicători. Ghicitori. Ediție nouă, revăzută. București: Casa Editorială Muntenia, 1998.

Samarian P. Gh. Medicina și farmacia în trecutul românesc (1382–1775). Vol. I. Călărași-Ialomița: Tipografia „Moderna”, 1935.

Șăineanu L. Dicționar universal al limbei române. Ortografia Academiei Române. Ed. a VIII-a, revăzută și adăugită la ed. a VI-a. Craiova: Scrisul Românesc, 1929.

Tomuleț V. Basarabia în epoca modernă (1812–1918) (Instituții, regulamente, termeni). Vol. I. Ed. a doua, revăzută și adăugită. Chișinău: Lexon-Prim, 2014.

Vinereanu M. Dicționar etimologic al limbii române. București: Alcor Edimpex, 2008.

Vulpe A. (coord.). 2002. Dicționar explicativ al limbii române actuale (cu sinonime, antonime, paronime exemple). Vol. 2. Chișinău: Știința.

Anexă



Foto 1. Ghenadie Taran (a. n. 1967), pietrar-montor (s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni, 09.05.2024)



Foto 2. Galina Cuhareva (născută Rublova) (a. n. 1954), casnică. (s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni, 09.05.2024)



Foto 3. Larisa Jidraș (a. n. 1967), originară din s. Ștefănești r-nul Florești, locuitoare a s. Briceva din 1994, operator la oficiul poștal din s. Baraboi (s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni, 09.05.2024)



Foto 4. Elena Rotari (născută Bujenița) (a. n. 1950), originară din s. Văratîc, r-nul Rîșcani, locuitoare a s. Briceva din 1969 (s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni, 09.05.2024)



Foto 5. Svetlana Spivac (a. n. 1959), artistă, actriță la teatrul de păpuși din Bălți, actualmente este locuitoare a s. Briceva (s. Briceva, com. Tîrnova, r-nul Dondușeni, 09.05.2024)



Foto 6. Fântână cu ghidz de lemn (s.Vorniceni, r-nul Strășeni, 12.04.2014)



Foto 7. Fântână cu uluc special – teucă sau teică, numit și jgheab de fântână, Muzeul în aer liber din Dumbrava Sibiuului, Complexul Național Muzeal ASTRA (Sibiu, 18.10.2023)



Foto 8. „Cotețul fântânii de piatră” (s. Săcieni, r-nul Dondușeni, 17.08.2021)



Foto 9. Fântână cu cumpănă (s. Vorniceni, r-nul Strășeni, 12.04.2014)



Foto 10. Fântâniță, construită în anul 1953 de către Ion Petru Guțu, fiind refăcută recent cu stăruințele lui Vasile Bordian. Fântânița este amplasată la hotarul moșiilor satelor Scăieni și Tîrnova, r-nul Dondușeni (08.05.2024)

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

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

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

E-mail: valarapu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1103-9758

Gherghina BODA
Dumitru-Cătălin ROGOJANU

TRAVELERS AND TRAVELS – HISTORICAL-CULTURAL AND SPIRITUAL FORCES

CZU: 379.85

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.02>

Rezumat Călători și călătorii – forțe istorico-culturale și spirituale

De la apariția sa, omul a fost mânat de diverse necesități să se deplaseze dincolo de zona sa de confort, călătoriile însoțindu-i adesea acțiunile și activitățile. Astfel, el devine un călător în căutare de hrană, de spațiu de trai, de cucerire de noi teritorii, de satisfacere a unor curiozități, de pelerinaje, de plăcere, relaxare și divertisment în ultimă instanță. Dacă mărturiile din Antichitate despre călătorii și călători sunt destul de sumare și sporadice, cu timpul acestea s-au înmulțit și au devenit adevărate surse istorice, îndeosebi prin jurnalele de călătorie sau descrierile unor evenimente, cum ar fi de exemplu confruntările armate și deplasarea acestora prin diverse zone ale lumii. Astfel, oamenii au obținut informații despre alte spații decât cele de baștină, despre culturi, tradiții, obiceiuri, rituri și ritualuri, religii, monumente și opere de artă etc. ale Altora, în comparație cu ale lor. Individul este incitat să călătorească, să ia contact direct cu alte popoare și comunități, cu monumentele lor vestite, pe care le asimilează într-un mod subiectiv, le psihologizează și le reinvestește cu noi valori, ajutând și el la procesul de patrimonializare a unor obiecte deosebite, produse de marcă ale creativității umane.

Cuvinte-cheie: călător, călătorie, turism, patrimoniu, monumente.

Резюме Путешественники и путешествия – историко-культурные и духовные силы

С момента своего появления человеком движут различные потребности выйти за пределы своей зоны комфорта, его действия и деятельность часто требуют от него путешествий. Таким образом, в поисках еды, жизненного пространства, завоевания новых территорий, любопытства, паломничества, удовольствия, отдыха и развлечений он становится путешественником. Античные свидетельства о путешествиях и путешественниках довольно кратки и спорадичны, со временем они умножились и стали ценными историческими источниками, особенно благодаря путевым дневникам или описаниям таких событий, как вооруженные столкновения и их перемещение по разным районам мира. Таким образом, люди получили информацию о других странах, отличных от своей родины, о других культурах, традициях, обычаях, обрядах и ритуалах, религиях, памятниках и произведениях искусства и т. д. Человеку нравится путешествовать, вступать в непосредственный контакт с представителями других народов и сообществ, знакомиться с их

известными памятниками, которые он познает субъективным образом, психологизирует их и reinvestирует в них новые ценности, внося тем самым свой собственный вклад в процесс патримониализации ценностей, некоторых особых объектов культуры, выдающихся продуктов человеческого творчества.

Ключевые слова: путешественник, путешествие, туризм, наследие, памятники.

Summary Travelers and travels – historical-cultural and spiritual forces

Ever since his appearance, man has been driven by various needs to move beyond his comfort zone, his actions and activities often requiring him to travel around. Thus, he becomes a traveler in search of food, living space, conquest of new territories, curiosity, pilgrimages, pleasure, relaxation, and entertainment. If the testimonies from Antiquity about journeys and travelers are quite brief and sporadic, over time they have multiplied and become valuable historical sources, especially through travel diaries or descriptions of events, such as armed confrontations and their movement around different areas of the world. Thus, people have obtained information about spaces other than their homelands, about cultures, traditions, customs, rites and rituals, religions, monuments and works of art, etc. of Others, compared to their own. The individual is excited to travel, to make direct contact with other peoples and communities, with their famous monuments, which he assimilates in a subjective way, psychologizes them and reinvests them with new values, thus bringing his own contribution to the process of heritagization of some special objects, outstanding products of human creativity.

Key words: traveler, travel, tourism, heritage, monuments.

Throughout his evolutionary course, man has always been driven by the need or urge to travel, to move across more or less wide territories. If initially man traveled for material reasons, such as the search for food sources or natural resources, later he also did so for the spirit of adventure, as well as for reasons of a spiritual, recreational or entertainment nature.

It is common knowledge that in Antiquity and the Middle Ages man was rather sedentary, as only certain activities required traveling from one place to another, such as military, economic, commercial, administrative/functional, later religious (pilgrimage-

es), related to a status of prestige, or scientific ones. Another type of travel was nomadism, which was also a way of life, and here we mean the migratory waves that moved across vast areas, as well as the journeys undertaken by seafaring peoples driven by the spirit of adventure, or in search of new places to plunder (Oprea 2011). Over time, the development of society, science and technology, means of transport, roads, and especially the great geographical discoveries of the 15th and 16th centuries led not only to the diversification and multiplication of travel for various reasons, but also to its transformation into a soul searching journey, a search for introspection, for the spiritualization of both the outer and the inner world. And this because man is characterized by curiosity, the engine of the greatest discoveries and innovations that have always propelled the world forward. That is why, “throughout history, movement has helped the human being to open up to what was different, to meet new people and morals, to compare the homeland’s landscape with the natural and urban architecture of *somewhere else*” (Bogdan, Barutcieff 2016: 9).

Today, the modern individual has transformed travel into entertainment and relaxation, but also into a refuge from the tumult of everyday life, so that “The irrepressible urge to roam through unknown places, the urge to travel across thousands of kilometers in order to know and understand other territories and their inhabitants is encouraged by the tourist industry, but also by the world literature with its nomadic figures and the promise of invisible cities, with their full panoply of marvelous histories” (Bogdan, Barutcieff 2016: 9). For history is not only learned from documents, books or chronicles, but is learned especially by traveling step by step (Almaş, Scurtu 1973: 5), because the journey always means knowledge too (Petrescu 2013: 7).

Throughout time, man has undertaken individual or group trips with the aim of visiting special, sometimes exceptional objects, famous not only locally, but also nationally or internationally. It is worth noting the role of the traveller/tourist/visitor in building the heritage that has become the object of his contemplation. If the heritagization of an object, monument, work of art, etc. included the obligatory fulfillment of certain criteria established by certain specialists, its valorization was also completed by the visitor, by his way of perceiving the heritage object, by his way of connecting with it, by the internalization and birth of certain emotions, i.e. by the internal spiritual assimilation, which gave it additional value. All these brought added value or the recognition of the heritage value with which the objects had orig-

inally been endowed. Even if the heritage is not the native one, the tourist, by coming into contact with other types of heritage, is enriched informatively, culturally, aesthetically, artistically, historically, but also spiritually, so that “The Other becomes Us” (Noppen, Morisset 2003). The emotions experienced in front of human works that have endured the test of time, the possibility of immersion in a past that you were not a part of but which, through its vestiges, teleports you into an imaginary world that is revealed to you in all its splendor and plenitude, are a huge gain that opens your appetite for new journeys, for adventures that take you out of the everyday life, because “Meeting the Other and his spaces, going outside of yourself and the familiar universe are never predictable actions, they involve a dose of the unknown, danger, adventure. But let us not forget the etymological meaning of the word adventure; it refers to what will come – *advenire* (Latin) – both in a concrete sense and a spiritual one. The adventure involves simultaneously traveling across a time and a territory, both marked by rites of passage, but also reaching a destination (*adventus*) and being included in a new ontological state” (Bogdan, Barutcieff 2016: 10).

We should not overlook the array of emotions and mental experiences born from direct contact with the heritage. David Lowenthal stated that the emotion aroused by this contact is closely related to the feeling of belonging to a common past that the antiquity of things and places has the potential to awaken in the individual because their age “favors a feeling of closeness to an (imagined?) community marked by a balanced coexistence of technology, art, culture, and nature, a feeling that is both soothing and exhilarating in comparison to our messy present” (Lowenthal 1975: 52-67). Thus, one feels a sense of grandeur in the presence of something that has defied time and space and has been handed down to us in all its splendor, even if some of its attributes have been erased or blurred by the passage of time. In this way, there is a psychological stimulation that triggers special emotions that lead to the birth of unique individual experiences, either through “absorption” of the heritage object, or through “absorption” of the subject by the object (Benjamin 1969: 1-26).

The knowledge of the external world has been decisive for the progress of mankind, the interrelationship with the environment, with nature, often imitated and reproduced in human products, being the basis of inner development.

The urge to discover the world and the others through travel goes back to ancient times. For economic and mercantile reasons, numerous expeditions were undertaken, which led not only to the

discovery of new territories and a more in-depth knowledge of those already known, but, thanks the notes written down by some explorers, also to learning about new populations, customs and traditions, religions, their physical and mental characteristics, behavior, way of life, wealth etc. In this way, the knowledge of the outside world and of the relations with *the others* was expanded. For example, the notes of explorers or travelers were excellent sources of fiction for medieval Europeans, who, because of the lack of direct contact with the subject of the account, fantasized on the rather subjective information given by the explorers and travelers, who also relied heavily on imagination in their descriptions. However, “the explorers and traders ventured much further across the globe than our stereotype suggests, and through their journeys, real and imagined ones, they brought back cultural influences” (Livingstone s.a.¹).

The traces of the journeys made for commercial, military and state administration purposes have been lost in the mists of time. However, some were recorded, one example being that of a papyrus from around 1130 BC, which refers to the earliest account of a business journey made by an Egyptian by ship on the Nile and then at sea, from Thebes to Byblos in Lebanon, an account that also included the less pleasant aspects of the journey, such as bandit attacks, storms, contacts with locals, etc. (Lascu 1986: 6), inherent in the journeys in which the safety of the individual was not the strong point of those times.

In addition to this type of travel, over time journeys for cultural purposes also became more frequent, as evidenced by the Nile Valley, which since the first half of the 2nd millennium BC had become a real open-air museum, the very large number of monuments attracting the attention of the many travelers who were interested in them, which leads to the idea that ever since then trips have been undertaken for pleasure or curiosity, i.e. “tourist trips” (Lascu 1986: 7). Not only Egypt took advantage of its monuments, but later on also Ancient Greece and Rome, which learned to promote and make known their monuments, works of great aesthetic and architectural value, as well as other objects and works of art that attracted the attention of travelers.

The awareness of the value of some works of architectural or artistic art and the profits gained from them undoubtedly led to the creation of conditions that not only facilitated access to them, but also offered a certain degree of comfort to “tourists”, with the aim of attracting as large a number as possible. Thus, new roads were improved and built, bridges were built across waterways, new land and sea routes were opened, etc., some buildings for travelers

were erected to offer room and board, such as those around the pyramids, but also in other areas, such as Crete, where the oldest vestiges of such a place were discovered (mid-2nd millennium BC), located near the palace of Knossos, which was equipped with a bathroom, hence the conclusion that it was intended for travelers coming from faraway (Lascu 1986: 7-8).

Information about some behavior of the “tourists” reaches us through the inscriptions they left on the monuments, a behavior that has been perpetuated to this day. In Egypt, for example, from the graffiti and inscriptions on certain monuments, we also find information about the names of the owners of some pyramids of the Old Empire, made by the visitors of the New Empire (Boda 2008) or about the visit of a school of scribes to the pyramid of pharaoh Zoser (13th century BC), the oldest known school trip (Lascu 1986: 7).

We do not know for sure what was the motivation for these “tourist trips” taken for cultural purposes. Besides the curiosity to see special things from an artistic, monumental and architectural point of view, clear evidence of exceptional human creativity, of craftsmanship transformed into art, people may have satisfied their pleasure to travel, to see new territories, different from their homelands, to interact with new, unknown populations, to enrich their knowledge, maybe even to learn new things. It is certain that over time, this urge to travel has become, under the influence of internal motivations, a habit, and later on quite a profitable business, a real industry nowadays.

Perhaps man felt the seduction of the ancient places where he met the monument “which teaches us more about a certain era than a history treatise” (Dumont 1874: 243), leaving him to interrogate the ruins themselves, asking the vestiges for the information that arouses strong emotions, so that “Seeing, researching, caressing the vestiges of the past, we are penetrated by that thrill which is called respect for everything that was useful, good and beautiful, the ancestors” (Almaş, Scurtu 1973: 5). Because “This sacralization of the ‘monuments’ – those from Antiquity first and foremost, then those from the Middle Ages – assumed the presence of a witness, of the ‘Other’, whose gaze, then interest, would guarantee their preciousness. As anthropology emphasized at the time, the local gaze, devoid of distance and, above all, of reference, had no competence in assessing specificity or originality: then the well-known Tourist *intervened*, who, through his comparison and (therefore) knowledge, thus generated the first heritage consecrations” (Noppen, Morisset 2003). It is the tourist who absorbs the particular power of the ruins that causes him a state of temporal and spatial weightless-

ness, launching him into a kind of reverie determined by the attributes of the historical and monumental heritage (antiquity, rarity, continuity, succession, finality, authenticity and beauty), propelled into a state of melancholy typical of the romantic vision of artists, writers and poets (Woodward 2002).

If the monuments were originally erected for certain purposes and functions, the passage of time and the change of functional objectives led to their abandonment and replacement by others that were complying with the new social requirements and needs. This is the case with many works of architectural art of Egyptian, Greek, Roman, etc. antiquity. However, the engineering and technical genius of our forefathers did not go into oblivion, as such monuments are admired to this day as perpetual recognition and removal from oblivion; they are used as evidence to support the age of nationalities, especially starting from the 19th century, to legitimize peoples in past and present history. Also, “a beneficial trend that manifests itself under the impact of spiritual considerations is the protection, preservation and perpetuation of the values of past eras as a factor of cultural identification and attestation. It meets the need for continuity, for the permanence of some valuable elements of the cultural landscape permanently confronted with metamorphosis and change” (Cocean, David 2014: 32), which particularly contributes to the heritagization, permanence or sacralization of some values considered not only national, but unanimously recognized as universal.

In time, the journeys became more refined, in the sense that facilities emerged to stimulate them and encourage repetition. Special establishments were built for travelers that satisfied the need for accommodation and food, later on even for entertainment. Thus, the flourishing period of a new occupation begins, that of an innkeeper, then that of a hotelier, finally everything turning into a real tourism industry.

In the past, travel involved many dangers due not only to the precarious conditions offered by land routes, but also to robbers, the vagaries of the weather, wild animal attacks (Oprea 2011), means of transport, etc., which, however, did not prevent man from traveling, but rather drove him to overcome them, which he did over the centuries. Even today, travel is not perfectly safe, as the unexpected can occur at any time, which does not diminish at all the urge to travel.

The attraction for travelling was motivated not only by the special, even exceptional products of human creativity, but also by their environment or their display, both the natural and the cultural environment. Unlike the natural landscape, the cultural

one is considered as “an elaborated, decanted and distilled, sometimes millennial product of the inter-relationship of man with his living environment, with the nature of his mental space, which also stores in its intimate structure needs, solutions, visions and destinies” (Cocean, David 2014: 17). Perhaps that is why the cultural landscape has created its own importance, contributing to the staging of the product of culturalization, to the creation of favorable conditions for highlighting it. But the reverse is also valid, namely the integration of the natural element in man’s own creation, in this way “valuing certain features to which he gives meanings”, a good example being that of castles and fortifications that “exploit the inaccessibility of rocky cliffs” (Cocean, David 2014: 35).

Unlike the traveler and journeys of past ages, the postmodern tourism and tourist involve significant changes. And this because the journey has become a practical illustration of the idea that the grass is always greener somewhere else than at home, a search for what was lost in other places, times and cultures that can no longer be found in the modern society from which many feel exiled, an endless search for the authentic or another reality (Richards 2002). Today, when globalization has an increasing impact, culture remains one of the most distinctive features, the “postmodern” society being characterized by an increasingly pronounced tendency to culturalize everything. This is what has led to an increasing convergence between culture and tourism, so that “tourism is cultural, and culture is increasingly consumed through tourism” (Richards 2002). Contemporary man consumes more and more culture, but he is also more demanding, more selective because the cultural offer is more and more diverse, and the tourist is more and more “qualified”. He is now looking not only for a holiday destination, comfort and a good price, but also for personal growth, in a society where values have largely changed and the recognition of individual valences no longer works normally and correctly.

However, traditional tourism, especially heritage tourism, based on “the living and built elements of culture”, remains the main attraction in the preferences of the consumer of culture. Along with the material and intangible past, it also includes “the cultures and popular traditions existing today, because they are also legacies from the past; other intangible heritage elements such as music, dance, language, religion, food and cuisine, artistic traditions and festivals; and the material vestiges of the built cultural environment, including monuments, public buildings and historic houses, farms, castles and cathedrals, museums and archaeological ruins and relics. Although the heritage industry in the past overwhelm-

ingly focused on the heritage of the privileged (e.g. castles, cathedrals), there is now widespread recognition and acceptance of everyday landscapes that depict the lives of ordinary people: families, farmers, factories, workers, miners, fishermen, women and children” (Timothy, Nyaupane 2009). All this induces the impression of participation both in a glorious, elitist past, and in a “popular” past, of ordinary people. And here it is worth mentioning the heritagization process, which can invest and re-invest objects with cultural, material and symbolic value and with historical meaning, so that “The objects, places and sociocultural practices with heritage status are invested with historical and cultural meanings that highlight features and mnemonic, aesthetic or technical-scientific values that transcend the original meaning and value directly associated with their past practical utility” (Fortuna s.a.).

In conclusion, we can say that the subject of travelers and travels is inexhaustible, being open to constant interpretation and reinterpretation. What should be remembered, however, is the acting position of the traveler/tourist and the actuality of the journey, which takes place both in time and in space, both geographically and spiritually. However, the subjective side of the journey remains dominant, this being impregnated by the traveler’s knowledge, personality and experiences in front of historical vestiges and artifacts, of the cultural and natural landscape, of all the works of art, of the entire material and immaterial heritage.

However, traveling also means the memory of places, not only of well-known areas that have become tourist destinations, but also of marginal areas, less known, but which offer the authenticity increasingly sought by the traveler/tourist. For history is constantly being written and rewritten. Hence, the psychologization of travel and the sacralization of monuments. Traveling also means removal from oblivion and including the visited sights in one’s memory and spirit. Moreover, by returning to traditions and customs, the journey presents itself as a return to ancestrality, at the same time emphasizing its ethnographic and anthropological-cultural dimension, its penetration into the mentality of the place and people, the understanding of the subtleties of the past and their spiritual appropriation. So that any journey is a subjective means of escaping from the immediate, sometimes pressing reality of the present and of immersing in an often idealized past precisely to offer a motivation to travel across sometimes very long distances in order to see some vestiges dusted by time but kept permanently on the surface by man’s urge to travel and be enraptured by them.

Note

¹ Without year or date.

References

- Almaș D., Scurtu I. *Turism cu manualul de istorie*. București: Editura pentru turism, 1973.
- Apud Diehl C. *Călătorii istorice și de artă*. București: Bookstory, 2023.
- Apud Fortuna C. *Heritage, Tourism and Emotion*. In: *RCCS Annual Review*. University of Coimbra (Portugal), no. 5, 2013. <https://journals.openedition.org/rccsar/498> (vized 06.03.2024).
- Benjamin W. *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. In: *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 1969.
- Boda G. *Muzeele din Transilvania între 1817 și 1905*. Cluj-Napoca: Argonaut, 2008.
- Bogdan C., Barutchieff S. M. *Călători și călătorii. A privi, a descoperi. Vol. I. Incursiuni în istorie și artă*. București: Editura Universității din București, 2016.
- Cocean P., David N. *Peisaje culturale*. Cluj-Napoca: Risoprint, 2014.
- Dumont A. *Le Balkan et l’Adriatique*. Paris: Didier et Cie, 1874.
- Fortuna C. *Heritage, Tourism and Emotion, s.a.* <https://journals.openedition.org/rccsar/498> (vized 06.03.2024).
- Lascu N. *Călători și exploratori în antichitate*. București: Sport-Turism, 1986.
- Livingstone J. *Călătoria, comerțul și explorarea în Evul Mediu*. In: *Curs de istoria artei, f.a.* [https://ro.khanacademy.org/humanities/istoria-artei/x0207b-27581b2ccf7:introducere-in-evul-mediu/x0207b27581b-2ccf7:sa-intelegem-evul-mediu-european/a/travel-trade-and-exploration-in-the-middle-ages_\(vized 04.03.2024\)](https://ro.khanacademy.org/humanities/istoria-artei/x0207b-27581b2ccf7:introducere-in-evul-mediu/x0207b27581b-2ccf7:sa-intelegem-evul-mediu-european/a/travel-trade-and-exploration-in-the-middle-ages_(vized 04.03.2024)).
- Lowenthal D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1975.
- Noppen L., Morisset L. K. *Le patrimoine est-il soluble dans le tourisme?* In: *TEOROS*, no. 22-3, 2003. <https://journals.openedition.org/teoros/1722> (vized 01.03.2024).
- Oprea H. D. *Călători și călătorii în Evul Mediu*, 2011. <https://istoriiregasite.wordpress.com/2011/02/25/calatori-si-calatorii-in-evul-mediu/> (vized 26.02.2024).
- Petrescu F. *Călători și exploratori români de-a lungul secolelor*. București: Niculescu, 2013.
- Richards G. *Postmodernity and Cultural Tourism*, 2002. [https://www.academia.edu/2393213/Postmodernity_and_cultural_tourism_\(vized 07.03.2024\)](https://www.academia.edu/2393213/Postmodernity_and_cultural_tourism_(vized 07.03.2024)).
- Timothy D. J., Nyaupane G. P. *Cultural Heritage and Tourism in the Developing World: a regional perspective*. Londra: Routledge, 2009. [https://www.academia.edu/15725387/Cultural_heritage_and_tourism_in_the_developing_world_a_regional_perspective_\(vized 05.03.2024\)](https://www.academia.edu/15725387/Cultural_heritage_and_tourism_in_the_developing_world_a_regional_perspective_(vized 05.03.2024)).
- Woodward C. *In Ruins*. Londra: Vintage, 2002.

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

Тергина Бода (Дева, Румыния). Доктор хабилитат истории. Музей дакийско-римской цивилизации / Университет медицины, фармации, науки и технологий им. Георге Емила Паладе, Тыргу Муреш.

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

E-mail: ginaboda15@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2736-1810

Dumitru-Cătălin Rogojanu (Deva, România). Doctor habilitat în istorie. Muzeul Civilizației Dacice și Române Deva / Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” din Târgu Mureș.

Думитру-Кэтэлин Рогожану (Дева, Румыния). Доктор хабилитат истории. Музей дакийско-римской цивилизации / Университет медицины, фармации, науки и технологий им. Георге Емила Паладе, Тыргу Муреш.

Dumitru-Cătălin Rogojanu (Deva, Romania). Doctor of History. Deva Museum of Dacian and Roman Civilisation / University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology “George Emil Palade” in Targu Mures.

E-mail: rogojanucatalindumitru@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-1446-6701

Viktor TKACHENKO

DEVELOPMENT AND DISSEMINATION OF PROGRAMMES ON THE STUDY PYSANKAS IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

CZU: 398.332.12

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.03>

Rezumat

Elaborarea și difuzarea programelor pentru studiul ouălor de Paște la sfârșitul secolului al XIX-lea – prima jumătate a secolului al XX-lea

În articol, s-a încercat o analiză bazată pe surse a programelor pentru studiul ouălor de Paște de la sf. sec. al XIX-lea – prima jum. a sec. XX. Programele autorului au fost publicate în ediții separate sau în periodice. Unele dintre ele au fost descoperite în surse manuscrise din fondurile de arhivă ale diferitelor instituții. Pe baza materialelor studiate, s-a stabilit că programele pentru studiul picturii ouălor de Paște au fost dezvoltate destul de activ la sf. sec. al XIX-lea și înc. sec. XX. Scopul articolului este de a urmări publicarea programelor despre decorarea ouălor de Paște la sf. sec. al XIX-lea și prima jum. a sec. XX ca potențial informațional pentru cercetarea istoriografică. Analiza programelor pentru studiul ouălor de Paște conține un potențial informațional bogat pentru istoriografia problemei. Programele au jucat un rol important ca mijloc de comunicare științifică între oameni de știință, cercetători și respondenți. Autorii lor au fost M. Sumtsov, S. Kulzhynskyi, M. Korduba, M. Skoryk, L. Shulgina, precum și Societatea Științifică a Cercetătorilor din Volyn, Societatea Științifică „Taras Shevchenko” din Lviv, Societatea etnografică din Kyiv. Programele analizate sunt o sursă cu mai multe fațete, pentru că destul de des au ridicat probleme nu numai despre studiul ouălor de Paște, ci și despre alte tipuri de artă populară etc. La rândul lor, răspunsurile primite au permis cercetătorilor menționați mai sus să elaboreze o serie de publicații privind studiul ouălor de Paște, iar programele au contribuit la formarea colecțiilor muzeale.

Cuvinte-cheie: pysanka, programe, istoriografie, M. Sumtsov, S. Kulzhynskyi.

Резюме

Разработка и распространение программ по исследованию писанкарства конца XIX – первой половины XX ст.

В статье предпринята попытка провести источниковедческий анализ программ по исследованию писанок конца XIX – первой половины XX в. Авторские программы были опубликованы в форме отдельных оттисков или в периодических изданиях. Часть из них обнаружена в рукописных источниках архивных фондов разных учреждений. На основании проработанных материалов установлено, что программы по исследованию росписи писанок достаточно активно разрабатывались в конце XIX – начале XX в. Цель статьи – проследить издание программ по писанкарству в конце XIX – первой половине XX ст. как ин-

формационный потенциал для историографических исследований. Проведенный источниковедческий анализ разновременных программ по исследованию писанки содержит богатый информационный потенциал для историографии писанкарства. Программы сыграли немаловажную роль как средство научной коммуникации между учеными, исследователями и респондентами. Их авторами выступали М. Сумцов, С. Кульжинский, М. Кордуба, М. Скорик, Л. Шульгина, а также Научное общество исследователей Волыни, Научное общество имени Тараса Шевченко во Львове, Этнографическое общество в Киеве. Проанализированные программы являются многоплановым источником, так как в них довольно часто поднимались вопросы не только исследования писанки, но и других видов народного искусства. В свою очередь, полученные ответы позволили упомянутым выше исследователям подготовить целый ряд публикаций по изучению писанок, а программы способствовали формированию музейных коллекций.

Ключевые слова: писанка, программы, историография, М. Сумцов, С. Кульжинский.

Summary

Development and dissemination of programmes on the study pysankas in the late 19th and early 20th centuries

An attempt is made in the article to conduct a source analysis of programmes on the study of Easter painting in the late nineteenth – first half of the twentieth century. Author's programmes were published in the form of separate prints or in periodicals. Some of them are found in manuscript sources of archival funds of various institutions. On the basis of the processed materials, it is established that the programmes for the study of Easter painting were quite actively developed in the late nineteenth – early twentieth century. The purpose of the article is to trace the publication of Easter painting programmes in the late XIX – first half of the XX century as an information potential for historiographical research. The conducted source analysis of various programmes for the study of Easter eggs contains a rich information potential for the historiography of Easter eggs. Programmes have played an important role as a means of scientific communication between scientists, researchers and respondents. Their authors were M. Sumtsov, S. Kulzhynsky, M. Korduba, M. Skoryk, L. Shulhyna, as well as the Scientific Society of Volyn Researchers, the Taras Shevchenko Scientific Society in Lviv, the Ethnographic Society in Kyiv. The analyzed programmes are a multifaceted source, because quite often they raised issues not only the study of Easter eggs, but

also other types of folk art and more. In turn, the answers provided the above-mentioned researchers to prepare a number of publications on the study of Easter eggs, and the programmes contributed to the formation of museum collections.

Key words: pysanka, programmes, historiography, M. Sumtsov, S. Kulzhynsky.

At the present stage of development of the national science, researchers note the strong development of historiography as an independent subdiscipline. Referring to the state of Ukrainian ethnographic historiography, we can state that there are practically no special studies devoted to the process of development of ethnographic science in the 19th – early 21st centuries.

In the late 19th and early 20th centuries, interest in the study of local history and culture in Ukraine grew significantly, which was facilitated by the emergence of various scientific associations at that time.

The study of pysankas in the Russian Empire began in 1874 by members of the Russian Geographical Society. Until then, the literature contained only cursory information on this issue, scattered in some provincial and zemstvo publications, which concerned the established custom of using and giving eggs for Easter, the role of pysankas in rituals, beliefs and customs. Subsequently, a number of programmes were created to study the folk-art form. It was at this time that the historiographical and source base for pysanka art began to form.

It can be assumed that the development and publication of various programmes on the material and spiritual culture of Ukrainians by such well-known pysanka scholars as M. Sumtsov, S. Kulzhynskyi, M. Korduba, and others contributed to the recording of this phenomenon, the gathering of museum collections, and the direct study of pysanka.

Certain aspects of the issue under consideration were highlighted in their articles by S. Bakhtina (Бахтіна 1998), Е. Наїова (Гайова 2019: 232-245), and V. Tkachenko (Ткаченко 2019: 189-192). In the course of the search, new archival materials became available that had never been published before and are analyzed in this article.

Thus, it can be said that to date, there has been no actual analysis of pysanky studies, and the existing studies have been conducted only selectively.

The source base of the research is made up of documents from the archives of the M. T. Rylsky Institute of Art History, Folklore and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine and the Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine, as well as periodicals of the late

19th – first third of the 20th century (magazines, collections), and individual editions of programmes.

The author sets out to find out and analyze their content; to determine their place and role in the study of pysankas and the formation of museum collections.

For the first time, a prominent Ukrainian anthropologist, ethnographer, and archaeologist F. Vovk spoke about pysanka as a work of Ukrainian art and the need to study it at the Third Archaeological Congress in Kyiv (1874). This speech was devoted to Ukrainian folk ornamentation. The researcher drew attention to the importance of Easter egg patterns for the study of Ukrainian folk ornamentation (Волков 1878: 317-325).

In 1889, the Ethnographic Review published an article by M. Sumtsov on painted Easter eggs. In it, the author emphasized that the use of pysankas in Ukraine attracted attention in Polish and German ethnographic literature. At the same time, it was noted that in Russian literature the issue of Easter eggs has not been developed at all, no one has studied folk krashankas (pysankas – V. T.), no one has collected them, and there is no information about them at all (Сумцов 1889: 166-169). Therefore, continuing to research the topic of pysanka making in Slobozhanshchyna, in the same year, Professor Mykola Sumtsov of Kharkiv University published an article with a programme on the issue in the Kharkiv Provincial Gazette. He asked to collect information about pysankas and the products themselves and send them to him if possible (Сумцов 1889: 14). Bakhtina notes that “thirty people responded to his request” (Бахтіна 1998).

In 1891–1892, M. Sumtsov published a “Programme for collecting ethnographic data on the peasant population of the Kharkiv province” in the publications “Kharkivskiyi sbornik” (Сумцов 1891: 3-6) and “Kyivska staryna” (Сумцов 1892: 120-123), as well as a separate print (Сумцов 1891). In the preface to it, he noted that “the Kharkiv province has been little studied in ethnographic terms” <...> and “ethnographic data are insignificant and scattered”, so there is a need for a deeper study of the knowledge of the worldview and peasant life (Сумцов 1892: 120). He proposed, as noted, a short programme on various issues related to the material and spiritual culture of the population of the region. Regarding pysankas, M. Sumtsov asked for information about “beliefs, rituals, sayings, legends associated with Easter pysankas, what kind of drawings are on pysankas. The folk names of pysankas and what they are used for in everyday people’s life” (Сумцов 1892: 121). Having studied the materials sent, as well as using his own work, the scholar published the fundamental work on the

territory of the Slavic space at that time – “Pysanky” (Сумцов 1891), which was published in the edition “Kyivska staryna” (Сумцов 1891: 181-209).

It is worth noting that simultaneously with the emergence of such programmes, active collecting of museum collections of pysankas began. One of these institutions was the Lubny Museum of K. Skarzhynska. When forming the collection, museum employee S. Kulzhynskiy developed and published in 1895 a “Programme for the Collection of Folk Pysanky” (Кульжинский 1895), and published it in such publications as “Kursk Gubernia Vedomosti” (Kursk Provincial News) (Кульжинский 1895: 16-17), “Rodnaya Rechts” (Mother tongue) (Кульжинский 1897), and “Ethnographic Review” (Кульжинский 1898: 205-206). This made it possible to significantly add to the collection itself, as well as information about pysankas making, rituals and customs associated with the consecrated Easter egg, etc. The information obtained, the available literature, and the museum’s collection of pysankas made it possible to prepare a unique (even by today’s standards) catalogue-album of folk pysankas with a thorough introduction. In it, he reviews the literature, highlights the customs and rituals associated with pysankas and Easter eggs, the technology of their production, etc. However, the most valuable part of the book is undoubtedly the catalogue of colour and black-and-white Easter eggs (2219 drawings) from different places (Кульжинский 1899).

In 1896, Myron Korduba, on behalf of the Shevchenko Scientific Society in Lviv, developed a programme for collecting materials about pysankas, which was supplemented by Khv. Vovk. It was sent out by M. Korduba to different parts of Galicia, published in the “Notes of the Shevchenko Society” and reprinted in several other journals (Кордуба 1896: 3-5). In general, the application required specifying the county and locality where the questionnaire was to be filled out and answering 27 questions. In the general part, it was necessary to indicate whether pysankas and krashankas were painted; what was the difference between them, etc.; in the next block of questions, it was necessary to answer how pysankas were painted, what tools and paints were used to paint the ornament, etc. Next, it is necessary to indicate when pysankas were started and for what purpose, whether there are legends, traditions, beliefs, games associated with them, who paints them, etc. The last set of questions is related to pysankas ornamentation, composition, and names of motifs (Кордуба 1896: 3-5).

For the XII Archaeological Congress in Kharkiv (1902), M. Sumtsov prepared and published a new programme for collecting Easter eggs and informa-

tion about them. This programme has a large introductory part, in which the compiler emphasized that there are no ethnographic museums in Russia, unlike in Europe, which is quite significant. The author goes on to note that during the celebration of Easter, there is a custom of coloring eggs. It is common in Greece, Romania and other Slavic countries. Polish museums have rich collections of Easter eggs with different ornaments and names, and Easter eggs from Galicia have been exhibited at world exhibitions in Vienna and Paris. Therefore, it is important to collect them in “Malorossia”, where this phenomenon is also widespread. Everyone was invited to answer seven questions and, if possible, send the pysankas, drawings, and photographs themselves to Kharkiv University (Программа 1900). This programme was published before the congress in the “Notes of the Imperial Kharkiv University” (Программа 1900: 36-37), as well as in the “Works of the Kharkiv Preliminary Committee for the Arrangement of the XII Archaeological Congress” (Программа 1902: 36-37). Information on the received data and materials for the above-mentioned programme was published at a meeting of the congress committee in his speech “On Pysanky” by A. Vetukhov (Берухов 1902: 431-433).

During the preparation for the XIV Archaeological Congress in Chernihiv in 1908, M. Sumtsov’s programme was published in the Chernihiv Eparchial News in 1900 (Программа 1900: 409-421). All materials on this and other programmes were to be sent to the address of the Historical and Philological Society in Nizhyn. The report on Chernihiv pysankas, which was prepared based on the responses of the contributors and presented at the XIV Archaeological Congress in Chernihiv in 1908, states that in the early twentieth century, the production of pysankas for Easter was preserved in Chernihiv region (Б. Д. 1908: 176-178).

In 1906, the Podillia Orthodox Church Historical and Archaeological Society published two programmes in the magazine “Pravoslavna Podolia”. They invited the Society to send information about folk church and social customs and beliefs, as well as to collect folk songs, legends, and proverbs related to religious holidays and other festive days. The detailed programme included answers to questions from Shrovetide to Trinity (Green Sunday). It is also important that the authors were asked not only to answer the questions, but also to “describe what was special in the old days according to folk stories” (ASFMP IASFE, F. 43, p. 97, sh. 1-71). Another programme of the same Society, which is stored in the Archival Scientific Fonds of Manuscripts and Phonorecordings of the Rylsky Institute of Music and Performing Arts

(hereinafter – ASFMP IASFE), concerns the collection of pysankas and embroideries. Its authors noted that the Museum of the Podil Historical and Archaeological Society is establishing an ethnographic department, and therefore there is a need to collect ethnographic collections. Accordingly, the Society appeals to priests, teachers, volost leaders, students, young people, and all people who are not indifferent to this issue to collect and send the above items to the Museum. During their gathering, it is also worth making certain notes. For pysankas, it is necessary to note where the items come from, the names of the patterns, who is involved, when they are painted, etc. In addition, the compilers of the programme noted that before sending pysankas to the Museum, it is necessary to select the content from them, and suggested how to do this (this distinguishes it from other similar programmes). The compilers described how to pack the product so that it would not break and how to send it to the Museum in Kamianets-Podilskyi (Програма 1906: 14-16). It was also published in a separate edition (Програма 1906).

The programme “From the Shevchenko Scientific Society”, which is kept in the ANFRF of the IIRF, has certain differences from the previous ones. It can be assumed that this is one of the copies of this programme, which was once published in the newspapers of Galicia by M. Pavlyk, an employee of the NSS. In an appeal to local residents, as stated, “to all those who have the interests of the culture of our people and its development at heart” (ASFMP IASFE, F. 43, p. 97, sh. 1), it is noted that the NTSH Museum has twice already appealed to caring people with a request to collect collections of pysankas and material related to their production, which should be sent to its address. Despite the fact that society has responded to these requests, there is a need for further collection. Therefore, another programme was prepared, which proposed collecting both pysankas and information about them. It did not differ from the previous two programmes. As in the others, in addition to questions related to the making of pysankas and recording the answers, it described how to pack the products to send them to the museum. The authors of the programme also asked, in addition to pysankas and information about them, to send a letter about the parcel and whether there is a need to pay the costs of purchasing pysankas and sending them by post. It is also worth noting that in this programme, unlike the others, the developers promised to print the names of those who sent pysankas to the museum. If the textual materials sent are comprehensive, they will also be published in the museum’s publications and various scientific journals (ASFMP IASFE, F. 43,

p. 97, sh. 30-40). The programme of the Museum of the Shevchenko Scientific Society was also published in the journal *Illustrated Ukraine* (Від наукового товариства 1913: 10-11).

Among the materials of the ANFRF IMFE, the fonds of the Volyn Museum of Local Lore (F. 16) and Vasyl Kravchenko (F. 15) are quite large in volume and information-rich.

The Volyn Museum of Local Lore collection holds a number of documents related to the work of the Volyn Museum of Local Lore in Zhytomyr (1900–1932) and to pysankas making in particular. This was facilitated by the activities of the Society of Volyn Researchers, which brought together scholars, amateur local historians, and others.

Members of the society developed programmes for the study of Volyn, including pysankas making (Програма 1909). There were several types of questionnaires that were sent to informants on behalf of the Volyn Research Society. The first one had only seven questions. The second version of the questionnaire contained more questions and was more comprehensive. The introduction to the pysanka collection programme distributed by the Volyn Museum of Local Lore stated that the best source of replenishing the collection is to commission a specialist craftswoman to make pysankas with all the patterns she knows. Accordingly, the pysanka maker was able to answer all the questions of the programme. It also stated that any information related to the topic, including negative information, was important. Its authors pointed out that, in addition to pysankas, krashankas, multicolouredkapankas, painted pysankas, skrobankas (driapankas) and monastery pysankas are also common among the people; they should also be collected and described according to the questionnaire. There was a request to send pysankas or drawings of ornaments on them to the museum. At the end, it was indicated how they should be packed for shipment. The programme was signed by the vice-chairman of the Society of Volyn Researchers P. Tutkovsky, the head of the Ethnographic Section N. Belonin, and the secretary P. Abramovych (ASFMP IASFE, F. 16, p. 42, sh. 1-23).

Between 1909 and 1913, such questionnaires were sent to teachers of public schools, colleges and seminaries, volost boards, priests, and individuals. For example, the 1909–1910 report of the Society of Volyn Researchers noted that in 1910 the Society sent out about 800 questionnaires (Гарбузова 1998: 91-94).

According to the materials of the ASFMP IASFE, which apparently contains some of the questionnaires sent out with answers, the first informa-

tion about pysankas in the Volyn province began to arrive in 1909. According to the questionnaires, the contributors were mainly students of public schools, the Theological Seminary, teachers, and people who were not indifferent. Sometimes the answers to the questions were formal, and some of them provided quite interesting information about pysankas in a particular village or town of the Volyn province of that time (ASFMP IASFE, F. 16, p. 42-57, sh. 1-132). Today, the ASFMP IASFE holds 162 questionnaires with data on pysanka making for 1909–1913 and one for 1925 (from the village of Hladkovychi).

It is worth noting that thanks to such activities, the collection of the Volyn Museum of Local Lore grew significantly. According to documents, in 1915 this museum had 1345 copies of pysankas, krashankas, and malyovankas (painted eggs) (Гарбузова 1998: 91).

The development of these programmes and the programme for the study of pysanka making in the 1920s in Volyn is closely linked to the activities of V. Kravchenko (1862–1945), a scientist, ethnographer, writer, and one of the organizers of the Volyn Researchers' Society and the Volyn Museum of Local Lore. As an active member of the Enlightenment movement in Volyn, he was concerned with the revival of Ukrainians, researching their material and spiritual culture, and at the same time studying the traditions and way of life of various national minorities (Poles, Jews, Germans, and Czechs) living in the region.

Tetiana Loboda, a researcher of V. Kravchenko's public, scientific and educational activities, noted "<...> that the range of his scientific interests is striking in its breadth and diversity. <...> He is interested in the problems of ethnology, folklore, historical local history, religious studies, dialectology, etc." (Лобода 2008: 155).

In his article "The Ethnographic Activity of Vasyl Kravchenko", describing him as one of those who developed the theoretical foundations of ethnographic museum studies, H. Skrypnyk emphasizes his role in the creation of ethnographic studies not only at the regional but also at the national level (Скрипник 2002: 20-30).

V. Kravchenko worked intensively on the development of programmes for the study of both individual elements and phenomena of culture and material culture in general. He also distributed these programmes among collectors of folklore and ethnographic materials. He was one of the first to develop and distribute a questionnaire for the study of pysanka making in 1909–1913. The ethnographic section of the Society of Volyn Researchers and the Volyn Museum of Local Lore began researching

Volyn pysankas under this programme. In terms of content and structure, V. Kravchenko's programme for the study of pysanka making was similar to M. Sumtsov's questionnaire, developed and published in the late 19th and early 20th centuries. It included questions about the technique of making, types of ornaments, the functional purpose of Volyn pysanky, and their connection with beliefs and rituals in Volyn. Responses to the questionnaires, sketches, graphic materials, and samples of pysankas were sent to the museum in 1909–1925 (Ткаченко 2013: 133-138). In 1924, V. Kravchenko developed a new programme for collecting pysankas, which he divided into areas of research. All activities were divided into processing of relevant information in seven groups, although the author envisaged the possibility of combining them if necessary. These are: 1) written and descriptive, 2) names and giving of Easter eggs (writing down the names of Easter eggs, who was given each one, etc.), 3) paints and painting of Easter eggs (writing down what paints are used and what they are made of), 4) painting (sketching everything that he considers necessary), 5) folklore (records legends, sayings, customs, beliefs related to pysanka), 6) pigeons (records whether Easter pigeons are made of pysankas, what legends exist about this, etc.), 7) a group that organizes all the materials collected by other groups (ASFMP IASFE, F. 15, p. 111, sh. 1-37).

It was under V. Kravchenko's programme that in 1925, at the request of the Volyn Museum of Local Lore, a group of teachers consisting of Y. Biloshytskyi, N. Nikonchuk, and S. Panasenko recorded material about pysanka making in Hladkovychi village. Compared to other responses, it stands out for its volume, thoroughness of research, and factual content (Ткаченко 2018: 230-247).

Among the materials of the Scientific Archive of the Institute of Archaeology, the collection of D. Shcherbakivskyi also contains drafts of the programme for the study of pysankas, folk handicrafts, etc. Regarding pysankas, the correspondents were asked to answer 11 questions and explained how to pack the product if it was sent to museums or if it was kept by the author of the questionnaire (SA IA NASU, F. 9, p. 92, sh. 1-7). If we analyse all the previous programmes prepared by pysanka researchers, they are identical in their essence. In another unit of the same collection, there is a "Programme for collecting pysankas and embroideries" and a "Programme for collecting pysankas" (SA IA NASU, F. 9, p. 85, sh. 1-81).

Scientific institutions widely involved the public in collecting ethnographic materials. For example, the Ethnographic Commission of the All-Ukrainian

University of Science and Technology, headed by academician A. Loboda, had many correspondents among cultural workers, teachers, students, literate peasants, and schoolchildren who helped collect the material necessary for the study. Having created a network of correspondents in different districts and regions of Ukraine in the 1920s, prepared and sent out questionnaires, the commission's staff received responses to them. In addition, the Ethnographic Society in Kyiv, which operated under the Ukrainian Academy of Sciences, developed and published a number of programmes for collecting ethnographic materials in 1925. L. Shulhyna prepared a large-scale programme for the study of the folk calendar, including Easter. Its peculiarity is that the programme envisaged the study not only of the holiday itself, but also of the entire pre-Easter cycle, which includes Lent and the holiday itself. Pysankas are considered in a separate section consisting of 13 points, which were to be studied in detail. Thus, the programme was supposed to provide answers to the following questions: 1) do villagers follow the custom of drawing and painting Easter eggs for Easter; 2) what are the names of such painted, dyed or decorated eggs; 3) who paints them; 4) when do they start painting them; 5) what paints are used to paint and decorate eggs; 6) what accessories are used to paint Easter eggs; 7) what are the special beliefs and superstitions associated with painting pysankas; 8) how pysankas and Easter eggs are used; when and how they are blessed; 9) what are the special beliefs in pysankas; 10) what are the stories, legends, and traditions about pysankas; and 11) describe in detail the technology of making pysankas; 12) write down the names of pysankas and ornaments, how common they are. The last (13) point of the programme calls for collecting pysankas, malyvankas or sketches of ornaments and sending them to the Ethnographic Society in Kyiv. An analysis of the programme shows that its author was obviously familiar with previous programmes by various authors and took them into account when preparing her own (Шульгіна 1925).

In the 30s of the twentieth century, M. Skoryk (founder of the Boikivshchyna Museum in Sambir, the editor of the journal "Chronicle of Boikivshchyna") studied the pysankas of the Boikivshchyna in western Ukraine. In 1933, he published a questionnaire programme "How to record information about Boikivska pysankas?" (Скорик 1933: 61-63), in which he noted in the preface: "It is important to collect news not only from the entire territory of Boikivshchyna on both sides of the Carpathians, but also from the transitional strip of Boikiv lands" (Скорик 2005: 260). The programme itself (questionary) con-

sists of 25 questions. As in the previous ones, the contributors were asked to indicate where the material came from, what beliefs, rituals, customs, legends and traditions exist that are related to the making and use of pysanky; what is the difference between a pysanka and a krashanka; what tools are used to paint pysankas; what ornaments are painted and what colours are used, etc. The last question, which asks to indicate "whether the Magyars, Slovaks, and Romanians have a custom of painting pysankas and whether there are similarities in beliefs, customs, techniques, and ornamentation" (Скорик 1933: 63), is addressed to the inhabitants of Zakarpattia. This was probably the first time that the programme mentioned the need to study the issue not only among Ukrainians but also among other peoples. After some time, M. Skoryk processed the collected material and published an essay in the "Chronicle of Boikivshchyna" entitled "Boikivski Pysanky", which included 6 tables with 45 ornaments of Boikivski pysankas, as well as drawings of individual elements of the ornament (Скорик 1934: 20-28). Many years later, these materials were published by the Boikivshchyna Historical and Ethnographic Museum. The republication of the journal "Chronicle of Boikivshchyna" for 1931-1934 was carried out in 2005. According to the compiler R. Danchyn, "the publication reproduces the first two issues of the famous 'Chronicle of Boikivshchyna', launched by the 'Boikivshchyna' Society in Sambir in the 1930s", which explores the history, culture, and life of the Boikos (Літопис 2005).

Later, there was almost no research on pysanka art. This was due to the Soviet government's attitude to religion and the corresponding ideology. However, questions about it were included in the "Programme for the Study of the History of Ukrainian Art" (Програма 1956).

Thus, the conducted source analysis of different programmes on pysanka research contains considerable information potential for the historiography of pysanka art. The programmes played an important role as a means of scientific communication between scholars, researchers, and respondents. Their authors were M. Sumtsov, S. Kulzhynskiy, M. Korduba, M. Skoryk, L. Shulhina, as well as the Volyn Researchers' Society, the Taras Shevchenko Scientific Society in Lviv, and the Ethnographic Society in Kyiv. The analyzed programmes are a multifaceted source, as they often raised questions about the study of not only pysanka, but also other types of folk art, etc. In turn, the answers received allowed the above-mentioned researchers to prepare a number of publications on the study of pysankas, and the programmes contributed to the formation of museum collections.

Archival sources

- ASFMP IASFE, F. 15, c. 111, sh. 1-37.
 ASFMP IASFE, F. 16, c. 42, sh. 1-23.
 ASFMP IASFE, F. 16, c. 42-57, sh. 1-132.
 ASFMP IASFE, F.43, c. 97, sh. 1-71.
 SA IA NASU, F. 9, c. 85, sh. 1-81
 SA IA NASU, F. 9, c. 92, sh. 1-7.

References

- Бахтіна С. З історії колекції писанок Харківського історичного музею. In: Треті Сумцовські читання: матеріали наукової конференції, присвяченої 95-річчю XII Археологічного з'їзду, 18 квітня 1997 р. Харків, 1998. / Bakhtina S. Z istorii kolektsii pysanok Kharkivskoho istorichnoho muzeiu. Treti Sumtsovski chytannia: materialy naukovoi konferentsii, prysviachenoї 95-richchiu XII Arkheolohichnoho zizdu, 18 kvitnia 1997 r. Kharkiv, 1998. <http://museum.kh.ua/academic/sumtsov-conference/1997/article.html?n=654> (visited 23.09.2024).
- В. Д. Черниговские писанки. In: Труды Черниговского предварительного комитета по устройству XIV-го Археологического съезда в Чернигове. Чернигов, 1908, 176-178. / V. D. Chernigovskie pisanki. In: Trudyi Chernigovskogo predvaritelnogo komiteta po ustroystvu XIV-go Arheologicheskogo s'ezda v Chernigove. Chernigov, 1908, 176-178.
- Ветухов А. О писанках. In: Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. Т. 1. Харьков, 1902, 431-433. / Vetuhov A. O pisankah. In: Trudyi Harkovskogo predvaritelnogo komiteta po ustroystvu XII Arheologicheskogo s'ezda. T. 1. Harkov, 1902, 431-433.
- Від Музею наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. In: Ілюстрована Україна, № 8, 1913, 10-11. / Vid Muzeiu naukovoho tovarystva im. T. H. Shevchenka. In: Iliustrovana Ukraina, no. 8, 1913, 10-11.
- Волков Ф. Оличительные черты южнорусской народной орнаментики. In: Труды 3-го Ахеологического съезда в России. Т. 2. Киев, 1878, 317-325. / Volkov F. Otlichitelnyie chertyi yuzhnorusskoy narodnoy ornamentiki. In: Trudyi 3-go Aheologicheskogo s'ezda v Rossii. T. 2. Kiev, 1878, 317-325.
- Гайова Є. Відтворення збережених орнаментальних мотивів на писанках Наддніпрянщини. In: IX Міжнародний конгрес україністів. Фольклористика. Українознавство. Збірник наукових статей (До 100-річчя Національної академії наук України). Київ: НАН України; МАУ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2019, 232-245. / Haiova Ye. Vidtvorennia zberezhenykh ornamentalnykh motyviv na pysankakh Naddnyprianshchynu. In: IX Mizhnarodnyi konhres ukrainistiv. Folklorystyka. Ukrainoznavstvo. Zbirnyk naukovykh statei (Do 100-richchia Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy). Kyiv: NAN Ukrainy; MAU; IMFE im. M. T. Rylskoho, 2019, 232-245.
- Гарбузова Л. Писанки Волинської губернії (к. XIX – поч. XX ст.) в зібранні Житомирського краєзнавчого музею. In: Волинь–Житомирщина: історико-філологічний збірник з регіональних проблем. Кн. 3. Житомир, 1998, 91-94. / Harbuzova L. Pysanky Volyns'koi hubernii (k. XIX–poch. XX st.) v zibranni Zhytomyrs'koho kraieznavchoho muzeiu. In: Volyn'–Zhytomyrschyna: istoriko-filolohichnyj zbirnyk z rehional'nykh problem. Kn. 3. Zhytomyr, 1998, 91-94.
- Кордуба М. [Відозва у справі писанок]. In: Записки товариства імені Шевченка: вид-во, присвяч. нації і письменству укр.-рус. народу. Львів: Накладом Т-ва імені Шевченка. Т.11. Кн. 3, 1896, 3-5. / Korduba M. [Vidozva u spravi pysanok]. In: Zapysky tovarystva imeni Shevchenka: vyd-vo, prysviach. nautsi i pysmenstvu ukr.-rus. narodu. Lviv: Nakladom T-va imeni Shevchenka. T. 11. Кн. 3, 1896, 3-5.
- Кульжинский С. Программа для собирания народных писанок. Лубенский Музей Е. Н. Скаржинской. Киев, 1895. / Kulzhinskiy S. Programma dlya sobiraniya narodnyih pisanok. Lubenskiy Muzey E. N. Skarzhinskoy. Kyiv, 1895.
- Кульжинский С. Программа для собирания народных писанок. In: Курские губернские ведомости, № 40, 1895, 16-17. / Kulzhinskiy S. Prohramma dlya sobyraniiya narodnyih pisanok. In: Kurskye Hubernskye Vedomosti, no. 40, 1895, 16-17.
- Кульжинский С. Программа для собирания народных писанок. In: Родная Речь. Москва, № 15, 1897, 10-11. / Kulzhinskiy S. Programa dlya sobiraniya narodnyih pisanok. In: Rodnaya Rech. Moskva, no. 15, 1897, 10-11.
- Кульжинский С. Программа для собирания народных писанок. In: Этнографическое обозрение. Т. 36, № 1, 1898, 205-206. / Kulzhinskiy S. Programa dlya sobiraniya narodnyih pisanok. In: Etnograficheskoe obozrenie. T. 36, no. 1, 1898, 205-206.
- Кульжинский С. Описание коллекции народных писанок. Вып. 1. Москва, 1899. / Kulzhinskiy S. Opisaniie kollektzii narodnyih pisanok. Vyp. 1. Moskva, 1899.
- Літопис Бойківщини: записки, присвячені дослідам історії, культури й побуту бойківського племені. Львів : Каменяр, 2005. / Litorys Boikivshchynu: zapysky, prysviacheni doslidam istorii, kultury y pobutu boikivskoho plemeni. Lviv: Kameniar, 2005.
- Лобода Т. Василь Кравченко. Громадська, наукова та просвітницька діяльність. Київ: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2008, 155. / Loboda T. Vasyl Kravchenko. Hromadska, naukova ta prosvitnytska diialnist. Kyiv: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2008, 155.
- Программа для собирания писанок и сведений о них. Харьков, 1900. / Programma dlya sobiraniya pisanok i svedeniy o nih. Harkov, 1900.
- Программа для собирания писанок и сведений о них. In: Записки императорского Харьковского университета. Кн. 3. (ч/ неоф.), 1900, 36-37. / Programma dlya sobiraniya pisanok i svedeniy o nih. In: Zapiski imperatorskogo Harkovskogo universiteta. Kn. 3 (ch/ neof.), 1900, 36-37.
- Программа для собирания писанок и сведений о них. In: Черниговские епархиальные известия, № 14 (ч/неоф), 1900, 409-421. / Programma dlya sobiraniya pisanok i svedeniy o nih. In: Chernigovskie Eparhialnyie Izvestiya, no. 14. (ch/neof), 1900, 409-421.

Программа для собирания писанок и сведений о них. In: Труды Харьковского Предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда. Харьков. Т. 1, 1902, 36-37. / Programma dlya sobiraniya pisanok i svedeniy o nih. In: Trudyi Harkovskogo Predvaritelnogo komiteta po ustroystvu XII Arheologicheskogo s'ezda. Harkov. T. 1, 1902, 36-37.

Программа для собирания писанок и вышивок. In: Православная Подолия, № 2, 1906, 14-16. / Programma dlya sobiraniya pisanok i vyshivok. In: Pravoslavnaia Podoliya, no. 2, 1906, 14-16.

Программа для собирания писанок и вышивок. Каменец-Подольский: Тип. С. Киржацкого, 1906. / Programma dlya sobiraniya pisanok i vyshivok. Kamenets-Podolskiy: Tip. S. Kirzhatskogo, 1906.

Программа для собирания писанок и сведений о них. Житомир, 1909. / Programma dlya sobiraniya pisanok i svedeniy o nih. Zhitomir, 1909.

Программа по истории украинского искусства. Декоративное искусство. Киев: Государственное издательство литературы по строительству и архитектуре УССР, 1956. / Programma po istorii ukrainskogo iskusstva. Dekorativnoe iskusstvo. Kyiv: Gosudarstvennoe izdatelstvo literatury po stroitelstvu i arhitekture USSR, 1956.

Скорик М. Бойківські писанки. In: Літопис Бойківщини. Самбір, № 4, 1934, 20-28. / Skoryk M. Boikivski pysanky. In: Litopys Boikivshchyny. Sambir, no. 4, 1934, 20-28.

Скорик М. Як записувати відомості про бойківські писанки. In: Літопис Бойківщини. Самбір, № 2, 1933, 61-63. / Skoryk M. Yak zapysuvaty vidomosty pro boikivski pysanky. In: Litopys Boikivshchyny. Sambir, no. 2, 1933, 61-63.

Скорик М. Як записувати відомості про бойківські писанки. In: Літопис Бойківщини. Літопис Бойківщини: записки, присвячені дослідям історії, культури й побуту бойківського племені. Львів: Каменяр, 2005, 260-262. / Skoryk M. Yak zapysuvaty vidomosty pro boikivski pysanky. In: Litopys Boikivshchyny. Litopys Boikivshchyny: zapysky, prysviacheni doslidam istorii, kultury y pobutu boikivskoho plemeni. Lviv: Kameniar, 2005, 260-262.

Скрипник Г. Етнографічна діяльність Василя Кравченка. In: Народна творчість та етнографія, № 5-6, 2002, 20-30. / Skrypnyk H. Etnohrafichna diialnist Vasylia Kravchenka. In: Narodna tvorchist ta etnohrafia, no. 5-6, 2002, 20-30.

Сумцов Н. Вниманию сельских жителей. In: Харьковские губернские ведомости, № 76, 1889, 14. / Sumtsov N. Vnimaniiu selskih zhiteliv. In: Harkovskie Gubernskie Vedomosti, no. 76, 1889, 14.

Сумцов Н. Заметка о крашенных пасхальных яйцах. In: Этнографическое обозрение. Москва. Кн.1, 1889, 166-169. / Sumtsov N. Zametka o krashenyih pashalnyih yaytsah. In: Etnograficheskoe obozrenie. Moskva. Kn. 1, 1889, 166-169.

Сумцов Н. Программа для собирания этнографических сведений о крестьянском населении Харь-

ковской губернии. In: Харьковский сборник. Вып. 3, 1891, 3-6. / Sumtsov N. Programma dlya sobiraniya etnogaficheskikh svedeniy o krestyanskom naselenii Harkovskoy gubernii. In: Harkovskiy sbornik. Vyp. 3, 1891, 3-6.

Сумцов Н. Программа для собирания этнографических сведений о крестьянском населении Харьковской губернии. Харків, 1891. / Sumtsov N. Programma dlya sobiraniya etnogaficheskikh svedeniy o krestyanskom naselenii Harkovskoy gubernii. Kharkov, 1891.

Сумцов Н. Программа для собирания этнографических сведений о крестьянском населении Харьковской губернии. In: Київська старовина. Т. 38, № 7, 1892, 120-123. / Sumtsov N. Programma dlya sobiraniya etnogaficheskikh svedeniy o krestyanskom naselenii Harkovskoy gubernii. In: Kyivska starovyna. T. 38, no.7, 1892, 120-123.

Сумцов Н. Писанки. In: Київська старовина, № XXXIII, 1891, 181-209. / Sumtsov N. Pysanky. In: Kyivska starovyna, no. XXXIII, 1891, 181-209.

Ткаченко В. Джерельна база з писанкарства в Науковому архіві Інституту археології НАН України. In: Virtus: Scientific Journal, no 36, 2019, 189-192. / Tkachenko V. Dzherelna baza z pysankarstva v Naukovomu arkhivi Instytutu arkheolohii NAN Ukrainy. In: Virtus: Scientific Journal, no. 36, 2019, 189-192.

Ткаченко В. Матеріали фонду «Волинський краєзнавчий музей» в АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України як джерело дослідження писанкарства початку ХХ ст. In: Соціум. Документ. Комунікація: зб. наук. праць. Серія: Історичні науки. Переяслав-Хмельницький: ФОП Домбровська Я. М. Вип. 6, 2018, 230-247. / Tkachenko V. Materialy fondu «Volynskiy kraieznavchyi muzei» v ANFRF IMFE im. M.T. Rylskoho NAN Ukrainy yak dzherelo doslidzhennia pysankarstva pochatku XX st. In: Sotsium. Dokument. Komunikatsiia: zb. nauk. prats. Serii: Istorychni nauk. Pereiaslav-Khmelnytskyi: FOP Dombrovska Ya. M. Vyp. 6, 2018, 230-247.

Ткаченко В. Рукописна спадщина Василя Кравченка про походження крашанки та писанки. In: Народна творчість та етнологія, № 2, 2013, 133-138. / Tkachenko V. Rukopysna spadshchyna Vasylia Kravchenka pro pokhodzhennia krashanky ta pysanky. In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 2, 2013, 133-138.

Шульгина Л. Народний календар. Великдень. Київ. Ч. III, 1925. / Shulhyna L. Narodnii kalendar. Velykden. Kyiv. Ch. III, 1925.

Viktor Tkachenko (Pereiaslav, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, Rezervația națională istorică și etnografică „Pereiaslav”.

Виктор Ткаченко (Переяслав, Украина). Доктор исторических наук, Национальный историко-этнографический заповедник «Переяслав».

Viktor Tkachenko (Pereiaslav, Ukraine). Doctor of History, National Historical and Ethnographic Reserve “Pereiaslav”.

E-mail: viktor69tkachenko@ukr.net

ORCID: 0000-0001-6741-3430

Tatiana ZAICOVSCHI

ALIMENTAȚIA TRADIȚIONALĂ ÎN RITUALURILE FAMILIALE ALE CREDINCIOȘILOR DE RIT VECHI DIN REPUBLICA MOLDOVA: TRADIȚII, VARIABILITATE ȘI INOVAȚII (PE BAZA CERCETĂRILOR DE TEREN)*

CZU: 392.8(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.04>

Rezumat

Alimentația tradițională în ritualurile familiale ale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova: tradiții, variabilitate și inovații (pe baza cercetărilor de teren)

Creștinii ortodocși de rit vechi, inclusiv cei care trăiesc în Republica Moldova, sunt strâns atașați de credințele lor, care a supraviețuit secolelor și păstrează caracteristicile culturii populare tradiționale, care includ ritualurile familiale. Ca urmare a cercetărilor de teren ale mâncărilor preparate în cadrul ritualurilor de familie ale credincioșilor de rit vechi – ritualurile de naștere-botez, de cununie-nuntă și funerare-memoriale, asociate ciclului de viață al omului, a fost stabilit nivelul de păstrare a elementelor acestor bucate în mediul creștinilor ortodocși de rit vechi din mai multe orașe și sate din Republica Moldova, a fost identificată variabilitatea locală a bucatelor, fiind determinate cele mai stabile variante ale acestora. Cercetarea a permis identificarea particularităților bucatelor, preparate după rețete speciale (ingredientele și specificul preparării lor), precum și simbolismul și semantica acestora în cadrul codului alimentar. S-a constatat că cel mai reprezentativ este ritualismul funerar-de pomenire. După cum au arătat interviurile cu informatorii, anume acesta păstrează un număr mare de feluri de mâncare, ale căror rădăcini datează de secole. În același timp, informatorii au subliniat că multe lucruri se schimbă în prezent (de exemplu, în locul celor trei feluri obligatorii, la masa de pomenire se observă o mare varietate de alimente, adesea din abundență, care este condamnată și considerată nejustificată).

Cuvinte-cheie: creștini ortodocși de rit vechi, Republica Moldova, ritualuri familiale, hrană rituală, borș, tăieței, terci.

Резюме

Традиционная пища в семейной обрядности старообрядцев Республики Молдова: традиции, вариативность и новшества (на основе полевых исследований)

Старообрядцы, в том числе проживающие в Республике Молдова, строго придерживаются своей веры, пронесенной через века, а также сохраняют особенности традиционной народной культуры, включая семейную обрядность. В результате полевых исследований пищи, употребляемой в семейной обрядности старообрядцев – родильно-крестильной, венчально-свадебной и похоронно-поминальной, связанной с жизненным циклом человека, была выяснена степень сохранности элементов указанной пищи

в среде старообрядцев ряда городов и сел РМ, выявлена локальная вариативность блюд, а также были определены их наиболее стабильные варианты. Исследование позволило установить особенности блюд, которые готовятся по особым рецептам (их ингредиенты и специфику приготовления), а также их символику и семантику в рамках пищевого кода. Было установлено, что наиболее репрезентативной является похоронно-поминальная обрядность. Как показали интервью с информаторами, именно в ней сохраняется большее количество блюд, корни которых уходят в глубину веков. Вместе с тем информаторы отмечали, что в наши дни многое меняется (например, вместо трех обязательных блюд на поминальном обеде часто стало наблюдаться большое изобилие и разнообразие, что ими порицается и считается неоправданным).

Ключевые слова: старообрядцы, Республика Молдова, семейная обрядность, ритуальная пища, борщ, лапша, каша.

Summary

Traditional food in the family rituals of the Old Believers of the Republic of Moldova: traditions, variability and innovations (based on field research)

Old Believers, including those living in the Republic of Moldova, strictly adhere to their faith, carried through the centuries, and also preserve the features of traditional folk culture, including family rituals. As a result of field studies of food used in the family rituals of the Old Believers – birth and baptism, wedding, funeral and memorial rituals associated with the life cycle of a person, the degree of preservation of the elements of the said food among the Old Believers of a number of cities and villages of the Republic of Moldova was determined, local variability of dishes was revealed, and their most stable options were determined. The study allowed us to establish the characteristics of dishes prepared according to special recipes (their ingredients and specifics of preparation), as well as their symbolism and semantics within the food code. It was established that the most representative in this aspect are the funeral and memorial rituals. As interviews with informants showed, it is in these rituals that a greater number of dishes, the roots of which go back centuries, are preserved. At the same time, informants noted that many things are changing these days (for example, instead of three obligatory dishes at a funeral dinner, there is often a great abundance and variety, which they condemn and consider unjustified).

Key words: Old Believers, Republic of Moldova, family rituals, ritual food, borscht, noodles, porridge.

Mesele rituale au o mare însemnătate în tradițiile culturii populare, inclusiv în ritualurile familiale: de naștere-botez, cununie-nuntă și funerare-memorale. Luând în considerație faptul că aceste ritualuri din ciclul de viață sunt ritualuri de tranziție, consumul comun de hrană rituală joacă un rol important în reglementarea statutului și a relațiilor membrilor comunității, în redistribuirea cotei – „(părții) puterii vitale și a bunurilor din depozitul lor comun”, conform expresiei lui A. K. Baiburin, între membrii comunității (Байбурин 1993: 49). În același timp, se remarcă prin semnificația lor specială produsele din cereale/fâină: terciul, tăieței, pâinea de nuntă (pâine-sare), coliva ș.a. Este necesar de menționat că informatorii intervievați, de regulă, nu puteau motiva alegerea și semnificația anumitor elemente ale codului alimentar, dar încercau să înainteze propriile presupuneri, fapt ce nu este lipsit de interes din punctul de vedere al conștiinței populare. Pentru fiecare dintre mesele rituale care au loc în contextul ritualurilor ciclului de viață sunt obligatorii câteva feluri de mâncare, restul fiind preparate la dorință. În ceea ce privește mâncărurile rituale obligatorii, trebuie să subliniem că au fost stabilite variante locale ale acestora, ceea ce a permis identificarea celor mai stabile elemente din codurile alimentare ale ritualurilor familiale.

În viața creștinilor ortodocși de rit vechi, o mare însemnătate se acordă respectării posturilor, iar compoziția felurilor de mâncare depinde de ziua în care a fost servită masa festivă, ca parte a unui ritual. În general, „alimentația creștinilor ortodocși de rit vechi este în mare măsură legată de preceptele de bază pe care ei le respectă în credința ortodoxă. Acest lucru se datorează zilelor în care trebuie să se consume mâncare de post și zilelor în care este permis să se mănânce carne, de exemplu. Ei respectă cu strictețe aceste reguli. Mâncarea de post include multe legume, tradiționale pentru Moldova, din care se poate prepara orice – și salate, și ghiveciuri, și sarmale de post” (B. A. A.). Când este permis consumul bucatelor din carne, nu înseamnă că se poate consuma orice tip de carne. Există interdicții bisericești asupra unor anumite tipuri de carne, ce nu sunt potrivite pentru consum, de exemplu, carnea de iepure de câmp și carnea de iepure de casă. Informatorii, deși respectă cu strictețe aceste interdicții, nu au putut, totuși, să le justifice și le explice. Urmăriți un fragment din discuția noastră cu credincioasele de rit vechi în trapeza Bisericii Măzărache din Chișinău:

„T. Z. Există feluri de carne care nu trebuie consumate nici chiar în zi fără post. Eu cunosc astfel de interdicții și la creștinii ortodocși de rit vechi din alte locuri, nu din Moldova – că nu se permite carnea de

iepure de câmp, de iepure de casă, unele fructe de mare, unele feluri de pește ș.a. Există la noi astfel de interdicții la credincioșii de rit vechi?

K. P. D. (oferă un răspuns controversat) Nu, noi nu avem interdicții, dar carnea de iepure de casă la noi tot nu se gătește. (se adresează la K. F. A.) Dar de ce la noi nu se permite carnea de iepure de casă?

K. F. A. Nu știu”.

O explicație, desigur, există și este corelată cu „Vechiul Testament”: „<...> Iată animalele, pe care le puteți mânca din toate animalele de pe pământ: orice vită care are copitele despicate și o tăietură adâncă în copite, și care rumegă, îl puteți mânca, doar pe aștia nu-i mâncați <...>: cămila <...>, jerboa <...>, și iepurele, pentru că el rumegă, însă copitele la el nu sunt despicate, nu e curat el pentru voi” (Lev. 11: 2-3). Prin urmare, din motiv că iepurii de câmp și de casă deși rumegă, totuși, nu au copite despicate, având labe, sunt considerate animale necurate și carnea lor este interzisă pentru consum, după cum este direct indicat în „Sfânta Scriptură” (vedeți, de asemenea: Кабакова 2015: 169; Свалова 2019: 73, 75).

În cadrul **ritualurilor de naștere-botez**, când cei mai apropiați vin să felicite mama, conform mărturiilor informatorilor, pe lângă „pelinci, cămăși, costume pentru copil, prosop sau hălățel pentru mamă (femeia care a născut – T. Z.), se aduc dulciuri – cine ce dorește” (K. A. S.): bomboane, turte dulci, biscuiți, alte copturi. Informatorii au comunicat că se servește un ceai deosebit, „din foarte multe ierburi” (B. A. A.), câteva feluri de dulceață, multe alte dulciuri. În acest caz, dulciurile au o semnificație rituală. Comp.: „Dulcele – o caracteristică gustativă ce simbolizează calități pozitive: «plăcut», «frumos», «dorit», «iubit», «bun la suflet», «fericit» ș.a. Este actual pentru ritualurile productive, apotropaice, hilastice (propitiatorii – T. Z.), pentru actele de aducere a ofrandei și de vindecare. <...> Dulciurile sunt un atribut al vieții confortabile și prospere <...>. Cu ajutorul dulciurilor se încearcă să se obțină ca nou-născutul să fie drăguț și bun, ca toți să-l iubească” (Славянские 2012: 32). Aceste daruri, precum și urările de bine reflectă ideile populare tradiționale despre o soartă bună.

Descriind „rodinile” din s. Pocrovca, la care se adună doar femeile, rudele și vecinele mamei nou-născutului, A. A. Bolucenkova menționează că „sărbătoarea solemnă în onoarea bebelușului este organizată la 14 zile după nașterea lui” (Болученкова 2010: 65), și în timpul desfășurării acesteia participantele servesc mâncăruri gustoase pe care le-au adus cu ele, printre care se remarcă copturile dulci. Sărbătoarea poartă denumirea veche de „Terciurile babei”.

Metafora „pâine-viață” în cazul ofrandelor enumerate mai sus este deosebit de clară. Despre aceasta

scrie, de exemplu, I. A. Sedakova: „Odată cu semnificația pâinii ca simbol al puterii vitale și viabilității, norocului și fericirii, diferite feluri de copturi <...> în rodine <...> sunt o notificare emblematică, constatarea faptului apariției pe lume a copilului și a principalelor momente în dezvoltarea sa” (cit. cf. Паунова 2005: 151). Este un fel de încercare de a modela dezvoltarea ulterioară a nou-născutului.

După botez se aranja masa. „În zilele de post, miercuri și vineri sau în perioada postului – totul era de post: fasole, cartofi, sarmale, salate. Iar dacă ziua nu e de post, se poate răcitură, carne, pârjoale, salam, pește sărat, pește. De asemenea, înainte se gătea carne la cuptor cu cartofi, numită «pecinca»” (K. A. S.). Totuși, una din informatoarele din or. Edineț a făcut o precizare pe marginea acestei tradiții, dar nu a putut explica de ce nu se obișnuiește să se facă masă festivă după botez („încreștinare”): „În ziua când copilul este botezat nu se poate să așezi masa, nici să servești mâncare, nimic din astea. <...> În orice altă zi – poftim, numai nu în ziua când el este botezat. Anume în acea zi nu se poate. Nu știu de ce. Dar noi încercăm să facem întocmai. Eu am deja patru nepoți și mereu mă stărui să le spun copiilor, că așa nu se face” (K. A. G.).

Unul din cele mai semnificative componente ale alimentației tradiționale din ritualurile de cununie-nuntă este pâinea-sarea. Subliniind funcția importantă a pâinii în ritualurile de cununie-nuntă, N. F. Sumțov menționa: „Pâinea la nunți servește ca simbol al uniunii de căsătorie, forma externă a consolidării juridice a acesteia. <...> La <...> nuntă pâinea adesea servește ca expresie a bunăstării și bogăției. Aproape fiecare pas al mirilor la o nuntă este însoțit de consumul de pâine, cu intenția preliminară de a înzestra tinerii, cel puțin în mod simbolic, cu o recoltă bogată de pâine, ceea ce este atât de necesar pentru bunăstarea familiei de țărani” (Сумцов 1996: 247-248). În ceea ce privește sarea, acesta afirmă: „În consumul ritual al pâinii, sarea are, ca să spunem așa, o semnificație suplimentară. <...> Ca obiect al ofrandei, sarea a primit însemnătatea unui remediu protector împotriva vrăjitoriei. Sarea, în dezvoltarea istorică ulterioară a sensului utilizării sale rituale, a fost indisolubil legată de pâine în acele cazuri ale folosirii acesteia, când pâinea exprimă bogăție. În acest mod, tinerii sunt binecuvântați cu pâine și sare” (Сумцов 1996: 246). În zilele noastre, nu putem vorbi despre o utilizare atât de răspândită a pâinii în ritualurile menționate, precum afirmă cercetătorul menționat mai sus în sec. XIX – inc. sec. XX, însă tradiția rămâne stabilă, când după cununie mireasa și mirele sunt întâmpinați de părinții lui cu pâine-sare și o icoană. Pâinea-sarea în ritualurile de

cununie-nuntă îndeplinesc funcțiile propițiatoare și de protecție.

Printre preparatele tradiționale servite invitaților în timpul mesei de nuntă, enumerăm următoarele: carne la cuptor cu cartofi (în Cunicca este numită „pecinca” K. A. S.), răcitură, găluște (această denumire este pronunțată cu accent pe prima silabă: голубцы / gó-lub-ți), pârjoale, carne cu castraveți murați¹ – o rețetă mai veche, tăieței de casă cu ou², salam de casă, afumături, pește prăjit ș.a. Bineînțeles, în zilele noastre, pe lângă mâncărurile tradiționale, pe masa de nuntă sunt prezente o mulțime de alte bucate mai moderne. Însă mulți informatori în discuțiile cu noi condamnau o astfel de abundență, considerând-o excesivă.

Pregătirea tăiețelilor pentru nuntă reprezintă una din tradițiile străvechi. Tăiețelii sunt „rulați” în casa miresei, iar pețitoarea și nașa vin cu făcălețul lor. Frământarea aluatului pentru mâncărurile de nuntă, care sunt pregătite de reprezentantele ambelor familii – a mirelui și miresei – este comună pentru multe popoare. Aceasta simbolizează unirea a două neamuri.

Informatorii ne-au oferit date despre mâncărurile care sunt preferențiale pentru desfășurarea nunților în comunitățile lor, subliniind că înainte „pe masă la nuntă erau puține feluri de bucate (acum nu e așa)” (T. E. F.). Mulți din ei își amintesc sau cunosc de la rudele mai în vârstă, că nu cu mult timp în urmă, la mijlocul sec. XX, varietatea mâncărurilor era foarte modestă; nu erau gustări reci (F. Z. F.); pârjoalele, salatele, precum vinegreta, au apărut mai târziu (K. T. I.).

Una din particularitățile funcționale ale acestui tip de mâncare, precum tăiețelii, la creștinii ortodocși de rit vechi din Republica Moldova, este timpul când ei sunt puși pe masă: tăiețelii se servesc mai aproape de finalul ospățului, anume cu scopul de a semnaliza oaspeților despre apropierea sfârșitului sărbătorii de nuntă („petrecerea se termină”). La românii credincioși de rit vechi, servirea tăiețelilor prezenta, de asemenea, un anumit semnal: „Oaspeții dăruiau cadouri tinerilor căsătoriți după ce în farfuria se puneau tăieței – una din mâncărurile tradiționale de nuntă (tăiețelii se serveau cu unt): «Când pun tăiețelii, dăruiesc tinerilor»” (Гаврюшина 2018: 169).

Ritualurile de cununie-nuntă constau din multiple componente și la o anumită etapă (și anume a doua zi dimineața, înainte de „otvodina (retragere)” – sărbătoarea în casa miresei), în trecut și până de curând, era obligatorie verificarea „cinstei” miresei: atârănarea „steagului” roșu, urmat de o procesiune cu el din casa mirelui în casa miresei pentru sărbătorirea „otvodinei” (retragerii), în a doua zi de nuntă, purtarea banturilor roșii ș.a.), dar în aspectul luat în

considerare de noi sunt relevante momentele legate de mâncarea rituală. De exemplu, la Edineț, în cazul dezvăluirii „purității” miresei, steagul roșu nu se atârna. În schimb, părinților miresei și oaspeților li se servea vin dulce dintr-o sticlă legată cu o panglică roșie (comp. obiceiul bulgar „сладка ракия” / rachiul dulce), iar „unii, care doreau, de asemenea, își legau bucăți dintr-o astfel de panglică” (E. F. M.).

În diferite localități și țări unde locuiesc credincioșii de rit vechi, acest ritual are propriile sale nuanțe, dar nu este sarcina noastră să le analizăm în acest articol.

Totuși, este important să remarcăm relația profundă dintre identificarea „onoarei” / „dezonoarei miresei” și masa rituală, fapt ce, la rândul său, trebuia să asigure bunăstarea ulterioară a comunității. Această legătură, prezentă în percepțiile tradiționale, acum a devenit implicită. Cu toate acestea, cercetătorii subliniază existența ei în trecutul recent. Astfel, P. I. Feodorova comunică despre diferite variante ale dezvoltării acestei linii de subiect în rândul creștinilor ortodocși de rit vechi transuralici: „Dacă mireasa se dovedea că *nu e bine* („necinstită” – T. Z.), atunci nunta se anula. Masa (de nuntă – T. Z.) se anula, veselie nu era. <...> Puritatea miresei era însemnată prin sărituri, dansuri, <...> peșitoarele mergeau să invite la masă” (Федорова 1997: 227). În acest mod, concluzionează P. I. Feodorova, „numai datorită purității miresei este posibilă influența benefică asupra lumii înconjurătoare prin masa de sărbătoare” (Федорова 1997: 228). Informatorii noștri nu au menționat prezența terciului pe masa de nuntă, deși, probabil, nu a fost întotdeauna așa și cândva el era pe lista bucatelor de nuntă, dar, cu timpul a încetat să mai fie inclus (comp. biscuiții cu denumirea „жамки” / turte dulci³); se poate presupune că dintr-o anumită perioadă această funcție au preluat-o găluștele cu o umplutură de tip terci. Onoarea miresei a căpătat o mare importanță pe fundalul general al vieții comunitare și al ideilor populare tradiționale. Și, după cum vedem, nu este vorba doar de aspecte morale. Într-un fel sau altul, masa comună a membrilor comunității reglementa stabilirea uniunii mirelui și miresei, precum și rudenția familiilor, care până în acel moment erau străine una pentru alta.

Particularitățile hranei rituale din **riturile funere-memoriale** constă, în special, în faptul că este cea mai reprezentativă în aspectul cercetat de noi, în comparație cu hrana tradițională din ritualurile de naștere-botez și cununie-nuntă, în mare parte pentru că cele funerare-de pomenire, în ansamblu, reprezintă partea cea mai conservatoare a ritualurilor de familie, iar tradițiile lor (inclusiv alimentare) s-au păstrat mai bine.

În funcție de ziua în care au loc funeraliile, masa de pomenire poate fi o masă de post sau de fruct, și acest lucru este respectat cu strictete de către toată lumea, indiferent de situația financiară a familiei.

Informatorii relatează despre tradiția de a pregăti pentru masa de pomenire a doar trei feluri de mâncare / „три стравы” (în zilele noastre se propun mai multe feluri, dintre care trei sunt obligatorii). Din punctul de vedere al limbii ruse literare contemporane, cuvântul *страва* / *strava* este învechit, deși s-a păstrat într-o serie de dialecte. De asemenea, este necesar de menționat că cuvântul *страва* / *срнова* (*strava* / *strova*) există și în alte limbi slave (și nu doar). Nu există o opinie unică în ce privește originea lui⁴ (comp. diferite abordări, prezentate în Бубенок 2010: 276-398). Vom aminti doar una din ipoteze: „Etimologia termenului *страва* (*strava*), propusă de A. A. Kotliarevskii⁵ se remarcă prin originalitate: «este complicată – *с-м-р-в-а* / *с-т-р-в-а*, tema, evident, provine de la rădăcina slavă *троу* / *trou*, care va sta la originea verbului *троути*, *натроути*, *натровити* <...> / *trouti*, *na-trouti*, *natroviti*. Dar, din cele mai vechi timpuri propria semnificație era: a hrăni, a alimenta <...>»” (cit. cf. Бубенок 2010: 378). V. Dal în dicționarul său dă următoarele semnificații ale cuvântului analizat: „hrană, mâncare, aliment, nutriment, fel de mâncare, supă, fiertură” (Даль 1980: 334).

Pe masa de pomenire a creștinilor ortodocși de rit vechi este obligatorie coliva. Ea este caracteristică și multor altor popoare, dar există diferențe în modul de preparare a acesteia. Coliva se prepară numai din boabe de grâu și nu este niciodată înlocuită cu orez. Aceste boabe se pun la fiert în apă, și, când se răcesc, se adaugă miere, doar puțin, pentru a nu fi prea dulce. Se face fără adaosuri sau decorațiuni sub formă de bomboane ș.a. Dar, nici nu ar fi posibil de decorat coliva în acest mod, pentru că este destul de lichidă (de aceea, credincioșii de rit vechi spun că ei beau coliva), „cam ca borșul”, se ia de obicei câte trei linguri.

În conștiința creștinilor ortodocși de rit vechi, coliva și defunctul sunt în strânsă legătură asociativă, despre care menționează, de exemplu, A. K. Baiburin: „Viața bobului este asemănătoare cu viața eroului ritualului <...>. Bobul este unul din acele simboluri care străbat toată grosimea universului ritual. <...> bobul este metafora ideală a oricărui proces ciclic, care poate fi descris prin termenii «viață», «moarte», «renaștere»” (Байбурин 1993: 214). Se pare că în cadrul percepției semantismului colivei ca mâncare de pomenire, este vorba de o asemănare, dacă nu chiar egalitate, analogie cu viața – moartea – renașterea ulterioară a celui decedat, fapt confirmat de utilizarea pe scară largă a unei astfel de expresii cum ar fi „a

pomeni coliva” în rândul creștinilor ortodocși de rit vechi din Republica Moldova.

Explicațiile pentru confuzia care a apărut în timpul interviurilor cu informatorii pot fi rezumate după cum urmează:

„T. Z. Apoi iată ce mi-a trezit interesul. Toți cei cu care am comunicat spun: «a pomeni coliva». Să înțeleg că se referă la persoana care a murit, nu la coliva propriu-zisă.

S. E. V. Nu, totul e corect. Pentru că această colivă este în cinstea lui”.

În acest mod, boabele sunt simbolul învierii sufletului după moarte, iar mierea – simbolul acelei dulceațe, beatitudini la care se alătură cei drepecți în Împărăția Cerurilor.

Unul dintre cele trei feluri de mâncare obligatorii pe masa de pomenire este borșul – de post sau cu carne, în funcție de ziua înmormântării și, respectiv, masa de pomenire. După cum a fost relevat, printre credincioșii de rit vechi din Republica Moldova nu există o singură rețetă de borș. Deși se folosesc aproape aceleași ingrediente, există mici diferențe în modul de preparare. Vom prezenta două exemple. În s. Pocrovca, borșul pentru masa de pomenire (organizată imediat după funeralii) se prepară după cum urmează. De cu noapte (aproximativ între ora două și patru) a zilei în care se vor organiza funeraliile, începe pregătirea mesei de pomenire. Acest lucru este necesar, în principal, pentru ca sfecla pentru acest fel de mâncare să reușească să fermenteze: „<...> Sfecla proaspătă este tăiată mărunț-mărunț, în bucățele de mărimea unui chibrit, dacă chibritul îl rupi în două – iată în așa bucățele tetraedrice. Această sfeclă este tăiată de femeii special invitate. Ele pregătesc un cvas special, îl toarnă peste sfeclă și până la amiază aceasta ar trebui să se înăcrească, să fermenteze, să se marineze” (B. T. M.). În același timp, sunt curățate și tăiate celelalte legume – ceapa, morcovii. Sunt necesare multe. Informatoarea a comunicat că doar prăjeala pentru borș este necesară o căldare. În continuare se pregătesc pentru borș și alte legume: varză, cartofi, verdeață. Totul este tăiat la fel de mărunț ca sfecla. Femeile care pregătesc masa de pomenire deja știu măsura, cât e necesar din fiecare ingredient: cât ulei de floarea-soarelui, câtă ceapă ș.a. Întotdeauna este un bucătar care conduce. Toate felurile de mâncare pentru masa de pomenire, inclusiv borșul, sunt pregătite în ceaune mari de 100 de litri fiecare. Se încearcă să se gătească la foc natural, nu pe gaz.

Puțin altfel se pregătește borșul în trapeza Bisericii Măzărache din Chișinău. În apă clocotită sunt puși câțiva cartofi – întregi, nu tăiați. După ceva timp, se adaugă cartofii tăiați. Iar apoi se adaugă rând pe rând varza, sfecla înăbușită, pregătită din timp (ea este înă-

bușită și i se adaugă suc de roșii, pastă de tomate și/sau un cvas moldovenesc pe bază de țărâțe de grâu, cu adaos de făină de porumb), ceapa și morcovul înăbușite, obligatoriu ciuperci, iar apoi se toarnă suc de roșii (de preferință de casă). La sfârșit, se adaugă verdeață – pătrunjel, mărar, de asemenea, se consideră că un gust bun dă țelina. Este un fel de mâncare gros.

„T. Z. În Pocrovca mi-au spus că ei pentru masa de pomenire fermentează sfecla. Aici așa nu se face?”

K. P. D. Eu doar înăbuș sfecla. La început eu o înăbuș bine, iar apoi adaug suc de roșii sau pastă de tomate – ceva care să ofere aciditate. Pentru că dacă sfecla o pui așa în borș, fără acreală, atunci ea își va schimba culoarea și borșul nu va fi roșu. De aceea, când sfecla este înăbușită, e necesar a adăuga fie suc de roșii (eu pregătesc suc de casă), fie chiar, dacă nu este o linguriță de pastă de tomate, se poate adăuga borș.

T. Z. Iată acest <...> cvas moldovenesc?

K. P. D. Cvas, da. Și atunci sfecla nu-și schimbă culoarea și gustul.

T. Z. Tot îl numiți „borș”?

K. P. D. Da.

O. G. Iar cvasul îl faceți singură?

K. P. D. Nu. Îl cumpăr gata făcut. <...> Eu, de asemenea, tot timpul adaug acest cvas – și suc și acest borș”.

Cvasul de pâine îndeplinea, în ritualurile tradițiilor slavilor de est, rolul de protector. Pe masa de pomenire a credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova, acesta apărea în calitate de băutură independentă și este (din punct de vedere local) parte componentă a borșului: sfecla este murată în el înainte de a pregăti acest fel de mâncare (s. Pocrovca) sau îl adaugă la sfecla înăbușită, înainte de a o pune în borș (or. Chișinău).

Dicționarul „Славянские древности” („Anti-chități slave”) menționează „folosirea cvasului ca băutură rituală sau ca bază pentru felurile de mâncare lichide”: „Cvasul era pregătit obligatoriu la sărbătorile de pomenire <...>. Masa de pomenire începea cu cvas”. De asemenea, „cvasul de pâine avea o valoare protectoare” (Славянские 1999: 488-489).

În dicționarul explicativ al lui V. Dal găsim două sensuri ale cuvântului *борщ* / borș: „Borș m. sfeclă fermentată || gen de supă de varză, supă din sfeclă fermentată, din carne de vită și porc <...>. A borși – a vărsa mult, fără de sens, peste margine” (Даль 1978: 118). Mai mult, atragem atenția că sensul ‘sfeclă fermentată’ apare primul. Probabil, în această situație a avut loc metonimia: anume sfecla, înmuiată în cvas, a dat denumirea întregului fel de mâncare – „borș”.

Pregătirea unui astfel de fel de mâncare obligatorie la masa de înmormântare precum borșul este

strâns legată de cvas: el se gătea pe bază de sfeclă, fermentată anterior câteva ore în cvas. Comp. Explicația cuvântului borș în Dicționarul lui V. Dal: „Borș m. sfeclă fermentată; || gen de supă de varză, supă din sfeclă fermentată, din carne de vită și porc <...>”.

Vorbind despre „trei feluri de mâncare” (супа), informatorii din s. Pocrovca au încercat să justifice necesitatea de atât de multe feluri de mâncare obligatorii: „Iată precum este Sfânta Treime, așa trebuie să fie trei feluri de mâncare. Obligatoriu se pregătește primul fel de mâncare – borșul <...>. Al doilea fel de mâncare, dacă ziua nu este de post, trebuie să fie cu carne. Și al treilea fel este terciul de hrișcă sau orez cu lapte, sau în zilele deosebit de aride – tăiteii” (B. T. M.). Terciul de hrișcă la care se adaugă ulei de floarea-soarelui apare ca variantă de post, iar cel de orez sau hrișcă cu lapte se servește în zilele fără post. Totuși, pentru că laptele se exclude în zilele foarte aride, atunci se gătesc tăiteii fierți în bulion. Explicația este următoarea: „Deoarece mâncărurile pentru masa de pomenire sunt gătite în ceane mari, ele sunt din fontă, enorme, aproximativ de 100 litri și mai mult – este periculos să fierbi în ele terciul de hrișcă sau orez cu lapte; în plus, se folosește laptele natural, de la diferiți proprietari, de aceea reprezintă un pericol” (B. T. M.). În ceea ce privește tăiteii (despre prepararea lor v. mai sus), o altă informatoare din Chișinău a explicat: „Tăiteii la noi sunt deosebiți, fierți în bulion, dar se pot găti doar în zilele fără post” (K. P. D.).

Ca multe alte feluri de mâncare, terciul de orez dulce este preparat într-un mod special. De exemplu, în trapeza Bisericii Măzărache din Chișinău, se pregătește dintr-un număr mare de gălbenușuri de ou, adăugându-se zahăr, coajă și bucăți de portocală, coajă și suc de lămâie, stafide ș.a.

După ce au numit mâncărurile obligatorii pentru masa de pomenire, informatorii au răspuns unanim că borșul, tăiteii și terciul se folosesc peste tot. În afară de acestea, ei numeau sarmalele, colțunașii, cartofii cu carne ș.a. Despre găluște am aflat că se fac de mărime mijlocie: „Le gătim la fel ca moldovenii. Cum altfel! Doar <...> puțin mai mari. Dacă s-a nimerit în zi nu de post, acest fel de mâncare se gătește în felul următor: „Cum noi pregătim găluștele? Iau carnea de porc o tai cubulețe, o prăjesc, <...> ea este grasă, iar orezul iubește grăsimea. În continuare prăjesc ceapă cu morcov <...>. Orezul îl opăresc. Apoi amestec totul, adaug sare, piper. <...> Moldovenii le fac mici, noi, de obicei, puțin mai mari. Cam așa. <...> Puțin mai mari (decât la moldoveni – T. Z.), așa mijlocii. În primul rând, eu nu pot să le învârt așa. Cine poate așa să facă, chiar e foarte bine, când spun: «Oh, ce mici ea a învârtit!»” (K. F. A.).

Vorbind despre cantitatea de mâncare de la masa de pomenire, informatorii au subliniat diferențele dintre vremurile vechi și realitățile de astăzi, considerând că abundența și varietatea mâncărurilor de astăzi, în loc de cele „trei feluri” obișnuite, este excesivă și nejustificată. Dacă înainte se oferea fiecărui câte o farfurie de borș, puțini tăieței, câțiva colțunași / mici găluște, atunci „<...> astăzi se servesc multe mâncăruri deosebite: și pește, și pește sărat, și vreun fel de salam, și altceva. <...> Chiar și baba a început să fie servită, înainte la noi ea nu se gătea, acum și babe gătesc – albă, neagră” (K. A. G.). Mulți au o atitudine negativă față de aceste schimbări, condamnând „risipa inutilă”: „Înainte la noi se considerau obligatorii trei feluri de mâncare <...>. Iar acum știți cum se aranjează masa? Astfel încât multe mâncăruri nici nu sunt gustate! Înainte era altfel” (E. F. M.); „<...> acum mulți chiar și borșul îl înlocuiesc cu zeama, colțunașii nu se mai pregătesc. <...> Totul se schimbă” (K. M. M.).

Trebuie să subliniem și faptul că, în pofida reticenței deosebite a ritualurilor funerare-memoriale ale lipovenilor față de împrumuturi, anume în sfera mâncărurilor rituale se observă pătrunderea unui număr de împrumuturi din bucătăria popoarelor vecine, în primul rând moldoveni și ucraineni. Printre acestea se numără colțunașii, găluștele, prunele uscate cu nuci, baba neagră și albă, zeama ș.a. Totuși, în pofida unui șir de inovații ce țin de masa de pomenire, în ansamblu, în acest domeniu se păstrează baza anterioară.

O problemă aparte ține de pomană (creștinii ortodocși de rit vechi nu au un astfel de cuvânt, ei o numesc milostenie). Aceasta este, de asemenea, mâncare rituală, care se împarte pentru pomenirea sufletului celui decedat. De obicei se oferă o pâine, bomboane și biscuiți. La Edineț se păstrează obiceiul de a oferi ca pomană ouă crude; se consideră că cele fierte nu sunt potrivite în acest caz, deoarece anume în oul crud se găsește germele vieții viitoare.

Astfel, în rezultatul cercetărilor de teren ale alimentelor consumate în cadrul ritualurilor familiale ale creștinilor ortodocși de rit vechi – de naștere-botez, cununie-nuntă și funerare-de pomenire, legate de ciclul vieții umane, a fost dezvăluit gradul de păstrare a elementelor alimentare menționate într-un șir de orașe și sate din Republica Moldova, unde locuiesc lipovenii, a fost depistată variabilitatea locală a bucatelor și determinate cele mai stabile variante ale acestora. Cercetarea a permis identificarea particularităților felurilor de mâncare, care se prepară după rețete speciale (ingredientele și specificul preparării lor), precum și simbolismul și semantica acestora în cadrul codului alimentar. De asemenea, menționăm

că creștinii ortodocși de rit vechi din Republica Moldova au împrumutat de la moldoveni, ucrainenii și alte popoare care locuiesc aici diferite bucate tradiționale, pe care le consumă în ritualurile de familie pe lângă mâncărurile lor tradiționale străvechi. De exemplu, din spusele unei informatoare, „ei au luat tot ce e mai bun din bucătăria moldovenească, au învățat cum să le gătească. Abordarea lor constă în faptul că ei încearcă să folosească legumele și fructele cultivate în propria grădină, fără substanțe chimice sau să le cumpere de la alții. Și înainte se credea că, dacă cumperi de la credincioșii de rit vechi, atunci sunt fără nitrați (B. A. A.)”. Multe din felurile de mâncare străvechi, prezente în mod tradițional, în ritualurile de familie ale creștinilor de rit vechi, au o istorie bogată, rădăcinile lor datând de secole.

Lista informatorilor

- B. A. A., a. n. 1954, or. Chișinău.
 B. T. M., a. n. 1961, s. Pocrovca, r-n. Dondușeni.
 E. F. M., a. n. 1940, or. Edineț.
 F. Z. F., a. n. 1968, s. Cunicea, r-n. Florești.
 K. A. G., a. n. 1959, or. Edineț.
 K. A. S., a. n. 1946, s. Cunicea, r-n. Florești.
 K. F. A., a. n. 1955, or. Chișinău, n. în s. Cunicea.
 K. M. M., a. n. 1958, or. Edineț.
 K. P. D., a. n. 1951, or. Chișinău, n. în s. Cunicea.
 K. T. I., a. n. 1947, s. Egorovca, r-n. Fălești.
 S. E. V., a. n. 1949, s. Pocrovca, r-n. Dondușeni.
 T. E. F., a. n. 1960, s. Dobrogea Veche, r-n. Sângerei.

Note

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

¹ Carne cu castraveți murați – fel de mâncare străvechi, consumat în mediul creștinilor ortodocși de rit vechi și în zilele noastre, inclusiv la masa de nuntă. Se prepară astfel: castraveții murați se mărunțesc, se spală, apoi se pun în strecurătoare pentru a scurge lichidul în exces. În același timp carnea se fierbe. În grăsime se prăjește pasta de roșii, morcovii și ceapa, care trebuie să fie foarte multă. Prăjeala se amestecă separat cu carnea și separat cu castraveții. Apoi se pun mai multe straturi în ceaun, alternând carnea cu castraveții. După aceasta, totul se toarnă cu bulion și se fierbe la foc mic.

² Tăiețeei de casă cu ou la creștinii ortodocși de rit vechi, de asemenea, se pregătesc după o rețetă veche specială. Se prepară pe bază de bulion de pui (sau rață) și ar trebui să fie grași, deși la ei se adaugă stomăcele de pasăre („pipote”) tăiate mărunt. Nu trebuie să fie strecurați.

³ Dacă vorbim despre păstrarea anumitor mâncăruri tradiționale, care se pregăteau la nuntă în anumite perioade, atunci e necesar să menționăm că unele mâncăruri răspândite cândva, astăzi practic nu se servesc pe masa de nuntă. Ca exemplu poate servi biscuiții numiți „жамки”

(turte dulci făcute acasă) care se coceau în s. Cunicea. „Turtele dulci cândva se coceau pentru nuntă. Se coceau încă în anii '80. Acum, din anumite motive, acestea au dispărut. Dar se coceau turtele dulci. Țin minte că în aluat se adăugau coloranți naturali. Acum nu se mai coc. Acum cel mai des totul se comandă și în restaurante se gătesc” (K. F. A.). Particularitatea acestui tip de fursecuri constă în faptul că aluatul pregătit pentru aceștia se trecea printr-o duză specială a mașinii de tocat carne.

⁴ Ved., de ex.: V. P. Kobîcev în cartea sa „В поисках прародины славян” (În căutarea patriei strămoșești a slavilor) (M., 1973) scria: „<...> Strava – «masa de pomenire», <...> cuvânt care se întâlnește și astăzi cu același sens de «masă de pomenire» într-un număr de dialecte din poloneză, cehă, slovacă, ucraineană și rusă” (cit. cf. Бубенок 2010: 378-379).

⁵ Ved.: Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. 252 с. / Kotlyarevskiy A. A. O pogrebal'nykh obychayakh yazycheskikh slavyan. M., 1868. 252 s.

Referințe bibliografice / References

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. / Bajburin A. K. Ritual v tradicionnoj kul'ture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavyanskikh obryadov. Sankt-Peterburg: Nauka, 1993.

Болученкова А. А. Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы. In: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 7. Кишинев, 2010, 61-67. / Boluchenkova A. A. Vozniknovenie i razvitie staroobryadcheskikh poselenij na territorii gosudarstva Moldovy. In: Lipovane: istoriia i kultura russkikh staroobreadtsev. Vyp. 7. Kishinev, 2010, 61-67.

Бубенок О. Б. Термин *strava* в «Гетике» Иордана (К вопросу о семантике и происхождении слова). In: Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XVI, 2010, 276-398. / Bubenok O. B. Termin *strava* v «Getike» Iordana (K voprosu o semantike i proiskhozhdenii slova). In: Materialy po arheologii, istorii i etnografii Tavrii. Vyp. XVI, 2010, 276-398. <https://cyberleninka.ru> (vizitat 16.07.2024).

Гаврюшина Л. К. Старообрядческие села Румынии: жизнь поколений и судьба традиций. In: Славянский мир в третьем тысячелетии, № 3-4, 2018, 160-173. / Gavryushina L. K. Staroobryadcheskie sela Rumynii: zhizn' pokolenij i sud'ba tradicii. In: Slavyanskij mir v tret'em tysyacheletii, № 3-4, 2018, 160-173.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. Т. I. М.: Русский язык, 1978. / Dal' V. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. V 4-h tt. T. I. M.: Russkij yazyk, 1978.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. Т. IV. М.: Русский язык, 1980. / Dal' V. Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. V 4-h tt. T. IV. M.: Russkij yazyk, 1980.

Кабакова Г. И. Пищевые запреты восточных славян и их обоснование. In: Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2015, 167-186. / Kabakova G. I. Pishchevye zaprety vostochnyh slavyan i ih obosnovanie. In: Kategoriya ocenki i sistema cennostej v yazyke i kul'ture. Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Indrik, 2015, 167-186.

Кобычев В. П. В поисках прародины славян. М.: Наука, 1973. / Kobychев V. P. V poiskah prarodiny slavyan. M.: Nauka, 1973.

Паунова Е. В. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован. In: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 2. Одесса, 2005, 135-154. / Paunova E. V. Obryady i obychai, svyazannye s rozhdeniem rebenka u astrahanskih staroobryadcev-lipovan. In: Lipovane: istoriia i kulitura russkikh staroobreatdsev. Вып. 2. Odessa, 2005, 135-154.

Свалова Е. К. Запреты и предписания в речевой культуре пермского старообрядчества. In: Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. Т. 11. Вып. 3, 2019, 71-79. / Svalova E. K. Zaprety i predpisaniya v rechevoj kul'ture permskogo staroobryadchestva In: Vestnik Permskogo universiteta. Rossijskaya i zarubezhnaya filologiya. T. 11. Вып. 3, 2019, 71-79.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. / Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. T. 2. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1999.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. / Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' v 5-ti tt. T. 5. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2012.

Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. In: Символика славянских обрядов. Избранные труды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. / Sumcov N. F. Hleb v obryadah i pesnyah. In: Simvolika slavyanskih obryadov. Izbrannye trudy. M.: Izdatel'skaya firma „Vostochnaya literatura” RAN, 1996.

Федорова В. П. Свадьба в системе календарных и семейных обычаев старообрядцев Южного Зауралья. Курган: Изд-во Курганского госуниверситета, 1997. / Fedorova V. P. Svađ'ba v sisteme kalendarnyh i semejnyh obychaev staroobryadcev Yuzhnogo Zaural'ya. Kurgan: Izd-vo Kurganskogo gosuniversiteta, 1997. <http://yugovallib.ru> (vizitat 10.06.2024).

Tatiana Zaicovschi (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Institutul Patrimoniului Cultural.

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

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

E-mail: tanzai57@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5438-9945

Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ,
Александр НОВИК

АЙВА В КУЛЬТУРАХ И ЯЗЫКАХ АЛБАНСКО-СЛАВЯНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ*

CZU: 634.14(81'=18=16)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.05>

Rezumat

Gutuul în culturile și limbile limitrofe albano-slave

Rolul anumitor plante, și mai ales importanța gutuiului (*Cydonia oblonga* Mill.) în cultura nutritivă a popoarelor din vestul Balcanilor, este mult exagerat. Articolul tratează *Gutuul comun*, care este cultivat în cantități comerciale în Albania, Kosovo, Serbia, Macedonia de Nord și alte țări din regiune, cu o atenție deosebită asupra teritoriilor din imediata frontieră albano-slavă. Studiul se bazează pe mulți ani de cercetare de teren în Balcani (1990–2024) și pe date din arhivele de specialitate. Autorii analizează utilizarea gutuiului în scopuri alimentare, medicina populară și reflectarea ideilor despre fructul preferat în folclor și tradiția scrisă. Gutuia servește în primul rând ca materie primă pentru prepararea deserturilor dulci și a băuturilor alcoolice, este rareori consumată crudă. Stabilitatea narațiunilor despre cultivarea plantei și utilizarea fructelor sale în diverse scopuri ne permite să trasăm anumite izoglose, izopragme și izodoxuri care marchează limite în tradițiile și idiomurile popoarelor și grupurilor etnice din Peninsula Balcanică. Toate fitonimele albaneze (*ftua*, *ftue* etc.) și relevante din slava de sud (*dunja*, *gunja* etc.) ale *Cydonia oblonga* sunt analizate, etimologizate și comparate cu numele de gutui în alte limbi mediteraneene – greacă, latină, italiană, aromână, română, turcă.

Cuvinte-cheie: gutuie, albanezi, cultură alimentară, medicină populară, folclor.

Резюме

Айва в культурах и языках албанско-славянского пограничья

Роль определенных растений, и особенно значение айвы (*Cydonia oblonga* Mill.) в алиментарной культуре народов запада Балкан, исключительно гипертрофирована. В статье речь идет об Айве обыкновенной, которую выращивают в торговых объемах в Албании, Косово, Сербии, Северной Македонии и других странах региона, с особым вниманием к территориям непосредственно албанско-славянского пограничья. Исследование базируется на многолетних полевых изысканиях на Балканах (1990–2024) и на данных профильных архивов. Авторы анализируют использование айвы в пищевых целях, народной медицине, отражение представлений о полюбившемся плоде в фольклоре и письменной традиции. Айва прежде всего служит сырьем для приготовления сладких десертов и алкогольных напитков, редко употребляется в сыром виде. Устойчивость нарративов о культивировании растения и употреблении его пло-

дов для разных целей позволяет провести определенные изоглоссы, изопрагмы и изодохсы, маркирующие границы в традициях и идиомах народов и этнических групп Балканского полуострова. Все албанские (*ftua*, *ftue* и др.) и релевантные южнославянские (*dunja*, *gunja* и др.) фитонимы *Cydonia oblonga* проанализированы, этимологизированы и сопоставлены с названиями айвы в других языках Средиземноморья – в греческом, латыни, итальянском, арумьинском, румынском, турецком.

Ключевые слова: айва, албанцы, алиментарная культура, народная медицина, фольклор.

Summary

Quince in the cultures and languages of the Albanian-Slavic borderland

The role of certain plants, and especially the importance of quince (*Cydonia oblonga* Mill.) in the nutritional culture of the peoples of the Western Balkans, is extremely exaggerated. The article deals with the *Common quince*, which is grown in commercial quantities in Albania, Kosovo, Serbia, North Macedonia and other countries in the region, with special attention to the territories of the immediate Albanian-Slavic borderland. The study is based on many years of field research in the Balkans (1990–2024) and data from specialized archives. The authors analyze the use of quince for food purposes, folk medicine, and the reflection of ideas about the beloved fruit in folklore and written tradition. Quince primarily serves as a raw material for the preparation of sweet desserts and alcoholic drinks; it is rarely consumed raw. The stability of narratives about the cultivation of the plant and the use of its fruits for various purposes allows us to draw certain isoglosses, isopragms and isodoxes that mark boundaries in the traditions and idioms of the peoples and ethnic groups of the Balkan Peninsula. All Albanian (*ftua*, *ftue*, etc.) and relevant South Slavic (*dunja*, *gunja*, etc.) phytonyms of *Cydonia oblonga* are analyzed, etymologized and compared with the names of quince in other Mediterranean languages – in Greek, Latin, Italian, Aromanian, Romanian, Turkish.

Key words: quince, Albanians, alimentary culture, traditional medicine, folklore.

Цель данного исследования – описать бытование в традиционной культуре населения запада Балкан айвы, ее роли в системе питания, хозяйственных занятиях, народной медицине, фольклоре, религиозной жизни, институте го-

степриимства, а также осветить лингвистические аспекты использования различных номинаций данного растения в языках как албанцев и южных славян, так и других народов региона. Предмет изучения – история и практики выращивания и использования айвы на Балканах (с особым акцентом на албанско-славянском пограничье) и их отражение в лексике.

К истории вопроса: путь на Балканы

Айва обыкновенная, или Айва продолговатая (*Cydonia oblonga* Mill.), – древняя плодовая культура, единственный представитель рода *Cydonia*. Родина растения расположена в Талышских горах на юго-востоке Закавказья (Азербайджан и Северный Иран), также в Алазанской долине (Грузия и Азербайджан) и в долине реки Тертер (Азербайджан), осколочно – в Армении, Северном Ираке (Özbek 2022: 209-210; Zeven et al. 1982: 100). Как дикое дерево (или высокий кустарник) встречается в лесах Талыша, Самур-Дивичинской низменности, в районах Малого Кавказа: в основном по опушкам и среди прочих кустарников. Запасы дикорастущей айвы в Азербайджане до сих пор значительны, но плоды ее меньше плодов культурных сортов и уступают им по вкусу (Дамиров и др. 1988: 40).

О времени вхождения айвы в садоводческую культуру на Балканском полуострове сказать ничего определенного нельзя. Однако, если судить по соответствующим албанским и сербскохорватским заимствованным фитонимам, знакомство балканских насельников с этим растением произошло очень давно, а маршрут его проникновения совпадал с торговыми путями из Малой Азии через Грецию и Апеннинский полуостров (см. ниже), что вполне соответствует представлениям об айве фитогеографов (Özbek 2022: 211).

Айва в традиционной системе хозяйствования и народной медицине

Айва цветет в апреле-мае. Садовые крупные, крепкие, ароматные лимонно-желтые плоды неправильной бутристой формы созревают в сентябре-ноябре (Фото 1). Их стараются снять слегка недозрелыми, поскольку айва имеет тенденцию в спелом состоянии быстро портиться и загнивать. См. связанное с этим распространенное у сербов поверье, что плоды айвы нельзя нюхать, потому что в таком случае они быстро сгниют (Чајкановић 1985: 83).

Традиции использования айвы в народной медицине родного для нее Закавказья устойчивы: сок плодов применяется как желудочное и мочегонное средство, при сердцебиениях и туберку-

лезе – для остановки кровохарканья; сгущенный сок используют для приправы и пьют как подерживающее при малокровии¹. Сырые *свежие плоды* как вяжущее средство применяют при поносах, а высушенные плоды, наравне с соком, как укрепляющее средство при анемии (Дамиров и др. 1988: 40-41). Новое народное лечебное применение, основанное тем не менее на замеченных еще жителями Кавказа вяжущих свойствах айвы, растение получило, попав в Европу. Для медицинских целей стали использовать *семена айвы*, в воде сильно набухающие и покрываемые толстым слоем слизи, которая употреблялась раньше в качестве холодных компрессов, а кроме того, помогала от поносов и сильно закрепляла кишечник (Мацку и др. 1970: 166).

В народной медицине Косово (Косово и Метохии), как сербской, так и албанской, традиционно использовались листья и плоды айвы, а также высушенные семена. Последние, имеющие вкус горького миндаля, довольно высоко ценились за целительные свойства. Их осторожно извлекают и высушивают на солнце, следя за тем, чтобы они не заплесневели. Отвары из семян применяются при диарее, дизентерии, рвоте и в целом как успокаивающее пищеварительную систему средство (Чајкановић 1985: 84). Интересно, что снятая с плодов кожура использовалась, напротив, как послабляющее средство от запоров. Чай из айвовых семян пили, как успокаивающее средство, против бессонницы и от неприятного запаха изо рта. Отваром листьев промывали глаза.

Сербы, в частности и в Косово, по традиции широко применяли айву против боли в сердце, а при высокой температуре и боли в горле пили айвовый сок. Полагали полезной айву и при специфических женских проблемах: болезненные месячные и трещины на сосках (прикладывают молотые семечки айвы). Особенно ценной для здоровья считалась айва, которая побывала в рождественском жарком – больные ее с радостью принимали в качестве подарка (Чајкановић 1985: 84). Особняком стоит лечебное использование айвы у сербов – от кашля и коклюша. В народных рецептах предлагается взять айву, намазать ее животным жиром, положить в горшок, хорошо уварить, саму айву потом съесть, а образовавшийся сок выпить (Софрић 1990: 80). Другой способ у сербов: протопить семечки айвы в кипящем масле, потом их съесть и всю остывшую жидкость также выпить (Чајкановић 1985: 84). Особое внимание в Юго-Западной Сербии (а также Боснии и Герцеговине) уделяется роли

айвы в лечении почек и выведении из них камней и песка. Мочегонное свойство айвы было замечено еще в древности насельниками Малого Кавказа (см. выше). На Балканах же сербы для этой цели изготавливают настой из семян и листьев айвы (Savikin et al. 2013; Savića et al. 2019).

Что показывают новейшие полевые исследования – наши собственные и наших зарубежных коллег – исторической области Метохия (алб. *Rrafshi i Dukagjinit*, Рафши-и-Дукагьинит, т. е. Равнина Дкагьина)? В *краинах/жунах* Сречка/Средачка/Средска и Сиринич/Сириничка на юге края (Призренский округ и округ Штрпце в Республике Косово), где сосуществуют албанские, сербские, а также смешанные села, в ход идет кожура айвы, ее листья и, собственно, сами фрукты (Mustafa et al. 2020: 7). Важно отметить, что их использование различается между албанцами и сербами. Только сербы заваривают чай из листьев айвы и лечат им респираторные заболевания и кашель; только сербы дистиллируют здесь айвовую ракию (ферментированную в течение 21 дня). Здесь очевидно влияние исламских запретов, ведь большинство албанцев Косово – мусульмане (так, на территории края, согласно последним статистическим данным, проживает около 2 млн человек; из них большинство составляют албанцы мусульмане, около 50 тыс. албанцев-католиков, около 100 тыс. сербов, исповедующих христианство в форме православия, а также меньшинства турок, цыган, бошняков и др., также, согласно статистике, около 40% населения Косово никогда в жизни не пробовало алкоголь) (Agiensia 2024). Появившаяся в последние годы на прилавках магазинов фабричная *Raki Ftoni (produkt Kosove)* (алб. гег. ‘айвовая ракия (продукт Косово)’) разных производителей – очевидная инновация, возникшая под влиянием спроса, диктуемого глобализацией рынка и культуры потребления. С другой стороны, только албанцы широко используют специфические кулинарные формы: варенье из кожуры – *reqel* (алб. диал., в стандартном алб. – *reçel*, -i), которое также важно, как средство от дурного глаза (алб. гег. *msysh*, -i, алб. *mësysh*, -i), только албанцы заготавливают из айвы компот и заквашивают на зиму ее плоды. А вот единственное, что объединяет здесь в этом плане оба этноса, – это варенье из самой айвы.

Недавнее глубокое полевое изучение народной фитотерапии в полиэтничной Южной Метохии (краины Гора, Призренское Подгорье и Призренское Поле) показало следующее. Местные жители (албанцы, бошняки, горане и турки) используют в лечебных целях только настойку ли-

стьев айвы и исключительно как антидиарейное средство. Частотность упоминаний об айве, как такого рода средстве, следующая: у албанцев – 7 раз, у бошняков и горан (которых исследователи не разграничивали) – 4, а у турок – 0 (Mustafa et al. 2015: 10). Это свидетельствует о степени популярности растения в медицинской сфере у разных народов и этнических групп.

Более северная крайина Метохии – Анадрини – демонстрирует, что айва как компонент традиционной медицины встречается, как ни странно, только у албанцев, причем только в виде чая из листьев – при простуде (Mullalija et al. 2021: 1834), что могло появиться под сербским влиянием.

Одна из самых северных краин Метохии, находящаяся в высокогорных районах Албанских Альп – *Fusha e Dukagjinit* алб. ‘Дукаджинское поле’, заселена практически исключительно албанцами, которые свою айву – *ftoni* – как лечебное средство ценят, по сравнению с другими растениями, не очень высоко, но тем не менее применяют, причем весьма отличным от южных районов Метохии образом. Здесь албанцы при воспалении верхних дыхательных путей используют чай (настой) из ее листьев, а отвар из семян, которые вообще не встретились исследователям в Южной Метохии, идет для усиления аппетита (Mustafa et al. 2012: 6).

Фитонимы для айвы

Об относительно позднем вхождении айвы в повседневный быт албанцев (и в Метохии, в частности) свидетельствует отсутствие у них междиалектных синонимов и собственных исконных мотивированных образований-фитонимов для наименований этого фрукта. Наблюдается повсеместная «привязка» к одному и тому же этимону.

В албанском стандартном языке (тоскская норма) имеется: *ftua*, *foi* м. *ftonj(të)* pl. (Fjalor 2006: 273), чему в северной, гегской, норме соответствует *fëtue* (северная Албания), *ftue* (Косово и Метохия) (Elsie 1998: 16; Mitrushi 1955: 91). Восходит к позднелат. *qudenaea māla* < лат. *cotōneum* (*mālum*) < *cydōneum* (*māla cydōnia* – плод айвы, *cydōnia* (*arbor*) айва-дерево)² (Sejdiu 1989: 62-63; Çabej 1996: 222; Genaust 1996: 193; Elsie 1998: 16; Topalli 2017: 508).

Сербский и хорватский стандартный облик фитонима для *Cydonia oblonga* – *dunja* (Šulek 1879: 513; Vajs 2003: 131), восходящее через цепочку элизий и метатез к тому же латинскому источнику: *dunja*, *gunja* < *dgunja* < *gdunja* < лат. *cydoneum* (Skok 1971: 557; Vajs 2003: 131)³. Ср. также арум. *gutun'jij*, рум. *gutui*.

Важно отметить, что дополнительным подтверждением проникновения культуры на Балканы с запада, с Апеннин, является то, что характерное турецкое название айвы *ayva*⁴ здесь не привилось – за исключением славян-мусульман Горы, у которых нами зафиксирован фитоним *hajva* (Архив 2024). См. в частности: (Vajs 2003; Dizdari 2006; Buflji 2021). Встречается лишь переносное название сортов фруктов, соотносимых по внешнему виду с айвой и название соответствующей древесины: алб. *ajvan* ‘сорт яблок’ (по всей видимости, желтых) (< *ayva-elma* ‘айва-яблоко’) (Dizdari 2006: 12) и серб. (бошн.) *hajvā-nija, hajvānilija* (Босния) ‘древесина (айвы)’ (Етимолошки 2003: 45).

Айва во фразеологии

В отличие от образов других фруктов (яблока, винограда, груши, кизила и др.), имена которых широко встречаются в балканской фразеологии, образ айвы, глубоко усвоенный народным сознанием и входящий в каждую этническую балканскую картину мира, тем не менее не столь частотен. И в каждом из языков, используя разные качества растения, он по-особому отражает восприятие мира носителями идиома.

Для албанского языка в основе метафоры лежит *цвет* спелого плода – светло-желтый. См. *U bë ftua në fytyrë (dikush)* ‘(кто-то) сделался айва в лице’, т. е. пожелтел лицом, обычно в негативном свете: о больном, об испуганном человеке (Thomai et al. 1999: 315). См. также в народной песне: *Pse je verdhur je bërë ftua O djalë more – Zverdhur nga hallet e tua Vajzë moj lule*. ‘Почему пожелтел, сделался (как) айва, мой парень / Пожелтел от страданий по тебе, моя девушка, цветок’.

В сербском образе айвы на первый план выступает самое общее ее качество – *съедобность*, что является главным ее достоинством, в особенности при сопоставлении с другими, несъедобными растениями. См. поговорку, носящую ироничную окраску: *Ракита која рађа дуње* ‘ива, которая родит айву’ – как о чем-то нереальном, чего на свете не бывает (Чајкановић 1985: 84), ср. рус. «не родит сова сокола».

Айва в системе верований и фольклоре

В народных верованиях сербов айва имеет то же значение, что и яблоко – носит эротическую окраску, является символом любовных отношений и семейного счастья, при этом часто с айвой коррелирует именно акт ее *бросания*. В связи с этим она:

1. Участвует в символических свадебных действиях. Например, в области Лесковача Моравы (Южная Сербия), когда девушка входит в

дом жениха, она достает из-за пояса три айвы: две из них бросает через порог (жених при этом решетом их ловит), а третью режет, половину отдает ему же, вторую половину съедает сама (Чајкановић 1985: 268). В Албании (фиксируется по всей стране) невеста, приезжая на коне в дом жениха, держала в руках айву, и в тот момент, когда ее снимали из седла, одаривала ею детей своей новой семьи: одну отдавала мальчику, другую – девочке.

В Южной Албании (Гирокастра) на церемонии сватовства и на свадьбе сватов обязательно угощают *glikoja me ftua* – вареньем из айвы (в действительности джемом – см. разъяснения ниже).

2. Часто упоминается в свадебных и любовных песнях в метафорическом и символическом значении (Чајкановић 1985: 83). Например, в одной свадебной песне фигурирует чудесная айва *од сто листа, от дванаест листа* ‘с сотней листьев, с двенадцатью (?)’, которую невеста несет свекрови. См. также в любовной песне: *Гди је гонце пало, Ту је земља пукла: Гди је земља пукла, Ту је дуња никла* ‘Где гонджа (бутончик розы; молоденькая девушка) упала, там земля треснула: где треснула земля, там айва проросла’ (Чајкановић 1985: 269). В любовных и свадебных обрядовых песнях юноша и девушка бросают друг в друга айвой и яблоком, при этом часто подчеркивается, что яблоко зеленое, а айва желтая. Если яблоко имеет в песнях еще и религиозный смысл, то айва только эротичный. См. образ девушки на выданье: *у недра јој дуња зри* ‘за пазухой у нее зреет айва’. Девушка в другой народной песне отбивается от юноши со вразумляющими его словами: *Моја недра не миришу, Нити дуњом, ни неранџом, Нити смиљем, Ни босиљем, Веће душом девојачком* ‘Моя пазуха не пахнет, Ни айвой, ни апельсином, Ни бессмертником, Ни базиликом, Скорее девичьей душой’ (Софрић 1990: 78-79).

По свидетельству Т. Вуйнович, среди свадебных песен, записанных В. Караджичем и изданных в XIX в. (Вук Стефановић Караџић «Српске народне пјесме» 1841–1898), айва упоминается в семи (Vujnović 2014: 39).

См. образ невесты в албанских народных любовных песнях:

Nuse lastar i ftoit Duket që je vajzë soit O nuse qelqi me ris Do vesh ku e ke për fis. ‘Невеста – побег айвы, Кажется, что ты добрая девушка, О, невеста, выросшая чистой, как стекло, Услышу, где твой фис (род)’.

Po jam mollë e po jam ftua, Moj e vogla. Në je ftua, çil për mua, Moj e vogla. Në je shegë, lësho degë,

Мож е vogla ‘Я яблоко, и я айва, Моя маленькая. Если ты айва, расцвети для меня, Моя малышка. Если ты гранат, выпусти ветвь, моя малышка’ (Këngë 1979: 9).

Rreth e rreth-o jatij ftue, Kur e ke-o ni syshkrue; Kur e ke syshtruemën-o, Edhe han si ftonin-o. Rreth e rreth-o jasaj mollë, Kur e ke-o jat kryqhollë; Kur e ke-o kryqhollën-o, Edhe han si mollën-o (Milesh – Grudë) ‘Вокруг кругом этой айвы, Когда у тебя есть одна с писаными глазами; Когда у тебя есть она с выразительными глазами, Также ешь, как айву. Кругом вокруг этого яблока, Когда оно у тебя с таким тонким станом; Когда оно у тебя с тонким станом, Также ешь, как яблоко (Милеш – Груда)’ (Këngë 1979: 117).

3. Используется в любовной (имитативной) магии. Например, когда девушка хочет привлечь внимание парня, она намазывает плод айвы медом и носит его с собой (Чажкановић 1985: 83).

Кроме того, айва имеет общее животворное действие. Оно воплощено:

А. В том, что ее кладут в рождественское жаркое, и все считают хорошей приметой ее съесть; полагали, что айва при эпидемии спасает от чумы (Чажкановић 1985: 269).

Б. При разведении «живого огня» среди прочих веток и поленьев надо обязательно принести что-то от айвы (Чажкановић 1985: 83-84).

В. Айва служит медиатором – «переносчиком болезни» человека на дикую природу. В Македонии детей катали под айвой, чтобы избавить от сыпи и краснухи; там же больного купали в воде с землей, выкопанной из-под айвы (при этом над его головой знахарка держала решето, в котором лежали нож и гребешок) (Раденковић 1996: 203).

Айва в современной алиментарной культуре

В системе питания народов запада Балкан айва занимает видное место. Климатические условия большинства зон полуострова позволяют возделывать эту плодую культуру практически без ограничений. Албанцы используют айву для производства различных сладких блюд – таких как варенье и мармелад, а также едят в сыром виде, последнее, впрочем, опционально и зависит от пищевых привычек и пристрастий не столько отдельных групп населения, сколько конкретных индивидов.

Соб.: Это у тебя что, айва?

Инф.: Да, наша, домашняя. Я из соседнего села. Из нее очень вкусное варенье получается.

Соб.: И сколько стоит? <...> Мне килограмм не нужен!

Инф.: Ты можешь купить одну штуку и так съесть! Вот эта айва будет 15 леков. Можешь сейчас есть, а можешь оставить – она полежит, потом съешь (Мальчик албанец, около 12 лет, продавец фруктов, придорожная торговля, граса Тирана – Лябинот, место у границы с Республикой Македония. 1996 г.). (Полевые 1996).

Инф.: Я сейчас ем айву. Очень вкусная.

Соб.: А разве она не вяжет? Ее сложно есть в сыром виде.

Инф.: Нет, мне нравится! Сейчас уже осень, она вызрела. Я в деревне всегда любил так есть, хотя многие у нас не едят.

Соб.: Ты из деревни привез айвы, от родителей?

Инф.: Нет! Купил у себя рядом с домом, в маркете. Увидел и купил. Вкус детства (Албанец, мусульманин-суннит, 32 года, из Мальсия-э-Тиранес, живет в Тиране, агент по недвижимости, запись беседы по-албански в WhatsApp, октябрь 2023 г.). (Полевые 2023).

Различные народы и этнические группы на западе Балкан в наше время демонстрируют различные подходы к использованию айвы: кто-то из айвы делает джем и прочие десерты, кто-то главным образом перерабатывает на алкогольный напиток – ракию (фруктово-ягодный дистиллят), а кто-то пользуется всеми возможностями переработки плодов.

Еще в период османского правления ориентальный стиль, образ жизни и нередко образ мыслей прочно вошли в культуру разных групп населения, порой независимо от вероисповедания и социального статуса. Бытовые привычки, стратегии времяпрепровождения и пищевые пристрастия стали определенной константой для большинства жителей региона. Восточная культура кофе в этот период проникла во все страты общества (Hristova-Bejleri 2006: 139-145; Новик 2017: 116-131). Согласно традиции, необходимо было угостить гостя душистым заморским напитком. Церемония предполагала обязательно подать к нему стакан воды и что-то сладкое.

Пришедшего гостя обязательно нужно угостить. Прежде всего в его уста должно попасть что-то сладкое. А потом уже кофе. Это такое правило у мусульман. В Коране так сказано [в действительности в Коране об этом не идет речь. – А. Н.] (албанка из Черногории, родилась в селе рядом с озером Румия, живет в г. Приштине, Косово, Югославия, около 30 лет, запись беседы по-албански в г. Приштине в августе 1990 г.). (Полевые 1990).

Самым распространенным сладким в этой церемонии стали джем или варенье, так как они были наиболее доступными. Как правило, покупали у кондитеров лукум, шербет и иные восточные сладости, и они были не всегда «под рукой», в буфете или на столе даже в состоятельных семьях. А вот обеспечить запас фруктово-ягодных угощений хозяйки могли себе позволить. Чтобы прослыть в глазах ближайшего окружения умелыми и домовитыми, хозяйки пытались найти свою изюминку: экспериментировали с сырьем, изобретали рецепты. Именно поэтому в Албании, Косово и Северной Македонии наблюдается огромный выбор сладкого десерта, который до настоящего времени подают к столу в семьях, придерживающихся традиций, во время визита гостей.

Исходя из технологии, при сохранении ингредиентов получают три основных вида этого продукта: джем (когда плоды полностью развариваются в сладком сиропе до единообразной консистенции), варенье (при этом плоды сохраняют свою изначальную форму) и мармелад (более единообразная и густая масса⁵) (Reçel 2013). В албанском языке фиксируются различные номинации для видов продукта: *reçel*, *-i* ‘джем’, *likó*, *-ja* = *glikó*, *-ja* ‘варенье’⁶, *marmelát/ë*, *-a* ‘мармелад’, ‘густой джем’ (Fjalor 1980: 1059, 1638; Newmark 2000: 464; Mañçe et al. 2005: 195). При этом данная терминология очень устойчива в говорах, и также практически не фиксируется случаев, когда джем называют вареньем, а варенье – джемом (что для носителей русского языка, скажем, не столь релевантно). У южных славян (хорватов, сербов, черногорцев, бошняков, македонцев, болгар и др.) данная терминология не столь фиксирована, и зачастую разные виды варенья могут обозначаться обобщающей лексемой *slatko/sladko* (см., к примеру: Сербско- 1957: 881; Чукалов 1960: 1015; Македонско- 2003: 638). Так, например, обстоит дело в языке славян-мусульман Голобордо/Голо Бордо (Восточная – Северо-Восточная Албания) (Sobolev et al. 2017).

Специфика плодов айвы позволяет варить из них исключительно джем – т. е. *reçel*, *-i*, так как сварить в сиропе крупные плоды целиком, чтобы они были вкусными и удобными для поедания, технологически почти невозможно.

Так, у славян-мусульман в микрорегионе Сречка/Средачка/Средска округа Призрена (села Горне Любине, Доне Любине и др.) фиксируется специальная технология производства варенья из айвы (Фото 2). После сбора урожая плоды моют, очищают от грубой кожуры и сердцевины,

режут на небольшие кусочки, которые затем заливают на недолгий срок гашеной известью (!).

Мы собираем айву и заливаем ее известью. Какой известью? Обычной, что идет для окраски стен, домов. Берем чистую воду, гасим известь и добавляем это в посуду с нарезанной кусками айвой. Надо дать постоять, можем оставить на полчаса, кто, наверное, на ночь оставляет. Затем раствор извести сливаем и промываем родниковой водой. Зачем именно известь используем? Она придает желтый цвет варенью. После извести айва становится ярко-желтой. Именно из такой айвы хорошо варить варенье, оно красивое получается. В наших селах так делают – и для себя, и на продажу. Из айвы мы только варенье варим, больше она ни для чего не годится. Просто есть – она вяжет. Компоты мы из черники варим. Из других ягод. А варенье из айвы вкусное получается! (Славянка-мусульманка из Горне Любине, Средачка, округ Призрена, 63 года, крестьянка, беседа записана на славянском идиоме *наш* в августе 2024 г.) (Архив 2024).

Албанцы, исповедующие ислам, и славяне-мусульмане айву используют почти исключительно для приготовления сладкого десерта – в отличие от своих ближайших соседей – сербов, для которых плоды растения в первую очередь служат сырьем для производства ракии.

У славянского мусульманского населения округа Призрена, упомянутого выше, наименованием айвы служит лексема *dunja*, распространенная в разных южнославянских языках и диалектах. А вот славяне-мусульмане в Горе (эта область поделена между Албанией и Косово) дерево и плод называют *hajva*, что является заимствованием из турецкого (как, кстати, и в русском)⁷. Славянское мусульманское население под Призреном, с трудом переживающим состояние постконфликта на разных уровнях, идентифицирует себя то как сербы, то как горане, то как македонцы, то как болгары, то как бошняки (в зависимости от складывающейся политической и общественной конъюнктуры). Оно склонно все же выделять себя как особую общность в южнославянском континууме, называя свой язык *наш*, а своих людей *наши*. В этой ситуации различные номинации самых распространенных культурных растений, к коим относится и айва, являются ощутимыми маркерами этнической и языковой принадлежности в регионе с непростой исторической судьбой.

У нас почти каждая семья выращивает айву, это важная культура для хозяйства. Из плодов делают варенье. Оно у нас желтое получается.

Цвет прямо золотой. И для себя красиво, и на продажу – покупатели охотно берут. Вот только в этом году айвы не будет совсем. Были хорошие прогнозы на урожай. Но в июне (июле?) прошел сильный град, прямо, как кулак размером, и весь урожай погиб. Не осталось плодов на деревьях. И не только на айве – с другими культурами то же самое. Остается надеяться на будущий год (Славянин мусульманин из Горне Любине, Средачка, округ Призрена, 67 лет, пенсионер, бывший учитель школы, беседа записана на сербском языке в августе 2024 г.). (Архив 2024).

Сербь в Косово из айвы гонят ракию, которая оценивается любителями как одна из лучших – наравне с виноградной и сливовой. Во многих хозяйствах айва занимает большие площади. Период созревания айвы здесь конец сентября – середина октября. В сборе урожая участвуют все члены семьи, а там, где не хватает своих сил, приглашают наемных рабочих.

В самой Сербии производство айвовой ракии поставлено на промышленные рельсы – многие хозяйства специализируются на данной плодовой культуре. Собранный урожай на тракторах отправляют на винокурни.

У нас сейчас период сбора айвы. Поэтому на улицах много тракторов с прицепами с айвой. Ее отправят на фабрики и сделают из нее ракию. В селе много одиноких старух, им самим с урожаем не справиться. Поэтому они нанимают тех, у кого есть силы, – в селе готовы оказать помощь. Обычно платят около 20 евро в пересчете за день работы. Еще и кормят. Те, у кого нет работы, соглашаются. Работа эта физически трудная, раньше мужчины ее делали. А теперь обычно женщины снимают плоды, а мужчины ящики носят до трактора. За урожай айвы можно заработать неплохие деньги. Для себя айву почти не оставляют. Для ракии сколько там надо? (Влах из с. Шипиково, община Заечар, Сербия, 50 лет, директор Этнографического музея села Шипиково, беседа записана на влашском языке в октябре 2022 г.). (Архив 2022).

У влахов Восточной Сербии популярен и такой десерт, как запеченная айва. Обычно плоды моют, складывают на противень, смазывают верхушку медом и отправляют в печь (Фото 3). Могут обойтись и без меда либо сахара – вызревшие запеченные плоды являются отличным угощением. Такой десерт готовят для домашних, он не является праздничным или ритуальным, зато прочно занял место в сезонном распределении блюд. В некоторых семьях запеченную айву подают к столу почти ежедневно в период сбора

урожая. Если плоды айвы, снятые с дерева, отваживаются есть молодежь, которой импонирует ее «нетронутый» гастрономическими изысками вкус, то запеченную айву едят даже представители старшего поколения: «У молодых зубы крепкие, а нам надо уже то, что помягче» (Полевые 2022).

Возвращаясь к сладким заготовкам, отметим, что приготовление джема из айвы является достаточно сложным процессом, так как он сопряжен с очисткой плодов, извлечением сердцевин, нарезкой и пр. Повсеместно на западе Балкан занимаются им в основном сельские жители или горожане, живущие в частных домах и выращивающие айву на своих приусадебных участках. В Албании в период строительства социализма (с 1944 по 1991 годы), который называют в стране монизмом, власти, строившие новое общество, свели всю частную инициативу практически к нулю: здесь была проведена коллективизация сельскохозяйственных земель, объединены рабочие силы и собраны в кооперативы орудия труда. В «пик» победы социализма у крестьян в домашних хозяйствах зачастую вообще не было даже сельскохозяйственных инструментов – все было общим и хранилось на складах сельхозпредприятий. В этих условиях говорить о массовом производстве сладких заготовок в домашних условиях вообще не приходилось. Семьи могли заготовить небольшое количество варенья для себя. Зато в это время по всей стране возникали овоще-плодовые комбинаты, продукция которых должна была обеспечить население всей страны. Необходимо признать, что за все годы строительства социализма Албания так и не смогла справиться с тотальным дефицитом товаров, включая продукты питания, и услуг. Жители городов просто разучились в своем большинстве заниматься заготовками, покупая все необходимое в централизованных магазинах (к 1980-м годам менее 20% населения страны жили в городах). А в сельской местности навыки производства сладких десертов все же сохранялись, многие семьи поддерживали своих городских родственников в силу возможностей джемом и вареньем из инжира, айвы, вишни и других плодов.

Интерес к сладким десертам вернулся на Западные Балканы в последнее десятилетие в силу распространения глобального мегатренда здоровья и здорового питания (Архив 2022; 2024). Ушедшая было мода на бабушкины десерты, разрушаемая в Албании неудачными попытками строительства социализма с их отрицанием все-

го традиционного, триумфально вернула свои позиции: варенье и джемы, мармелад и соки, изготовленные в домашнем хозяйстве, на агрофермах и предприятиях, позиционирующих себя как преемники старых технологий и рефлексирующих на бережном отношении к сырью, выращенному «без всякой химии», вновь стали исключительно популярными. Джем из айвы стал не только «правильным» продуктом, «который ели наши предки», но и «лекарством от множества напастей», как гласит реклама большинства современных производителей. Банка джема стала не просто продуктом, но и хорошим подарком не только зарубежным друзьям, но и ближайшим родственникам – как было еще несколько десятилетий назад.

Основные выводы

Айва обыкновенная является одним из самых распространенных плодовых растений на западе Балкан. Прижившись в благоприятном климате региона, айва прочно вошла в алиментарную культуру практически всех народов и этнических групп, его населяющих. Ориентальный институт гостеприимства способствовал тому, что айвовый джем стал почти обязательным угощением во время визита гостей, праздников и семейных церемоний. Албанцы, славяне, исповедующие ислам (в микрорегионах Гора, Средачка под Призреном и др.), зачастую используют айву исключительно как сырье для производства сладких десертов. Сербь, влахи, македонцы и пр., включая албанцев, исповедующие христианство в формах православия или католичества, видят в айве ценнейший ресурс для дистилляции ракии, популярность которой растет в силу глобализации рынка и культуры потребления, питания и времяпрепровождения. Так, в Косово, большинство населения которого составляют албанцы-мусульмане, в последние годы стали массово производить ракию из айвы, продающуюся не только через массовые торговые сети, но и в магазинах беспощинной торговли в аэропортах Приштины и Тираны как знаковый бренд местных алкогольных напитков.

Традиционное использование айвы в народной медицине также фиксируется практически повсеместно: ее плоды, кожура, семечки и т. д. служат для избавления от диареи, болей при месячных, простудных заболеваний и пр. При этом разные этнические группы могут использовать растение для лечения противоположных симптомов: главным при этом видится природная сила плодов, несущих благотворное воздействие на организм человека.

Многообразие номинаций айвы в балканских идиомах сводится главным образом к заимствованиям из латыни и турецкого. Фиксируя определенные изоглоссы, мы можем обозначить зоны культурных и языковых влияний в регионе в течение двух последних тысячелетий. Вместе со всем этим основным результатом данного исследования является демонстрация распространенности растения на западе Балкан, его вхождения в культуру в самом расширительном понимании этого слова, алиментарную сферу, пищевую традицию и систему социальных отношений.

Примечания

¹ Для получения этого сока нарезают плоды айвы на мелкие кусочки, добавляют немного воды и кипятят для размягчения. Затем помещают в бязевый мешок, выжимают и полученный сок сгущают до получения густого сиропа, периодически снимая пену (Дамиров и др. 1988: 41).

² Предполагается, что далее и лат. *cotoneum*, и греч. *κοδώνεα* (*σῆκα χειμερινά*), *κοδύμαλον* могут восходить к неизвестному азиатскому языку (Ernout et al. 1967: 146), что согласуется с местом прародины растения и не противоречит его маршруту продвижения в Средиземноморье.

³ Хорв. формы с *t* – *tunja*, *tkunja*, *kutinja* и под. – лексический остаток далматороманского, *kunja* произошло от млетской формы *cogno* (ср. итал. *cotogna* ‘айва’), а специфичные формы *markatunja*, *mrkatunja* – эксклюзив Дубровника (Šulek 1879: 513; Vajs 2003: 131).

⁴ Тур. *ayva* < **avja* < **abja* < персид *ābia* ‘айва’ (Stachowski 2019: 70). О первоначальном очаге произрастания айвы в Талышских горах Ирана см. в тексте.

⁵ В настоящее время фабричная продукция под названием «мармелад» в Албании выпускается в достаточной жидкой консистенции, с указанием на упаковке перечня ингредиентов с немалым количеством воды.

⁶ Густав Майер в своем «Этимологическом словаре албанского языка», впервые изданном в 1891 г., приводит такое не совсем точное значение слова: «*glikó reçel* ‘джем’, которым угощают во время визитов» (Meyer 2007: 173).

⁷ Так, активист и интеллектуал, школьный учитель из Горы Невруз Мехмети, 1 сентября 2024 г. написал на родной идиоме стихотворение *Zllatna hajva* гор. ‘Золотая айва’, опубликовав его в социальной сети Facebook (Полевые 2024).

Литература / References

Архив МАЭ РАН (АМАЭ). К-1. Оп. 2. 2022 № вр. б/н.; 2024 № вр. б/н. / Arkhiv MAE RAN (AMAE). K-1. Op. 2. 2022 № vr. b/n.; 2024 № vr. b/n.

Дамиров И. А., Прилипко Л. И., Шукюров Д. З., Керимов Ю. Б. Лекарственные растения Азербайджана. Баку: Маариф, 1988. / Damirov I. A., Prilipko L. I.,

Shukyurov D. Z., Kerimov YU. B. Lekarstvennyie rasteniia Azerbaidzhana. Baku: Maarif, 1988.

Етимолошки речник српског језика. Dictionnaire étymologique de la langue Serbe. Уред.: А. Лома. Београд: Ин-т за српски језик САНУ, 2003. Св. 1. / Etimološki rečnik srpskog jezika. Ured.: A. Loma. Beograd: In-t za s"rpski jezik SANU, 2003. Sv. 1.

Македонско-рускиот словарь. Ред.: Р. П. Усикова, З. К. Шанова, Е. В. Верижникова, М. А. Поварница. Москва: Астрель; АСТ, 2003. / Makedonsko-russkii slovar'. Red.: R. P. Usikova, Z. K. Shanova, E. V. Verizhnikova, M. A. Povarnitsina. Moskva: Astrel; AST, 2003.

Мацку Ја., Крејча И. Атлас лекаственних растениј. Братислава: Издательство Словацкой академии наук, 1970. / Matsku YA., Kreicha I. Atlas lekarstvennykh rastenii. Bratislava: Izdatel'stvo Slovenskoi akademii nauk, 1970.

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

Полевые материалы автора: А. А. Новик. 1990–2024. СФРЮ, Косово, Албания, Северная Македония. / Polevyue materialy avtora: A. A. Novik. 1990–2024. SFRYU, Kosovo, Albaniya, Severnaya Makedoniya.

Раденковић Љ. Символика света у народној магји јужних словена. Балканолошки институт САНУ. Посебна издања књ. 67. Београд: Просвета Ниш, 1996. / Radenković LJ. Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih slovena. Balkanološki institut SANU. Posebna izdanja knj. 67. Beograd: Prosveta Niš, 1996.

Србско-хорватско-рускиот словарь. Сост.: И. И. Толстой. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957. / Serbsko-khorvatsko-russkii slovar'. Sost.: I. I. Tolstoi. Moskva: Gosudarstvennoie izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei, 1957.

Софрић П. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд: БИГЗ, 1990. / Sofrih P. Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba. Beograd: BIGZ, 1990.

Чажкановић В. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд: Српска академија наука и уметности, 1985. / Čajkanović V. Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 1985.

Чукалов С. Българско-руски речник. София: Наука и изкуство, 1960. / Chukalov S. Bŭlgarsko-ruski rechnik. Sofia: Nauka i izkustvo, 1960.

Agjensia e Statistikave të Kosovës. 2024. <https://ask.rks-gov.net> (дата обращения 27.08.2024).

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

Çabej E. Studime etimologjike në fushë të shqipes. IV (DH-J). Tiranë: Akademia e shkencave e Republikës së Shqipërisë; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 1996.

Dizdari T. N. Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe. Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, 2006.

Elsie R. Dendronymica albanica, a survey of Albanian tree and shrub names. In: Zeitschrift für Balkanologie, no 34/2, 1998, 163-200.

Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots. Quatrième édition. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.

Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Red.: A. Kostalari. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980.

Fjalor i gjuhës shqipe. Red.: Thomai J. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2006.

Genaust H. Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser, 1996.

Hristova-Bejleri R. Magnetizmi i kafenesë dhe letërsia shqiptare. In: Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare, no 25/1. Red.: F. Raka, L. Matoshi, I. Badallaj, O. Gashi, B. Rugova. Prishtinë: Fakulteti i Filologjisë, 2006, 139-145.

Këngë dashurie. I. Red.: Sh. Pllana. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 1979.

Latifi (Xhanari) L. Turqizmat dhe semantika e tyre në fjalorët e shqipes. Botimet Dudaj: Studime dhe Publikistikë, 2012.

Mançe M., Dhimitri L., Zykaj Xh., Myrto L., Malo N. Fjalor rusisht-shqip. Rreth 35 000 fjalë. Red.: E. Ymeri. Tiranë: EDFA, 2005.

Meyer G. Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache. Strassburg: K. J. Trübner, 1891.

Meyer G. Fjalor etimologjik i gjuhës Shqipe – 1891. Përktheu Onila Omari. Tiranë: Botime Çabej, 2007.

Mitrushi I. Drurët e shkurret e Shqipërisë. Tiranë: Instituti i shkencave, 1955.

Mullalija B., Mustafa B., Hajdari A. et al. Ethnobotany of rural and urban Albanians and Serbs in the Anadrini region, Kosovo. In: Genetic Resources and Crop Evolution, no 68, 2021, 1825-1848.

Mustafa B., Hajdari A., Krasniqi F., Hoxha E., Ademi H., Quave C. L., Pieroni A. Medical ethnobotany of the Albanian Alps in Kosovo. In: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, no 8, 2012, 1-14.

Mustafa B., Hajdari A., Pieroni A., Pulaj B., Koro Xh., Quave C. L. A cross-cultural comparison of folk plant uses among Albanians, Bosniaks, Gorani and Turks living in south Kosovo. In: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, no 11, 2015, 1-26.

Mustafa B., Hajdari A., Pulaj B., Quave C. L., Pieroni A. Medical and food ethnobotany among Albanians and Serbs living in the Shtërpçë/Štrpce area, South Kosovo. In: Journal of Herbal Medicine, vol. 22, 2020, no article 100344.

Newmark L. The Albanian-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press (USA), 2000.

Özbek H. *Cydonia oblonga* Mill. In: Novel drug targets with traditional herbal medicines. Eds.: F. Tuğçe Güragaç Dereli et al. New York: Springer, 2022, 209-225.

Reçel fiku. 2013 In: Arti Gatimit. <https://www.artigatimit.com/2013/08/recel-fiku/> (дата обращения 27.06.2024).

Savić J., Mačukanović-Jocić M., Jarić S. Medical ethnobotany on the Javor Mountain (Bosnia and Herzegovina). In: European Journal of Integrative Medicine, no 27, 2019, 52-64.

Savikin K., Zdunić G., Menković N., Zivković J., Cujčić N., Tereščenko M., Bigović D. Ethnobotanical study on traditional use of medicinal plants in South-Western Serbia, Zlatibor district. In: Journal of Ethnopharmacology, no 7, 146 (3), 2013, 803-810.

Sejdiu Sh. Çështje të onomasiologjisë fitonimike romane dhe ballkanike. Prishtinë: Rilindja, 1989.

Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. T. I. Zagreb, 1971.

Sobolev A., Novik A. Gollobordë (Golo Bordo), Shqipëri. Nga materialet e ekspeditës ballkanike të ASHR-së dhe USHSt-P-së në vitet 2008–2010. Red.: Andrea N. Sobolev dhe Aleksandër A. Novik (në bashkëpunim me

Maria S. Morozovën); përkth. Ligor Cullufe. Red.: Tianda Kaçi, Besa Vila. Tiranë: Botimet Toena; Sankt-Peterburg: Nauka, 2017.

Stachowski M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der türkischen Sprache. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.

Šulek B. Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1879.

Thomai J., Lloshi Xh., Hristova R., Qiriazati K., Melonashi A. Fjalor frazeologjik ballkanik. Tiranë: Shtëpia Botuese Dituria, 1999.

Topalli K. Fjalor etimologjik i gjuhës shqipes. Tiranë: Qendra e Studimeve Albanologjike; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2017.

Vajs N. Hrvatska povijesna fitonimija. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 2003.

Vujnović T. Wedding songs in Vuk Karadžić's compilations: functions and meanings of plants. In: Plants and herbs in traditional Serbian culture. Handbook of folk botany. Eds.: Z. Karanović, J. Jokić. Novi Sad: University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, 2014, 39-52.

Zeven A. C., Zhukovsky P. M. Dictionary of cultivated plants and their centres of diversity. Excluding ornamentals, forest trees and lower plants. Wageningen: Centre of Agricultural Publishing and Documentation, 1975.

Приложение



Фото 1. Айва на агроферме «Винеа». Дуррес, Албания. Сентябрь 2021 г.
Фото А. А. Новика



Фото 2. Информанты экспедиции.
Село Горне Любине, округ Призрена, Косово.
Август 2024 г. Фото А. А. Новика



Фото 3. Запеченная айва. Село Шипиково,
община Заечар, Сербия. Октябрь 2022 г.
Фото А. А. Новика

Marina Domosiletskaya (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctor în Filologie, Institutul de Studii Lingvistice, Academia de Științe.

Марина Домосилецкая (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, Институт лингвистических исследований, Академия наук.

Marina Domosiletskaya (St. Petersburg, Russian Federation). PhD in Philology, Institute for Linguistic Studies, Academy of Sciences.

E-mail: marinaling@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5599-7878

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

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

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

E-mail: njual@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1123-1109

Alexandre Brian DUCHE-PÉREZ,
Olger Albino GUTIÉRREZ-AGUILAR

UNCONSCIOUS STRUCTURES AND CULTURAL ORDER: REEXPLORING THE LÉVI-STRAUSSIAN STRUCTURALIST PROJECT IN CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

CZU: 316.7+572.9

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.06>

Rezumat

Structuri inconștiente și ordine culturală: reexplorarea proiectului structuralist al lui Lévi-Strauss în antropologia contemporană

Acest articol examinează contribuția lui Claude Lévi-Strauss la antropologie, concentrându-se pe proiectul său structuralist și pe încercarea de a descifra structurile inconștiente care stau la baza practicilor culturale. Prin explorarea moștenirii sale, lucrarea propune o revenire la o abordare teoretică holistică care transcende limitările postmodernității, inspirată de reflecțiile lui Eduardo Viveiros de Castro asupra dualității natură-cultură. Cercetarea este susținută de o analiză cuprinzătoare a textelor structuraliste fundamentale, comparând și contrastând ideile lui Lévi-Strauss cu cele ale altor gânditori relevanți, precum Durkheim, Mauss și Viveiros de Castro. Această abordare permite o înțelegere profundă a structurilor elementare ale gândirii umane și a manifestării lor în diferite contexte culturale. Documentul relevă relevanța teoriilor structuraliste pentru înțelegerea complexității practicilor culturale contemporane. În plus, analiza evidențiază importanța luării în considerare a perspectivelor popoarelor indigene pentru a contesta diviziunile ontologice tradiționale și pentru a contesta o înțelegere mai integrativă a culturii și naturii. În cele din urmă, subliniază necesitatea de a revedea și revitaliza cadrele teoretice holistice în antropologie pentru a răspunde provocărilor contemporaneității. Opera lui Lévi-Strauss, împreună cu inovațiile teoretice ale lui Viveiros de Castro, oferă instrumente valoroase pentru a regândi critic concepțiile noastre despre cultură, tehnologie și mediu, propunând o antropologie mai incluzivă care să reflecte rolul său în lumea modernă.

Cuvinte-cheie: structuralism, Claude Lévi-Strauss, antropologie contemporană, natură-cultură, mit, rudenie, Eduardo Viveiros de Castro.

Резюме

Бессознательные структуры и культурный порядок: переосмысление структуралистского проекта Леви-Стросса в современной антропологии

Данная статья рассматривает вклад Клода Леви-Стросса в антропологию, сосредотачиваясь на его структуралистском проекте и попытке расшифровать бессознательные структуры, лежащие в основе культурных практик. Через исследование его наследия предлагается возвращение к холистическому теоретическому подходу, выходящему за рамки постмодернизма, и который вдохновлен размышлениями

Эдуардо Вивейроса де Кастро о дуальности природы и культуры. Исследование основано на всестороннем анализе основных структуралистских текстов, в которых идеи Леви-Стросса сравниваются и противопоставляются с идеями других значимых мыслителей, таких как Дюркгейм, Мосс и Вивейрос де Кастро. Такой подход позволяет глубже понять элементарные структуры человеческого мышления и их проявления в различных культурных контекстах. Документ подчеркивает актуальность структуралистских теорий для понимания сложности современных культурных практик. Кроме того, анализ подчеркивает важность учета взглядов коренных народов для пересмотра традиционных онтологических разделений и продвижения более интегративного понимания культуры и природы. Наконец, отмечается необходимость пересмотра и возрождения холистических теоретических рамок в антропологии для решения вызовов современности. Работа Леви-Стросса вместе с теоретическими новшествами Вивейроса де Кастро предлагает ценные инструменты для критического переосмысления наших представлений о культуре, технологиях и окружающей среде, предлагая более инклюзивную антропологию, отражающую ее роль в современном мире.

Ключевые слова: структурализм, Клод Леви-Стросс, современная антропология, природа-культура, миф, родство, Эдуардо Вивейрос де Кастро.

Summary

Unconscious Structures and Cultural Order: Reexploring The Lévi-Straussian Structuralist Project in Contemporary Anthropology

This article examines Claude Lévi-Strauss's contribution to anthropology, focusing on his structuralist project and his attempt to decipher the unconscious structures underlying cultural practices. Through the exploration of his legacy, the paper proposes a return to a holistic theoretical approach that transcends the limitations of postmodernity, inspired by Eduardo Viveiros de Castro's reflections on the nature-culture duality. The research is supported by a comprehensive analysis of fundamental structuralist texts, comparing and contrasting Lévi-Strauss's ideas with those of other relevant thinkers such as Durkheim, Mauss, and Viveiros de Castro. This approach allows for a deep understanding of the elementary structures of human thought and their manifestation in different cultural contexts. The document reveals the relevance of structuralist theories for understanding the complexity of contemporary

cultural practices. Additionally, the analysis highlights the importance of considering indigenous peoples' perspectives to question traditional ontological divisions and promote a more integrative understanding of culture and nature. Finally, it underscores the need to revisit and revitalize holistic theoretical frameworks in anthropology to address the challenges of contemporaneity. Lévi-Strauss's work, along with the theoretical innovations of Viveiros de Castro, offers valuable tools for critically rethinking our conceptions of culture, technology, and the environment, proposing a more inclusive anthropology and reflective of its role in today's world.

Key words: Structuralism, Claude Lévi-Strauss, Contemporary Anthropology, Nature-Culture, Myth, Kinship, Eduardo Viveiros de Castro.

Introduction

With the passing of Claude Lévi-Strauss, a cycle of enormous importance for anthropological science, and for the social sciences in general, comes to an end. The commitment to uncovering that unconscious element which structures our concrete world was the intellectual purpose of the brilliant French ethnologist's life. Despite the emergence of the new "postmodern" anthropology and the theoretical revolution sparked by the presence of poststructuralism as the philosophical paradigm of the latter part of the 20th century (Badcock 2015), he maintained his core academic convictions with a life and intellectual output never before seen in Anthropology until the day of his departure.

In the following lines, we will attempt to broadly describe the structuralist project, both in its philosophical postulates referring to an immanent and unconscious content inherent to the human condition, and in its methodological principles, which respond to an entire positivist heritage that seeks to provide theory with a procedure that makes any cultural product intelligible, identifying them as an epiphenomenon of the elementary structures of thought.

Furthermore, we will refer to the key choice for synchrony within structural analysis and the reasons for opting for such an option. Lastly, we will point out the relevance of betting on a new project in anthropology that highlights the incompleteness of the postmodern experience and that this leads us to the need to find a new center of analysis to have a holistic theoretical vision of what we call culture, an intertextual proposal that transcends the fragmentation of contemporary anthropological labor. In this sense, we will highlight the importance that the theoretical proposal of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro has acquired today, which

emphasizes a frontal critique of Western dualist ontology from the cultural traditions of the indigenous peoples of the Amazon.

The Nature of Structure and the Method to Unveil It

Structuralism in Anthropology, as proposed by Lévi-Strauss, is rooted in the French theoretical tradition of the early last century, inaugurated by the French linguist Ferdinand de Saussure, who pointed out that language is structured following a relational and differential model: a sign acquires identity in its contrast with others. Thus, in the words of Saussure:

"in language there are only differences. <...> Whether we consider the signifier or the signified, language does not include ideas or sounds that pre-exist the linguistic system, but only conceptual differences and phonetic differences resulting from that system" (Saussure 1945: 144).

And in this relational procedure inherent to language, one can primordially observe how the human mind functions: the production of meanings from the establishment of distinction relationships between them allows Lévi-Strauss to understand culture as a system ordered under binary-differential oppositions (Glucksmann 2015a).

Such binary-differential oppositions, as they are inherent to the human mind, are universal: the univocal substantiality of man lies in his mental structure, in the systemic order of his way of thinking about the external world. Again, linguistics illustrates this assertion through language: translatability between languages is possible because the human linguistic structure (and, therefore, its capacity for symbolization) is univocal (Darnell 2014). The same occurs with culture: the anthropologist, in conducting fieldwork, is essentially performing a task of "translation" (at least at the ethnographic level); in this sense, analyzing another's culture can also be understood as "translating" the life forms of the human groups that are the subject of anthropology into our cultural codes. And, as Lévi-Strauss points out, doing this is possible because the human mind is one, "despite the cultural differences that exist among the various factions of humanity, the human mind is everywhere one and the same, with the same capabilities" (Lévi-Strauss 1990: 40).

A key characteristic of this elemental structure is its unconscious nature: the human mind subjects its environment to normative criteria, to ordering rules, and this action operates without the participation of consciousness (Silverman 2012). In this sense, the unconscious mental structure refers to the very way in which the human being makes sense of what surrounds him; consequently, order pre-exists

and conditions human knowledge (Kurzweil 2017). Man, according to Lévi-Strauss, cannot access the concrete world in any other way; order is inherent to the world's meaning, only through it can we understand and, above all, transmit it, as he himself states:

"In my opinion, it is absolutely impossible to conceive of meaning without order <...>. To talk about rules and to talk about meanings is to talk about the same thing; and if we look at the achievements of humanity following the records available around the world, we will always verify that the common denominator is the introduction of some kind of order" (Lévi-Strauss 1990: 30-31).

However, great care must be taken with this statement, as it could convey a different meaning than what Lévi-Strauss himself intends, which is to understand structuralism as a kind of phenomenology insofar as order emanates from the mind and not from the concrete reality it organizes (Glucksmann 2015b; Goetze 2016). The fact that the mind represents the world through form (even Lévi-Strauss moves towards mathematics by endowing these structures with algebraic codes¹) does not mean that chaos characterizes the world, but rather that the order present in it is so evident that the mind cannot help but understand it:

"If the fact [that human thought operates under the direction of meaning] represents a basic need for order in the realm of the human mind, and as the human mind ultimately becomes a part of the universe, then perhaps the need exists because there is some kind of order in the universe; the universe is not chaos" (Lévi-Strauss 1990: 31).

Moreover, the notion of mental structure proposed by Lévi-Strauss is more complex than what would be presupposed if one were to follow the positivist paradigm exclusively, which asserts that scientific knowledge, as an objective description of the world, is possible because there is an underlying order to reality². This complexity is better expressed in what Lévi-Strauss himself says about "form" (the unconscious mental structure that enables human knowledge) and "content" (the concrete, the external world-object of knowledge): both find their legitimacy (their status of "reality") in their mutual reference (Robcis 2013). In this sense, for the French ethnologist, the concrete becomes intelligible because it is a reflection of mental forms, and these are nothing more than the abstract result of the content, or in the words of Lévi-Strauss:

"For structuralism <...> there is not, on one hand, the abstract and on the other, the concrete. Form and content are of the same nature and deserve the same analysis. The content derives its reality from

its structure, and what is called form is the 'structuring' of the local structures that constitute the content" (Lévi-Strauss 1982: 136).

In this sense, the very clear barriers between the order inherent to the world and the mind that unravels this order proposed by positivism transform in structuralism into a relational closeness that affirms the impossibility of thinking about one without the other. The world contains within it a pre-established order, but this does not have the character of reality without the human mind that formalizes it; in turn, the human mind establishes a binary-differential ordering of the world, but without the material or content, the structure does not manage to "structure" itself³. Thus, while the structuralist proposal does not completely break its ties with positivism by maintaining that the task of science would lie in unraveling the apparent chaos of the world (Geoghegan 2012) and discovering its underlying sense (Badcock 2015; Salmon 2013), this position places greater emphasis on the fact that the condition of possibility for this act of intellection is sustained on the ordered and systematic nature of the human mind.

However, we would like to focus on the theoretical closeness between positivism and the structuralism proposed by Lévi-Strauss, and for this, we refer to the connection between the French thinker and the two key figures of positivist thought at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century: Emile Durkheim and Marcel Mauss. In this sense, it is important to highlight the almost genealogical relationship between Lévi-Strauss's magnum opus (1985), *The Elementary Structures of Kinship*, with Durkheim's classic book (2012), *The Elementary Forms of Religious Life*, and the analytical closeness between the former and Mauss's *Essay on the Gift* (2009). Thus, the French positivist tradition of the late 19th century still finds its foothold within the social sciences in structuralism, as Harris points out:

"Lévi-Strauss's magnum opus, *The Elementary Structures of Kinship*, reveals in its title the influence of Mauss and Durkheim, while also recalling Durkheim's search for the elementary forms of religion. But Lévi-Strauss himself has stated that the strongest inspiration came from Mauss" (Harris 1978: 419).

What does that inspiration consist of? In the notion of reciprocity as the unconscious foundation of human social life. When analyzed comparatively, the chaos inherent in all kinship systems would only be the mask that covers an entire mental universe ordered under a univocal binary-differential system, a structure of thought that could only be reached if we construct a scientific method that legitimizes such

unveiling (Asch 2014). This method, in the opinion of Lévi-Strauss, would be found in the advances coming from Linguistics and, in particular, in the theoretical proposal of the Russian linguist Roman Jakobson, who argued that the infinity of sounds characterizing languages could be categorized into a system of binary oppositions; in this sense, the wide range of phonological contrasts would be reduced to a minuscule number of differential systems (Jakobson 1976). It is in this discovery, where the deep structure beneath the apparent and superficial chaos of sounds was reached, that Lévi-Strauss would find his methodological model to analyze kinship systems and the inherent structure of myths (Doniger 2009).

Another fundamental element of Lévi-Strauss's method for reaching the unconscious structures of thought is the Hegelian dialectic: in the very emergence of an unconscious cultural sense as a paradigm that orders the apparent chaos of human existence, the genesis of its own contradiction is present. How to understand this? A fundamental indication of the operation of such a method is found in Lévi-Strauss's analysis of myth. The deep interest that mythology aroused in the French ethnologist is not gratuitous: in the symbolic system expressed in the myth, Lévi-Strauss finds the means to access that unconscious structure of thought (Liebenberg 2016); thus, the myth serves as the means of social interaction and communication with the greatest force within early human groups (Razavi 2018). And, returning to the method, in the myth we find that dialectical foundation of social life: it expresses the contradictory nature of reality, or in other words, the omnipresence of the binary mental structure and, therefore, of social life. In this sense, Douglas points out:

"the structure of the myth is a dialectical structure in which opposing logical positions are stated, the oppositions are reconciled by a new statement that also, upon clarifying its internal structure, gives rise to another type of opposition which is in turn reconciled or resolved and so on" (Douglas 1970: 84).

Thus, the myth would be the way in which humans declare the unspeakable: that social life is subject to the fall of meaning, which is always threatened by fragmentation and dissolution (Nejadmohammad 2022; Santucci et al. 2020). The myth, in such case, shows the cultural tendency towards the preservation of the ideal, moreover, within it lies the promise of disintegration, meaning, the myth becomes the place of the denial of the ideal that in turn supports it; an immanent structure that upholds order, impossible as imperative consistency (Goetze 2016).

If the elementary structure of the symbolic order is strictly dialectical, it is simply because totality is an

object elusive to myth: the non-literate man (Lévi-Strauss prefers this term to the pejorative "primitive man"), through mythical narratives, claims an absolute understanding of the cosmos, the subjection of the world known to him through oral traditions that manage (for the man completely convinced of the "truth" expressed by the myth) to explain all the whys that arise from the concrete reality itself (Tombul, Pembecioğlu 2023). As Lévi-Strauss expresses: "[The] purpose [of mythical thought] lies in achieving, by the most minimal and economical means, a general understanding of the universe – and not just a general understanding, but a total one" (Lévi-Strauss 1990: 37).

This claim, again, ends up being an illusion, and it is unmasked with the emergence of variations in the mythic structure, with the discrepancies in the myth's narration, and how it transforms until it becomes almost unrecognizable compared to its original form (Santucci, Capocchi 2020; Fuglestedt 2019). In this sense, we are talking about the cultural variations that arise within a culture, which can no longer contain the explosion of meanings inherent in it; this end is just the demonstration that every totalizing pretension as a naturalized meaning (what better description of culture as a normalizing paradigm of social life) is ultimately betrayed by the very universe it seeks to objectify. This dialectical structure would already be in the absolute fluid of the world; and man, as a particle subject to cosmic ordering (McGrady 2017), is therefore a microscopic reflection of such norm.

Moreover, it is pertinent at this moment to make a statement: envisioning the dialectical nature of the symbolic world should not be taken as the fundamental objective of structuralist analysis. In reality, the vital reason for Lévi-Strauss's theoretical project is the search for the elementary structures (Javari, Rezai 2016) not the visualization and explanation of the process by which they are modified. However, what we call modification is a reordering of the elements within the binary-differential structure: in this sense, what we perceive as a total change, which might motivate us to announce the destruction of the structure, is merely a variation or avatar of the structure itself, intact and permanent. Each culture, and its concrete referents, are, in the words of Scheffler: "only variable expressions of structure, which also constitute, <...> the 'logic' or 'code' through which the human mind operates" (Scheffler 1969: 13).

What will make possible the unveiling of the elementary structures will be the formalization of all those cultural variables into a reduced binary-differential code; turning structural analysis into a cate-

gorization of the variations of the structure, both within it (its materialization in partial structures that order specific sectors of the social, such as the economy, kinship, or religion), and outside of it (in the comparative analysis or "cultural translation", an essentially anthropological task). In this sense, structural analysis "will not discover anything new about the structure itself, but about the ways in which it can be expressed" (Scheffler 1969: 13).

This leads us to a topic of transcendental importance in the theoretical project of structuralism, which is the relationship it has with history and, therefore, the analytical decision between diachronic and synchronic procedures (Monin et al. 2019).

Synchrony and the "History" of Non-Literate Peoples

To partly explain the theoretical decision for synchrony within the structuralist project, I would like to refer to the dual dimension of the analysis of the myth structure proposed by Lévi-Strauss: a factual-discursive referent, which pertains to the content of the myth itself and its unique meanings, and a general foundation visualized in the particular myth (Douglas 1970; Scarso 2009; Tremlett 2011). The key here is to differentiate the centrality of the second analysis over the first, and the best way to formalize such a proposition is to mathematically reduce the structure, proceeding algebraically, as Edmund Leach pointed out (Chlup 2011); in this sense, a common core would be found, seeking to reduce the myth to only formal elements thereby trying to strip it of its cultural meaning.

From this, we can extract a fundamental principle: referring to a cultural context would only divert us from the search for the elementary structures; in this sense, the permanencies in culture, the similarities that are extracted in the comparative analysis are central to the structuralist method (Doniger 2009). This can also be seen in Lévi-Strauss's assertion about treating the various versions of the myth as if they were true and relevant: acting like art antiquarians, who legitimize the authenticity of a painting or sculpture, would not allow us to conduct a fully scientific task (Segovia 2019). It is more than clear that all this discussion about the relevance or not of such or such an object of analysis refers us to the discussion about the nature of the relationship between culture and history in the structuralist methodology: synchrony is valued over diachronic analysis; culture itself (and the myths that are in dialectical relation with it) is analyzed as permanencies and not processes (Geoghegan 2011; Razavi 2018).

To position ourselves in the purely theoretical field of anthropological analysis, we must explain

what Evon Vogt has pointed out as the two cross-sectional methodological proposals of the social sciences: the structural, which rescues permanencies on the assumption that culture tends to maintain its own existence, thus change is only a failure in the forces that ensure prevailing cultural life, and the processual, which highlights the importance of change, of flow as a central element of the nature of culture (Vogt 1969). Lévi-Strauss would be found in the first perspective mentioned, the one that privileges long duration⁴ as fundamental in anthropological analysis.

In this sense, for Lévi-Strauss, synchrony is the way in which anthropology dispenses with history: the important thing in the analysis of the structure is not to place it in a determined time, nor that a cultural product like the myth finds its explanation in history, but rather that the context lends legitimacy to the myth (Glucksmann 2015; Scarso 2009). Lévi-Strauss himself, when analyzing the work on folk tales by the Russian formalist Vladimir Propp (1981), notes that he is trapped in historicist explanations, even more so in a field where history cannot be carried out: "<...> it is evident that there is history in tales, but it is practically inaccessible history, since we know very little about the pre-historic civilizations in which they were born" (Lévi-Strauss 1982: 135). He offers a similar opinion about the treatment of myth and the difficulty of conducting a historical analysis:

"History, as we write it, is almost entirely – and in its totality – based on written documents, whereas in the case of these two stories [referring to two mythical narratives about the origin of the Tsimshian people of North America] there are no written documents, or if there are, they are very scarce" (Lévi-Strauss 1990: 60).

For Lévi-Strauss, having history is what differentiates Western civilization from non-literate peoples. But one must not misinterpret the notion of history that the French ethnologist vindicates: it is a means of preserving the past through the written word; in this sense, to say that non-literate peoples do not have history is not the same as asserting the non-existence of their own past, but rather to point out that the means they use to preserve their past belong to an order different from the Western one (Remotti 2011). It is for this reason that the French ethnologist deems those attempts to make history in populations that lack documentation to validate such an approach as ethnocentric pretensions. The myth, as conceived by structuralism, is a narrative that transcends historical time, and therefore, there is no need to refer to it to explain the mythic discourse.

Another fundamental distinction between written history and mythology that claims a common past is the relationship both have with the present (Edelstein 2003): whereas in the Western world the historical past describes processes of change, the volatility embodied in the significant events that historians seek to preserve for future generations, in non-literate societies, the relevance of a past is to reaffirm the established order in the present; in this sense, permanence, the eternalization of the cosmos' meaning finds its reflection in the synchronous updating of that meaning, or as Lévi-Strauss himself says: "[in non-literate societies] it is as if on the screen of the present a diachronic succession of events is simultaneously projected to reconstitute, piece by piece, a synchronous order that exists" (Lévi-Strauss 1978: 61).

Thus, diachrony succumbs in the timeless immediate appreciation of structuralist analysis. Moreover, this has a purely logical basis derived from the initial statement about the structural method: culture tends towards permanence; therefore, what we see in social life is the struggle for culture itself, for tradition (Asch 2014). In this sense, understanding history in primitive peoples as an intense flow lacks consistency, because the cultural context in which the myth is appreciated has probably remained without considerable changes if we go back to its origin, as Lévi-Strauss mentions in the analysis of myths: "the problem of history is not posed, or is only exceptionally posed, since the external references, indispensable for the interpretation of oral tradition, are currently, with equal right to it" (Lévi-Strauss 1982: 135).

An explanation for this neglect of historical explanation by structuralism can be found in Lévi-Strauss's own statements about the distinction between Western civilization and the "primitive" world. Both, Lévi-Strauss (1990) notes, have enhanced specific areas of intellect, developing to the fullest those necessary and atrophying others that are not important in their life as a society; in this sense, historical rigor in particular is closely related to writing, and since so-called primitive peoples did not possess such knowledge, such rigor was not necessary for the preservation of the past. History today must then be understood as Western assumptions, and they have competence only in the cultural spectrum of the West (Clarfield 2021).

Breaking with this ethnocentric historical universe is a fundamental task that requires the confluence of various social sciences, such as anthropological, historical, and archaeological sciences: demonstrating the veracity of a mythical narrative

would respond to a sum of interdisciplinary forces that will seek to establish correspondences between the discourse and the concrete. In this sense, Lévi-Strauss states:

"Despite the wall that exists to a certain extent in our minds between mythology and history, it may begin to open through the study of stories no longer conceived separately from mythology, but as a continuation of it" (Lévi-Strauss 1990: 65).

Although this appropriation of interdisciplinary scientific rigor to provide a totalizing background to the past of non-literate peoples does not go in only one direction: Lévi-Strauss (1990) points out that history is the mythology of the West, and therefore, the elements of analysis implemented for the analysis of myth should be extrapolated and added to historical rigor. History, in this sense, is a fragmentary way of remembering the past and, therefore, very close to mythology, which is why it is necessary for both to abandon their respective distances and then place themselves in a position accessible to the researcher (Glucksmann 2015b; Goetze 2016).

Conclusion: For the Return of Theory

As a closing, we have decided to offer a brief reflection on the current state of theoretical production in the social and human sciences, and how this reflects the general crisis of the so-called metanarratives, a concept used by Lyotard (1987) to describe a specific type of narrative whose goal is to explain human nature in a holistic and universal manner and to legitimize other, less extensive elucidations. In this sense, in the second half of the 20th century, we have witnessed the weakening of the rational Enlightenment project – the metanarrative of Western modernity – and the expansion of a global mood that has valued cultural diversity and epistemic decolonization. This new context has been called postmodernity, and with it has emerged a new social hermeneutics that promotes criticism of totalizing explanations.

In this vein, postmodernism in anthropological analysis has proposed the dismantling of holistic theoretical projects and has placed thick description as the methodological model for an analysis that is increasingly disconnected from the totalizing ambitions of the social sciences (Ingham 2007). This has led to the proliferation of atomized analyses of culture and the consequent accusation of authoritarianism that has been leveled against totalizing theoretical frameworks; it seems that the liberating act of postmodernity has brought with it the trap of denouncing old theoretical proposals as Procrustean beds⁵, in which ethnographic content is forced to fit the theoretical postulates marked by the "grand theory".

We argue that it would be unjust to abandon reflection on holistic theories in anthropology under the argument that the conceptual and methodological rigidity that supposedly characterizes them is not conducive to analyzing postmodernity (Andrade 2019; Brzostek 2017). On the contrary, we believe it is indispensable to enhance criticism of those theoretical postulates that, given the new circumstances existing in contemporaneity, can no longer be sustained, and to undertake the task of developing new categories that allow us a more adequate reading of our culturally diverse reality.

In this regard, it is interesting to note the reformulation made by Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro to one of the founding axioms of structuralism: the purported universality of the ontological distinction between nature and culture made by humans. Based on ethnographic data from the Amerindian peoples of the Amazon, Viveiros de Castro questions the assumption that human thought a priori conceives of culture as its own heritage; on the contrary, according to Amerindian worldview, culture is the collective property of all entities:

”animals are people or see themselves as persons. This conception is almost always associated with the idea that the material form of each species is a wrapping (a ‘clothing’) that hides an internal human form, normally visible only to the eyes of the own species <...>. This internal form is the animal’s spirit: an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness, materializable, so to speak, in a human bodily schema, hidden under the animal mask” (Viveiros de Castro 2004: 39).

Thus, the animated world would find its unity in culture, the spiritual substance that links animals and humans; on the other hand, matter would operate as a principle of individuation: each species corresponds to a specific corporeality that distinguishes it from the rest. In this way, the Amerindian worldview reverses the structuralist formulation that associated culture with human spirituality and conceived of nature as the common denominator of the world’s entities (Maniglier 2017); other animated entities are conceived as subjects that hold multiple perceptions of reality. It is fundamental, then, to understand that the structuralist defense of a transcendental division between culture (humanity) and nature (animality) only reproduces a metaphysical position established in the West since the emergence of philosophy in classical Greece, and strengthened with the appearance of Cartesian dualism (Fischer 2014).

The multiple possibilities for analyzing contemporary problems offered by this theoretical twist made by Viveiros de Castro are evident. Thus, tran-

scending the nature-culture dichotomy allows us to rethink the value we give to the environment and to reformulate the role of technology as an instrument of appropriation of resources; thereby providing possible solutions to the environmental problems that have afflicted the global community since the end of the 19th century, a period in which the second industrial revolution appeared.

It is for this reason that appealing to the return of theory as a fundamental objective in anthropological teaching and practice must be one of the main missions for the future; our efforts should be directed towards rethinking our theoretical heritage and producing proposals that promote an ever-deeper understanding of our contemporaneity. And in this lies the importance of the re-reading of great anthropological projects like structuralism: recovering the holistic character of theoretical explanation should be taken as a challenge, rather than as a display of inoperative rigor.

Notes

¹ This reference to mathematics can be found in its first version of *Mythologiques I: The Raw and the Cooked*, although Lévi-Strauss notes that the reason he uses mathematical symbols is to demonstrate his postulates more efficiently and accurately, simplifying the complex relationships that can be found in the mythical structure. Thus, in the mentioned work, the French ethnologist states: “The formulas that we write with symbols taken from mathematics, primarily for the reason that they already exist in typography, do not aim to prove anything, but rather <...> are limited to illustrating in a simplified form the ideas presented, which seemed to us to offer assistance but which some may judge superfluous and perhaps reproach for obscuring the main exposition with nothing more than adding one imprecision to another” (Lévi-Strauss 1978: 39).

² This thesis can be found in the classic text by Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, where it is specified that “the way in which facts are classified <...> depend <...> on the nature of things” (Durkheim 1986: 66).

³ In this sense, it is fitting to follow Derrida when he points out that every structure is founded upon the everlasting existence of the world, or in the words of the French philosopher: “Its matrix form would be <...> the determination of being as presence <...>. It could be shown that the names of the foundation <...> have always designated the invariant of a presence” (Derrida 1989: 385). Thus, those names with which Western metaphysics has sought to name the foundation of the structure (essence, existence, substance, God, subject) always refer to a presence, to an externality towards which the mind is directed.

⁴ This term is used by the historian Fernand Braudel to refer to a specific way of doing history that privileges the analysis of time intervals of considerable duration, in which one can appreciate structures of thought that “<...>

are endowed with such a long life that they become stable elements of countless generations: they obstruct history, hinder it, and thus, determine its course" (Braudel 1974: 70).

⁵ In Greek mythology, Procrustes was a notorious bandit who resided on the sacred road between Athens and Eleusis. Known for his cruel hospitality, he would invite passersby to spend the night in his iron bed. Procrustes claimed the bed perfectly fit anyone who lay in it, but he deceitfully made his guests fit the bed by stretching them if they were too short or cutting off their legs if they were too tall.

References

- Andrade G. Standing up for science against post-modernism and relativism. In: *Philosophia*, nr. 20 (2), 2019, 197-211.
- Asch M. Lévi-Strauss on theoretical thought and universal history. In: *Anthropologists and Their Traditions Across National Borders*, nr. 8, 2014, 193-208.
- Badcock C. R. Lévi-Strauss: Structuralism and sociological theory. In: *Levi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, nr. 39, 2015, 1-125. <https://doi.org/10.4324/9781315763798>
- Braudel F. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Brzostek D. The sonoristic triangle, or, what Claude Lévi-Strauss would have said about sound culture if he had not talked about cooking instead. In: *Avant*, nr. 8 (1), 2017, 93-100. <https://doi.org/10.26913/80102017.0101.0006>
- Chlup R. The logic of symbols: The functionalist structuralism of Edmund Leach. In: *Religio*, nr. 19 (1), 2011, 49-80.
- Clarfield G. Primitive Mentality, Modern Civilization and the Fate of Anthropology: A Conversation with Professor Christopher Hallpike. In: *Academic Questions*, nr. 34 (4), 2021, 51-59.
- Darnell R. An elegy for a structuralist legacy: Lévi-Strauss, cultural relativism, and the universal capacities of the human mind. In: *Anthropologists and Their Traditions Across National Borders*, 8th ed., 2014, 173-181.
- Derrida J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Doniger W. Claude Lévi-Strauss's theoretical and actual approaches to myth. In: *The Cambridge Companion to Levi-Strauss*, 2009, 196-216. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521846301.011>
- Douglas M. El significado del mito. In: E. Leach (Comp.), *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- Durkheim E. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: FCE, UAM, UIA, 2012.
- Durkheim E. *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986.
- Edelstein D. Between myth and history: Michelet, Lévi-Strauss, Barthes, and the structural analysis of myth. In: *Clio*, nr. 32 (4), 2003, 397-414.
- Fischer M. M. J. The lightness of existence and the origami of French anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, nr. 4 (1), 2014, 331-355.
- Fuglested I. The mythical mind of the Older Stone Age—a Lévi-Straussian reappraisal. In: *Time and Mind*, nr. 12 (3), 2019, 187-195. <https://doi.org/10.1080/1751696X.2019.1645520>
- Geoghegan B. La cybernétique "Américaine" au sein du structuralisme "Français": Jakobson, Lévi-Strauss et la Fondation Rockefeller. In: *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, nr. 6 (3), 2012, 117-133. <https://doi.org/10.3917/rac.017.0117>
- Geoghegan B. D. From information theory to French theory: Jakobson, Lévi-Strauss, and the cybernetic apparatus. In: *Critical Inquiry*, nr. 38 (1), 2011, 96-126. <https://doi.org/10.1086/661645>
- Glucksmann M. Structuralist analysis in contemporary social thought: A comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser. In: *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*, nr. 78, 2015a, 1-197. <https://doi.org/10.4324/9781315763248>
- Glucksmann M. The structuralism of Levi-Strauss and Althusser. In: *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*, 2015b, 230-245.
- Goetze C. Bringing Claude Lévi-Strauss and Pierre Bourdieu together for a post-structuralist methodology to analyse myths. In: *Myth and Narrative in International Politics: Interpretive Approaches to the Study of IR*. London: Palgrave Macmillan, 2016, 87-105. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53752-2_5
- Harris M. *El desarrollo de la teoría antropológica: Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI, 1978.
- Ingham J. M. Simplicity and complexity in anthropology. In: *On the Horizon*, nr. 15 (1), 2007, 7-14. <https://doi.org/10.1108/10748120710735220>
- Jakobson R. *Nuevos ensayos de lingüística general*. México: Siglo XXI, 1976.
- Javari M. H., Rezai M. The structure of myth and language, the structure of kinship and language in structural anthropology of Claude Levi-Strauss. In: *Language Related Research*, nr. 7 (5), 2016, 43-66.
- Kurzweil E. *The age of structuralism: From Levi-Strauss to Foucault*. London: Routledge, 2017.
- Lagopoulos A. P. A meta-theoretical approach to the history and theory of semiotics. In: *Semiotica*, nr. 2016 (213), 2016, 1-42. <https://doi.org/10.1515/sem-2015-0100>
- Lévi-Strauss C. *Mito y significado*. Madrid: Alianza, 1990.
- Lévi-Strauss C. *Mitologías I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Lévi-Strauss C. *Polémica: Lévi-Strauss y V. Propp*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1982.
- Liebenberg D. The rainbow-snake and the birds' plumage: An exploration of the theme of the continuous and the discrete in Claude Lévi-Strauss's *Mythologies*.

In: *Journal of Folklore Research*, nr. 53 (3), 2016, 167-203. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.53.3.03>

Lyotard J. F. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

Maniglier P. *Dionysus anthropologist: About Eduardo Viveiros de Castro*. In: *Temps Modernes*, nr. 692 (1), 2017, 136-155.

Mauss M. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

McGrady M. C. *The bricolage of a myth: Re-reading Derrida reading Lévi-Strauss fifty years after*. In: *Word and Text*, nr. 7 (1), 2017, 235-242.

Monin M. A., Terekhova V. A., Ledeneva E. V. V. Y. Propp and C. Lévi-Strauss on the myth and folktale. In: *European Journal of Science and Theology*, nr. 15 (3), 2019, 167-175.

Nejadmohammad V. *A Reading of the myth of Icarus and its structural use in the novel Onitsha written by Jean-Marie Gustave Le Clézio based on viewpoints of Claude Lévi-Strauss*. In: *Research in Contemporary World Literature/Pazhuhesh-e Zabanha-ye Khareji*, nr. 26(2), 2022, 664-686. <https://doi.org/10.22059/jor.2020.295732.1934>

Propp V. *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1981.

Razavi M. S. M. *Structuralism from the viewpoint of Saussure, Lévi-Strauss, and Propp, and traces of structuralistic thinking in contemporary translation theories*. In: *Research in Contemporary World Literature/Pazhuhesh-e Zabanha-ye Khareji*, nr. 23 (2), 2018, 551-567. <https://doi.org/10.22059/jor>

Remotti F. *Lévi-Strauss e la storia: La difficile eredità di Lévi-Strauss*. In: *Contemporanea*, nr. 14(2), 2011, 329-333.

Robcis C. *Lévi-Strauss's structuralist social contract*. In: *Yale French Studies*, nr. 123, 2013, 145-165.

Salmon G. *Symbole et signe dans l'anthropologie structurale: Les deux théories Lévi-Straussiennes de la culture*. In: *Europe*, nr. 91 (1005-1006), 2013, 110-121.

Santucci J.-F., Doja A., Capocchi L. *A discrete-event simulation of Claude Lévi-Strauss' structural analysis of myths based on symmetry and double twist transformations*. In: *Symmetry*, nr. 12 (10), 2020. Article 1706. <https://doi.org/10.3390/sym12101706>

Saussure F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1945.

Scarso D. *Entre théorie du sensible et logos esthétique: Lévi-Strauss et Merleau-Ponty*. In: *Figures de la Psychanalyse*, nr. 17 (1), 2009, 57-73. <https://doi.org/10.3917/fp.017.0057>

Scheffler H. *El estructuralismo en antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

Segovia C. A. *Re-theorising the social and its models after Lévi-Strauss's and Pierre Clastres's study of stateless social assemblages*. In: *Anarchist Studies*, nr. 27 (2), 2019, 41-60.

Silverman H. J. *French structuralism and after De Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault*. In: *Twentieth-Century Continental Philosophy*. London: Routledge, 2012, 390-408. <https://doi.org/10.4324/9780203826386>

Tombul I., Pembecioğlu N. *Lévi-Straussian structural analysis of the western myth in Star Wars: May the force be with who!* In: *Examinations and Analysis of Sequels and Serials in the Film Industry*. Hershey: IGI Global, 2023, 186-205. <https://doi.org/10.4018/978-1-6684-7864-6.ch011>

Tremlett P.-F. *Structure amongst the modules: Lévi-Strauss and cognitive theorizing about religion*. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, nr. 23 (3-4), 2011, 351-366. <https://doi.org/10.1163/157006811X608421>

Viveiros de Castro E. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*. In: *Tierra Adentro*, nr. 39, 2004, 37-80.

Vogt E. *Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

Aleixandre Brian Duche-Pérez (Arequipa, Perú). Doctor în antropologie, Universitatea Catolică „Santa María”.

Алейксандре Бриан Дуче-Перес (Арекипа, Перу). Доктор антропологии, Католический Университет Санта Марии.

Aleixandre Brian Duche-Pérez (Arequipa, Peru). PhD in Anthropology, Catholic University of Santa María.

Email: aduche@ucsm.edu.pe

ORCID: 0000-0001-9905-1489

Olger Albino Gutiérrez Aguilar (Arequipa, Perú). Doctor în științe sociale, Universitatea Catolică „Santa María”.

Олгер Албино Гутьеррес Агилар (Арекипа, Перу). Доктор социальных наук, Католический Университет Санта Марии.

Olger Albino Gutiérrez Aguilar (Arequipa, Peru). PhD in Social Sciences, Catholic University of Santa María.

Email: ogutierrez@ucsm.edu.pe

ORCID: 0000-0002-6657-7529

Ion DUMINICA

EXPLORAREA ISTORICO-ETNOGRAFICĂ A FIERĂRITULUI PRACTICAT DE ȚIGANI (ROMI) ÎN SPAȚIUL EST-CARPATIC. CERCETAREA ETNOGRAFICĂ DE TEREN ÎN COMUNITATEA ROMILOR TRADIȚIONALI „CIOCĂNARI” DIN ORAȘUL SOROCA (14-16 MAI 2024)*

CZU: 397.7(=214.58)+739

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.07>

Rezumat

Explorarea istorico-etnografică a fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic. Cercetarea etnografică de teren în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca (14-16 mai 2024)

Fierăritul, odinioară „cel mai important meșteșug din viața comunităților sătești” a devenit în prezent mărginit de utilizarea pe scară largă a tehnologiilor inteligente de prelucrare a fierului în industrie. În consecință, meșteșugul tradițional al prelucrării fierului doar cu ciocanul, focul și nicovala „se stinge odată cu dispariția fierarilor”, de aceea este vital să se păstreze ultimele „urme apuse” ale acestei „meserii bune și prețioase” în spațiul est-carpatic. În baza valorificării unor noi surse istorico-etnografice, în cadrul acestui studiu a fost extinsă semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” cu alte 25 de elemente inedite. În special, au fost prelucrate materialele colectate în timpul cercetărilor de teren în orașul Soroca (14-16 mai 2024) privind meșteșugul fierăritului – o meserie nativă a romilor tradiționali „ciocănari” de pe „Dealul sonor” al Sorocii – care este practicat în prezent în proporții minore de ultimul fierar rom atestat și care se află pe cale de dispariție.

Cuvinte-cheie: fierărit, fierari, țigani (romi), spațiul est-carpatic, Cartierul Romilor din „Dealul sonor” al Sorocii.

Резюме

Историко-этнографическое исследование кузнечного дела цыган в Восточно-Карпатском пространстве. Полевое этнографическое исследование в общине традиционных цыган «чокэнари» в городе Сороки (14-16 мая 2024 г.)

Кузнечное дело, когда-то «самое важное ремесло в жизни сельских общин», теперь оказалось на обочине из-за широко используемых в промышленности интеллектуальных технологий обработки железа. Следовательно, теперь, когда традиционное ремесло обработки железа только молотом, огнем и наковальной «угасает вместе с исчезновением кузнецов», крайне необходимо сохранить последние «оставленные следы» этого «доброе и драгоценное ремесла» в Восточно-Карпатском пространстве. На основе использования новых историко-этнографических источников в данном исследовании представлены 25 новых элементов, обозначено культурное значение тринитарного выражения «кузнечное дело (ремесло) – кузнецы (мастера) – цыгане (ромы)». Были обработаны материалы, накопленные в результате сбора полевого этногра-

фического материала в городе Сороки (14-16 мая 2024 г.), в частности, по ремеслу обработки железа (кузнечному делу), представляющему родной промысел традиционных цыган «чокэнари», расположившихся на Сорокской «Звенящей горе», которое в настоящее время практикуется в незначительных масштабах последним засвидетельствованным цыганским кузнецом и находится под угрозой исчезновения.

Ключевые слова: кузнечное дело, кузнецы, цыгане (ромы), Восточно-Карпатское пространство, цыганский квартал Сорокская «Звенящая гора».

Summary

Historical-ethnographic exploration of blacksmithing practiced by the Gypsies (Roma) in the Eastern Carpathian area. Ethnographic field research in the traditional “chocanary” Roma community in the city of Soroca (May 14-16, 2024)

Blacksmithing, once “the most important craft in the life of village communities,” has now been marginalized by the widespread use of intelligent iron processing technologies in industry. Consequently, now that the traditional craft of iron processing with only hammer, fire and anvil is “fading away with the disappearance of blacksmiths,” it is imperative to preserve the last “left traces” of this “good and precious craft” in the Eastern Carpathian area. Based on the use of new historical and ethnographic sources, this study presents 25 new elements and identifies the cultural significance of the trinitarian expression “blacksmithing (craft) – blacksmiths (craftsmen) – gypsies (Roma).” The materials collected as a result of collecting field ethnographic material in the city of Soroca (14-16 May 2024) were processed, in particular on the craft of iron processing (blacksmithing), which is the native craft of the traditional gypsies “chocanari”, located on the Soroca “Ringing Mountain”, which is currently practiced on a small scale by the last attested gypsy blacksmith and is under threat of extinction.

Key words: blacksmithing, smiths, Gypsies (Roma people), Eastern Carpathian area, Roma neighbourhood of “Sound Hill” of Soroca.

Din cele mai vechi timpuri, în spațiul est-carpatic, s-au dezvoltat o serie de meșteșuguri și îndeletniciri tradiționale menite să satisfacă nevoile zilnice ale gospodăriei țărănești. Alături de agricultură, creșterea animalelor și comerțul, producția meșteșugăreasă a fost de-a lungul istoriei unul dintre principalii

factori care au contribuit în egală măsură la formarea culturii materiale și spirituale în spațiul românesc.

Meșteșugurile s-au dezvoltat în cadrul unităților social-economice existente în strânsă legătură cu preocupările casnice, în cadrul economiei țărănești și al sferei feudale (Maier 2009: 9). Meșteșugul prelucrării metalelor (fierăritul) este considerat a fi cel mai important meșteșug din viața comunităților rurale, deoarece a servit drept bază pentru dezvoltarea mai multor ramuri meșteșugărești (Maier 2009: 73).

Scopul acestei cercetări este de a examina sursele istorico-etnografice, prin prisma reliefării fierăritului practicat de țigani (romi¹) în spațiul est-carpatic, în special, a rezultatelor cercetării etnografice de teren efectuate în comunitatea de romi „ciocănari” din or. Soroca (14-16 mai 2024). Explorarea izvoarelor istorice și etnografice, inițiată de autor în 2023 (Duminica 2023: 119-136), a introdus în spațiul cercetării umaniste est-europene compartimentul „Studii rome” – primele 12 aspecte specifice expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)”. Pe parcursul anului 2024, au fost investigate noi surse istorico-etnografice și prelucrate materialele acumulate în timpul cercetărilor etnografice de teren menționate mai sus, care extind semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” cu alte 25 de elemente inedite.

Explorarea istorico-etnografică a fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic

Fierăritul – una din meseriile de preferință bărbătească în spațiul românesc, practicat în special la sate de țigani (străinii stabiliți printre români) [1]:

„În cadrul repertoriului meșteșugurilor practicate în spațiul românesc – fierăritul este una din meseriile de preferință bărbătească, practicat în special la sate de țigani (străinii stabiliți printre români). Pe lângă fierărit, țiganii mai practică și potcovăria, spoitoria, cărămidăria (fabricatul de cărămizi arse în cuptor și de «chirpici»), meseria de «aurar/zlătar», meseria de «rudar» (fabricatul de obiecte menajere [din lemn (n. a.: I. D.)] pentru uzul satelor, cu specialitățile conexe: lingurar, fusar, [covătar, bldar (n. a.: I. D.)] etc., meseria de «trocar», meseria de ciurar, meseria de pieptănar (fabricarea pieptenilor din coarne de vite)” (Caraman 2005: 19-21).

Țiganii – meșteșugari obișnuiți ai curților boierești; singurii noștri meșteri în lucrarea fierului, aduși de tătari și răspândiți printre români [2]:

„Meșteșugari obișnuiți ai curților boierești erau țiganii. Veniți și răspândiți printre români chiar de la începutul așezărilor lor statornice, căci au fost aduși de tătari, prin cele dintâi năvăliri ale lor, țiganii sunt luați

ca robi de boieri și întrebuințați la lucrările curții, în special, la facerea obiectelor de fier (Angelescu 1916: 74). Orașele ardelenne și polone învecinate, continuau să ne trimită stofele pentru îmbrăcămintea obișnuită, care nu se făcea în industria casnică românească, și obiectele de metal cele mai indispensabile, întrucât acestea nu se puteau fabrica de țigani, singurii noștri meșteri în lucrarea fierului” (Angelescu 1916: 97).

Fierarii – țiganii șătrași (nomazi), erau de mare folos locuitorilor din Țările Române, deși lucrau primitiv diferite articole de fierărit [3]:

„Țiganii șătrași (ziși și «de laie»), care deși erau nomazi – își aveau șatrele/corturile lor, unde se adăposteau. După meșteșugurile pe care le făceau, aceștia aveau diferite denumiri. *Fierarii* – lucrau diferite articole de fierărit: zăvoare, belciuge, cărlige, balamale, lăcăți, bineînțeles în mod primitiv. Însă, pe acele vremuri, în Țările Române, produsele fierăritului erau de mare folos locuitorilor, deoarece acestea nu se aduceau din străinătate, decât în puține cantități, care nu erau suficiente pentru toate cerințele” (Panaitescu 1928: 9).

Fierăritul – meșteșugul preferat al robilor țigani, care aveau o predispoziție naturală pentru meserii [4]. Meseriașii în fier – robii țigani, în număr destul de mare, erau indispensabili gospodăriilor feudale și foarte căutați de domnitori, boieri și mănăstiri [5]:

„Mihail Kogălniceanu credea că țiganii au pătruns în Moldova în timpul domniei lui Alexandru cel Bun, care le-ar fi dat după cum se exprimă el: «aerul și pământul pentru a rătați, focul și fierul pentru forjat» (Grigoraș 1967: 32). Referitor la meșteșugarii robi țigani, există un material documentar mai bogat și destul de variat; se constată că în timpul gospodăriei feudale, aceștia erau foarte căutați de domni, boieri și mănăstiri. Fiindcă țiganii aveau o predispoziție naturală pentru meserii, unii dintre stăpâni îi dădeau chiar la învățătură pe lângă meșteri mai buni. Meșteșugul preferat al robilor țigani a fost cel al fierăritului. Meseriașii în fier, robii țigani, în număr destul de mare, erau indispensabili oricărei gospodării feudale” (Grigoraș 1968: 67).

Țiganii robi meseriași (inclusiv fierarii) și țiganii robi servitori, cei care locuiau în jurul sau în incinta mănăstirii – aveau o situație superioară țăganilor robi de ogor (celor din sate), care trebuiau să îndeplinească munci mult mai grele [6]:

„Robii mănăstirești, care locuiau în jurul sau în incinta mănăstirii, erau obligați să facă diferite munci speciale; între ei erau meseriași, ca: fierari, lăcătuși, lemnari, zidari, iar alții îndeplineau serviciul de bucătări, servitori, etc. Acești robi s-ar putea presupune că aveau o situație superioară celor din sate, de ogor, care trebuiau să îndeplinească munci mult mai gre-

le (Grigoraș 1967: 57). Pe de altă parte, țiganii care strângeau aur, ar fi avut condiții de viață mai bune decât ceilalți, fiindcă numai ei cunoșteau bine râurile în care se puteau găsi mai ușor «fărâmele de aur» (Grigoraș 1968: 66).

Fierarii – simbol al puterii mistice/supranaturale, asociați cu credințele și superstițiile populare [7]. Fierarii, membri indispensabili ai comunităților lor – furnizau și reparau unelte, arme, echipamente esențiale agricole și de transport [8]. Meșteșugul fierăritului – practicat în mare parte de țiganii robi domnești, mănăstirești și boierești din Țările Române [9]:

„Fierarii au jucat un rol semnificativ în comunitățile, în care religia și superstițiile ofereau confort și alinare oamenilor care se confruntau cu boli, foame și moarte prematură. Într-o lume atât de fragilă, controlul fierarului asupra animalelor mari și abilitatea de a utiliza focul erau un simbol al puterii și superiorității. În spațiul european, existau superstiții și credințe populare asociate cu fierarii. De exemplu, se credea că fierarii aveau puteri mistice/supranaturale, de aceea populația îi privea deseori cu teamă sau cu suspiciune. În spațiul românesc, meșteșugurilor în general li se atribuie o origine supranaturală, de aceea, în basme, măiestria și iscusința necesare în practicarea lor sunt învățate de la zâne. Mai mult, se credea că cei mai buni meșteri au legătură cu diavolul, întrucât acesta este considerat meșter neîntrecut. Conform legendelor, dracul este inventatorul morii, carului și al focului; tot el este cel care a descoperit fierul. Este important să menționăm că aceste percepții negative nefiind universale – au variat în funcție de context cronotopic. În timp, odată cu modernizarea societăților și evoluția atitudinilor umane, stereotipurile negative asociate cu fierarii s-au diminuat. Fierarii, membri indispensabili ai comunităților lor, furnizau și reparau unelte, arme, echipamente esențiale agricole și de transport.

Schimbările sociale și politice din Țările Române, petrecute în secolul al XVI-lea, după trecerea sub sfera de influență a Imperiului Otoman – au determinat și transformări în sfera meșteșugurilor. Astfel, vedem cum începe să se diminueze forța breslelor, iar în ceea ce privește meșteșugul fierăritului, acesta ajunge să fie practicat în mare parte de către țiganii robi domnești, mănăstirești și boierești. În spațiul românesc este consemnată existența a două categorii de țigani: cei *sedentari* – stabiliți pe moștile boierești sau mănăstirești – care erau meșteșugari, servitori sau lucrători în agricultură, și cei *nomazi*, care străbăteau țara cu meșteșugul lor” (Trandafirescu 2023: 340-342).

Fierăritul – o meserie de origine divină, mărginită de puțința omenească [10]:

„[Poveste cu tâlc]: Era odată un fierar tare iscusit. Nimeni nu lucra așa de bine ca dânsul și nimeni nu era în stare să-l întrecă în meseria lui; de aceea din toate părțile veneau la dânsul tineri ca să învețe fierăria. Nici un fierar nu avea în fierăria sa atâția ucenici ca dânsul. Auzind Isus Hristos, când umbla pe Pământ, de iscusința acestui fierar, a căpătat și el gust la fierărit și s-a dus la dânsul și l-a rugat ca să-l primească la învățătură. Fierarul l-a primit bucuros și l-a pus mai întâi la foi, apoi cu cleștele și cu stropitoarea la vatra cu foc, după aceea cu ciocanul și cu barosul la nicovală și pe urmă și la potcovit caii. În scurt timp, Isus Hristos a devenit cel mai harnic și mai iscusit ucenic al fierarului. El nu aștepta niciodată să-l pună la lucru, ci se apuca totdeauna singur de toate; deprindea într-o zi ce alți ucenici nu deprindeau într-un an de zile. Fierarul avea o bucurie nemărginită când privea la Isus Hristos și nu odată se minuna de ucenicul său, cu câtă iscusință și grabă își isprăvea el lucrurile sale. Totodată, fierarului nu-i prea veneau la socoteală laudele pe care primea Isus Hristos, care făcuse mai multe lucruri minunate, inclusiv «potcovirea cailor prin tăierea picioarelor de pe la genunchi și fixarea la locul inițial a acestora». Astfel, cei din jur, puteau deja să-și schimbe atitudinea vizavi de fierar, crezându-l mai puțin iscusit, decât ucenicul său. Simțind aceste frustrări «răsuflete», Isus Hristos i-a spus fierarului: «Hei, dragul meu! Meșter tu, și meșter și eu, dar mai meșter e Dumnezeu. Ce-i este lui Dumnezeu cu puțință, nu le este și oamenilor!». Din cuvintele acestea a priceput fierarul, că ucenicul său a venit la dânsul nu ca să învețe fierăria, ci numai să-l ispitească și să-i arate puterea sa cea mare, și a căzut înaintea lui și i s-a închinat ca unui mai puternic” (Sbiera 1935: 594).

Țiganii cei plodoși sunt împrăștiați prin toată Moldova – nimic alta nu lucrează decât meșteșugul zlătăriei și fierăritului [11]:

„Țiganii cei plodoși sunt împrăștiați prin toată Moldova și nici un boier nu este care să nu aibă robi vreo câteva sălașe de dânsii. Toți țiganii vorbesc un grai amestecat cu multe cuvinte grecești și persienești, și nimic alta nu lucrează decât meșteșugul zlătăriei și fierăritului” (Cantemir 1909: 215).

Meșterii fierari sau potcovari, recrutați de cele mai multe ori din rândul robilor țigani – atestați documentar în majoritatea satelor Moldovei [12]:

„Către finele secolului al XVIII-lea, industria, în general, cea a extracției și prelucrării metalelor în speță, a avut o evoluție distinctă, nelipsită de sinuoșități. Progresul neconținut al forțelor de producție și extinderea pe scară tot mai largă a utilizării fierului în agricultură, ca, de altfel, și în celelalte ramuri industriale, au stimulat în mare măsură dezvoltarea

metalurgiei în Moldova. Aceasta a avut o evoluție ascendentă atât sub raportul volumului de lucrări, cât și sub cel al specializării. În mai toate satele Moldovei este atestată documentar existența meșterilor fierari sau potcovari, de cele mai multe ori recrutați din rândul robilor țigani, care lucrau ori reparau unelte agricole, obiecte de uz casnic, armătura mijloacelor de transport, materialul fieros pentru construcții. În general vorbind, tehnica prelucrării metalelor în atelierele meșteșugărești n-a înregistrat, la hotarul dintre sec. XVIII–XIX, saltul valoric corespunzător dezvoltării forțelor de producție. Inventarul atelierului continua să fie rudimentar, alcătuit din foalele cu burdof din piele (de proporții reduse), nicovală, ciocane, clești. Prelucrarea fierului necesita însă o deosebită pricepere din partea meșteșugarului, care trebuia să cunoască cantitatea de fier necesară confecționării oricărui obiect, având în vedere faptul, că în procesul de producție, prin înroșirea și răcirea fierului, rezulta o pierdere din greutate numită «scăzământ», atingând uneori valori de pînă la 25% din întreg» (Vitcu 1973: 50-51).

Fierăritul – unul din numeroasele meșteșuguri cu care se îndeletniceau țiganii [13]:

„În perioada medievală, țiganii din Țara Moldovei erau reprezentați prin câteva grupuri etno-gospodărești: ursari, lingurari, lăieși, căldărari, vătrași, ciurari, rudari, potcovari etc., fiind supuși dreptului robilor (țigani robi domnești, mănăstirești, boierești). După reforma țaristă din 1861, cu toate că țiganii din Basarabia au fost eliberați de șerbie, aceștia au continuat să ducă un mod de viață nomad, deoarece nu li s-a dat în posesiune pământ. Abia la mijlocul sec. XX, după ce guvernul sovietic a luat un șir de măsuri în vederea încadrării țiganilor în viața economică a țării și a dezvoltării culturii lor – aceștia au devenit «cu adevărat liberi» și au început să ducă un mod de viață sedentar. Țiganii se îndeletniceau cu diferite meșteșuguri – fierăritul, ciubotăria, prelucrarea lemnului, osului, cornului, confecționarea obiectelor de podoabă» (Zelenciuc 1986: 416).

Fierăritul – o specialitate prețioasă ca o brățară din aur, care se desăvârșește și se limpezește dacă e îmbrățișată din tinerețe [14]:

„Se zice că în sufletul țiganului este o bucăciță de fier și una de cărbune. De aceea nu se poate el despărți de foi și baros. Când și-a văzut Nicolae Meșină băiatul ieșit din flăcăuani, s-a gândit că n-ar fi rău să deprindă și el vreo profesie. Căci nu era pentru Nicolae o noutate, că o specialitate bună e o brățară prețioasă din aur, iar dacă e îmbrățișată din tinerețe, aceasta se desăvârșește, ajungând la limpezimi de cristal. Într-o zi, Nicolae Meșină și-a luat băiatul la uzină. Ochii lui Dumitraș furau mișcările iuți ale lui taică-său. Scărș-

netul metalului îi zgârâia țepos urechile. Metalul se zbuciuma, striga, țipa, nu vroia să-și cedeze forma, se tânguia în incadescență, pentru ca apoi, calm și nevinovat, să devină o piesă durabilă. Cu încetul, firea adolescentă a băiatului se contopea într-un tot întreg cu avalanșa de sunete ale metalului prelucrat. Indiferența trecea lent într-o stare de pasiune momentană și apoi, din călcăie spre suflet, într-o izbucnire spontană, pornea sentimentul; o dragoste născută la prima vedere începea. Într-o zi, Dumitraș îi spuse tatălui, că a visat o cascadă neobișnuită, în care în loc de apă, se scurgea dintr-o înălțime un șuvoi de metal topit, ce suna ca un clopoțel de școală... Nicolae Meșină a ascultat atent visul fiului și i-a ghicit dezlegarea. N-a trecut multă vreme, de când Nicolae Meșină a plecat la pensie; omul care și-a dăruit uzinei tinerețea și puterea – i-a dat suflet din sufletul lui și urmele lui continuă să rămână aici» (Dumbrăveanu 1968: 1-4).

Fierarul iscusit trebuie să lucreze cu poftă, dibăcie, frumos și calitativ, căci „nu în mult stă bunul, ci în bun stă multul” [15]:

„Este un meșter vechi ce-și cunoaște de minune meseria. Ieremia Culeac are mers apăsat, în umeri îi atât de lat, în brațe îi atât de vânjos, că încă de pe timpurile de holtei și până azi nimeni nu cutează să-și măsoare puterea cu el. Și cine nu-l cunoaște la Duruitoarea și prin împrejurimi pe acest fierar iscusit, Ieremia Culeac, om dintr-o bucată, strâns legat de pământ, în stare să înfrângă cu dibăcie și cu poftă îndărătnicia metalului. Lucrează frumos. Pe timpuri zămislea și repara căruțe, briști, faetoane, sănii – le meșterea de-i mergea faima. Lucra la un foi mare de mână, așa că o bună parte din vigoare nu-i ajungea la baros și ilău. Acum e altceva. Fierăria este mare și încăpătoare, se află în muchia dealului, la brigada tractoriștilor, și are un foi electric cu ventilație puternică, are multe alte instalații. La ora când ne-am întâlnit, mi-a spus cu bucurie că terminase deja de reparat boroanele, semănătorile, cultivatoarele – toate agregatele necesare pentru lucrările de primăvară. Fierarul se stăruie să facă totul calitativ, căci «nu în mult stă bunul, ci în bun stă multul»; el iubește munca și viața deopotrivă: «când mâna ta poate ajuta, nu te depărta de a o întrebuința». M-am interesat dacă are ucenici, dacă meseria de fierar găsește ecou în sufletele tinere. Nenea Ieremia mi-a răspuns că nu are cu ce se lăuda; a fost un timp la fierărie un «gopso-dar», a lucrat o săptămână, a tot fluierat și a cântat, iar la urmă «așa și nu s-a deprins cu scânteile» și a plecat <...> «el n-a putut înțelege că nu ciocanul bate fierul, ci fierarul» (Stici 1982: 2).

Fierarul – o profesie veche și însemnată la fel ca și plugarul [16]. Fierăritul – o vocație rară, care aduce în fiecare zi folos și bucurie oamenilor muncitori [17]:

„Profesia de fierar e tot atât de veche și însemnată ca și cea de plugar. Mai ieri părea că va dispărea, deoarece începuse marea dominație a tehnicii supra-moderne. Dar n-a dispărut. Bătăile barosului sunt auzite în fiecare sat: ba o căruță se repară, ba un cal se potcovește, ba una, ba alta și fierarul lucrează, aduce bucurie oamenilor muncitori și e de folos. P. Vizitiu, de exemplu, nu-și închipuie o profesie mai bună, mai frumoasă, ca cea de fierar. S-a deprins cu barosul și nicovala, cu vocația aceasta rară; de 16 ani lucrează în gospodăria sovietică-fabrică «Sipoteni», raionul Călărași. Mulți din cei de vârsta lui și-au ales pe timpuri «specialități mari», legate de tehnică, de mașini, știință înaintată, spațiu aerian și chiar cosmos. Însă, lui P. Vizitiu nu-i pare rău că a îmbrățișat fierăria, care a fost și a rămas o chemare, un ecou aparte, care îi aduce în fiecare zi bucurie» (Roșcovan 1983: 4).

Fierarul – un meșter bun, cu mâini de nădejde, care poate face piese felurite din fier forjat, la fel cum o gospodină bună poate face orice fel de mâncare din aluatul plămădit [18]:

„Dumitru Izman se întorsese fără un picior din război, însă chiar și așa a continuat să lucreze la fierărie. Până la urmă tot rănilor războiului i-au scurtat viața. L-a lăsat în fierărie pe feciorul său Vasile, care alături de unchiul său Grigore, făcea din fier tot ce poate face o gospodină bună din aluat. Plămădea fierul, îl întindea, făcea detalii felurite. În mâini de nădejde a fost încredințată fierăria, urme bune au lăsat pe pământ frații fierari» (Crăciun 1984: 2).

Fierăritul – o meserie pe care nu oricine o poate învăța; aceasta presupune numaimdecât vocație, mâini vânjoase și cunoșcătoare ale tăriei și slăbiciunii metalului pentru a-l modela după plac și necesitate [19]:

„Fierar de viță, Petru Bandalac, fiul fierarului Simion Bandalac, «bate ilăul» al 26-lea an. De obicei, satul are doar un om, ce poartă «Brățara de aur» a acestei meserii, mai ales acum, în timpul mașinilor electronice. E unul și Petru Bandalac în satul Grimăncăuți, raionul Briceni. Într-un fel al său încearcă tăria și slăbiciunea metalului, știe să-l modeleze după plac și necesitate. Cunoaște capriciile focului albastru și al fierului ce albește în văpăile jucăușe. Ritmul bine intuit al bătăilor de baros e ferecat în roțile de căruțe, în piesele meșterite aici, în fierărie. Desigur, acest local e modernizat, dar instrumentele principale rămân aceleași: cleștele, ciocanul și nicovala, care pot fi supuse de mâini vânjoase și cunoșcătoare. Nu oricine poate să învețe această meserie, care cere numaimdecât vocație» (Roșcovan 1985: 4).

Meșterii țigani căldărari – utilizau în timpul lucrului în fierărie „vetrele țigănești” (vetrele joase), amenajate fie la nivelul solului, fie în adâncituri mici, prevăzute cu „foalele țigănești” (foale simple de burduf

din pielea unei capre sau oi) cu țeavă de suflare îngropată în pământ [20]:

„Fierăria era așezată de regulă în afara locuinței, mai mult sau mai puțin depărtată de casă, dar niciodată sub același acoperiș. Fierăria era situată izolat și de celelalte acareturi din gospodărie, de obicei la stradă, pentru a fi ușor accesibilă sătenilor beneficiari. În majoritatea cazurilor atelierul de fierărie se afla într-o singură încăpere. În apropierea fierăriei, se construiesc instalațiile necesare, ce servesc la scosul/trasul șinelor și bătutul bușelor la roțile de la car/căruță, precum și la potcovitul boilor/cailor; aceste instalații erau de altfel și semnul, prin care se marca existența fierăriei (Maier 2009: 78-79).

Prelucrarea la rece a fierului s-a aplicat la piesele subțiri din șină, tablă, sârmă, sau pentru mici modificări ale formelor. Modelarea pieselor din fier se făcea prin «ciocănire», adică prin lovirea repetată a pieselor cu ciocanul, până ce acestea primeau forma dorită, tăiere cu dalta ori cu foarfecelă, găurire cu priboaie. Pentru prelucrarea la rece a fierului, nu erau necesare instalațiile speciale din fierărie, operațiile de acest gen putând fi făcute și de unii săteni, care executau obiecte necesare în gospodărie.

Prelucrarea fierului la cald cerea o specializare, pe care o aveau numai fierarii bine instruiți, care au învățat și au practicat meșteșugul. Ei stăpâneau cu mare măiestrie atât procedeul de modificare a formelor inițiale ale materialelor de lucru, cât și calitatea fierului, gradul lui de duritate. Fierarii cunoșteau foarte bine tehnica de «fierbere» a fierului spre a obține o mare varietate de produse. «Fierberea» se făcea până ce metalul devenea roșu-incandescent («aproape moale») la porțiunea care trebuia prelucrată; pentru obținerea produselor dorite, metalul înroșit se forja prin lovirea rapidă, repetată, ritmică și cu multă forță cu ciocanele de diferite mărimi și forme. Prin forjarea, tăierea, încovoierea fierului fierț, se realiza în ultimă instanță, forma dorită a pieselor, cu funcționalitatea specifică acestor produse.

Fierul pentru a putea fi modelat se fierbea pe cărbuni aprinși pe «vatra înălțată» sau «vatra joasă» a fierăriei. Pe tot timpul lucrului în fierărie, pentru «întețirea/întărirea» focului din vatră, erau utilizate foalele, ce comprimau și suflau aerul în cărbunii din vatră. «Vetrele înălțate» erau construite din piatră, pământ sau cărămidă, în formă pătrată, la 90-100 cm de la sol, fiind mai adecvate muncii fierarului. «Vetrele joase», numite și «vetrele țigănești», erau amenajate ori la nivelul solului, ori în mici adâncituri, prevăzute cu foale simple de burduf cu țeavă de suflare îngropată în pământ. Cele mai simple foale erau confecționate dintr-un burduf din pielea întregă a unei capre sau oi; acestea, fiind folosite mai cu seamă

de către meșterii țigani căldărari, au primit denumirea de «foalele țigănești». Cele mai răspândite au fost «foalele turtite», de mărimi diferite, după numărul (6, 4, 3) capacelor înrate în scheletul lemnos, îmbrăcate în piele «dublă» de cal, aceasta fiind preferată pentru rezistența ei la mari solicitări. La sfârșitul sec. XIX, apar «foalele de picior», instalații inovative, care permiteau fierarului să efectueze mai multe operațiuni în același timp: acționarea foalelor și activarea aerului necesar înroșirii fierului cu piciorul (prin intermediul unui sistem de pârghii), manipularea piesei de fier introduse în foc, prelucrarea și modelarea «piesei fierte».

Nicovala/ilăul se așeza pe sol în fierăriile cu «vatra joasă», ori pe butuc de lemn în fierăriile cu «vatra înălțată»; pe nicovală era efectuată modelarea «la rece și la cald» a pieselor din fier. Fiecare fierărie era înzestrată cu ciocane de o gamă diversă de mărimi și forme rotunjite, lombate, ascuțite, drepte, având denumiri și funcții specifice: ciocan de mână, ciocan de potcovit, baros de 5 kg, ciocan pentru prelucrarea fierului rotund etc. Tot la fel de bogată și variată este gama cleștilor: clește cu mâner lung, clește strâmb, clește cu cioc lat, clește de potcovit, clește rotund, clește mare, clește de foc etc. Produsele cele mai importante confecționate de fierari erau: securi, topoare, bârzi, pirostrii, grătare, cuie mari și mici, cuțite, cosoare, încuietori de porți și de uși, balamale, zăvoare, seceri, coase, greble, furci, foarfece de tuns oile, potcoave, caiele și piedici pentru cai, curse de vânătoare, colți de grape etc. Un lucru interesant executat de fierari erau potcoavele de gheață, denumite și «potcoave țigănești/potcoave bătrânești», care aveau 6 colți în partea de jos și se legau peste încălțăminte pentru a nu aluneca iarna pe gheață. În ultimele decenii ale secolului XX, meșteșugul fierăritului a decăzut datorită industriei producătoare de mașini și unelte; astfel, produsele meșterilor fierari au trecut pe plan secundar în gospodăriile țărănești (Maier 2009: 79-83).

Fierăritul – una dintre cele mai vechi meserii în rândul romilor din România; este acum aproape de dispariție din cauza cererilor scăzute de obiecte din fier lucrate manual [21]:

„Fiecare obiect prelucrat din fier conține o mică parte din sufletul meșterului, fiecare are povestea lui, anumite învățăminte, care datează de acum sute de ani, dar care trăiesc, sau sunt doar «adormite». Odată cu procesul creativ, acestea renasc, se trezesc la viață și dăinuie. Pentru readucerea la viață a spiritului fiecărui obiect, meșterul trebuie să știe să comunice cu acesta, să pună suflet în creația sa, astfel, cel care va primi obiectul, putând să simtă vibrația vie a acestuia. Fierăritul, una dintre cele mai vechi meserii întâl-

nite în rândul romilor din România, a ajuns în zilele noastre, din păcate, aproape de dispariție, tinerii orientându-se către alte meserii, datorită cererii tot mai scăzute de obiecte din fier prelucrate manual. Probabil, peste 10-20 de ani, această meserie va dispărea cu totul, lăsându-ne doar cu amintirea nostalgică a vremurilor nu demult apuse» (Arta 2021: 45-46).

Rezultatele cercetării etnografice de teren în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca

În perioada 14-16 mai 2024, autorul acestui studiu a efectuat o cercetare etnografică de teren în orașul Soroca, cu scopul de a colecta mărturii orale despre practicarea meșteșugului fierului (fierăritul) în comunitatea tradițională de romi „ciocănari” din Cartierul Romilor din Dealul Sorocii². În timpul cercetării, a fost identificat unicul și ultimul fierar rom, Alexandru Preida (n. 1949), care mai practică fierăritul „la rece” în or. Soroca.

Fierăritul – o meserie țigănească nativă, care tot timpul va fi solicitată și va aduce un venit stabil [22]:

„Lucrul cu fierul, Alexandru Preida l-a învățat de mic, de la tatăl său Mihail, care era «fierar din naștere» și care i-a spus că această «meserie țigănească nativă» tot timpul va fi solicitată și-i va aduce un venit stabil. În prezent, Alexandru Preida este ultimul și unicul fierar rom din Cartierul Romilor din Dealul Sorocii, care practică fierăritul doar «la rece»; în caz dacă se apucă să prelucereze fierul «la cald», va «deranja cu focul și cu fumul pe vecini». În schimb, pe durata practicării fierăritului «la rece», A. Preida a căpătat abilitatea profesională de a utiliza instrumentele de lucru performante/cu o tehnologie mai avansată: burghiul electric («drelu») și polizorul unghiular («bulgarca»), cu ajutorul cărora confecționează sape (instrumentul de bază utilizat din cele mai vechi timpuri în agricultura moldovenească), topoare, seceri, coase, zăvoare și alte lucruri din fier, solicitate «la sezon» de cumpărători, în piața orașenească din or. Soroca. În prezent, spre regret, meseria de fierar nu mai este preferată de tinerii romi, care se gândesc doar la propria sănătate, nu doresc și chiar «le este rușine să lucreze cu ciocanul», de aceea «nu-i duce capul măcar să bată o țintă». Aceștia tot timpul «umblă din fudulie cu telefoanele în mână și s-au învățat să trăiască numai cu minciuna <...>, preferă să doarmă multișor și să mănânce numai ce-i mai bunșor»³.

Fierarul, care era un meșter iscusit, devenea o persoană respectată în comunitatea tradițională a romilor „ciocănari” [23]. Fierăritul clasic, practicat „la cald” – o meserie care are efecte vătămătoare pentru sănătatea romilor „ciocănari” [24]:

„Perioada 1950–1970 a fost un timp când majoritatea romilor din Soroca «se ocupau de ciocaendi»

(fierăritul clasic «la cald», practicat manual de romii fierari în condiții casnice).

În fiecare dimineață, în fierăriile improvizate din apropierea caselor, romii aprindeau focul cu foii din piele și până seara târziu, din fiecare ogradă se revărsa fum și «se auzeau conversațiile melodioase dintre foc și metal, dirijate armonios de fierari cu ciocanele sonore; în fața turiștilor fermecați, chiar până în lunca Nistrului, se întindea o priveliște exotică cu joc de culori purpurii și sunete vioaie»⁴. Orașul Soroca devine treptat o atracție turistică provincială sovietică, iar cartierul unde locuiau și lucrau romii fierari (un «teatru viu etnografic» situat într-un spațiu deschis) – a fost denumit «Звенящая гора»⁵ (tradus din rusă: *Dealul sonor*).

În acele vremuri minunate, Cartierul Romilor din Dealul Sorocii era un loc plin de viață și anume atunci fierarul, meșter priceput, era respectat în comunitatea tradițională de romi «ciocănari». Lucrurile confecționate de «ciocănari» erau cele mai necesare obiecte în orice gospodărie: «bărduța de codru», «sapa cu pecete țigănească», topoare, potcoave, seceri, coase, hârlețe, zăvoare, cârlige, cuțite, cercuri de poloboace etc.

Totodată, cu regret, meseria de fierar avea și efecte dăunătoare asupra sănătății; romii care practicau forjarea «la cald» aveau o durată de viață limitată: «plămânii lor erau permanent umpluți de fum și cenușă». Treptat, romii fierari («ciocănari»), unul după altul, s-au mutat «cu traiul de veci la cimitir», iar odată cu ei au dispărut fierăriile și uneltele principale: ilăiele, ciocanele, cleștele, menghinele și priboaiile, pe care copiii lor le vindeau «pe bănuți» la fier uzat.

În anii 1980–1990, după ce au scăzut cererile de reparație a utilajelor agricole în «kolhoz»-uri (gospodăriile agricole colective sovietice), întrucât reparațiile devenise mai scumpe decât achiziționarea de utilaje agricole noi, – romii din or. Soroca au prins «gustul afacerilor» și au început «să umble cu specula» (bișnița/negoțul neformal). Mai întâi, cumpărau «mai ieftin» de la țărani din satul Șuri (r-nul Drochia) «covoare, păretare, țoluri și alte țesături din lână» pe care le vindeau «mai scump» în întreaga Uniune Sovietică. În același timp, romii plecau și în Țările Baltice, de unde aduceau angro «haine deficitare cu branduri de peste hotare, care erau la modă» și apoi le realizau cu amănuntul «pe ascuns/peste tot»⁶.

Fierăritul – o meserie bună în vremurile trecute, care ar putea și acum să asigure romilor venitul necesar pentru a-și hrăni familia [25]:

„Veniturile exorbitante/neplanificate, acumulate de romii comercianți într-o perioadă scurtă de

timp (1985–1990) din vânzarea neoficială a mărfurilor deficitare («speculație»): «n-au fost cheltuite cu cap, căci romii, așa cum atunci n-au avut și nici acum n-au parte de carte». Aceștia n-au știut «cum să-și cântărească corect banii, care nu se fac întotdeauna atât de ușor».

Deveniți bogați «peste noapte», majoritatea romilor «s-au luat la întrecere fastuoasă unul cu altul (concurență nesăbuită/nesănătoasă)», investind toți banii acumulați în construcția caselor («palatele țigănești»), care acum s-au transformat într-un «capital mort». În prezent, romii pensionari («foștii bișnițari/speculanți/afaceriști») se plâng că «n-au cu ce să întrețină aceste case/palate (în mare parte clădiri goale/nefinisate) și n-au din ce să trăiască în ele».

În orașul Soroca, din păcate, acum nu mai există romi interesați să continue ori să vrea să învețe practicarea meșteșugului fierăritului; după ce au murit romii fierari («ciocănari»): «Dealul Romilor din Soroca a devenit pustiu și au dispărut ultimele sunete și urme ale fierăritului țigănesc». Astăzi, romii «ciocănari» nu mai sunt angajați în fierărie – «o meserie bună în trecut», dar care «chiar și în aceste vremuri grele și pline de crize» le-ar putea asigura veniturile necesare «pentru a-și hrăni familia»⁷.

În 1995, în Cartierul Romilor din Dealul Sorocii, a fost filmată și diseminată în spațiul public activitatea cotidiană din fierăria unicului fierar rom, Nicolae Stoian (n. 1930), care toată viața a muncit cu ciocanul, a practicat din plăcere fierăritul clasic „la cald” și feroneria, a făcut la comandă porți și garduri cu ornamente inedite pentru bisericile din Moldova. În consecință, prin veniturile acumulate din munca vrednică depusă, atât fierarul Nicolae Stoian, cât și familia lui „n-au avut motiv de a se jeli și a avut din ce trăi”⁸.

Pe de altă parte, în prezent, o parte dintre romii din orașul Soroca preferă să plece și să se refugieze temporar în Germania, „mai ales atunci când se lasă frigul afară: din toamnă <...> până în primăvară”, ca să beneficieze de asistență socială sub formă de cazare și hrană gratuite în azilurile pentru migranți⁹.

Concluzii

În baza noilor surse istorico-etnografice și a materialelor acumulate în timpul cercetării de teren în orașul Soroca (14-16 mai 2024), acest studiu a extins semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” cu alte 25 de elemente inedite:

a. Fierăritul (meșteșug):

„Fierăritul – una din meseriile de preferință bărbătească în spațiul românesc, practicat în special la satele de țigani”; „Fierăritul – meșteșugul preferat al robilor țigani, care aveau o predispoziție naturală

pentru meserii”; „Meșteșugul fierăritului – practicat în mare parte de țiganii robi domnești, mănăstirești și boierești din Țările Române”; „Fierăritul – o meserie de origine divină, mărginită de puțința omenească”; „Fierăritul – unul din meșteșugurile diferite cu care se îndeletniceau țiganii”; „Fierăritul – o specialitate prețioasă ca o brățară din aur”; „Fierăritul – o vocație rară, care aduce în fiecare zi folos și bucurie oamenilor muncitori”; „Fierăritul – o meserie care nu se învață de oricine; aceasta presupune numaiedecât vocație, mâini vâjnoase și cunoscătoare a tăriei și slăbiciunii metalului”; „Fierăritul – una dintre cele mai vechi meserii întâlnite în rândul romilor din România; aflată în prezent, aproape de dispariție”; „Fierăritul – o meserie țigănească nativă, care tot timpul va fi solicitată și va aduce un venit stabil”; „Fierăritul clasic practicat «la cald» – o meserie cu efecte vătămătoare pentru sănătatea romilor «ciocănari»”; „Fierăritul – o meserie bună în vremurile trecute, care ar putea și acum să asigure romilor venitul necesar pentru a-și hrăni familia”.

b. Fierari (meșteșugari):

„Fierarii – țiganii sătrași (nomazi), erau de mare folos locuitorilor din Țările Române, deși lucrau primitiv diferite articole de fierărit”; „Meseriașii în fier – robii țigani, în număr destul de mare, erau indispensabili gospodăriilor feudale și foarte căutați de domnitori, boieri și mănăstiri”; „Fierarii – simbol al puterii mistice/supranaturale, asociați cu credințele și superstițiile populare”; „Fierarii, membrii indispensabili ai comunităților lor – furnizau și reparau unelte, arme, echipamente esențiale agricole și de transport”; „Meșterii fierari sau potcovari, recrutați de cele mai multe ori din rândul robilor țigani – atestați documentar în majoritatea satelor Moldovei”; „Fierarul iscusit – trebuie să lucreze cu poftă, dibăcie, frumos și calitativ”; „Fierar – o profesie veche și însemnată la fel ca și cea de plugar”; „Fierarul – meșter bun cu mâini de nădejde, poate face detalii felurite din fierul forjat”; „Meșterii țigani căldărari – utilizau în timpul lucrului în fierărie «vetrele țigănești», prevăzute cu «foalele țigănești»”; „Fierarul care era un meșter iscusit devenea o persoană respectată în comunitatea tradițională a romilor «ciocănari»”.

c. Țigani (romi)

„Țiganii – meșteșugari obișnuiți ai curților boierești; singurii meșteri în lucrarea fierului, aduși de tătari și răspândiți printre români”; „Țiganii robi meseriași (inclusiv fierarii) din mănăstiri – aveau o situație socială superioară țiganilor robi de ogor (din sate), care trebuiau să îndeplinească munci mult mai grele”; „Țiganii cei plodoși, împrăștiați prin toată Moldova – nimic alta nu lucrează, decât meșteșugul zlătăriei și fierăritului”.

Fierăritul, odinioară „cel mai important meșteșug din viața comunităților sătești”, în prezent a devenit marginalizat de tehnologiile inteligente de prelucrare a fierului, utilizate pe scară largă în industrie.

Dezvoltarea și extinderea produselor „chinezești” (inclusiv din fier) necesare în viața de zi cu zi, precum și schimbarea accentului de la creaționism (lucru manual de calitate) la consumerism (producere multiplă pe „bandă rulantă” a mărfurilor de larg consum) au creat o concurență inechitabilă fierăritului și altor meșteșuguri tradiționale practicate în spațiul est-carpatic. În consecință, străvechiul meșteșug al prelucrării fierului doar cu ciocanul, focul și nicovala „se stinge odată cu dispariția fierarilor”¹⁰, de aceea este stringent esențială salvagardarea ultimelor „urme apuse” ale acestuia în spațiul est-carpatic.

Note

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

¹ Termenul „romi” este folosit în conformitate cu recomandarea elaborată de experții Consiliului Europei (CAHROM/Comitetul ad-hoc al experților în domeniul „Problemele Romilor”), ca termen umbrelă care desemnează grupuri de persoane, care au un istoric comun de marginalizare în societățile europene, cu caracteristici culturale mai mult sau mai puțin similare, pentru a cuprinde diversitatea largă a acestora, cum ar fi: a) Romi, Sinti/Manuș, Cale, Kaale, Romaniceli, Băiași/Rudari; b) Egipteni balcanici (Egiptenii și Așkali); c) Grupurile orientale (Dom, Lom și Abdal); și, pe de altă parte, grupurile Yenîș și alte populații nomade desemnate prin termenul administrativ francez „Gens du voyage” și englez „Travelers”, precum și persoanele care se autoidentifică ca fiind Țigani/Gypsies. In: CAHROM (2015)16. *Final Abridged Report of the 9th CAHROM Meeting*. Terminological questions (19). Strasbourg, 27-29 May 2015. https://rm.coe.int/16803061e5#_edn4 (vizitat 19.08.2024).

² Șterbate V. În căutarea ultimilor fierari din Dealul Sorocii (interviu realizat cu Ion Duminica). In: Observatorul de Nord, 28.05.2024 (podcast video). <https://observatorul.md/in-cautarea-ultimilor-fierari-din-dealul-sorocii-video> (vizitat 12.08.2024)

³ Interviu realizat pe 14.05.2024 cu Alexandru Preida (a. n. 1949), rom fierar, locuitor în Cartierul Romilor din Dealul Sorocii (înregistrare audiovizuală). <https://www.youtube.com/watch?v=oJ-NltUeAWI&t=4s> (vizitat 14.08.2024).

<https://www.facebook.com/ion.duminica/videos/1923294548102920/> (vizitat 15.08.2024)

<https://www.facebook.com/ion.duminica/videos/855790609694667/> (vizitat 15.08.2024)

<https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid025Pyxti6HRtDw66QZV TaBrfVwghqbaZwvqpcEFFU-1xUUWu6F2MbwPPcj1QfnrRZ2Ml> (vizitat 15.08.2024)

⁴ Хахам Д. Нагорная часть Сорок, или «Звенящая гора» / KHakham D. Nagornaya chast' Sorok, ili «Zvenyashchaya gora». In: Soroca – ținut la margine de țară. Antologie de texte, poezii, ese, amintiri, note de călătorie. Soroca: Centrul Raional de Documentare și Informare „Mihail Sadoveanu”, 2014.

⁵ [«Звенящая гора»]. Альманах кинопутешествий, № 84. Киножурнал. Москва: Ценрнаучфильм, 1973 / [Zvenyashchaya gora]. Almanakh kinoputeshestviy, nr. 84. Kinozhurnal. Moskva: Tsentrnauchfilm, 1973. <https://www.net-film.ru/film-55076/?search=yascm20sr132> (vizitat 16.08.2024)

⁶ Interviu realizat pe 14.05.2024 cu Valentin Țurca (a. n. 1960), rom, locuitor în Cartierul Romilor din Dealul Sorocii.

⁷ Interviu realizat pe 14.05.2024 cu Ion Malic (a. n. 1961), rom, locuitor în Cartierul Romilor din Dealul Sorocii.

⁸ Interviu realizat cu Nicolae Stoian (a. n. 1930), rom fierar, locuitor în Cartierul Romilor din Dealul Sorocii / Emisiunea „Bună dimineața... Soroca” (reportaj video; partea III). TVR Iași, 1995.

<https://www.youtube.com/watch?v=oWna4Ru-h0Q> (vizitat 16.08.2024).

⁹ [«Почему в Германию хлынул поток мигрантов из Молдовы?»]. DW Новости, 14.09.2021 (podcast video) / [«Pochemu v Germaniyu khlynul potok migrantov iz Moldovy?»]. DW Novosti <https://www.youtube.com/watch?v=Mh8iW0GW8lQ&t=294s> (vizitat 19.08.2024).

Popușoi C. Ce se întâmplă cu cetățenii moldoveni de etnie romă expulzați din Germania (interviu realizat cu Ion Duminica). In: Radio Europa Libera Moldova, 04.05.2023 (reportaj). <https://moldova.europalibera.org/a/ce-se-intampla-cu-cetatenii-moldoveni-de-etnie-roma-expulzati-din-germania-/32393597.html> (vizitat 20.08.2024).

¹⁰ „Bate fierul cât e cald!... Meșteșuguri apuse” (reportaj video). TVR Iași, 26.08.2024 <https://www.facebook.com/tvriasi/videos/3748683982056494/> (vizitat 29.08.2024).

Referințe bibliografice

Angelescu I. N. Evoluția economică a Țărilor Românești. Vol. I. Economia familială și agrară. Economia orășenească. București: Tipografia Profesională Dim. C. Ionescu, 1916.

Arta meșteșugurilor rome din România. Album. București: Editura Centrului Național de Cultură a Romilor, 2021.

Cantemir D. Descrierea Moldovei. București: Editura Librăriei Soces, 1909.

Caraman P. Reflexul meșteșugurilor și al negoțului în folclor și în etnografie la români. Noțiuni preliminare. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei. Vol. V, 2005, 11-56.

Crăciun I. Urme adânc dăltuite. In: Moldova socialistă, 12 ianuarie, 1984.

Dumbrăveanu V. Dragoste pentru metal. In: Moldova socialistă, 29 septembrie, 1968.

Duminica I. Reliefarea meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul) practicat de țigani (romi) în spațiul pruto-nistean prin valorificarea surselor istorico-etnografice. In: Salvagardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic din Republica Moldova. Materialele conferinței științifice naționale (Chișinău, 13 decembrie 2022). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2023, 119-136.

Grigoraș N. Robia în Moldova (de la întemeierea statului până la mijlocul secolului al XVIII-lea) (I). In: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”. Vol. IV, 1967, 31-79.

Grigoraș N. Robia în Moldova (de la întemeierea statului până la mijlocul secolului al XVIII-lea) (II). In: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”. Vol. V, 1968, 43-85.

Maier R. O. Meșteșuguri țărănești tradiționale în spațiul românesc. București: Editura Etnologică, 2009.

Panaiteșcu I. C. Robii. Aspecte țigănești. București: Tipografiile Române Unite, 1928.

Roșcovan E. Fierarul P. Vizitiu. In: Moldova socialistă, 29 septembrie, 1983.

Roșcovan E. Fierarul Petru Bandalac. In: Moldova socialistă, 06 decembrie, 1985.

Sbiera I. Fierarul și Isus Hristos. In: Albina. Foaie săptămânală pentru popor, 26 septembrie, 1935.

Stici I. Trei dintr-o măhală. In: Moldova socialistă, 31 ianuarie, 1982.

Trandafirescu V. Perspective istorice asupra meșteșugului fierăritului. Comentarii pe marginea unei expoziții muzeale. In: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei. Vol. XXIII, 2023, 337-350.

Vitcu D. Preocupări și inițiative privind industria metalurgică din Moldova în prima jumătate a secolului al XIX-lea. In: Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol”. Vol. X, 1973, 49-72.

Zelenciuc V. Folclorul și muzica țiganilor din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească. In: Literatura și Arta Moldovei. Enciclopedie. Chișinău: Redacția principală a Enciclopediei Sovietice Moldovenești. Vol. II, 1986, 416-417.

Ion Duminica (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în politologie, conferențiar cercetător, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ион Думиника (Кишинев, Республика Молдова). Доктор политологии, конференциар, Институт культурного наследия.

Ion Duminica (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Political Sciences, Research Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: johny_sunday@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-5896-6850

Наталья КАЛАШНИКОВА

ВЫСТАВКИ НАРОДНОГО КОСТЮМА В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

CZU: 069.5:391(470)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.08>

Rezumat

Expozițiile costumului popular la Muzeul Rus de Etnografie (Sankt Petersburg)

În articol este analizată experiența Muzeului Rus de Etnografie (MRE) în pregătirea proiectelor dedicate cercetării și prezentării în expoziții a îmbrăcăminte tradiționale, caracteristică pentru popoarele Eurasiei în sec. XVIII–XX. Aceste proiecte în contextul „Antropologiei obiectului” au fost divizate în expoziții de seturi complexe de costume; în expoziții ale elementelor separate ale costumului și expoziții ce demonstrează diferite materiale și tehnici de confecționare a îmbrăcăminte populare. Expozițiile tematice au fost combinate cu conferințele științifice anuale „Moda și design-ul: experiență istorică – noi tehnologii”, desfășurate împreună cu Universitatea de Stat de Tehnologii Industriale și Design din Sankt Petersburg și Muzeul de Stat Ermitaj. Proiectul expozițional multianual „Antropologia obiectului” permite cercetarea problemelor design-ului costumului și textilelor după exemplul cercetării colecțiilor muzeale în combinație cu discuțiile din cadrul conferințelor științifice, la care participă atât colaboratorii muzeului, precum și un spectru larg de specialiști în domeniile istoriei costumului și modei, arheologi, etnografi, istorici ai artei, designeri, creatori de modă ș.a.

Cuvinte-cheie: proiecte expoziționale „Antropologia obiectului”, costumul popular, textile, design, Muzeul Rus de Etnografie.

Резюме

Выставки народного костюма в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург)

В статье анализируется опыт Российского этнографического музея (РЭМ) по подготовке выставочных проектов, посвященных изучению и экспонированию традиционной одежды, характерной для народов Евразии в XVIII–XX вв. Данные проекты в контексте «Антропология вещи», подразделялись на выставки полных костюмных комплексов; на выставки отдельных элементов костюма и экспозиции, демонстрирующие различные материалы и техники изготовления народной одежды. Эти тематические выставки сочетались с ежегодными научными конференциями «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии», проводимыми совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом промышленных технологий и дизайна и Государственным Эрмитажем. Многолетний выставочный проект «Антропология вещи» позволяет рассматривать вопросы дизайна костюма и текстиля на примере изучения музейных коллекций в сочетании с дискуссиями на научных конференциях, в которых

принимают участие, как музейные сотрудники, так и широкий круг специалистов в области истории костюма и моды, археологи, этнографы, искусствоведы, дизайнеры, модельеры и др.

Ключевые слова: выставочные проекты «Антропология вещи», народный костюм, текстиль, дизайн, Российский этнографический музей.

Summary

Folk Costume Exhibitions in the Russian Ethnographic Museum (Saint Petersburg)

The article analyzes the experience of the Russian Ethnographic Museum (REM) in preparing exhibition projects dedicated to the study and display of traditional clothing typical of the peoples of Eurasia in the 18th–20th centuries. These projects in the context of “Anthropology of the Thing” were divided into exhibitions of complete costume complexes; exhibitions of individual costume elements, and exhibitions demonstrating various materials and techniques for making folk clothing. These thematic exhibitions held with the annual scientific conferences “Fashion and Design: Historical Experience – New Technologies” held by the REM jointly with the St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design and the State Hermitage Museum. The long-term exhibition project “Anthropology of the Thing” allows us to consider the issues of costume and textile design using the example of studying museum collections in combination with discussions at scientific conferences attended by both museum staff and a wide range of specialists in the field of costume and fashion history, archaeologists, ethnographers, art historians, designers, fashion designers, etc.

Key words: exhibition projects “Anthropology of the Thing”, folk costume, textile, design, Russian Ethnographic Museum.

В фондах Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге (далее РЭМ) хранится полумиллионная коллекция, характеризующая культуру и быт народов, проживавших в XVIII–XX вв. на территории Российской империи. Среди многочисленных экспонатов – традиционные костюмы народов России, которые в музее тщательно хранятся, изучаются и экспонируются. За последние десятилетия в РЭМ был подготовлен ряд выставок, демонстрирующих своеобразный диалог культур, посвященных рассмотрению костюмных комплексов или отдельных элементов традиционной одежды народов Евразии в кон-

тексте изучения «Антропологии вещи». Такие тематические выставки проходили в музее в сочетании с ежегодными научными конференциями «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии», проводимыми РЭМ совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом промышленных технологий и дизайна и Государственным Эрмитажем.

Следует отметить, что существование многолетнего проекта «Антропология вещи» позволяет рассматривать вопросы дизайна костюма и текстиля на примере изучения музейных коллекций в сочетании с дискуссиями на международных конференциях «Мода и дизайн», в которых принимают участие как музейные сотрудники, так и широкий круг специалистов в области истории костюма и моды, археологи, этнографы, искусствоведы, дизайнеры, модельеры и др.

Важным компонентом, сопровождающим выставки из серии «Антропология вещи», стали эксклюзивные занятия «Белые перчатки» с ведущими кутюрье и молодыми дизайнерами Санкт-Петербурга, для которых хранители музейных ценностей предоставляли уникальную возможность воочию познакомиться с качеством материалов, особенностями кроя и декора народной одежды на примерах экспонатов из фондов музея, не представленных в экспозиционных залах. Возможность прикоснуться к подлинным артефактам народной культуры, внимательно рассмотреть приемы шитья и получить комментарии научных сотрудников – хранителей музейных фондов, обладающих уникальными профессиональными компетенциями, придавала творческий импульс, дарила оригинальные идеи дизайнерам одежды, а затем и всем тем, кто стал впоследствии посещать эти занятия (Фото 1).

Концепция проекта «Антропология костюма», включавшая подготовку и экспонирование костюмной выставки, проведение специализированных занятий «Белые перчатки» в период работы экспозиции, предполагала также теоретическое, методическое и практическое осмысление избранной темы на ежегодных международных научных конференциях «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии», которые проходят ежегодно с 1998 г.

При этом тематическая орбита выставок из серии «Антропология вещи» формировалась в трёх направлениях. Это 1) выставки основных элементов костюма, 2) выставки народной одежды, демонстрирующей различные материалы и техники изготовления, и 3) выставки полных ко-

стюмных комплексов, представляющих обряды жизненного цикла. Такой подход позволил представить отличный от принятых в других музеях (художественных, краеведческих и др.) взгляд на народный костюм, рассмотреть его с позиций семиотических (знаковых) функций, используя для этого уникальное коллекционное собрание РЭМ. В качестве примеров, рассмотрим некоторые из них.

Первый тип – это выставки одного элемента костюма, которые рассказали об обуви и головных уборах, рубашках, верхней и поясной одежде, передниках, поясах, «одежде» для рук и ног, бытовавшей у разных народов России.

Так, на выставке «Всем богам по сапогам» (2004) впервые было представлено уникальное собрание разнообразных видов и типов обуви XVIII–XX вв., характерных для народов разных регионов России. Кожа, мех, дерево, древесная кора, лыко, пеньковые и льняные веревки, войлок, шерстяные и хлопчатобумажные нити, рыба кожа, перья птиц – вот далеко не полный список материалов, использовавшихся при изготовлении обуви (Фото 2). Экспонаты этой выставки подтвердили, что формообразование народной обуви строилось на функциональной основе, учитывавшей требования климата, характер почвы и особенности исходных материалов (Калашникова 2010).

Выставка «Шляпочное знакомство» (2005) четко продемонстрировала, что именно головной убор в сложной знаковой системе традиционного костюма кроме эстетического и практического назначения несет самую сложную смысловую нагрузку, являясь маркером половозрастной, социальной и этнической принадлежности человека (Фото 3). На выставке было убедительно показано, что головной убор сообщает информацию о возрасте, половой и этнической принадлежности индивида, а зачастую и о месте его проживания, социальном статусе, профессии, представляя собой широкое исследовательское поле, в котором, особый интерес вызывает его многозначность (Калашникова 2012).

В задачи выставки «Шубы, шубки, казакины...» (2006) входил показ разнообразной по материалу, конструкции и декору верхней одежды, бытовавшей у народов России в XVIII–XX вв. При этом, если формы верхней одежды, создававшиеся на протяжении веков, являлись неотъемлемой частью культуры каждого этноса, то их конструктивное и декоративное решение в значительной степени зависели от климатических условий, специфики занятий народа и сложив-

шихся исторических условий. Так, например, на территории России, где основным занятием было земледелие, верхнюю одежду изготавливали из растительных (лен, пенька, конопля, хлопок) и шерстяных (шерсть, сукно) материалов, в то время как изделия из кожи и меха были распространены в районах, где издавна занимались скотоводством, лесной и морской охотой.

Выставка показала, что верхняя одежда была достаточно разнообразна, передавала особенности кроя, несла определенную этническую информацию о своих носителях, однако, конструктивно она подразделялась только на распашную (плащевидную; плечевую, халатообразную) и глухую; редко встречался тип комбинезона (Фото 4). Важным семиотическим знаком социальной дифференциации в верхней одежде являлись цветовая гамма и наличие отделки (мех, сукно и пр.), выполнявшей нередко функцию оберега (Калашникова 2012).

Выставка «Своя рубашка ближе к телу» (2011) продемонстрировала практическое назначение рубашки у разных народов России, связанное с защитой человека от холода, зноя и других неблагоприятных факторов. Выставка подтвердила, что в традиционных культурах многих этносов рубашка наделялась магическими свойствами, символическим содержанием, выполняла знаковые функции. Она несла информацию о месте и времени ее создания, будничном или праздничном предназначении, указывала на пол и возрастную группу владельца, отражала его семейное положение (Фото 5). Конструкция и декоративные особенности рубашки определялись функциональным назначением вещи, возрастной стратификацией (дети, девушки, молодые женщины, старухи), а также территориальной принадлежностью. Выставка показала, что рубашка, надевавшаяся непосредственно на тело, составляла основу практически любого традиционного костюма людей разных возрастных групп, проживавших в различных регионах Российской империи (Калашникова 2012).

Второй тип – это выставки народной одежды, которые демонстрировали различные материалы и техники изготовления.

Например, на выставке «Этно-Джинс: все оттенки индиго» (2008) была представлена группа памятников из текстильного собрания музея, цвет и фактура которых обеспечивали им сходство с изделиями целого направления в дизайне современной одежды – джинсовой модой. Именно использование красителя индиго, обусловившее визуальное сходство традиционного

и современного текстиля, позволило на выставке продемонстрировать идею о существовании так называемого «джинсового стиля» в народной культуре. Так, синие одежды в культуре тюркских народов часто являлись облачениями в переходных обрядах жизненного цикла (похороны или свадьба). В некоторых обществах синий цвет воспринимался как небесный, священный, исконно чистый, а синие одежды подчеркивали высокий социальный статус их владельца. Известно, что конопляные и льняные ткани синего цвета прочно утвердились в культуре славянских и финно-угорских народов. Из «синюхи» русские мастерицы шили и будничную, и праздничную одежду, выполняли аксессуары. Знаменитые набивные ткани синего цвета издавна были известны армянам, азербайджанцам, узбекам, таджикам, украинцам, мордве и др.

Своеобразием этой выставки было экспонирование предметов из музейного собрания вместе с продукцией крупнейших мировых домов моды (Chanel, Louis Vuitton и Hermès) и представителей массового рынка Levi's и Calvin Klein Jeans (Фото 6). Это позволило создать уникальное информационное пространство, в котором реальные экспонаты из фондов крупнейшего этнографического музея России (текстиль и предметы костюма, инструменты производства и пр.) соседствовали с изысканными моделями Chanel и Louis, представленными виртуально на больших LCD экранах (Этноджинс 2016).

Целью выставки «Роспись иглой ...» (2014) стало представление вышивки как одного из наиболее распространенных способов декоративной отделки традиционной одежды, известной практически всем народам России.

Именно вышивка в народном костюме выступала его наиболее ярким семиотическим маркером, подчёркивая важные смысловые значения. Так, например, располагаясь на определенных местах головных уборов, вышивка кроме социальных признаков несла и охранительную функцию (Фото 7). В женской поясной одежде по размещению вышитого орнамента могли судить о месте и времени её изготовления, её назначении (будничная или праздничная одежда), социальном статусе владельца или владелицы (например, девушка она или замужняя женщина: молодуха, молодая мать, пожилая женщина, старуха; вдова), а также о материальном достатке семьи. У многих этносов народная вышивка являлась не только женским, но и мужским домашним занятием, преобразуясь, постепенно в художественное ремесло (Калашникова 2018).

На выставке «В гармонии с природой» (2022) экспонировались различные способы использования экологических материалов в одежде народов Евразии. Выбор темы был обусловлен растущим в современном обществе интересом к проблемам экологии, а также связан с тенденциями развития современной моды, в частности, набирающей популярность «экомоды». В экспозиции были представлены комплексы традиционных костюмов, выполненные из тканей с преобладанием льна, конопли, крапивы, хлопка, шелка, меха и шерсти. При этом лен в значительной степени присутствовал в одежде русских, белорусов, латышей и литовцев; из конопли шили свои костюмы луговые марийцы, крапивное полотно присутствовало в нарядах корейцев. Разнообразные виды шерсти применяли аварцы, русские, болгары, украинцы; шелк украшал женские костюмы русских и татар, узбеков и азербайджанцев; мех различных животных служил многим народам Сибири. На выставке экспонировались уникальные халаты из птичьих шкур (Фото 8), рыбьей кожи и кишок морских животных, головные уборы из соломы, капо-корня, конского волоса и птичьих перьев (Калашникова 2022).

Третий тип – выставки костюмных комплексов, представляющих одежду, используемую в обрядах жизненного цикла.

Выставка «Свадебный наряд в культуре народов Евразии» (2020) познакомила с коллекцией свадебных костюмов народов Российской империи, многие из которых представляли вариант праздничной одежды, только сшитой из более дорогих тканей и дополненной максимальным набором аксессуаров (Фото 9). Повсеместно одним из главных атрибутов невесты, характеризующих её состояние, был головной убор, который символизировал наивысший расцвет девичьей красоты, пик зрелости и готовности к браку и рождению детей. На выставке были представлены уникальные девичьи повязки и головные уборы невест Русского Севера (кокошники) и Украины (венки, очипки), сложносоставные головные уборы невест Средней Азии (саукеле, хасава, кимишек), элегантные свадебные уборы женщин Кавказа и Крыма и многое другое (Калашникова 2020).

Выставка «Игры культур: мужское и женское в одежде народов Евразии» (2023) представила уникальные экспонаты, демонстрирующие визуализацию гендерных характеристик в народном костюме народов Евразии XIX–XX века. Это мужская и женская традиционная одежда восточных славян, народов Северного Кавказа,

Сибири, северо-запада России и Поволжья и др., которая в рамках одного культурного кода, в будничных и праздничных костюмах, имела много общего в конструкции. При этом существенные различия в деталях, разнообразие использованных материалов, цветовая гамма, приемы и мотивы декора, характерная манера ношения позволяла всегда четко разделять мужские и женские костюмные комплексы.

Вместе с тем, в народной традиции существовали и такие обрядовые костюмы, которые носили маргинальный характер, имели гипертрофированную форму и рассматривались как артефакты игры или обрядового перевоплощения, результатом которого было, например, употребление одежды противоположного пола или изменения внешнего облика при помощи такого атрибута как маска. Обрядовая «смена пола», передевание мужчин в женскую одежду и наоборот чаще всего происходило в период рождественских и новогодних праздников. На выставке были представлены святочные персонажи вепсов и карел, костюмы участников карпатской театрализованной драмы «Маланка» (Фото 10) и ритуальных действий у кубачинцев в сцене «Шахские игры». Таким образом, экспонируемые на выставке подлинные костюмные комплексы из собрания музея, убедительно свидетельствовали о существовании гендерных предпочтений в традиционной одежде народов Евразии XIX–XX в., четко разделявших мужские и женские костюмы в обыденной жизни общества, и обрядовые наряды как артефакты игры и ритуального перевоплощения (Калашникова 2023).

В заключение краткого обзора разнообразных «костюмных» выставок в РЭМ можно констатировать, что многолетний проект «Антропология вещи» является убедительным примером актуализации изучения и экспонирования народного костюма в Российском этнографическом музее.

Литература/References

Калашникова Н. М. «Всем богам по сапогам». Коллекция традиционной обуви из собрания Российского этнографического музея. Москва: Северный паломник, 2010. / Kalashnikova N. M. «Vsem bogam po sapogam». Kolleksiia traditsionnoi obuvi iz sobraniia Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia. Moskva: Severnyi palomnik, 2010.

Калашникова Н. М. «Шапочное знакомство». Коллекция головных уборов из собрания Российского этнографического музея. Москва: Северный паломник, 2012. / Kalashnikova N. M. «Shapochnoe znakomstvo». Kolleksiia golovnykh uborov iz sobraniia

Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia. Moskva: Severny palomnik, 2012.

Калашникова Н. М. «Шубы, шубки, казакины...». Коллекция верхней одежды из собрания Российского этнографического музея. Москва: Северный паломник, 2012. / Kalashnikova N. M. «Shuby, shubki, kazakiny...». Kolleksiia verkhney odezhdy iz sobraniia Rossiyskogo etnograficheskogo muzeia. Moskva: Severny palomnik, 2012.

Калашникова Н. М. «Своя рубаша ближе к телу...». Коллекция рубах в собрании РЭМ. Москва: Северный паломник, 2018. / Kalashnikova N. M. «Svoia rubakha blizhe k telu...». Kolleksiia rubakh v sobranii REM. Moskva: Severny palomnik, 2018.

Калашникова Н. М. «Роспись иглой...». Вышивка в традиционных костюмах народов России из собрания Российского этнографического музея. Москва: Северный паломник, 2018. / Kalashnikova N. M. «Rospis' igloy...». Vyshivka v traditsionnykh kostiumakh narodov Rossii iz sobraniia Rossiyskogo etnograficheskogo muzeia. Moskva: Severny palomnik, 2018.

Калашникова Н. М. Выставка «В гармонии с природой» (Экоматериалы в одежде народов Евразии). In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii. Materialy XXV Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, 25-28 maia 2022 g. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2022, 211-214. / Kalashnikova N. M. Vystavka «V garmonii s prirodoy» (Ekomaterialy v odezhde narodov Evrazii). In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye

tekhnologii. Materialy XXV Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, 25-28 maia 2022 g. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2022, 211-214.

Калашникова Н. М. Свадебный наряд в культуре народов Евразии (Из собрания РЭМ). In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii: Materialy XXIII mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2020, 403-406. / Kalashnikova N. M. Svadebnyy nariad v kul'ture narodov Evrazii (Iz sobraniia REM). In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii: Materialy XXIII mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2020, 403-406.

Калашникова Н. М. Выставка «Мужское и женское в одежде народов Евразии: игры культур». In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii. Materialy XXVI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, 24-27 maia 2023 g. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2023, 283-287. / Kalashnikova N. M. Vystavka «Muzhskoe i zhenskoe v odezhde narodov Evrazii: igry kul'tur». In: Moda i dizayn: istoricheskiy opyt – novye tekhnologii. Materialy XXVI Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, 24-27 maia 2023 g. Sankt-Peterburg: SPb-GUPTD, 2023, 283-287.

Этноджинс. Коллекция «народной джинсы» из собрания Российского этнографического музея. Москва: Северный паломник, 2016. / Etnodzhins. Kolleksiia «narodnoy dzhinsy» iz sobraniia Rossiyskogo etnograficheskogo muzeia. Moskva: Severny palomnik, 2016.

Приложение



Фото 1. На занятиях «Белые печатки» в Российском этнографическом музее. 2005 г. Фото из архива РЭМ



Фото 2. На выставке «Всем богам по сапогам». 2004 г. Фото из архива РЭМ



Фото 3. На выставке «Шапочное знакомство» 2005 г.
Фото из архива РЭМ



Фото 4. На выставке «Шубы, шубки, казакины...».
2006 г. Фото из архива РЭМ



Фото 5. На выставке «Своя рубашка ближе к телу».
2011 г. Фото из архива РЭМ



Фото 6. Инсталляция на выставке «Этноджинс: все оттенки индиго», представляющая пространственную композицию «В каса-маре».
2008 г. Фото из архива РЭМ



Фото 7. На выставке «Роспись иглой ...».
2014 г. Фото из архива РЭМ



Фото 8. На выставке «В гармонии с природой».
2022 г. Фото из архива РЭМ



Фото 9. На выставке «Свадебный наряд в культуре народов Евразии». 2020 г. Фото из архива РЭМ



Фото 10. На выставке «Игры культур: мужское и женское в одежде народов Евразии» Инсталляция «Маланка». 2023 г. Фото из архива РЭМ

Natalia Kalașnicova (Sankt-Petersburg, Federația Rusă). Doctor habilitat în culturologie, profesor, Muzeul Etnografic Rus.

Наталья Калашникова (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Доктор хабилитат culturologiei, profesor, Muzeul Etnografic Rus.

Natalia Kalashnikova (Sankt-Petersburg, Russian Federation). Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian Ethnographic Museum.

E-mail: ethnonataly@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5192-8154

Nina IVANOVA

CASA MARE AS A SOURCE OF AUTHENTICITY FOR THE URBAN CULTURE OF CHISINAU*

CZU: [316.74+39](478-25)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.09>

Rezumat

Casa mare ca sursă a autenticității pentru cultura urbană a Chișinăului

Prezența *casei mari* ca unul din elementele-cheie cele mai expresive ale culturii tradiționale în mediul urban al Chișinăului mărturisește despre păstrarea unei legături strânse între cultura rurală și cea urbană din Moldova. În primul rând, această situație este legată de particularitățile procesului de urbanizare, desfășurat în ultimii 70 de ani, în rezultatul căruia s-a format o populație urbană eterogenă, marea majoritate a căreia menține legătura cu satul și păstrează anumite practici rurale. În plus, cultura tradițională rurală este un element-cheie în menținerea identității naționale, deoarece garantează continuitate și unicitate într-o lume globalizată. Astfel se explică popularizarea ei la nivelul politicii culturale și prezența remarcabilă în sfera urbană. Și dacă componenta muzicală a culturii tradiționale domină la sărbători, festivaluri și alte evenimente urbane, atunci în aspectul vizual al mediului urban se observă reflectarea elementelor *casei mari*. Camera de oaspeți a casei țărănești, mobilată și decorată cu cele mai frumoase obiecte și care îndeplinește un șir de funcții rituale nu a putut să fie „mutată” în oraș împreună cu purtătorii culturii. Cu toate acestea, o parte a funcțiilor sale a trecut la restaurante (ritualuri familiale și de sărbători) și teatre populare (folclor), iar partea vizuală reprezentată prin ornamente, gama de culori a covoarelor și broderiilor, a suportat o serie de transformări și este prezentă în mediul urban modern.

Cuvinte-cheie: Chișinău, *casa mare*, tradiție, mediu urban, autenticitate.

Резюме

Casa mare как источник аутентичности для городской культуры Кишинёва

Присутствие *casa mare*, одного из ключевых и наиболее ярких элементов традиционной культуры, в городской среде Кишинёва свидетельствует о сохранении тесной взаимосвязи сельской и городской культуры в Молдове. Это в первую очередь связано с особенностями процесса урбанизации, который пришелся на последние 70 лет, в результате которого сформировалось разнородное городское население, большинство которого поддерживает связь с селом и сохраняет определенные сельские практики. Кроме того, сельская традиционная культура является ключевым элементом в поддержании национальной идентичности, поскольку обеспечивает преемственность и уникальность в глобализованном мире. Этим объясняется ее популяризация на уровне культурной политики и заметное присутствие в

городской среде. И если на праздниках, фестивалях и других городских событиях доминирует музыкальная составляющая традиционной культуры, то в визуальном аспекте городской среды наблюдается отражение элементов *casa mare*. Парадная комната деревенского дома, обставленная и украшенная самыми красивыми объектами и выполняющая ряд ритуальных функций, не могла «переехать» в город вместе с носителями культуры. Тем не менее, часть ее функций на данный момент перешла к ресторанам (семейные ритуалы и праздники) и народным театрам (фольклор), а визуальная часть в виде орнаментов, цветовых решений ковров и вышивки прошла ряд трансформаций и присутствует в современной городской среде.

Ключевые слова: Кишинев, *casa mare*, традиция, городская среда, аутентичность.

Summary

Casa mare as a source of authenticity for the urban culture of Chisinau

The presence of *casa mare*, one of the key and most striking elements of traditional culture, in the urban environment of Chisinau attests preservation of a close relationship between rural and urban culture in Moldova. It is primarily related to the peculiarities of the urbanization process that took place during the last 70 years, which resulted in the formation of a heterogeneous urban population, the majority of which maintains links with the village and preserves certain rural practices. Moreover, rural traditional culture is a key element in maintaining national identity, as it provides continuity and uniqueness in a globalized world. This explains its popularization at the level of cultural policy and its visible presence in the urban environment. While festivals, celebrations and other urban events are dominated by the musical component of traditional culture, the visual aspect of the urban environment reflects elements of *casa mare*. The representative room of the village house furnished and decorated with the most beautiful objects and performing a number of ritual functions, could not “move” to the city together with the bearers of culture. Nevertheless, some of its functions have now passed to restaurants (family rituals and holidays) and folk theaters (folkloric compound), and the visual part in the form of ornaments, colors of carpets and embroidery has undergone a number of transformations and is present in the modern urban environment.

Key words: Chisinau, *casa mare*, tradition, urban milieu, authenticity.

Growing up in Chisinau one should be particularly self-reflective to notice the extent to which traditional culture has spread in the urban milieu. My childhood memories allow me to differentiate between two cultural worlds, which existed in Chisinau in 1980-s and remained since then in the present-day city. The main marker was the language (Romanian and Russian), the other, unperceived, – the culture. Traditional Moldovan music, performed by the folk orchestras on radio and TV, folk festivals, folk dancers in traditional costumes and many other forms constituted a permanent cultural background for all the citizens despite their ethnicity. Moldovan culture could be perceived for a member of an out-group as framed in a village life-style. It was dramatically “folklorised” in media and reduced to several prominent and mostly visible elements because of the state cultural policy – expression of socialist ideas in the national/ethnic artistic forms. The effectiveness of such an approach manifested in gradual transformation of these initially formalized forms into living “normal” practices. The rural traditional culture first was deprived of its religious basis, and after that in such a reduced form became institutionalized. USSR was the first state to create a Ministry of Culture (Куренной 2013: 35) with its local branches in the Soviet Republics, which held under control all the institutions connected with the culture. Jennifer Cash, who wrote about interconnection between national and folkloric movements in independent Moldova, mentions, that for the majority of the leaders of folk ensembles their education as dancers or musicians preceded their engagement in folklore (Cash 2007b: 113). Therefore “returning to the roots” became one of the symbols of national revival after USSR disintegration. Cash argues, that members of the folkloric movement of 1980–1990s sought to replace the choreographed repertoires, stylized performances, and politicized narratives of “folklore” presented by popular ensembles with “authentic” folklore as it existed in Moldova’s actual villages (Cash 2007a: 594). This raises the question of authenticity, as well as forms of further existence of traditional culture in modern Moldovan society.

Generally speaking, the common representations about traditional lifestyle are bound with the rural area, where they formed a definite complex and were practiced for a long period of time. The city usually is associated with modernity, which either excludes or significantly transforms the traditional practices. In Chisinau though there formed an interesting correlation between tradition and modernity. Traditional folk culture happened to play a crucial role in the formation of the modern urban milieu of

Chisinau (Ivanova 2021). Due to a complex of historical, demographical and political reasons (and mainly the specific features of urbanization process) it always was a part of urban life. Now traditions are being promoted as an important element of political branding, as well as a base for national identity formation. The search for identity within the context of globalization led to actualization of traditional rural culture in the quality of origins of nation, seen primarily in ethnic terms. Therefore, the elements of this culture are dispersed everywhere in the city of today, for it is highly promoted and popularized. The elaborated symbol “tree of life” as touristic brand for Moldova (Древо Жизни) became an omnipresent. The elements, stylized or represented as “authentic”, appear in murals, fashion, city and country symbols, music, festivals etc. Thus, Chisinau combines modernity with tradition and in such a way helps to keep affinity for different generations of the rural migrants.

Speaking about traditions and authenticity, it is important to keep in mind that traditional way of life suffered many transformations, especially during the last 150 years. Industrialization, urbanization, migrations drastically changed lifestyles in rural regions of Moldova. J. Cash argues, that after its spectacular revival in 1980-1990s, the traditional culture of 2000s seemed to be abandoned due to the closing of institutions, decrease of interest for the public concerts and massive presence of the foreign material and media culture (Cash 2016: 339). Nevertheless, nowadays there are certain traits of interest towards rural culture and certain traditions remain. In this paper I would like to present some reflections about *casa mare* (*big house/room*), considering its virtual significance and symbolism. Along with traditional cuisine and some folk melodies *casa mare* plays a role of a cultural marker, for it combines visual and symbolic representations of traditional rural culture in the Republic of Moldova. However, traditions do not remain unchanged and undergo specific transformations in the new urban environment. This evolution and the general interest to the traditional culture, passes some stages depending on the national politics and economical state of the society.

Casa mare is a separate room in a traditional three-chamber house. This structure formed in the XIX century. The chamber was distinct from the other two (with living and household functions) as being cold (unheated) and uninhabited. It was used as a festive room for the family ceremonies and different holidays and as a clean room to keep the most valuable objects, especially *zestre* (dowry). The latter should be represented by means of a special piece of furniture – carved chest, and include self-made fes-

tive garments, woven fabrics, rugs etc. The dowry aimed to show the economic well-being of the family, as well as the bride's handicraft. The whole room was covered with different kinds of fancy decorations, rugs, and the central wall was garnished with the biggest carpet, which had different names depending on the region and time period (scoartă, război, covor etc.). Therefore, scientific literature attributes representative functions to this room, particularly in the rituals of courtship and marriage as a part of economic exchange. Decoration of *casa mare* in the houses of elderly villagers was more modest and included objects, clothes and different pieces of woven fabric for the death rituals. As a rule, the traditional worldview opposes the category of clean objects and sacredness to the profane ones. Specifically, the same room in Romania acquires such names as *casa curată*, *casa cea bună*, *casa frumoasă* (clean, nice, good house) (Pârâu 2001: 27). As Romanian ethnologist, Ion Ghinoiu, argues, the traditional worldview conferred to the house a definite meaning of a sacred place, where people are born and die (Ghinoiu 1991: 167). Therefore, *casa mare* owns a special sacred zone – the eastern corner with icons. Thus, it integrates several important functions: a socio-economic space, a sacred space for performance of rituals, a place for intergenerational gatherings. It was filled with the most valuable, prestigious and festive objects. A separate room with similar functions and interior was present in the houses of the other ethnic groups, inhabiting Moldova – Gagauz (Маруневич 1980: 142), Bulgarians (Miron, 2023, 130), Ukrainians (Кожухар 2021: 410), and even Russians Old Believers (Dushakova 2013: 32). It was intended for welcoming of guests and holiday celebrations, and was also nicely furnished with the most valuable objects of the family. Although as Moldavian ethnographer Elena Postolachi notes, “No other nation does accord so much importance to this space as Moldovans do” (Postolachi 2007: 35).

Drastic changes of the XX century significantly damaged traditional rural lifestyle on the territory of nowadays Moldova. Modernization changed the rural hierarchical and gender structures, and there was no more need in creating and collecting of hand-made dowry. The number of homemade fabrics decreased everywhere and they were replaced by purchased products (Постолаки 2010: 440). While the industrial products took place of handicraft, the communist ideology deprived religion of its role of a leading social institution. The rural house also continued its evolution: due to the new materials and heating possibilities it changes its size and structure. The three-chamber house was often divided into sep-

arate buildings – a small one for living and another big one with representative functions. The latter – ornately furnished and with new furniture – usually remained closed and cold, and was used only during the celebrations. Its functions could be attributed to the previous *casa mare*, for it intended to prove the high social status of its hosts, their hard-working nature – a basic value for rural Moldovans (Postolachi 2007: 36).

Nowadays it is almost impossible to find an original *casa mare*, for the old houses stay mostly ruined or abandoned, and if not – the only function left is accumulating of the family memories in photographs and personal objects. In some cases, it is kept as a family sitting room. It ought to be noted that until recent times the status and social prestige was maintained due to the labor migration. The first waves of migrants spent their earnings to construct huge new houses in their native villages. Today a big part of such houses stays uninhabited, for their hosts moved away together with their families.

Nevertheless, elements and overall symbolism of *casa mare* are spread throughout the country, even in the urban space. First of all, the “exemplary” *casa mare*, arranged by museum workers or ethnographers, is presented in many museums, especially the local ones (village museums). Here they serve as a memory of a relatively recent lifestyle, typical for the majority of Moldovan population. They are mostly comprised of the objects collected from the local villagers to keep an image of local “history” perceived majorly as tradition.

Having moved to the city, rural residents retain ties with the village due to the extensive network of relatives and bring certain practices, traditions, and ideas. One of the prominent examples of using the image and concept of *casa mare* in the urban environment are ethnic style restaurants. In 2022 I carried out a special research of such restaurants and traced their evolution and typology (Иванова 2024). Their main feature suggested the outplay of hospitality rituals in a specially designed space by means of different objects typical for a traditional *casa mare*. Some objects used to be deliberately brought from the rural areas to raise the ratio of authenticity of the place. Many restaurants in ethnic style offer separate festive zones for the family celebrations, even the weddings, thus fulfilling another function of *casa mare* – family gatherings and rituals (for example, very important rites connected with birth and baptism of a child or funeral feast). The concept of interior was gradually changing. The older restaurants used to present a “museum” model of a rural house filled with a huge number of objects, including souvenirs and

pieces from the Soviet period, as well as the modern one. Most probably it was the hosts' memory about the houses of their parents or grandparents, which formed a corresponding representation (Image 1, 2). Together with the development of interior design in Moldova there appeared new concepts with much stylization and rethinking of traditional elements (Image 3).

However, despite stylization there can be observed one persistent element, which in some cases represents *casa mare* as a whole. In the new *La Plăcinte* restaurant, the whole interior is modern with much stylization of traditional motifs, but for the wall carpets, with original ornaments and colors (La Plăcinte). Thanks to its size and visibility, the big wall carpet is used in restaurants from abroad, for example one from Thailand, which carries all the symbolic assignment (Image 4).

The abovementioned carpet has a certain history of transformations due to the discontinuity of tradition in the XX century. It can symbolize not only *casa mare*, but also its evolution, as well as degradation of some traditions, including needlework and weaving. The carpets collected by ethnographers and held in the museum collections demonstrate a radical change in colors and motifs together with emergence of new chemical pigments. Originally Moldovan carpets are characterized by the two main distinct features – mild colors due to the natural pigments and stylized images and ornaments (geometrical, floral, zoomorphic, anthropomorphic) (Шапануца 1984: 8). At the turn of the century, big wall carpets started to represent big naturalistic red or pink roses on the dark (black) background, which replaced the original moderate natural pigments and stylized images. The image of red roses on black background gradually developed into a *sine qua non* attribute of Moldovan culture. Generally, specialists attribute its appearance to the end of the XIX century (Постолаки 2010: 440), and in the 1960–1970s it reached its peak of popularity. The problem of the origin of this design and its specific vogue among the population requires a separate study. Among multiple examples, I would like to point out two referring to Chisinau. The image of carpet with roses won in a competition and was painted on a wall near the National library (Image 5).

The city administration decided to cover a part of the central pedestrian street with stylized carpet motifs. This is a good example of traditional culture promotion in the city (Image 6).

This carpet with roses is so pervasive in everyday life that it is taken for granted by non-specialists as old and original, as a self-evident symbol of national

traditional culture, as it is woolen and homemade. For example, this pattern and color combination can be found not only in carpets, but also in furniture upholstery and in garment production. Fragments of the carpet motifs and colors spread in interior design, decoration of clothes. Thus, the type of carpet ornamentation that emerged in the XX century has been actively developed and acquired its own symbolism. As one of the central elements of traditional culture, it accumulated certain mythology and continues its evolution in individual craftsmen and in industrial production. It is actively promoted for sell in social networks as original, for example in Facebook groups like „Casa mare official”, „Zestrea” etc., and not only inside the country, but also abroad, on huge Internet marketplaces like Etsy, where they are also called *Moldovan rose kilim rugs* (Images 7, 8).

The carpets are used as decorations at the city festivals and fairs, where they mean to attribute the hand-made objects to tradition (Images 9, 10).

Another function of *casa mare* in the urban environment is its ritual compound reflected in the folklore. Almost all family celebrations were highly ritualized and accompanied by special texts and songs. Although this part of nowadays celebrations is omitted or replaced by the modern “folk” music, there are ensembles and theaters which tend to revive this tradition. First of all, it is important to mention „Tălăncuța”, founded in 1980 by Andrei Tamazlîcaru, which was at the origin of the following folklore movement. Its role in national revival was amply researched by J. Cash (2012). It was known for performing and promoting the original folklore heard in the rural area. As to the *casa mare* image, it was originally applied by the theaters, for it best served their tasks. Thus, the “Epic Theater of Ethnography and Folklore Ion Creangă”, founded in 1989, defined its scene as *casa mare*, where they played festive rites and folk narratives, aiming their promotion (Teatrul). Another theater “Moldovan village Bucium”, was founded in 1992, but due to some events closed and re-opened in 2022 with the help of the city administration. The whole auditorium there represents a kind of *casa mare*, where a part is filled with seats, and another serves the scene. The walls are partly covered with carpets and there are also some objects which are meant to represent tradition (Image 11).

Although the role of these theaters in revival of traditional culture remains unclear because of a very modest exposure, their presence in the city life and particularly in the recent years (renovation of *Buciumul*) proves the actualization of interest towards tradition for the state and society. This apparent interest marks a phase in a long process of traditional culture

ups and downs, with decades of disregard because of modernization of the household and urbanization. Thus, one of my respondents said that her parents were offended by her disrespect towards the *zestre* – when she put the hand-made wall carpet on the floor of her city apartment. Some authors note that rural women refuse to continue the tradition of weaving, because their children object to receive their hand-made dowry perceived as “out of vogue” (Susai 2020: 41). Now these carpets even with a kitsch design are becoming part of memory, of tradition, and as such successfully merchandised. We can observe that this phenomenon deals with the search of identity and therefore with the nation-building process. As one of the prominent nation-building researchers Anthony Smith noted, national traditions are not being invented, but reconstructed in an innovative way; he was one of the first who observed a special role of traditional culture in politics, economy and social life (Паин, Простаков 2016: 257).

Tradition as such is a part of modern life. Simon J. Bronner, analyzing connection between traditions and modernity, argues that “tradition is a living and ubiquitous, if often neglected or suppressed, process in modern people’s lives. Its constancy in, and interaction with, modernity can be explained by its reference to precedence, social connection, consecutiveness, and what I call its “handiness” as well as “folkiness” (Bronner 2011: 1). The necessity of having roots widens the popular notion of tradition, when people perceive as traditional all the objects which satisfy two main criteria: they should be hand-crafted from natural materials and they should have rural origins (their parents or grandparents). That’s why in many public spaces such as restaurants we see not only truly traditional objects, but also souvenirs from the recent periods, including the Soviet one. In the visions of Moldovan citizens, the notion of authenticity is applied to such objects as a whole.

Authenticity is an important and complicated issue that remains unsolved in the Republic of Moldova. Modernization and the Soviet cultural policy, which institutionalized the culture and promoted it in the format of festivals, has led to a loss of cultural continuity. As a part of the state policy the culture lost in its authenticity, for between the cultural practice and its performer there appeared an institution, which regulated not only the form of this practice, but educational and organizational parts as well. As the crucial connection between the culture and its performers was largely broken, there appeared a range of cultural products that looked as traditional, for example, the above-mentioned carpet with roses and majority of souvenirs presents on the market. Now-

adays traditional culture from the one hand, searches for its originality and “purity”, from the other, it is affected by the worldwide commoditization and continuing institutionalization. The latter though is no more socialistic by the contents, but capitalistic one. This dilemma seems to be unsolvable so far, for it requires codification of “real traditions” and their purification from the kitsch. Erik Cohen argues that authenticity cannot be viewed only in strict scholarly frames as a quality of pre-modern life, but as “an eminently modern value, whose emergence is closely related to the impact of modernity upon the unity of social existence” (Cohen 1988: 373). Thus, authenticity, being closely linked with a range of phenomena generated by tourism, carries out an essential function of revealing culture to the external public. From this point of view, the contents of authenticity loses importance. For example, as E. Cohen demonstrates on different cases, “Commoditization does not necessarily destroy the meaning of cultural products <...>, although it may do so under certain conditions. Tourist-oriented products frequently acquire new meanings for the locals, as they become a diacritical mark of their ethnic or cultural identity” (Cohen 1988: 383).

The demonstrative example of *casa mare* shows evolving of a tradition under the processes of modernization. Being once a concentrate of visions about beauty, status, memory and handicraft in a limited space it lost its initial physical frames and some of important functions. Due to the change in social structure, gender roles and economy type it quit its representative role connected with social and economic village hierarchy. Nevertheless, *casa mare* replaced its main functions of family reunions and new social connections into the new spaces of restaurants. The function of social memory found itself in museums. It also sporadically emerges on festivals dedicated to different traditions and as a longing for acquisition of an “authentic” product. The festive and folkloric drama moved into ethnic theaters and folk ensembles, and its material visual part became dispersed through private and public urban areas (elements of interior, murals etc.). One more important function – demonstration of hospitality – spread out from the physical limits of private sitting-rooms and public places (restaurants) across the whole country. Today *casa mare* is used in the country brand to underline its hospitality and authenticity of its culture (for example, <https://moldova.travel/en/>). It became the symbol of openness, sociality, supportiveness and actually of those values, which are promoted for a healthy modern society, and thus – it remained a living tradition.

Note

* The article was written while developing the Research subprogram: 170101 Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene.

References

- Bronner S. J. *Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture*. Lexington: University Press of Kentucky, 2011.
- Cash J. Amintiri despre trecutul statelor: identitatea accentuată și provocările cetățeniei. In: *Stat slab, cetățenie incertă. Studii despre Republica Moldova*. Coord. M. Heintz. București: Curtea Veche, 2007b, 105-126.
- Cash J. Limitele renașterii culturale: Viața sătească și mișcarea folclorică din Republica Moldova. In: *Republica Moldova la 25 de ani*. București: Cartier, 2016, 338-352.
- Cash J. Origins, Memory, and Identity: "Villages" and the Politics of Nationalism in the Republic of Moldova. In: *East European Politics and Societies*, 21(4), 2007a, 588-610.
- Cash J. *Villages on Stage: Folklore and Nationalism in the Republic of Moldova*. Berlin: LIT Verlag, 2012.
- Cohen E. Authenticity and commoditization in tourism. In: *Annals of Tourism Research*. Vol. 15, issue 3, 1988, 371-386.
- Dushakova N. Specifics of the Traditional Culture of the Old Believers of Moldova and Southern Ukraine: Dwelling Practices. In: *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 52, nr. 1, 2013, 22-38.
- Ghinoiu I. Casa românească: Repere etnologice și arheologice. In: *Thraco-Dacica*, t. XII. nr. 1-2, 1991, 167-171.
- Ivanova N. Image of Chisinau and its evolution in touristic albums and guides (1964-2008). In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXIX, 2021, 67-71.
- La Plăcinte deschide un nou restaurant în inima Chișinăului. <https://stiri.md/article/afaceri/la-placinte-deschide-un-nou-restaurant-in-inima-chisinaului/> (vizited 18.07.2024).
- Pârâu S. Lumină și culoare în amenajarea estetică a spațiului țărănesc tradițional de locuit la români. Galați: Fundația Universitară „Dunărea de Jos”, 2001.
- Postolachi E. Casa mare – funcții și decor. In: *Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei*. Vol. 7 (20), 2007, 34-44.
- Susai Ș. Cioropcani 110: zestrea satului, poveștile satului. Iași: Editura PIM, 2020.
- Teatrul Epic de Etnografie și Folclor Ion Creangă. <https://afisha.md/ru/places/theaters/818/teatrul-epic-si-folclor> (vizited 6.07.2024).
- Древо Жизни. https://visit.chisinau.md/ru/obiective_turistice/pomul-vietii/ (vizited 18.07.2024).
- Иванова Н. Визуальный аспект традиционной культуры в городе: рестораны в этническом стиле. In: *Международная научно-практическая конференция «Наука. Образование. Культура»*. Сборник статей. Том 3. Комрат: Б. и., 2024, 345-348. / *Vizual'nyj aspekt tradicionnoj kul'tury v gorode: restorany v etnicheskom stile*. In: *Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya "Nauka. Obrazovanie. Kul'tura"*. Sbornik statej. Tom 3. Komrat: B. i., 2024, 345-348.
- Кожухар В., Кожухар К. Історія і культура українців Республіки Молдова. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2021. / *Kozhuhar V., Kozhuhar K. Istoryia i kul'tura ukrainciv Respubliki Moldova*. Kiiiv: IMFE im. M. T. Ril's'kogo, 2021.
- Куренной В. Советский эксперимент строительства институтов. In: *Время, вперед! Культурная политика в СССР*. Москва: ВШЭ, 2013, 12-34. / *Kurennoj V. Sovetskij eksperiment stroitel'stva institutov*. In: *Vremya, vpered! Kul'turnaya politika v SSSR*. Moskva: VSHE, 2013, 12-34.
- Маруневич М. В. Поселения, жилище и усадьбы гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. / *Marunovich M.V. 1980. Poseleniya, zhilishche i usad'by gagauzov Yuzhnoj Bessarabii v XIX – nachale XX v. Kishinev: Stiinta*, 1980.
- Паин Э., Простаков С. Энтони Смит (1939-2016) и его научное завещание. In: *Социологическое обозрение*. Т.15, nr. 3, 2016, 255-261. / *Pain E., Prostakov S. Entoni Smit (1939-2016) i ego nauchnoe zaveshchanie*. In: *Sociologicheskoe obozrenie*. T. 15, nr. 3, 2016, 255-261.
- Постолаки Е. А. Ткачество и ковроделие. In: *Молдаване*. Ред.: М. Н. Губогло, В. А. Дергачева. Москва: Наука, 2010, 422-441. / *Postolaki E. A. Tkachestvo i kovrodellie*. In: *Moldavane*. Red.: M. N. Guboglo, V. A. Der-gacheva. Moskva: Nauka, 2010, 422-441.
- Шарануца С. Н. Орнаменте популяре молдовенешть. Кишинэу: Тимпул, 1984. / *Sharanuca S. N. Ornamente populare moldoveneshť*. Kishineu: Timpul, 1984.

Annex:



Image 1. Restaurant *Acasă la mama*, Chișinău. Photo Nina Ivanova



Image 2. Restaurant *Sălcioara*, Chișinău. Photo Nina Ivanova



Image 3. Restaurant *Fuior Gourmet*, Chișinău. Photo Nina Ivanova



Image 4. Restaurant *Moldova*, Thailand, Phuket. Photo from <https://locals.md/2022/v-tailande-na-ostrove-phuket-otkrylsya-restoran-moldova/> (visited 10.07.2024)



Image 5. City mural, Chișinău. Photo Nina Ivanova



Image 6. Street fragment, Chișinău. Photo Nina Ivanova

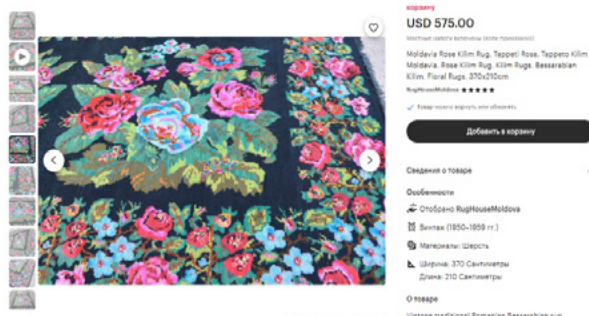


Image 7. Moldovan rug on Etsy. Photo from the site: https://www.etsy.com/market/moldovan_kilim (visited 15.08.2024)

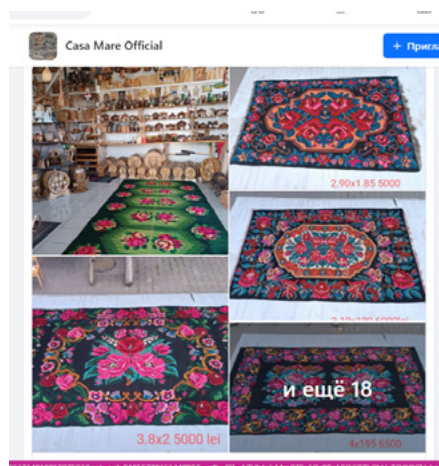


Image 8. Rose rugs in Facebook. Photo from the site: <https://www.facebook.com/groups/685803341974552> (visited 10.08.2014)



Image 9. Wine day, 2023, Chișinău. Photo Nina Ivanova



Image 10. Chisinau City Day, 2022. Photo Nina Ivanova



Image 11. *Bucium* Theater. Photo from the official site: <https://buciumul.md/> (visited 11.08.2014)

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

Нина Иванова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт Культурного Наследия.

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

E-mail: ivanova_nina@ich.md

ORCID: 0000-0003-3623-5242

PARTICULARITĂȚILE IDENTITARE ALE COSTUMAȚIEI DIN OPERA „ALEKO” (1973) ÎN VIZIUNEA PICTORULUI CONSTANTIN BĂLAN*

CZU: 391:792.54

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.10>

Rezumat

Particularitățile identitare ale costumației din opera „Aleko” (1973) în viziunea pictorului Constantin Bălan

Opera „Aleko” (1892), bazată pe poemul „Țigăni” de A. S. Pușkin, este lucrarea de debut a tânărului compozitor Serghei Rahmaninov. După premiera operei pe libretul lui Vladimir Nemirovici-Dancenco la Teatrul Bolșoi, care a avut loc la 27 aprilie 1893, au urmat montări în alte teatre. Cu ocazia aniversării centenarului compozitorului în 1973, la Teatrul de Operă și Balet din Chișinău a fost pusă în scenă opera „Aleko”. Regizorul spectacolului a fost Eugen Platon, dirijor – Isai Alterman, maestru de balet – Simion Drecin și pictor-scenograf Constantin Bălan. Succesul operei a fost facilitat atât de priceperea regizorului și a interpreților, precum și de conceptul scenografic și costumele specifice romilor, prezentate pentru prima dată pe scena moldovenească. Să remarcăm că pictorul Constantin Bălan, în procesul de creare a costumelor pentru artiști, a căutat să le prezinte ca pe un simbol al identității acestui popor, plin de pasiuni și sete de libertate. În acest context, ne vom concentra în mod special asupra costumului ca element vestimentar, ca o caracteristică ce definește un personaj, dându-i individualitate, determinându-i locul în ierarhia socială, națională și culturală.

Cuvinte-cheie: „Aleko”, Constantin Bălan, operă, costum, schiță de costum.

Резюме

Особенности индивидуальности костюма художника Константина Бăлана к опере «Алеко» (1973)

Опера «Алеко» (1892) по поэме А. С. Пушкина «Цыганы» – дебютное произведение молодого композитора Сергея Рахманинова. После премьеры оперы по либретто Владимира Немировича-Данченко в Большом театре, которая состоялась 27 апреля 1893 г., последовали постановки и в других театрах. По случаю столетнего юбилея композитора в 1973 г. опера «Алеко» была поставлена на сцене Кишиневского театра оперы и балета. Режиссером спектакля был Евгений Платон, дирижером Исаа Альтерман, балетмейстером Симион Дречин и художником-декоратором Константин Бăлан. Успеху

оперы способствовало как мастерство режиссера и исполнителей, так и сценографическая концепция, и оригинальные костюмы цыган, впервые представленные на молдавской сцене. Отметим, что художник Константин Бăлан, работая над созданием костюмов для артистов, стремился представить их как символ самобытности этого народа, полного страстей и жажды свободы. В этом контексте мы рассматриваем костюмы Константина Бăлана как элемент одежды, как характеристику, которая определяет персонаж, придавая ему индивидуальность, определяя его место в социальной, национальной и культурной иерархии.

Ключевые слова: «Алеко», Константин Бăлан, опера, костюм, эскиз костюма.

Summary

The identity peculiarities of the costume from the work “Aleko” (1973) in the vision of the painter Constantin Bălan

The opera *Aleko* (1892) based on the poem *The Gypsies* by A. S. Pushkin is the debut work of the young composer Sergei Rachmaninoff. After the premiere of the opera based on the libretto by Vladimir Nemirovich-Danchenko at the Bolshoi Theater, which took place on April 27, 1893, productions followed in other theaters. On the occasion of the composer's centenary in 1973, the opera *Aleko* was staged at the Chisinau Opera and Ballet Theater. The director of the performance was Eugen Platon, the conductor was Isai Alterman, the choreographer was Simion Drecin, and the set designer was Constantin Bălan. The success of the opera was due to both the skill of the director and performers, as well as the scenography concept and the original costumes of the Gypsies, presented for the first time on the Moldovan stage. It should be noted that the artist Constantin Bălan, working on the creation of costumes for the artists, sought to present them as a symbol of the identity of this people, full of passions and thirst for freedom. In this context, we consider Constantin Bălan's costumes as an element of clothing, as a characteristic that defines the character, giving it individuality, establishing its place in the social, national and cultural hierarchy.

Key words: Aleko, Constantin Bălan, opera, costume, costume sketch.

În spectacolul teatral, costumele sunt parte integrantă a scenografiei și chiar a dramaturgiei, un participant activ fundamental alături de actor. El caracterizează personajul, în primul rând, conferindu-i individualitate și definindu-i locul în ierarhia socială a comunității. Or, costumele scenice servesc la definirea unei anumite epoci, a apartenenței personajelor la o anumită etnie, națiune sau mod de viață. Decorul și costumele contribuie la evidențierea individualității personajului sub aspect cultural și național. Tot costumele sunt o oglindă a lumii interioare a unei persoane, cu percepțiile sale estetice, pasiunile și aspirațiile sale, precum și o indicație a genului și vârstei. Costumele nu numai că îl fac să iasă în evidență din mulțimea de oameni, dar oferă și spectacolului o atmosferă specială.

Din această perspectivă, ne propunem să analizăm opera „Aleko” de Serghei Rahmaninov¹, montată la Teatrul de Operă și Balet din Chișinău acum o jumătate de veac. Revenind la acest spectacol, intenționăm să-i redefinim valoarea artistică și locul său în palmaresul Teatrului, combătând totodată criticile vremii cu privire la elementul scenografic, precum și numele pictorului-scenograf Constantin Bălan, indicat greșit în toate sursele de referință despre opera națională.

Opera „Aleko” (1892), bazată pe poemul „Țigani” de A. S. Pușkin, a fost lucrarea de diplomă la absolvirea Conservatorului din Moscova și debutul tânărului compozitor S. Rahmaninov, precum și prima sa lucrare semnificativă. Inițial foarte apreciată de Piotr Ceaikovski, opera a fost pusă în scenă pe un libret semnat de V. Nemirovici-Dancenco² la Teatrul Mare din Moscova (premierea a avut loc la 27 aprilie 1893). Cu timpul, spectacolul a câștigat în popularitate, fiind montat în aproape toate teatrele din spațiul ex-sovietic și nu numai.

La Chișinău, premiera operei „Aleko” la Teatrul de Operă și Balet a marcat o sută de ani de la nașterea lui S. Rahmaninov, în regia lui Eugen Platon, dirijată de Isai Alterman. În calitate de pictor-scenograf a fost invitat Constantin Bălan (Tipa 2023), care era cunoscut pentru viziunile sale avangardiste, atrăgând atenția directorilor de teatru care doreau să însuflească o nouă viață producțiilor lor. Constantin Bălan a răspuns invitației, angajându-se să creeze scenografia spectacolului.

Premiera primei opere despre soarta romilor, care a inclus și scene de balet (coregraf Semion Drețin, artist al poporului din Belarus), a avut loc la 1 aprilie 1973. Muzicologul Aurelian Dănilă, în monografia sa *Opera Moldovei*, comentează acest eveniment astfel: „În 1974 (corect în 1973! – n.n.), opera „Aleko” a fost montată și la Chișinău, marcându-se

astfel 100 de ani de la nașterea compozitorului Serghei Rachmaninov – descendent direct al lui Ștefan cel Mare și Sfânt, fapt mai puțin cunoscut publicului larg. <...> Autorii spectacolului au dorit să pună în scenă o lucrare centrată pe o poveste tristă din viața Țiganilor basarabeni, ce mai întâi de A. Pușkin a fost în geniale slove tălmăcite”³ (Dănilă 2008: 170-171).

În sursele care descriu vizita lui Pușkin în satul de Țigani din pădurea Iurcenilor de la Dolna, găsim și referințe la modul de viață al romilor. Așa a rămas în memoria martorilor Zamfira, fata bulibașei – a bătrânului Țigan cu barbă albă: „<...> Îmi amintesc bine de această fată de o frumusețe rară, îi zicea Zamfira. Fata era de statură înaltă, avea ochi negri, mari și păr ondulat, împletit în cozi lungi. Zamfira se purta bărbătește, cu șalvari în culori vii, cușmă de oaie, cămașă brodată moldovenească și fuma din lulea. Era într-adevăr nespuse de frumoasă, și salba bogată din felurite monede vechi de aur și argint, ce încolăceau grumazul acestei frumuseți sălbatice, reprezenta, bineînțeles, darurile unui cârd întreg de admiratori <...>” (Ralli-Arbore 1975: 28).

Documentând în detaliu viața acestui popor liber, C. Bălan va aduce în scenă, pentru prima dată, caracteristicile naționale ale romilor. Studiind tradițiile, condițiile lor de viață, artistul realizează că românii asimilează elemente din cultura națiunii în care se integrează și anume aici va descoperi elemente specifice portului: modificate, stilizate, combinate într-o nouă formulă stilistică. Mai întâi, el va explora domeniul graficii românești, al artelor decorative etc., din care se va inspira la crearea costumului scenic.

Pentru opera „Aleko”, scenograful a realizat schițele a peste 120 de costume originale și accesorii specifice fiecărui personaj, luând în considerare vârsta, genul, locul în societate și actorul care va juca un anumit rol. Toate personajele au fost interpretate de 2-3 soliști, prin urmare, fiecare avea nevoie de un costum special, astfel că costumele aveau propriile însemne. Evident, pictorul a început procesul de creație cu personajele principale. Aleko (în rol, Nicolai Bașkatov și Boris Raisov) este un simbol al timpului său, un om liber, produs al lumii care contrastează cu cei din jurul său, dezamăgit în dragoste, singur și neînțeles; un tânăr rebel, care-și caută refugiu în șatra de Țigani. Atras de viața spontană a romilor, el se îndrăgostește de tână și frumoasă Zamfira, dar în același timp, reușește să le înțeleagă sufletul și aspirațiile.

Costumul lui Aleko se încadrează în peisajul epocii sale, fiind deosebit de sobru: cămașă albă cu guler pe gât, mâneci lungi și manșete brodate, pantaloni înguști de culoare închisă, încins cu un brâu lat

și o mantie lungă, iar în picioare – cizme negre. Astfel, costumele îl face să iasă în evidență din mulțimea de romi din șatra în care s-a refugiat.

Într-un stil complet diferit sunt create costumele romilor, care reflectă o lume aparte, cu o mentalitate specifică, cu care Aleko trebuie să se confrunte. În planul doi apare un tânăr, care la fel are sentimente pentru frumoasa Zamfira, și cei doi bătrâni: Bătrânul țigan – tatăl Zamfirei și Bătrâna țigancă – stâlpii spirituali ai șatrei. În plan secund sunt ceilalți membri ai cortului și corul...

Procesul de creație, potrivit artistului, este cel mai interesant, culminând cu generarea unei idei atunci când schițează un costum masculin sau feminin. Aflat într-o situație dificilă, Constantin Bălan creează costume pentru țigani, luând în considerare temperamentul și spiritualitatea acestora. Costumul este mai degrabă un simbol al unui suflet care tânjește după libertate. Astfel, tânărul țigan (A. Jarikov, M. Munteanu, O. Hristenco), cel care va concura cu Aleko pentru dragostea Zamfirei, va purta o cămașă de mătase roșu aprins, ca un suflet în flăcări, încins la mijloc cu o curea de piele sau chimir, pantaloni negri de catifea, strâmți pe picior, încălțat în cizme roșii.

Costumul bătrânului țigan – tatăl Zamfirei (interpretat de M. Pavlucenco, Iu. Stadnic și M. Cilinic) – era format dintr-o cămașă și pantaloni de culoare deschisă, un brâu lat roșu, la fel, din piele, deasupra cu o blană (șubă) de oaie, iar în picioare ciubote lungi negre.

În arhiva pictorului s-au păstrat și schițele de costume pentru tenori, bași cu instrucțiunile de rigoare pentru fiecare costum, nu doar numele interpretelor, ci și culorile (nuanțele lor).

Cele mai multe variante de schițe au fost concepute pentru costumele Zamfirei (interpretată de primadona Operei Naționale Maria Bieșu, laureată a Premiului de Stat, precum și alte două soliste L. Oprea și E. Parnichi), care trebuia să iasă în evidență din masa costumelor feminine. Astfel, cele șase variante de schițe de costum combinau o fustă lungă, largă, evazată în jos, cu un volan larg încrețit, o bluză din șifon cu mâneci lungi și largi, și cordon de catifea realizat în diferite culori.

Pictorul pune accent pe nuanțe cromatice care armonizează cu designul complex al întregului tablou, renunță la nuanțele tradiționale și se axează pe cele pastelate, dând jocului de culori mai multă lumină. Culoarea este utilizată și ca element de dramaturgie, care contribuie la întregirea spectacolului. Pornind de la culorile pure, C. Bălan le combină într-o mare varietate de tonuri, ceea ce creează o imagine impresionantă în luminile rampei. De remarcat că numai Teatrul de Operă și Balet dispunea de o sec-

ție dotată pentru pregătirea pânzelor (aici se vopsea pânza, se picta, se imprimau motivele necesare).

Costumul Bătrânei țigănci (interpretat de S. Burghiu și A. Șevenco) era alcătuit dintr-o cămașă și fustă albă, legată la mijloc cu un cordon de lână, cu brâu cu șal, iar deasupra o vestă de lână închisă la culoare, cu un șal bogat împodobit, cu salbă din monede pe gât și cu o legătoare pe cap; pantofii cu toc jos.

O serie de schițe pentru costumele feminine festive ne prezintă rochii lungi, evazate, la poale împodobite cu franjuri lungi. Altele, mai discrete, sunt completate cu catrință lungă, preluată din costumele tradiționale moldovenesc și purtată peste rochie.

Sunt interesante și șalurile mari cu franjuri, viu colorate. Ele erau purtate atât pe umeri, cât și legate la talie. Fiecare șal avea propriul desen, constând din motive geometrice împrumutate de scenograf din covoarele noastre naționale, cât și coloritul său într-o mare varietate de nuanțe. Coloristica vie se raportează direct la aceste ființe libere, mereu gata să cânte, să danseze și să improvizeze. Or, conceperea lor a fost o experiență aparte. În toate cele zece schițe de șaluri, stocate în arhiva scenografului, predomină motivele geometrice, în special, cercul, care „<...> în cadrul simbolic al figurilor geometrice ocupă un loc important, alături de cruce, pătrat și triunghi. Este simbolul perfecțiunii, omogenității, mișcării imuabile și eternul care n-are nici început, nici sfârșit. Cercul e o metonimie a Zeului: zeul-soare <...>” (Evseev 1994: 36). Cercul semnifică cerul și fiind în opoziție cu pământul – pământul. Simbolul soarelui – un simbol arhetipal – izvor al vieții și al morții – cu raze sau fără îl regăsim în toate șalurile. La fel, avem motivul *spiralei*, acele linii curbe care șerpuiesc ca și corpurile mlădioase ale tinerelor țigănci, abile în toate. Spirala „simbolizează două sensuri ale mișcării: nașterea și moartea”, ceea ce este semnificativ în contextul spectacolului. Un motiv vegetal al șalurilor este floarea ca simbol al frumuseții, armoniei, pasiunii. „Floarea e un străvechi simbol solar care apare în această calitate și ca motiv ornamental – rozeta” (Evseev 1994: 62).

Pentru costumele coriștilor, pictorul a optat pentru nuanțe de alb... Critica vremii, apelând la scenografia, care era radical diferită de arta ilustrativă tradițională, și analizând elementele costumului, scria: „<...> Nedumerire îți provoacă și costumele, în care apar coriștii în scena finală. Cămașile albe și lungi ale țiganilor, treziți din somn, îi fac să fie asemănători cu participanții la vreo tragedie antică greacă <...>” (Vinițkaia 1973: 2). Pictorul a pus în joc culorile: pe de o parte, o varietate pestriță de rochii, șaluri, iar pe de altă parte, albul costumelor cântăreților, „culoarea tranziției, în sensul în care vorbim despre ritualuri în

pasajul: el (albul) reprezintă chiar culoarea privilegiată a acestor rituri prin care se realizează mutațiile ființei, după schema clasică a oricărei inițieri: moartea și renașterea” (Chevalier 1994: 75).

Atenția cu care scenograful a lucrat la fiecare element al costumului este subliniată și de accesoriile create pentru personajele principale – accesorii ce caracterizează nu numai modul de viață al romilor, dar determină și poziția lor în ierarhia șatrei. Regăsim accesoriile costumului bărbătesc: o curea lată de piele (sau chimirul) cu care își încingeau cămășile, o pungă pentru tutun sau galbeni, biciul de tip lasou de prins caii, pipa (de diverse forme în funcție de rang) și ciubucul. Iar pentru costumul femeilor avem salbele de galbeni cu care își decorau fața, purtate pe frunte și în jurul gâtului, cercei de aur sau argint...

Este demn de remarcat faptul că arhiva lui C. Bălan a păstrat majoritatea schițelor elaborate pentru opera „Aleko”, complete cu exemple de nuanțe coloristice necesare, cu indicarea pânzei etc.

Scenografia spectacolului a fost și ea una inovatoare. Decorul, în linii mari, încerca să reproducă șatra romilor. Pentru a zugrăvi atmosfera unei șatre tradiționale, pictorul a stilizat căruțele, ce delimitează spațiul ocupat de romi. Întreaga acțiune se desfășura într-un cadru simbolic – o barcă cu catargul sfărâmat, ce devine centrul peisajului scenografic. Or, barca exprima nu doar destinul distrus, ci era și „simbolul călătoriei, al unei transformări îndeplinite fie de către cei vii, fie de cei morți” (Chevalier 1994: 179). Această schiță cu titlul „Moartea Zamfirei” va fi pe coperta catalogului celei de-a II-a expoziții republicane a artiștilor plastici din teatru, film și televiziune (Вторая 1977). Spectacolul a avut un succes deosebit, la care au contribuit, în mare măsură, scenografia și costumele. Din păcate, critica timpului n-a sesizat inovațiile și semnificațiile elementelor scenografice, care, atunci, i-a „provocat o dezamăgire absolută” (Vinițkaia 1973: 2).

Pentru Constantin Bălan, opera „Aleko” a fost o provocare: decorurile și costumele au trebuit create de la zero. Pentru prima dată a fost realizat costumul pentru țigani, stilizând elemente tradiționale

ale artei românești și alcătuiind costumul de scenă. Este evident că artistul a încercat să reproducă spiritul iubitor de libertate al romilor, în carapacea căruia este reflectat sufletul lor... Or, pictorul și-a propus să evidențieze lumea spirituală a acestor „oameni tuciuarii” (cum îi numește Zaharia Stancu în romanul său „Șatra”) prin costum, care este un simbol al identității acestui popor al „patimii și al libertății rătăcitoare”.

Note

* Articolul a fost elaborat în cadrul proiectului 170101 Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene.

¹ Serghei Rahmaninov (1872–1942), compozitor rus și unul dintre cei mai influenți pianiști ai secolului XX. După revoluția din 1917, părăsește țara și se stabilește în SUA.

² Vladimir Nemirovici-Dancenko (1858–1943) – regizor teatral, dramaturg, scriitor, critic teatral și pedagog rus.

³ Vezi și: Dănilă A. Scrieri despre operă. Articole, interviuri, lexicon. Chișinău: Epigraf, 2019, 311. Cu regret, în toate lucrările sale, autorul a confundat pictorul-scenograf al operei „Aleko”, care a fost Constantin Bălan, și nu Petru Bălan (fratele lui).

Referințe bibliografice / References

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri în trei volume. Vol. I. București: Artemis, 1994.

Dănilă A. Opera Moldovei. XX sec. Chișinău: Prut Internațional, 2008.

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

Ralli-Arbore Z. Din amintirile de familie despre A. S. Pușkin. In: Și nordica ta liră... Chișinău: Cartea moldovenească, 1975, 25-31.

Tipa V. Constantin Bălan: ipostazele artisticului. Chișinău: S.n., 2023.

Vinițkaia J. Rahmaninov, „Aleko”. In: Chișinău. Gazetă de seară, 6 aprilie 1973, 2.

Вторая Республиканская выставка произведений художников театра, кино и телевидения. Каталог. Кишинев: Тимпул, 1977. / Vtoraya Respublikanskaya vystavka proizvedeniy khudozhnikov teatra, kino i televideniya. Katalog. Kishinev: Timpul, 1977.

Anexă



Imag. 1. Schiță pentru costumul lui Aleko



Imag. 2. Schiță pentru costumul Zamfira



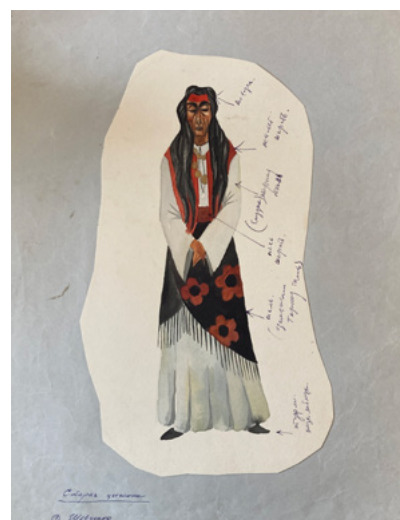
Imag. 3. Schiță pentru costumul Zamfira



Imag. 4. Schiță pentru costumul Tânărului țigan



Imag. 5. Schiță pentru costumul Bătrânului țigan



Imag. 6. Schiță pentru costumul Bătrânei țigănci



Imag. 7. Schiță de costum pentru femei



Imag. 8. Schiță de costum pentru femei



Imag. 9. Schiță de costum pentru femei



Imag. 10. Schiță de costum pentru femei



Imag. 11. Schițe de șaluri



Imag. 12. Schițe de șaluri



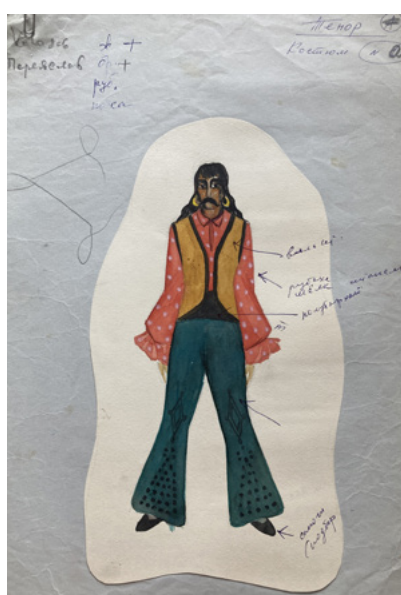
Imag. 13. Schițe de șaluri



Imag. 14. Schițe de șaluri



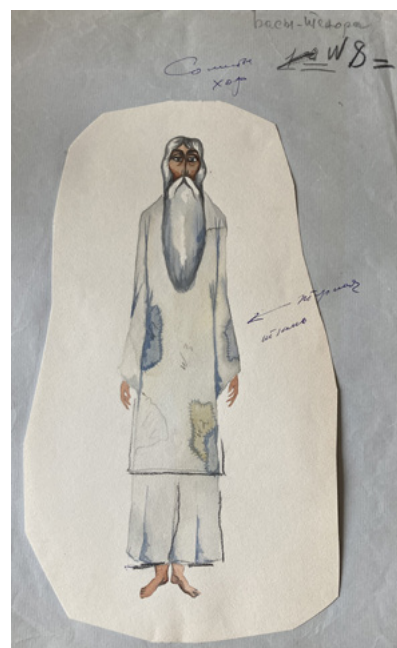
Imag. 15. Schițe de șaluri



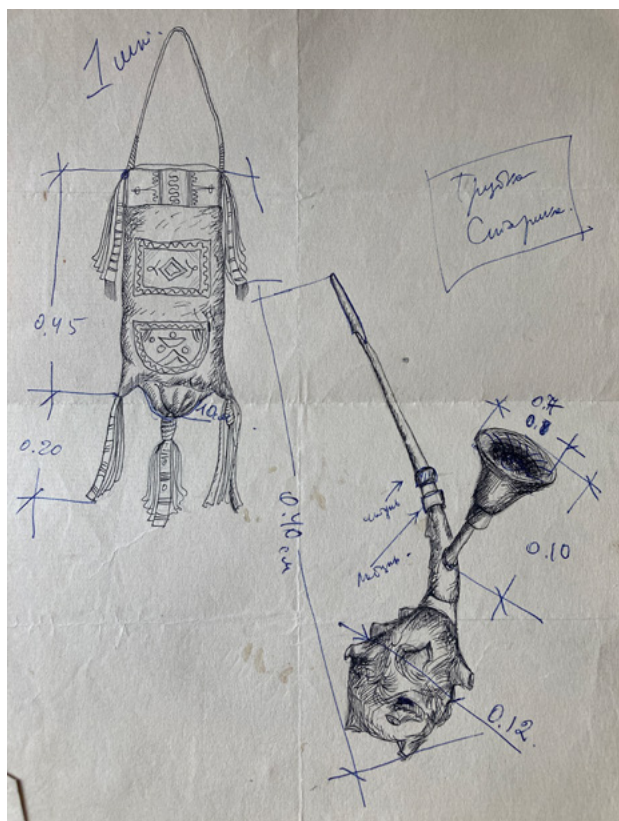
Imag. 16. Schiță de costum pentru bărbat



Imag. 17. Schiță de costum pentru bărbat



Imag. 18. Schiță de costum pentru bărbat



Imag. 19. Accesorii



Imag. 20. Accesorii

Violeta Tîpa (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în studiul artelor, Institutul Patrimoniului Cultural.

Виолетта Тіпа (Кишинев, Республика Молдова). Доктор искусствоведения, Институт культурного наследия.

Violeta Tîpa (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Arts, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: violeta_tipa@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-9930-8520

Viktor KOZHUKHAR

DYNAMICS OF DEVELOPMENT OF UKRAINIAN SETTLEMENTS AND HOUSING IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA IN TIME AND SPACE*

CZU: 39(=161.2)(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.11>

Rezumat

Dinamica dezvoltării așezărilor și locuințelor ucrainiene în Republica Moldova în timp și spațiu

Articolul examinează principalele tipuri de așezări și locuințe ucrainene din Republica Moldova în dinamica dezvoltării lor de-a lungul secolelor. Sunt identificate caracteristicile lor regionale, care depind, în primul rând, de condițiile naturale, climatice și geografice, precum și de cele socio-economice. În același timp, trăsăturile regionale au prevalat într-o anumită măsură față de cele etnice, ceea ce este asociat cu coabitarea pe termen lung a ucrainenilor cu reprezentanții națiunii titulare, dar și ai altor comunități etnice. Cu toate acestea, originalitatea etnică încă există. Condițiile naturale și geografice ale Moldovei se remarcă printr-o diversitate semnificativă. Evident, acest lucru nu ar putea să nu afecteze arhitectura populară, amenajarea străzilor și așezarea în ansamblu, amplasarea terenului de grădină, anexe și locuințe. Chiar și complexul locativ și comunal a suferit transformări serioase de-a lungul secolelor. Acest lucru a fost exprimat în materiale și tehnici de constructive, în arhitectura spațiilor rezidențiale și utilitare. În zilele noastre, infrastructura vitală a așezărilor rurale s-a schimbat serios, casele noi au devenit mai spațioase, mai frumoase, mai confortabile.

Cuvinte-cheie: ucraineni, Republica Moldova, așezări și locuințe, tipuri principale, dinamica dezvoltării.

Резюме

Динамика развития украинских поселений и жилищ в Республике Молдова во времени и пространстве

В статье рассматриваются основные типы украинских поселений и жилищ в Республике Молдова в динамике их развития на протяжении веков. Выявлены их региональные особенности, которые зависят прежде всего от природно-климатических и географических, а также социально-экономических условий. При этом региональные особенности в определенной степени преобладали над этническими, что связано с длительным совместным проживанием украинцев с представителями как титульной нации, так и других этнических общностей. Однако этническое своеобразие все же имеет место. Природно-географические условия Молдовы, несмотря на ее небольшие размеры, отличаются значительным разнообразием. Конечно, это не могло не отразиться на народной архитектуре, планировке улиц и сел, в целом, усадьбы, расположении в ней садового участка, хозяйственных построек и жилищ. Сам жилищно-коммунальный комплекс за многие столетия претерпел серьезные преобразова-

ния. Это выразилось в строительных материалах и технологиях, в архитектуре жилых и хозяйственных помещений. В настоящее время жизненно важная инфраструктура сельских поселений серьезно изменилась, новые дома стали просторнее, красивее, комфортнее.

Ключевые слова: украинцы, Республика Молдова, поселения и жилище, основные типы, динамика развития.

Summary

Dynamics of development of Ukrainian settlements and housing in the Republic of Moldova in time and space

The article examines the main types of Ukrainian settlements and housing in the Republic of Moldova in the dynamics of their development over the centuries. Their regional features are identified, which depend primarily on natural and climatic and geographical, as well as socio-economic conditions. At the same time, regional features to a certain extent prevailed over ethnic ones, which is associated with the long-term cohabitation of Ukrainians with representatives of both the titular nation and other ethnic communities. But ethnic originality still takes place. The natural and geographical conditions of Moldova, despite its small extent, are distinguished by significant diversity. Of course, this could not but affect folk architecture, street layout and the settlement as a whole, the estate, the placement of the garden plot, outbuildings and housing in it. And the housing and utility complex itself has undergone serious transformations over many centuries. This was expressed in materials and construction techniques, and in the architecture of residential and utility rooms. Nowadays, the critical infrastructure of rural settlements has seriously changed, new houses have become more spacious, more beautiful, more comfortable.

Key words: Ukrainians, Republic of Moldova, settlements and housing, main types, development dynamics.

Ukrainian traditional housing is not only a “natural or artificial shelter for protecting a person from bad weather, differently arranged in accordance with climatic conditions in order to meet the general needs of people for housing” (Материальная 1989), but also a whole cultural complex, which is both a manifestation and a shaper of the worldview of the Ukrainian people. It is a vivid manifestation of the heredity of traditions, aesthetic principles, expediency and social conditioning.

Ukrainian housing in the conditions of the diaspora is characterized by significant features, therefore, the study of the formation and development of Ukrainian settlements and housing in the specific conditions of Moldova is of great importance both from the point of view of further scientific research on the topic of the development of traditional and everyday culture on the specific material of a separate region, and in terms of understanding the process of transformation of Ukrainian settlements and housing.

Numerous scientific literatures are devoted to various aspects of the material culture and, in particular, the settlements and housing of Ukrainians. These are generalizing works by Ukrainian researchers V. Borisenko (Борисенко 2007), S. A. Makarchuk (Макарчук 1994), G. S. Lozko (Лозко 1995), S. P. Pavlyuk (Павлюк 2004) and others, special works by T. V. Kosmina (Косміна 1980), A. G. Danilyuk (Данилюк 1991), V. P. Samoïlovich (Самойлович 1972) and others, which provide characteristics of Ukrainian folk housing. The works of Moldavian researchers are also devoted to folk housing, in which they in one way or another touch upon the dwellings of local Ukrainians – archaeologists I. G. Khynku (Хынку 1975: 88-104), G. B. Fedorov and M. Ya. Salmanovich (Федоров et al. 1970: 55-64), ethnologists S. S. Bobok, P. P. Byrnya, M. Ya. Livshits (Бобок et al. 1977), architects K. D. Rodnin I. I. Pomyatovskiy (Роднин et al. 1960), S. Moiseenko (Моисеенко 1973), A. Zakharov (Захаров 1960) and others. Of interest to us are the works of Ukrainian scientists who studied the material culture of the regions of Ukraine neighboring Moldova: G. K. Kozholyanko (Кожолянко 1999), V. G. Kushnir (Кушнір 1998, 2005, 2012). Studies of the material culture of the Ukrainians of Moldova, including housing, are reflected in the works of V. Kozhukhar (Кожухарь 1997: 132-148; 2006: 472-480; 2013: 132-138; 2017: 116-122 and others), V. Stepanov (Степанов 1995: 107-109; 2001 and others).

The above-mentioned scientists have made a certain contribution to the development of the stated topic, but, as far as we know, this topic has not been specifically considered in scientific publications, and only its individual aspects have been mentioned.

The purpose of the article is to characterize the regional features of settlements and housing of Ukrainians in Moldova, the main factors influencing their formation and development, primarily ethnic and natural-geographical, as well as temporal; to consider the main types of settlements and housing, characteristic types of farmstead development, types of residential buildings in their dynamics, and much more.

Folk material culture, including settlement and housing, is an extremely complex phenomenon that has developed in a system of various factors: historical, socio-economic, political, natural-geographical, ethnic and others. Together, they determine both the ethnic outlines of Ukrainian settlements on the territory of the Republic of Moldova and their regional uniqueness.

This phenomenon has been formed for a long time in quite specific conditions, when, on the one hand, there is a kind of conservation of the cultural traditions of one's people, and on the other hand, there is a direct influence of the traditional culture of the surrounding population, in our case, the Moldavian, Gagauz, Bulgarian and others. Ukrainian housing has also experienced significant influence as a result of complex migration processes, as a result of which bearers of cultural traditions of different ethnographic groups of the Ukrainian people migrated from mainland Ukraine to the territory of Moldova.

It should be noted that regional features to a certain extent prevailed over ethnic ones. Of course, if, say, we compare snow igloos-dwellings (typical of the Eskimos) with floating dwellings of the peoples of Southeast Asia or with adobe houses of our region, the differences are quite striking. But within the same region, in practically identical socio-economic, political, natural and geographical conditions, the dwellings of bearers of different cultures do not differ so much in appearance (Душакіова 2010). But ethnic originality still takes place and it is expressed both in the features of construction technology and technique, and in artistic and decorative decoration, and mainly in the features of perceiving the dwelling as one's own space, the ways of its development, the ideas associated with it, which can be reflected in rituals, the organization of space according to various features, etc. Hence the need to study the dwelling as a unity of material and spiritual objects, especially since the border between them is quite conditional.

The natural and geographical conditions of Moldova, despite its small size, are distinguished by significant diversity. Conventionally, the entire territory is divided into northern, central and southern. To the north of the country are the spurs of the Khotin Upland, to the south of them stretches a treeless plain dissected by river valleys – the Bălți steppe. Along the right bank of the Dniester stretches the Transnistrian (Soroca) Upland, also dissected by valleys and gullies. A characteristic feature of the central part of the country (Codri) is a very rugged relief, alternating long and narrow watersheds with deep and long river valleys. Most of the southern region is occupied by the Budzhak steppe (Моисеенко 1973). The relief

of Left-bank Transnistria is characterized by deep and wide gullies with steep banks.

Of course, these features could not help but affect folk architecture, the layout of streets and the settlement as a whole, the estate, the placement of the garden plot, outbuildings and housing in it.

The most ancient type of settlement planning in Moldova is the cumulus or nest type, when the village consisted of nests uniting several households. Such planning was typical for Moldovan villages consisting of several patronymic settlements–corners (кутiв)¹. Villages consisting of *kutiv* have survived in Moldova to this day and clearly demonstrate the nest type of planning, which is based on the kinship relations between the inhabitants of the *kut*. Ukrainian settlers also often used the cumulus or nest type of planning, adapting to local natural and climatic conditions and traditions, especially since this type also existed in Ukraine, mainly in the southern steppe region (Степанов 2001: 8).

Subsequent evolution led to the emergence of a new layout – linear, or row, when houses were located in one or several rows. In the XVth–XVIIth centuries, this planning coexisted with nested, but already prevailed. The emergence of linear development is quite natural, since with the further development of feudal relations, apparently, each owner became the owner of a courtyard-estate, continued the general line of houses, unlike the previous period, when all the buildings were owned by the community.

Later, with the development of agriculture, from about the end of the XVIIth – beginning of the XVIIIth century, a street-block type of settlement development appeared, preserving the long-standing tradition of nested planning – family blocks (Бобок et al. 1976: 151).

For northern Moldova with a calm relief of the territory, a regular planning of villages with straight streets is characteristic – block, radial types. This is a later type of development that appeared in Moldova in the 20s and 30s of the XIXth century (Роднин et al. 1960: 86). Thus, the radial planning is typical for the village of Danu in the Glodeni district, and the purely block planning is the village of Tetscany in the Briceni district, located on a practically flat plateau on the bank of the Prut River. The village is planned in blocks, where the streets intersect at right angles.

The street development in the northern villages of Moldova is characterized by the regular placement of residential buildings facing the street. Different color schemes in the design of residential buildings, the arrangement of fences, and landscaping create diversity in the street development. The rugged terrain of central Moldova is characterized by a free and

picturesque placement of buildings. Small streets and dead ends, branching off from the central street of the village at different angles, following the terrain, create a unique composition of residential buildings, greenery, and small architectural forms. House plots are smaller and more compact; vineyards and gardens are located outside the settlement on more fertile lands. Houses can be placed at different angles in relation to the street (Павлюк 2004: 10-11).

In the southern areas, the linear village layout prevails. In addition, the street development differs from the development in the northern areas. If in the last facades of residential buildings, as a rule, face the street, then in the southern areas, residential buildings face the street with their ends. The streets are greened with trees of fast-growing white acacia, sometimes hiding the development from the street, but creating abundant shade, which is important in the hot south. In the Left-bank Dniester region, most villages are located in river floodplains on the slopes of their banks and have an elongated shape. The streets are laid parallel to the river bed, connected to each other by perpendicular lanes. Houses are located depending on the relief – either with the end or with the front side to the road (Image 1).

In the arrangement of buildings on the estate, three types can be distinguished: a) unconnected structures; b) partially connected (extensions + separate structures); c) completely connected.

The type with unconnected buildings is more typical for the Ukrainians of Moldova, which is widespread throughout Ukraine, but is especially typical for the southern and central regions (Культура 1993: 104). Outbuildings attached to the house under a separate roof are found mainly in the northern and central regions of the republic, they are located at the rear or side wall of the house. At the same time, other outbuildings were located separately. The type of arrangement of buildings on the estate with completely connected buildings (long house), when outbuildings with a separate entrance (barn, cattle shed, etc.) are located under the same roof with the house and on the same level, in Moldova, is found almost exclusively in the south of the republic (Images 2, 3). This type is typical for Polesia, the Carpathians, Western Podolia, Bukovina and Poltava in Ukraine and for the local Bulgarians, with whom the Ukrainians neighbor in the south. And outbuildings attached to the house were common in the south 100 years ago. Ukrainian settlers who settled the south of Moldova in the XIXth century brought with them their usual methods of building up the plot, justified in other, more severe climatic conditions. But in the conditions of a warm southern winter, this method did not justify itself, so

from the beginning of the XXth century it began to gradually die out (Моисеенко 1973: 12).

In terms of the relative position of the dwelling and outbuildings, free development was common in most of Moldova, where the house and outbuildings were located without a specific regular plan, depending on the terrain features and the wishes of the owner. In the south, where the “long house” existed, outbuildings were located in one row with the house (single-row development).

The natural and climatic conditions of Moldova contributed to the fact that almost throughout the entire territory an open type of yard was formed, in which a free plot of land adjoined the house and outbuildings, always remaining in the open air. This is typical for both Ukrainians and Moldovans.

As for the location of the house relative to the street, ethnographers usually distinguish three options: remote, close and directly located on the street border (Українська 1993: 16). For local Ukrainians, estates with a remote location of the house relative to the street and its placement in the back of the yard (deep yard) are typical. There is a variant of the house location close to the street. This is typical mainly for the south (Image 2). The variant with the direct location of the house on the street border was also recorded by us in the south (Image 4).

The common symbolic feature of Ukrainian settlements was their peculiar attachment to rivers, although such an ethnoecological feature is inherent in many other peoples in general. Against the Ukrainian ethnocultural background, such a universal human regularity acquired specific ethnic features, characteristic of the mental makeup of Ukrainians and their spiritual culture. For them, the river personified not just economic, social or purely human ties, as is typical for many other peoples, it became a spiritual beginning for people who linked their existence with it. After all, most of the ritual actions of Ukrainians were performed near water, because they were identified with the water element: Kupala rites, Rusalia and baptism, dousing and fortune telling on a bridge, near a well or an ice hole; Water magic and the cult of water were the basis of many beliefs and superstitions, embodied in colorful demonological rituals that became ethnic symbols of the spiritual culture of Ukrainians – in the images of a mermaid, a water spirit, etc. (Косміна 1980: 36).

As for the ethnic factor in the architectural design of residential buildings, it also had a significant impact on regional housing. Thus, in the north, Ukrainians lived mainly next to Moldovans, who, according to Moldovan researchers, largely adopted the construction experience of craftsmen from Tran-

scarpathia and the Chernivtsi region of Ukraine, neighboring Moldova (which, of course, was also used by local Ukrainians) (Моисеенко 1973: 10). Similar processes took place in the Left-Bank Transnistria, where the architectural design of residential buildings showed a significant influence from the Podolsk region of Ukraine. In the south, folk architecture is not distinguished by such a unity of architectural solutions, which is explained by the diversity of the national composition of the rural population, which developed during the settlement and colonization of the region. Here, Ukrainian settlers adapted to the natural and climatic conditions of the hot steppe zone, adopting the experience of the Moldovans, Gagauz and Bulgarians.

The choice of a place to build a house by local Ukrainians also takes place in accordance with folk traditions, where purely pragmatic, economic approaches are closely intertwined with folk beliefs. In early spring, the owners observed the first thawed patches on the future estate. For the new home, they tried to find a place where there is no dew in the morning, trees do not grow, especially elderberry bushes, blackthorn and extremely dangerous viburnum, which indicate that the house will be damp. It is forbidden to build on borders, at crossroads, on pastures, wastelands. Elements of mysticism were added to realistic knowledge: you cannot build a house in a place where grain was once threshed (“for the devils will thresh”); on the estate of a family where there were drunkards, thieves, etc.; where people died from an epidemic; where they were often sick; where there were quarrels and divorces, etc. These traditions largely echo those that existed in Ukraine (Українська 1993: 27-28). Ukrainian researchers from the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Lviv) note that many of the local customs and warnings that accompanied the choice of a site for construction and the beginning of construction are found in the Carpathians (Файник 2015: 160-172).

On the left bank of the Dniester, as in the neighboring regions of Ukrainian Podolia, before choosing a place to build a house, rye was sown. If it grew well, then it was considered that the place had been chosen successfully. Also, during the construction of housing, a certain ritual role was assigned to a table, bread, and water. In the middle of the future home, on a table (or chair) covered with a towel, they put a cross (which was then transferred to the corner post during construction), bread, salt, and left some measure of water, not filled to the very top, so that later it would be visible whether the water in it would increase or decrease (Поділля 1994: 244).

As for the southern regions, during the colonization, villages were often built according to a plan, and the owners did not always have the opportunity to choose the place for the house themselves. Therefore, the traditions associated with choosing a place for construction were not as widespread as, incidentally, in the south of Ukraine (Українська 1993: 27).

As for the housing itself and the housing and economic complex, they also went through a long path of development over the centuries, and have their own characteristics.

In its development over the last century and a half, housing has gone through two main stages: 1) from the mid-XIXth century to the 1950s and 1960s, when changes in housing were manifested in the disappearance of primitive forms and the reconstruction of old, still strong buildings; 2) from the 1960s, when the most rational type of housing almost everywhere became a multi-room manor-type house, close in plan to a square, which replaced housing with a linear arrangement of rooms.

The first settlers huddled in бурдэях / бордэйках – temporary housing in the form of dugouts. As the economy developed, the peasants built permanent houses – huts and various outbuildings. In rural areas, the hut was the main type of housing in the XIXth – first half of the XXth century, not only in Bessarabia, but also in Ukraine and Belarus, which is why it was called Ukrainian-Belarusian in scientific literature. This is a typical Ukrainian hut, which also became widespread among Moldovans in Ukrainian-Moldavian ethnocontact zones (Image 5).

The main building materials used were yellow clay, rubble stone, which are abundant in local soils, and wood. The small reserves of forest in the region and its high cost limited the use of wood in the construction of houses. As a rule, wood was used to build the frame and roof, make doors, windows and furniture. The main roofing material in the XIXth – early XXth centuries was reed (коміш, очерет, рогіз, троща) and oat straw (околот), as well as shingles (го́нта) – wooden plates made of coniferous trees. Rubble stone was usually used in the construction of foundations, outbuildings and fences. Nowadays new building materials are used – cauldron (котелець, піляний ракушняк), cinder concrete, cement-gravel blocks, etc. The most common roofing materials are slate, sheet metal, corrugated sheets, metal tiles, etc.

In the XIXth – early XXth centuries, the walls of residential and utility buildings were constructed of adobe frame (wicker frame coated with clay) approximately 40 centimetres thick (горóжена хата, плéтена хата), with mounds of earth – призьба (cf.

Romanian: prispă) – built along the lower part of the wall on the outside, partially replacing the foundation and protecting the dwelling from moisture and cold. Since the mid XXth century, adobe (лампач) has been used for building walls – bricks made of clay mixed with straw and horse manure (adobe buildings always had a stone foundation), and later new building materials were used. The outside of the walls were coated with clay and whitewashed with white clay or lime. Later, plastering of walls with whitewash on the inside began to be used, and a special cement mortar with crushed stone (шуба) was also applied. Ancillary and utility buildings were also built from лампач or were frame-and-clay, and since the mid XXth century, new building materials have been used.

The floors in the huts were earthen, coated with clay, in recent decades both old and new houses have been laid with wooden floors and floors made of modern materials (linoleum, laminate, ceramic tiles, etc.). In the XIXth – early XXth centuries, there were ceilings in both rooms, the entryway was often left without a ceiling. In order to strengthen the ceiling, cross beams were installed. Since the mid-XIXth century, the most common roof structure for housing in Ukrainian villages was a hipped roof, since the 1950s, outbuildings have been covered more often with a gable roof with a wooden gable, truncated at the top.

The roofs and gables were decorated with a variety of wooden figures (Image 6) and paneled patterns, which in the north of Moldova are called гарбаціка.

The entrance doors in old huts were wooden, single-leaf and opened into the vestibule. Later, they began to make two-, three-, and even four-leaf doors with glazing. Internal doors were single-leaf, later – double-leaf with glazing.

Windows in the XIXth – early XXth centuries were frameless. At first, bull or pig bladder was used instead of glass, then the glass was simply inserted into the window opening, later they began to make frames, both single and double and triple.

Living quarters were heated using a traditional stove (піч), usually with a large stove/oven for heating one or two rooms, with or without a cooker (плитá), located in the living room combined with the kitchen (Image 7).

The dwellings were designed in a simple way: by analogy with the plan and size of the house of relatives and friends. Therefore, the projects were typical and most houses were of the same type. Over the past 50–70 years, villagers' houses have been built according to projects developed by specialist archi-

fects. In addition to the hut, the buildings of the utility and residential complex include a barn for storing inventory, fuel, etc., premises for livestock and poultry, buildings for storing fodder, firewood, etc. In the 70–80s of the last century, the construction of so-called summer kitchens (літня /лётня кўхня, сага́й) became very popular in rural areas. They are used not only as a room for cooking in the summer, but often as a living space with heating, where the owners (especially the elderly) live permanently, and a clean and decorated hut is intended exclusively for special occasions – weddings, christenings, church, etc.

For cattle and horses, wooden buildings were mainly built on a stone foundation (гамбарь, сто́дола); a room for sheep – коша́ра (очарник), for pigs (кўча) were built from adobe; a chicken coop (курник) – a frame-clay. Rooms for ducks and geese were built separately. Outbuildings on the estate were located randomly.

The hut itself usually included two living spaces: велику хату *ut* and a living room – хатчину, a vestibule (сіни, хороми, хоромчата) and a pantry (вантір). In most cases, a special room for a kitchen was not allocated in the hut – they slept, cooked, and ate in one room – хатчині. The great hut was not used as a living space, but was always elegantly decorated, used for celebrations and storage of expensive items (compare: *casa mare*). Accordingly, it was not heated (Image 8).

Since the 1960s, the layout of the hut has become more diverse, the number of rooms has increased, and the shape of the hut has changed – from rectangular to close to square, with second and even third floors often built. Furniture in village houses was made either by the owners themselves or by master carpenters to order. Wooden trestle beds (постель) were often used as beds, which were usually installed near the stove. People also slept on wooden лавках and со́фках. Chairs, stools and tables were not much different in shape from modern ones and were made from planed boards. Long benches, осло́ны, and лавки stood along the walls. Wooden со́фки and скрі́ні (large chests) were used to store clothes.

Everyday clothes were hung on homemade hangers with wooden hooks (кілкі). Dishes were stored on special shelves (місниках, замісниках).

The traditional interior decoration of a Ukrainian hut consisted mainly of homemade furniture and various homespun items. A special woolen runner with a geometric pattern in red, blue, green and black tones (підвіко́нник / кандрел / парата́ри) was hung on the walls around the entire perimeter of the room under the windows. Carpets on the

walls were previously only found in the great hut – kilimy, pologi, nalavnik zabirany, rumba (a rug with a diamond pattern), etc. Benches, donkeys, screens and sofas were covered with nalavniks. Pyramids of skillfully embroidered pillows towered on the beds. Windows, doors, corners, etc. – the corner, the corner were curtained with factory-made or homespun curtains – *firanka / firyanka*. The walls were decorated with family photographs in frames, embroidered towels – rushnyks, runners, knitted openwork napkins, reproductions of paintings with landscapes or still lifes. An obligatory attribute were icons – vikony, which were placed in the red corner and decorated with embroidered rushnyks and napkins, and others.

In modern houses, homespun carpets and rugs are becoming less common, the production of which has practically ceased since the 1950s, and the interior of the home, especially for young owners, is practically no different from the interior of a city apartment.

At present, much has changed in Ukrainian, as well as Moldovan, settlements. This is evidenced by our most recent field research in the northern region of the Republic of Moldova.

Firstly, this is a modern infrastructure, which thirty years ago, our villages did not have (at least in this form). We saw villages in which the main streets are paved, and secondary ones are covered with gravel. And no dirt on the roads, as in the past. There are flower beds on the streets, beautiful Crucifixes at the intersections (Image 9). Renovated or newly built using modern materials buildings of the City Hall (village administration), kindergartens, community centers, schools, churches, shops. In each village there is a medical center where patients are seen by a family doctor and nurses, equipped with a laboratory with all the necessary equipment for diagnostics and provision of medical care.

Secondly, modern houses have become large, multi-room, with all the amenities (toilet, bathroom, water in the house, sewerage, autonomous heating, etc.) (Image 10). The courtyards are paved with paving slabs, there are flower beds everywhere. Outbuildings are not visible from the street. Beautiful fences and gates made of modern materials have been built (Image 11). There are also old renovated and re-equipped houses, also with all the amenities (Image 12). True, there are many very old, dilapidated houses in the villages that are abandoned (people either went abroad irrevocably or died). But the trend of improving the standard of living and culture of everyday life is obvious.

Thus, it can be stated that, despite the relatively small territory of Moldova, certain regional fea-

tures of Ukrainian settlements and housing still exist, which is confirmed by both the experience of our field research and the research of Moldovan and Ukrainian scientists. These features are reflected in the types of settlements, estate planning, housing construction traditions, choice of location for construction, etc. And although Ukrainian housing was formed in identical to Moldovan natural-geographical, socio-economic and political conditions, which determined to a large extent the similarity of folk construction traditions, ethnic features in the housing construction traditions of local Ukrainians occupy a prominent place.

Nowadays, the critical infrastructure of Ukrainian, as well as Moldovan rural settlements, has seriously changed, new houses have become more spacious, more beautiful, more comfortable.

Notes

* This article was written as part of an institutional project: 170101 Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene / Research and valorization of the built, ethnographic, archaeological and artistic cultural heritage of the Republic of Moldova in the context of European integration.

¹ Terms in italics are local Ukrainian names.

References

- Бобок С. С., Бырня П. П., Лившиц М. Я. Поселение и жилище. In: Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977, 150-176. / Bobok S. S., Byrnia P. P., Livshits M. Ia. Poselenije i zhilishche. In: Moldavane. Ocherki istorii, etnografii, iskusstvovedeniia. Kishinev: Shtiintsa, 1977, 150-176.
- Борисенко В. Українська етнологія. Київ: Либідь, 2007. / Borysenko V. Ukraïns'ka etnolohiia. Kyïv: Lybid', 2007.
- Данилюк А. Г. Українська хата. Київ: Наукова думка, 1991. / Danyliuk A. H. Ukraïns'ka khata. Kyïv: Naukova dumka, 1991.
- Душакова Н. Современные теории и методы исследования традиционного жилища. In: Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии. Учебно-методическое пособие для высшей школы. Серия: Этносоциальные практики. Кишинев – Комрат: Ин-т культ. наследия АНМ, Комрат. гос. ун-т, 2010, 259-278. / Dushakova N. Sovremennye teorii i metody issledovaniia traditsionnogo zhilishcha. In: Etnosotsiologicheskije i etnopsikhologicheskije praktiki: metodologicheskije podkhody i kommentarii. Uchebno-metodicheskije posobije dlia vysshei shkoly. Serii: Etnosotsial'nyje praktiki. Kishinev – Komrat: In-t kul't. nasledii ANM, Komrat.gos. un-t, 2010, 259-278.
- Захаров А. И. Народная архитектура Молдавии. (Каменная архитектура центральных районов). Кишинев: Госстройиздат, 1960. / Zakharov A. I. Narodnaia arkhitektura Moldavii. (Kamennaia arkhitektura tsentral'nykh raionov). Kishinev: Gosstroizdat, 1960.
- Кожолянюк Г. К. Етнографія Буковини. Т.1. Чернівці: Золоті литаври, 1999. / Kozholianko H. K. Etnohrafiia Bukovyny. T.1. Chernivtsi: Zoloti lytavry, 1999.
- Кожухар В. Традиції матеріальної культури українців півночі Республіки Молдова (на прикладі спорудження житла) In: Приятель українців. 150 років від дня народження Р. Ф. Кайндля. Чернівці: Технодрук, 2017, 116-122. / Kozhukhar, V. Traditsii material'noi kul'tury ukraïntsv pivnochi Respubliky Moldova (na prykladі sporudzhennia zhytla) In: Priyatel' ukraïntsv. 150 rokiv vid dnia narodzhennia R. F. Kaïndlia. Chernivtsi: Tekhnodruk, 2017, 116-122.
- Кожухар В. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії в романах К. Ф. Поповича. In: Академик Константин Попович. Человек. Ученый. Писатель. Chișinau: Elan-Poligraf, 2006, 472-480. / Kozhukhar V. Traditsiino-pobutova kul'tura ukraïntsv Bessarabii v romanakh K. F. Popovycha. In: Akademik Konstantyn Popovych. Chelovek. Uchenyi. Pysatel'. Chișinau: Elan-Poligraf, 2006, 472-480.
- Кожухар В. Жилище украинцев Молдовы: материалы и техника строительства. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV, 2013, 132-138. / Kozhukhar, V. Zhilishche ukraintsev Moldovy: materialy i tehnika stroitel'stva. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV, 2013, 132-138.
- Кожухар В. Материальная культура вчера и сегодня. In: В земле наши корни. Кишинев: Știința, 1997, 132-148. / Kozhukhar' V. Material'naia kul'tura vchera i segodnia. In: V zemle nashi korni. Kishinev: Știința, 1997, 132-148.
- Косміна Т. В. Сільське житло Поділля. Кінець XIX–XX ст.: Історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1980. / Kosmina T. V. Sil's'ke zhytlo Podillia. Kinets' XIX–XX st.: Istoryko-etnohrfichne doslidzhennia. Kyïv: Naukova dumka, 1980.
- Культура і побут населення України. Київ: Либідь, 1993. / Kul'tura i pobut naseleння Ukraïny. Kyïv: Lybid', 1993.
- Кушнір В. Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і нижнього Подунав'я (друга половина XIX – перша половина XX ст.). Одеса: КП ОМД, 2012. / Kushnir V. H. Hospodars'ko-pobutova adaptatsiia ukraïntsv pivdenno-zakhidnoho stepu i nyzhnoho Podunav'ia (druha polovyna XIX – persha polovyna XX st.). Odesa: KP OMD, 2012.
- Кушнір В. Г. Житлові і господарські споруди українців Кам'янского і Рибницького районів Молдови. In: Українці Придністров'я. Матеріали етнографічних досліджень. Вип. 1. Одеса: МР Гермес, 2005. / Kushnir V. H. Zhytlovi i hospodars'ki sporudy ukraïntsv Kam'ianskoho i Rybnits'koho raioniv Moldovy. In: Ukraïntsi Prydnistrov'ia. Materialy etnohrfichnykh doslidzhen'. Vyp. 1. Odesa: MP Hermes, 2005.

Кушнір В. Г. Народознавство Одещини. Одеса: МР Hermes, 1998. / Kushnir V. H. Narodoznavstvo Odeshchyny. Odesa: МР Hermes, 1998.

Лозко Г. С. Українське народознавство. Київ: Зодіак ЕКО, 1995. / Lozko H. S. Ukraïns'ke narodoznavstvo. Kyïv: Zodiak EKO, 1995.

Макарчук С. А. Етнографія України. Львів: Світ, 2004. / Makarchuk S. A. Etnohrafiia Ukraïny. L'viv: Svit, 2004.

Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3. Москва: Наука, 1989. / Material'naia kul'tura. Svod etnograficheskikh poniatii i terminov. Vyp. 3. Moskva: Nauka, 1989.

Моисеенко З. В. Архитектура сельских жилых домов Молдавии. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973. / Moisejenko Z. V. Arkhitektura sel'skikh zhilykh domov Moldavii. Kishinev: Kartia moldoveniaske, 1973.

Павлюк С. П. Українське народознавство. Київ: Знання, 2004. / Pavliuk S. P. Ukraïns'ke narodoznavstvo. Kyïv: Znannia, 2004.

Поділля. Історико-етнографічне дослідження. Київ: Видавництво НКЦ «Доля», 1994. / Podillia. Istoryko-etnografichne doslidzhennia. Kyïv: Vydavnytstvo NKTs «Dolia», 1994.

Роднин К. Д., Понятовский И. И. Памятники молдавской архитектуры XIV–XIX вв. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1960. / Rodnin K. D., Poniatovskii I. I. Pamiatniki moldavskoi arkhitektury XIV–XIX vv. Kishinev: Kartia moldoveniaske, 1960.

Самойлович В. П. Українське народне житло. Київ: Наукова думка, 1972. / Samoïlovych V. P. Ukraïns'ke narodne zhytlo. Kyïv: Naukova dumka, 1972.

Степанов В. Культура и быт украинцев Бессарабии в рукописях Одесского общества истории и древностей. In: Славянские культуры в инациональной среде. Кишинев: Фонд славянской письменности

и культуры в Республике Молдова, 1995, 107-109. / Stepanov V. Kul'tura i byt ukraintsev Bessarabii v rukopisiakh Odesskogo obshchestva istorii i drevnostei. In: Slavianskije kul'tury v inonatsional'noi srede. Kishinev: Fond slavianskoi pis'mennosti i kul'tury v Respublike Moldova, 1995, 107-109.

Степанов В. Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX вв. Кишинев: Pontos 2001. / Stepanov V. Trudy po etnografii naseleniia Bessarabii XIX – nachala XIX vv. Kishinev: Pontos 2001.

Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник. Київ: Либідь, 1993. / Ukraïns'ka mynuvshyna: Iliustrovanyï etnografichnyï dovidnyk. Kyïv: Lybid', 1993.

Файник Т. Традиції житлового будівництва українців Молдови: духовний аспект. In: Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. Т. 1. Кишинів: Елан Поліграф, 2015, 160-172. / Faïnyk T. Tradytsii zhytlovoho budivnytstva ukraïntsv Moldovy: dukhovnyï aspekt. In: Mizhnarodni naukovy chytannia pam'iaty akademika Kostiantyna Popovycha. T. 1. Kyshyniv: Elan Polihraf, 2015, 160-172.

Федоров Г. Б., Салманович М. Я. Этнокультурные комплексы по данным материальной культуры: Исследования в Прутско-Днестровском междуречье. In: Вестник АН СССР, 1970, № 8, 55-64. / Fedorov G. B., Salmanovich M. Ia. Etnokul'turnye komplekсы po dannym material'noi kul'tury: Issledovaniia v Prutsko-Dnestrovskom mezhdurech'je. In: Vestnik AN SSSR, 1970, № 8, 55-64.

Хынку И. Г. Жилище на территории Молдавии в X–XVII веках. In: Древнее жилище народов Восточной Европы. Москва: Наука, 1975, 88-104. / Khynku I. G. Zhilishche na territorii Moldavii v X–XVII veka. In: Drevneje zhilishche narodov Vostochnoi Jevropy. Moskva: Nauka, 1975, 88-104.

Annex



Image 1. Rural landscape. Left-bank region.
Photo by the author



Image 2. Longhouse. Southern region.
Photo by the author



Image 3. Modern version of a long house. Southern region. Photo by the author



Image 4. House on the border of the street. Southern region. Photo by the author



Image 5. Old house. Ukrainian-Belarusian type. Photo by the author



Image 6. Decorative figurine on the roof. Southern region. Photo by the author



Image 7. Stove with hob. Northern region. Photo by the author



Image 8. Stylized Velika Khata (Big room). Northern region. Photo by the author



Image 9. Crucifixion at the crossroads. Northern region.
Photo by the author

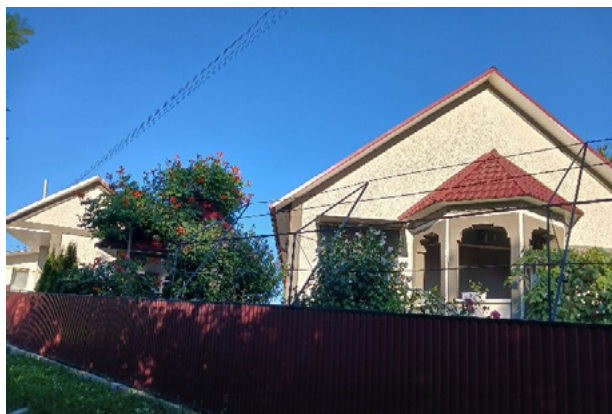


Image 10. Modern house. Northern region.
Photo by the author



Image 11. Gate and fence of a modern house.
Northern region



Image 12. Old renovated house. Northern region

Victor Cojuhari (Chișinău, Republica Moldova).
Doctor în istorie, conferențiar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Виктор Кожухарь (Кишинэу, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Институт культурного наследия.

Victor Kozuhar (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD in History, Research Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: vcojuhari60@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6313-049X

Nadezhda KARA

THE STUDY ON THE RELEVANCE OF RESEARCH ON TRADITIONAL FOOD OF BULGARIANS IN MOLDOVA AT THE TURN OF THE 20TH-21ST CENTURIES WITHIN THE FRAMEWORK OF THE EUROPEAN PROGRAM “FOOD STUDIES”*

CZU: 392.8(=163.3)(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.12>

Rezumat

Studiul privind relevanța cercetării alimentelor tradiționale ale bulgarilor din Moldova la hotarul sec. XX–XXI în cadrul programului european „Food Studies”

Articolul oferă o trecere în revistă a unor publicații științifice legate de programul UNESCO, care reflectă abordări contemporane în cercetarea alimentelor tradiționale ale popoarelor Europei ca expresie a conștiinței etnice. Se subliniază creșterea interesului științific pentru alimentație ca element al patrimoniului cultural imaterial al umanității, în special al etniilor europene, inclusiv în cadrul comunității etnice bulgare. Se atrage atenția asupra problemelor teoretice și metodologice din domeniul cercetării științifice a alimentației, precum și asupra definirii bucătăriei naționale și tradiționale. Este oferită o caracterizare a bucătăriei bulgare ca europeană și balcanică, în contact cu culturile neslave. De asemenea, se oferă informații despre cercetările contemporane privind alimentația tradițională a bulgarilor din metropolă și din diaspora – România, Ucraina și Moldova. Sunt prezentate scurte informații istorico-demografice despre câteva localități din Moldova cu populație bulgară. Este argumentată abordarea privind selecția locațiilor pentru colectarea materialului de teren în cercetarea gradului de conservare a alimentației tradiționale a bulgarilor din Moldova într-un mediu multicultural. În acest context, este determinată relevanța cercetării.

Cuvinte-cheie: programul european „Food Studies”; cultură tradițională, tradiții alimentare, conștiință etnică, bulgarii din Moldova, particularități culturologice, continuum cultural.

Резюме

Об актуальности исследования традиционной пищи болгар Молдовы на рубеже XX–XXI веков в рамках европейской программы “Food Studies”

В статье дан обзор некоторых научных публикаций, связанных с программой ЮНЕСКО и отражающих современные подходы к исследованию традиционной пищи народов Европы как выражению этнического самосознания. Показан рост научного интереса к пище как элементу нематериального культурного наследия человечества, в частности европейских этносов, в том числе в болгарской этнической среде. Обращено внимание на теоретико-методологические проблемы в области научного исследования пищи, определения национальной и традицион-

ной кухни. Дана характеристика болгарской кухни как европейской и балканской, в соприкосновении с неславянскими культурами. Приводится информация о современных исследованиях традиционной пищи болгар в метрополии и в диаспорах – Румынии, Украине и Молдове. Приводятся краткие историко-демографические сведения о некоторых населенных пунктах Молдовы с болгарским населением. Аргументирован подход к выбору мест для сбора полевого материала при исследовании сохранности традиционной пищи болгар Молдовы в поликультурном окружении. В этом контексте определена актуальность исследования.

Ключевые слова: европейская программа “Food Studies”, традиционная культура, пищевые традиции, этническое самосознание, болгары Молдовы, культурологические особенности, культурный континуум.

Summary

The Study on the Relevance of Research on Traditional Food of Bulgarians in Moldova at the Turn of the 20th–21st Centuries within the Framework of the European Program “Food Studies”

The article provides an overview of several scientific publications related to the UNESCO program, which reflect contemporary approaches to studying traditional food of European peoples as an expression of ethnic identity. It highlights the growing scholarly interest in food as an element of the intangible cultural heritage of humanity, particularly among European ethnic groups, including the Bulgarian ethnic community. Attention is drawn to theoretical and methodological challenges in the scientific study of food, as well as the definitions of national and traditional cuisine. The article characterizes Bulgarian cuisine as both European and Balkan, influenced by non-Slavic cultures. It also provides information on contemporary studies of traditional Bulgarian food in both the metropole and in diasporas – Romania, Ukraine, and Moldova. Brief historical and demographic data are given about some settlements in Moldova with Bulgarian populations. The approach to selecting locations for fieldwork to study the preservation of traditional Bulgarian food in a multicultural environment is substantiated, and the relevance of this research is determined in this context.

Key words: European program “Food Studies”, traditional culture, food traditions, ethnic identity, Bulgarians of Moldova, cultural features, cultural continuum.

Introduction

In the second half of the 20th century and the early 21st century, there has been a surge of interest in the study of traditional foods across various peoples. Alongside the accumulation of empirical research, there has been significant development of theoretical and methodological frameworks for studying traditional foods.

A comprehensive and synthesized account of contemporary interest in and approaches to the study of food across different cultures, both in historical and modern contexts, is provided by O. D. Fais-Leutskaya in her article "On the Contemporary State of Food Anthropology" (Файс-Леутская 2019: 5-16). In her review, the author discusses the emerging interdisciplinary field of "Food Studies". In recent years, food has garnered increased attention from scholars in fields such as history, philology, art history, sociology, regional studies, economics, ethnography, psychology, philosophy, and anthropology. As the author notes, cuisine is not only an object of scientific analysis as part of material culture but also as a "complex set of socio-cultural codes and keys that reveal the character of a local community: mentality, traditional behavior models, the distribution of social roles – all elements that together form its distinctiveness" (Файс-Леутская 2019: 5).

Many scholars consider a people's food system as a means of self-identification, connecting individuals to the community they belong to and serving as a way to understand their historical and cultural roots, forming a unifying element of self-awareness.

The "headquarters" of Food Studies is identified as the International Association for the Study of Food and Society, which coordinates research within this field. Since 2011, the Association has held annual conferences addressing various issues related to food. These conferences cover a broad range of social, anthropological, religious, gastronomic, economic, and political aspects of nutrition (Файс-Леутская 2019: 6-7).

The aforementioned review notes that "Food Studies" in Europe (with its long-standing history and deep-rooted traditions of interest in food as a social and cultural phenomenon) has accumulated significant experience in the study of food. This experience may surpass that of research conducted in the United States, Canada, and Latin American countries.

At Lomonosov Moscow State University, the Academy of Gastronomic Science and Culture was established, focusing on the history of food and the dietary traditions of various peoples. Its policy document outlines goals related to the preservation of the intangible cultural heritage of humanity.

"Food is an integral part of traditional knowledge – practical folk knowledge passed orally from generation to generation. <...> Food and intercultural communication are among the most critical issues. Understanding the traditions of other nations, their historical roots, and cultural justification forms the basis of tolerance toward other cultures and is essential for successful international communication and business" (Файс-Леутская 2019: 11).

A significant stimulus for the development of Food Studies and the growing scholarly interest in food as a research object and nutrition as a cultural phenomenon was UNESCO's 2003 recognition of food as an element of intangible cultural heritage (The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage).

One particularly interesting outcome of the increasing academic interest in food has been the emergence of the gastronomic tourism phenomenon, also known as "culinary tourism" or "food tourism". This type of tourism focuses on exploring a country's cultural characteristics through its culinary traditions and cuisine.

The author of the review on the contemporary state of food anthropology emphasizes that gaining knowledge about a country's food products and attending various culinary events, festivals, and fairs are among the most productive and promising directions for the development of the tourism industry.

In the past decade, several international forums have been held on various aspects of alimentary culture as part of a people's material culture. Notably, Moscow State University hosts an internationally recognized Association for the Study of Food and Society. The approaches and directions highlighted in scholarly publications and materials from forums held by this Association, as well as in collective monographs on the study of traditional foods of Europe and the world, are worth mentioning.

Since 2001, various publications have actively explored the traditional diets of peoples in Western and Eastern Europe, Central Asia, and other regions.

The collection of articles titled "Traditional Food as an Expression of Ethnic Identity" focuses on the role of food in ecological adaptation, the preservation and selection of traditional components in modern diets, and the relationship between vital and symbolic aspects of food culture. It demonstrates that such an everyday element of culture as food and drink reflects ethnic identity and one's relationship to the environment.

The collection of articles titled "Traditional Food as an Expression of Ethnic Identity" focuses on the role of food in ecological adaptation, the pres-

ervation and selection of traditional components in modern diets, and the relationship between vital and symbolic aspects of food culture. It demonstrates that such an everyday element of culture as food and drink reflects ethnic identity and one's relationship to the environment. The title of the collection, "Traditional Food as an Expression of Ethnic Identity", is significant. It is evident that during the 20th century, the dietary habits of many peoples have undergone significant changes, raising important questions about what has remained unchanged (Традиционная 2001: 7-11).

The next collection, "Codes of Everyday Life in National Culture: Food and Clothing", contains materials from scientific conferences held by the Department of Cultural History at the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences in 2008 and 2009. The book analyzes the semiotic nature of food and clothing in the context of Slavic tradition and the mechanisms of social, gender, and national identification they trigger (Коды 2011).

Since 2014, Moscow State University has hosted the International Symposium on the study of food history and dietary traditions of the world's nations within the context of traditional culture (Материалы 2015; Материалы 2016; Материалы 2017; Материалы 2018; Материалы 2019; Материалы 2021; Материалы 2023).

The symposiums have explored the breadth of interest in traditional foods through a wide variety of topics: historical forms of gastronomic practices; food as an object of artistic reflection; food through the lens of language; the history and traditions of the diets of European peoples; regional gastronomic identities; and the food history and traditions of peoples around the world.

One of the latest works on food culture and European dietary practices is a collective monograph (Вкус 2020). The monograph includes studies conducted from the perspective of social anthropology, focusing on alimentary practices and their origins, food and identity, food systems and sociality, cuisine and gender, food as a symbol and political tool, taste in cultures, national cuisine and authentic recipes, and rituals surrounding food and etiquette. It is important to note that these works cover specific regions, peoples, and "food phenomena".

In his review of this collective monograph, M. E. Kabitsky writes that "The anthropology of food and nutrition is a branch of ethno-anthropological sciences that has only recently established itself, with research in this area continuing to grow dynamically in recent decades. At the same time, this field remains vast and largely unexplored, offering opportu-

nities for the study of specific dietary systems, food prescriptions, preferences and prohibitions, gastronomic facts, and the broader theoretical and methodological synthesis these phenomena may inspire" (Кабицкий 2020: 233).

The author notes that Europe has historically held less significance for ethno-anthropologists than other parts of the world, as compared to other social and humanities disciplines. "Ethnography and anthropology initially developed as studies of exotic peoples, focusing on the unique features of traditional culture, which in early industrialized and modernized Europe was believed to have largely fallen out of use. However, time has shown that the old continent offers ethnographers a wealth of valuable material, capable of providing the basis for fascinating conceptual frameworks. European ethnography has demonstrated its right to exist. One of the most enduring elements of traditional cultural heritage is food. It is therefore notable that Europeanists from several academic centers (the Center for European Studies of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, the Department of European Studies of the Museum of Anthropology and Ethnography, and others) have become the authors of a significant new work on the anthropology of food" (Кабицкий 2020: 234).

The aforementioned collective monograph addresses the key areas of food anthropology: alimentary practices and the origins of tradition, food systems and sociality, taste in cultures, national cuisine and authentic recipes, and rituals surrounding food. The dietary cultures of nearly twenty different peoples are examined, ranging from large countries and regions, such as Spain, Germany, the Balkans, and Eastern Slavic areas, to diasporas (Jews, Roma) and relatively small ethno-cultural groups (such as the Vlachs of Serbia and Bulgaria, and Pontic Greeks).

On the Relevance of Studying the Traditional Cuisine of Bulgarians in Moldova

Recent anthropological (including ethnological) studies of alimentary culture indicate that food can be regarded by its bearers as a means of self-identification. It serves as a way of recognizing historical and ethnic roots and can even act as a consolidating element of identity. Culinary traditions reflect the history of a region, the social structure, intercultural contacts, ethnic and confessional composition of the population, and its cultural strata.

The traditional cuisine of Bulgarians in Moldova also falls within the scope of these studies. In the past (late 19th and 20th centuries), this aspect of material culture among Bulgarian settlers was described fragmentarily as empirical regional material, without

historical or ethnological analysis. However, with the rise of new approaches in contemporary scholarship, it becomes essential to study this part of ethnic culture using relevant methods and techniques (such as comparative-historical and cultural analysis).

The Concept of National Cuisine

In examining the cuisine and food traditions of Bulgarians in Moldova, we address the topic of national cuisine, its foundations, and the intercultural influences that have shaped it over more than 200 years of Bulgarian settlers residing in a contact zone. To explore the characteristics of national cuisine, it is necessary to define this phenomenon both as an object and as a concept, since its definition is crucial for understanding the subject matter.

According to A.V. Pavlovskaya, a prominent researcher in the field of the study of world cuisines from historical, cultural, and semiotic perspectives, "There is still no clear, formulated definition of national cuisine. We will attempt to summarize the existing developments in this area. National food is a historically formed, complex system of nutrition of a people in a particular country (nation): a set of basic foods and dishes fundamental to the given people; methods of processing and preparing food; its presentation and consumption; preservation and storage methods; a system of prohibitions and restrictions; and food preferences".

The social functioning of national cuisine and its forms of existence in society – its role in folk and religious beliefs, rituals, and festive culture – are also important factors for defining its characteristics (Павловская 2016: 64).

The Role of National Cuisine in the Preservation of Ethnic Culture and Traditions

Studies of the sociocultural role of European food often focus on several key questions: alimentary practices and the origins of tradition, food and identity, the food system and social relations, cuisine and gender, food as a symbol and political tool, taste in different cultures, national cuisine and authentic recipes, dining, etiquette, and ritual.

Cultural and ethnological researchers frequently emphasize that, over time, particularly in the modern world, the ethnic distinctiveness of peoples in the material sphere is gradually eroding. However, it is noteworthy that in the realm of food, ethnographic specificity endures significantly longer than in other material aspects of culture, such as clothing or housing. The persistence of food preferences as a tradition makes their study a valuable source of knowledge about the ethnic history of peoples.

Thus, food, according to researchers, is an essential component of ethnic identity, a reflection of a

particular lifestyle, and a means of self-expression at ethnic, social, familial, and personal levels.

Studying Food Traditions in the Context of Modern Approaches

A.V. Pavlovskaya, an expert in the study of ethno-cultural food traditions, highlights that contemporary ethnological research into traditional food should incorporate the inclusion of food norms, processing, and consumption patterns into the national value system, as they, alongside many other traditions, are markers of national culture (Павловская 2015: 34).

In the collective monograph "The Taste of Europe", one chapter titled "Meat Dishes in Bulgarian Cuisine – Pastirma and Sudzhuk: Traditions and Innovations" by E. Vodinchar and M. P. Klaus, is dedicated to certain Bulgarian food traditions. The authors note that Bulgarian ethnological scholarship has a long tradition of studying national food characteristics (Вкyc 2020: 344-347). The researchers view food as part of the traditional material culture formed over centuries, influenced by geographic, socioeconomic, economic, ethnic, religious, political, and other factors. The significance of food as a marker of self-identification (as a result of the internalization of values and cultural models) is considered particularly important for territorial-ethnic migrant groups with diverse identities and behavioral stereotypes (Вкyc 2020: 316-317).

Research into the Food and Cuisine of Bulgarians in Bessarabia and Moldova

The literature provides individual descriptions of the culinary features (diet and food) of Bulgarians in Bessarabia and Moldova. Typically, these are historical and ethnological studies where food and traditional cuisine are addressed as part of material culture or within the context of traditions and rituals. However, there are no comprehensive studies of this aspect of the ethnic culture of Bulgarian settlers, particularly in Moldova. Some studies focus on the general characteristics of Bulgarian dietary preferences in Bessarabia (mid to late 20th century) and the food traditions associated with Orthodox holidays. Among the works by Moldovan researchers, notable examples include articles by L. V. Markova, E. Sorochanu, and S. Novakov, along with popular texts by A. Maleshkova and N. Kurtev (Страницы 1995).

The Bulgarian Ethnic Group in Moldova: Historical Roots, History, and Characteristics of Some Settlements. Connection with the Metropolis

The cuisine of Bulgarians in Moldova, like Bulgarian national cuisine, is based on Balkan culinary traditions. Balkan cuisine developed under the in-

fluence of various food canons, including Slavic, Hungarian, Austrian, Turkish, Venetian, and Arab cuisines. Many dishes typical of the Bulgarian national table are also found in the cuisine of other Balkan peoples (Turks, Romanians, Serbs, Greeks, Albanians). However, Bulgarian food traditions have been shaped by factors such as geographical location, socio-economic development, religion, agriculture, seasonality, and more.

After Bulgaria's liberation from Ottoman rule, European influences, including culinary ones, began to play a role, many of which were specifically interpreted in terms of ingredients, cooking methods, presentation, and more.

In the case of the cuisine of Bulgarians in Moldova, it is essential to consider that local Bulgarians (formerly of Bessarabia, now living in Moldova and Ukraine) have been separated from their homeland for more than two hundred years. They found themselves in a zone of interaction with Eastern Romance (Romanian) and East Slavic (primarily Ukrainian) cuisines.

The climatic zone remained similar, but the natural environment changed – Bulgarian settlers relocated to the arid steppe of southern Bessarabia. Therefore, two factors likely influenced the characteristics of traditional food and the extent to which its ethnic traits were preserved: interaction with the cuisine of other ethnic groups and the nature of food products available in the steppe zone.

In the Section of “Bulgarian Dialectology and Linguistic Geography” of the Institute for the Bulgarian Language Prof. Lyubomir Andreychin at the Bulgarian Academy of Sciences, an Interactive Culinary Map of the Bulgarian linguistic territory is being developed. The study investigates the evolution of traditional Bulgarian everyday and ceremonial culinary vocabulary across the entire linguistic area of Bulgaria (both within its national borders and abroad).

Researchers involved in the creation of the “Interactive Culinary Map” sought to reflect not only the distinct naming of dishes and food products within the Bulgarian linguistic continuum across Bulgaria but also to present field material from regions historically referred to as “New Bulgaria”. These are areas where a substantial Bulgarian population has traditionally lived in compact settlements. The study focuses on two historical diasporas, where Bulgarian national identity and the Bulgarian language in its dialectal forms are strongly preserved: in Romania (the Banat region) and in the former Bessarabia (Ukraine and Moldova). This research also involves the collection and description of national dishes, examining

the evolution of traditional Bulgarian culture in light of linguistic-geographical features and the religious factor, which is reflected in the mentality of Bulgarian settlers and their descendants. The work is accompanied by the creation of a special dictionary of traditional Bulgarian cuisine (Керемидчиева, Котева 2022: 125).

We believe that our research can serve as a component of a more comprehensive global study.

In Moldova, the Bulgarian population is considered an ethnic minority. According to official data (excluding the capital, Chisinau, where around 10,000 Bulgarians reside), the Bulgarian population in the southern part of the country is approximately 88,000.

The center of the Bulgarian cultural-territorial settlement in Moldova is considered to be Taraclia, which has now gained city status. This status brings greater influence from urban life. For the collection and analysis of field materials, we selected three localities in Moldova with predominantly Bulgarian populations: the villages of Tvarditsa, Valea Perjei, and Moscovei. These three villages, like Taraclia (a former village), are considered the core settlements, while other localities are regarded as offshoots of these primary sites, as well as some villages currently located in Ukraine.

Below, we provide some historical and demographic information on the locations where field material was collected for the study of the traditional cuisine of Bulgarians in Moldova¹:

Moscovei Village. Established in 1814, the village was initially populated by Bulgarians, Serbs, Gagauz, and other ethnic groups. By the end of the 20th and the beginning of the 21st century, the village was inhabited by Bulgarians, Moldovans, Romanians, Russians, Ukrainians, Gagauz, Jews, and Albanians. The population at that time was around 3,700 residents. According to preliminary data from the most recent census (2024), the village has a population of 2,860 people, with Bulgarians comprising about 40% of the total population.

The Bulgarian population is integrated with other ethnic groups, particularly the Moldovan population. There is no division of residence into “mahalas”, meaning no distinct areas where Bulgarian households are clustered together. It is likely that everyday traditions reflect a significant degree of mutual influence with other ethnic groups, primarily the Moldovans.

Valea Perjei Village. The village is believed to have been founded in 1816, although the first documented reference dates back to 1812. In the first decades of the 19th century, a Bulgarian “mahala”

emerged in the village, settled by Bulgarians who had emigrated to Bessarabia from south of the Danube. This part of the village later came to be known as Valea Perjei Noua (which means New Valea Perjei). Correspondingly, the older part of the village became known as Valea Perjei Vechi (which means Old Valea Perjei). The older section was referred to by the locals as Moldovan Mahala (Mahalaua Moldovenească), while the newer section was called Bulgarian Mahala (Mahalaua Bulgarească). In 1954, both sections were merged into a single village – Valea Perjei. By the late 20th century, the village had about 5,300 residents, more than 4,000 of whom were Bulgarians. According to the 2024 census, the village now has a population of 3,400.

Tvarditsa Village (which was granted city status in 2013). The village was founded in 1830, following the departure of the Nogai Tatars from the steppes of the Don and Crimea. It is now located 2 kilometers from the Ukrainian border. Bessarabian Tvarditsa was founded by Bulgarian emigrants from a village of the same name, located south of the Danube in the Sliven region. By the late 20th century, the village had 6,284 residents, of whom 5,749 were Bulgarians, 173 were Romanians, 99 were Gagauz, 60 were Russians, 46 were Ukrainians, and 112 were from other ethnic groups. Between 2011 and 2016, the village's population reached approximately 10,000. Today, it has around 3,600 residents, with Bulgarians comprising 98% of the population.

The localities we have selected represent three variations in the ratio of Bulgarian to non-Bulgarian populations (primarily Moldovan), who have lived in close proximity for approximately two hundred years. It is important not only to identify and document the preservation of traditional Bulgarian dietary practices in Moldova, as a compactly residing ethnic minority, but also to explore the characteristics of their cuisine today, in the context of contact with Moldovan and East Slavic cuisines, both in everyday meals and in festive and ritual dishes.

Notes

* The article was written while developing the Research subprogram: 170101 Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene.

¹ Historical and demographic data are provided according to the publication "Localitățile Republicii Moldova: Itinerar documentar-publicistic ilustrat". Chisinau: Fundația Draghitea. Vol. 8: Li-M. 2007, vol. 14: To-Va. 2016.

References

Вкус Европы. Антропологическое исследование культуры питания. Коллективная монография. Москва: Кучково поле. Музеон, 2020. / Vkus Evropy. An-

tropologicheskoe issledovanie kultury pitaniia. Kollektivnaia monografiia. Moskva: Kuchkovo pole. Muzeon, 2020.

Кабицкий М. Е. О культуре питания народов Европы. In: Этнографическое обозрение, № 4, 2022, 233-237. / Kabitskii M.E. O kulture pitaniia narodov Evropy. In: Etnograficheskoe obozreniie, no 4, 2022, 233-237.

Керемидчиева С., Котева М., Кочева А. Езикът на българската кухня. София: Проф. Марин Дринов, 2022. / Keremidchieva S., Koteva M., Kocheva A. Ezikyt na bylgarskata kuhnia. Sofia: Prof. Marin Drinov, 2022.

Коды повседневности в национальной культуре: еда и одежда. СПб.: Алетея, 2011. / Kody povsednevnosti v natsionalnoi kulture: eda i odejda. SPb.: Aleteya, 2011.

Материалы I Международного научно-практического симпозиума «Традиционная культура в современном мире. История еды и традиции питания народов мира». Москва: МГУ, 2015. / Materialy I Mejdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma "Traditsionnaia kultura v sovremennom mire. Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira". Moskva: MGU, 2015.

Материалы II Международного симпозиума «История еды и традиции питания народов мира». Москва: МГУ, 2016. / Materialy II Mejdunarodnogo simpoziuma "Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira". Moskva: MGU, 2016.

Материалы III Международного симпозиума «История еды и традиции питания народов мира». Москва: МГУ, 2017. / Materialy III Mejdunarodnogo simpoziuma "Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira". Moskva: MGU, 2017.

Материалы IV Международного научно-практического симпозиума «Традиционная культура в современном мире. История еды и традиции питания народов мира» [сборник статей]. Москва: Новое Время, 2019. / Materialy IV Mejdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma "Traditsionnaia kultura v sovremennom mire. Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira" [sbornik statei]. Moskva: Novoe Vremia, 2019.

Материалы V Международного научно-практического симпозиума «История еды и традиции питания народов мира. МГУ» [сборник статей]. Москва: Новое время, 2021. / Materialy V Mejdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma "Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira" [sbornik statei]. Moskva: Novoe Vremia, 2021.

Материалы VI-го Международного научно-практического симпозиума «История еды и традиции питания народов мира» [сборник статей]. Москва: Новое время, 2023. / Materialy VI-go Mejdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma "Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira" [sbornik statei]. Moskva: Novoe Vremia, 2023.

Павловская А. В. Гастрософия: наука о еде. К постановке проблемы. Ч. 1. In: Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, № 4, 2015, 23-38. / Pavlovskaja A.V. Gastrosofiia: nauka o ede. K postanovke problem. Ch. 1. In:

Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 19. Lingvistika i mejkuliturnaia rommunokatsiia, no 4, 2015, 23-38.

Павловская А. В. Гастрософия: наука о еде. К постановке проблемы. Ч. 2. In: Вестник Московского университета. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, № 1, 2016, 26-41. / Pavlovskaja A.V. Gastrofii: nauka o ede. K postanovke problem. Ch. 1. In: Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 19. Lingvistika i mejkuliturnaia rommunokatsiia, no 1, 2016, 26-41.

Павловская А. В. Понятие национальной кухни: к теории вопроса. In: Материалы II Международного симпозиума «История еды и традиции питания народов мира». Москва: МГУ, 2016, 64-75. / Pavlovskaja A.V. Poniatie natsyonalnoi Kuhn: k teorii voprosa. In: Materialy II Mejdunarodnogo simpoziuma "Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira". Moskva: MGU, 2016, 64-75.

Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, 1995. / Stranitsy istorii I etnografii bolgar Moldovy I Ukrainy. Kishinev: Shtiintsa, 1995.

Традиционная пища как выражение этнического самосознания. Москва: Наука, 2001. / Traditsionnaia pishsha kak vyrajenie etnicheskogo samosoznaniia. Moskva: Nauka, 2011.

Фаис-Леутская О. Д. К вопросу о современном состоянии антропологии питания. In: Этнографическое обозрение. № 2, 2019, 5-16. / Fais-Leutskaja O. D. K voprosu o sovremennom sostoianii antropologii pitaniia. Etnograficheskoe obozrenie. no 2, 2019, 5-16.

Nadejda Cara (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar universitar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Надежда Кара (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Институт культурного наследия.

Nadezhda Kara (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Associated Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: knadejda50@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8646-7442

Anila MULLAHI, Belfore ZIFLA (QOSE)

CULTURAL AND MYSTICAL ORIENTAL INFLUENCES IN ALBANIAN LITERATURE (NAIM FRASHËRI, DRITËRO AGOLLI)

CZU: 821.18.09

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.13>

Rezumat

Influențe culturale și mistice orientale în literatura albaneză (Naim Frashëri, Dritëro Agolli)

Acest articol examinează rolul misticismului, spiritualității și sintezei culturale în literatura albaneză, folosind lucrările lui Dritëro Agolli și Naim Frashëri ca exemple principale. Analiza „Cufărul diavolului” lui Agolli arată cum integrarea lui în Bektashism funcționează ca o punte filozofică și spirituală între tradițiile orientale și cele occidentale. Agolli descrie practici mistice cheie, cum ar fi dansul dervișului Sema, în timp ce împletește teme de mister, manuscrise ascunse și căutarea adevărului care sunt simbolice atât pentru misticismul sufi, cât și pentru formele literare occidentale. Aceste motive reflectă angajamentul literar post-comunist al lui Agolli cu peisajul spiritual al Albaniei, poziționând principiile Bektashi ca o sursă de incluziune și împlinire personală. Articolul examinează, de asemenea, contribuțiile lui Naim Frashëri, în special explorarea sa alegorică a misticismului și reprezentarea sa a căutării adevărului, și oferă o perspectivă asupra influenței sale asupra spiritualității literare albaneze. Compararea acestor doi autori demonstrează dialogul cultural mai larg dintre ideologiile orientale și cele occidentale, evidențind modul în care ambii autori navighează în interacțiunea identității religioase și a pluralismului cultural. Analizând operele lui Agolli și Frashëri, articolul susține că lucrările lor oferă o perspectivă crucială asupra articulației literare în evoluție a spiritualității și integrării culturale în Albania postdictatorială.

Cuvinte-cheie: influență culturală, Bektashi, identitatea religioasă, pluralismul cultural, tradiție.

Резюме

Культурные и мистические восточные влияния в албанской литературе (Наим Фрашери, Дритеро Аголли)

В этой статье исследуется роль мистицизма, духовности и культурного синтеза в албанской литературе, на основе работ Дритеро Аголли и Наима Фрашери в качестве основных примеров. Анализ «Сундука дьявола» Аголли показывает, как его интеграция бекташизма функционирует как философский и духовный мост между восточными и западными традициями. Аголли изображает такие ключевые мистические практики, как танец дервишей Сема, одновременно сплетая темы тайны, скрытых рукописей и поиска истины, которые являются символами как суфийского мистицизма, так и западных литературных форм. Эти мотивы отражают посткоммунистическое литературное взаимодействие Аголли с духовным

ландшафтом Албании, позиционируя принципы бекташи как источник включения и личного удовлетворения. В статье также рассматривается вклад Наима Фрашери, в частности, его аллегорическое исследование мистицизма и изображение поиска истины, и предлагается понимание его влияния на албанскую литературную духовность. Сравнение этих двух авторов демонстрирует более широкий культурный диалог между восточной и западной идеологиями, подчеркивая, как оба автора ориентируются на взаимодействие религиозной идентичности и культурного плюрализма. Анализируя произведения Аголли и Фрашери, авторы статьи утверждают, что их работы дают важнейшее понимание развивающейся литературной артикуляции духовности и культурной интеграции в постдиктаторской Албании.

Ключевые слова: культурное влияние, Бекташи, религиозная идентичность, культурный плюрализм, традиция.

Summary

Cultural and Mystical Oriental Influences in Albanian Literature (Naim Frashëri, Dritëro Agolli)

This article explores the role of mysticism, spirituality, and cultural synthesis in Albanian literature, using the works of Dritëro Agolli and Naim Frashëri as central case studies. The analysis of Agolli's *The Devil's Chest* reveals how his integration of Bektashism functions as a philosophical and spiritual bridge between Eastern and Western traditions. Agolli portrays key mystical practices, such as the Sema dervish dance, while weaving themes of secrecy, hidden manuscripts, and the quest for truth, all of which are emblematic of both Sufi mysticism and Western literary forms. These motifs reflect Agolli's post-communist literary engagement with Albania's spiritual landscape, positioning Bektashi principles as a source of inclusion and personal fulfillment. The article also explores Naim Frashëri's contributions, particularly his allegorical exploration of mysticism and his depiction of the quest for truth, offering insights into his influence on Albanian literary spirituality. The comparison between these two authors demonstrates the broader cultural dialogue between Eastern and Western ideologies, highlighting how both authors navigate the intersection of religious identity and cultural pluralism. Through the analysis of Agolli and Frashëri, the article asserts that their works provide crucial insights into the evolving literary articulation of spirituality and cultural integration in post-dictatorship Albania.

Key words: cultural influence, Bektashi, religious identity, cultural pluralism, tradition.

Introduction

Well-known writers of World Literature have crossed religion and literature borders with the aim of enriching each-other. Many writers have considered Bible as a source full of stories and characters that have inspired them for their metaphorical and parabolic value, others have seen the Quran, and some even the Indian Muhabharata. Since the beginning, Albanian literature starts with a strong tradition of cultivating literature through religious influence. This will continue even later during the national Renaissance, during which there will be writers who will testify how their literary creativity becomes a model of how the influence of religion could be productive and not restrictive. The main representative personality of the literature of the national Renaissance, Naimi, in some of his works, takes subjects or even discussions from the Bektashi religious history, a tariqa originating from the Islamic religion. He and other writers emphasize the mediating nature and the originality lying in the interconnective nature of this religion among others.

Bektashism is based on a religious philosophy that relates without prejudice, with belief in God, equally for all the other religions. After the fall of communism in 1990, writers and artists rediscover spiritual harmony in the tradition of the Bektashi faith. Agolli is one of the writers who returns to the tradition of the Bektashi faith that is also the religion of his family, and the faith of the literary figures of the past that he revered, ex. Naim Frashëri. Agolli considers Bektashism as faith and also a philosophy that represents an open path, accepting all other beliefs, people, ideas, because it is based on tolerance, brotherhood and love, which according to him, are the main attributes converging the human and the divine. For him, humanity must aim the divine, only through moral perfection and enlightenment, by being present in substance and in spirit, as a moral, mystical and universal being.

Methodology

This research employs an interdisciplinary methodology, combining textual, historical, phenomenological, and comparative approaches to explore the relationship between literature, religion, and cultural contexts. Textual analysis, through close reading, reveals how Bektashism shapes the writers' worldviews and creative processes, while historical analysis situates these works within their socio-political and cultural frameworks.

Phenomenology examines the subjective and spiritual dimensions of Bektashism, exploring its influence on perceptions of divinity and existence as reflected in literary forms. This approach highlights

how religious philosophy informs the writers' engagement with spirituality and its translation into literature.

A comparative approach investigates the intersections between Bektashism and other traditions, such as Persian mysticism and Christian influences, showcasing its syncretic role in Albanian literature. This method reveals how writers integrate diverse cultural ideas, creating a synthesis that is both local and universal.

Finally, a diachronic perspective traces the evolution of Bektashi influences from Naim Frashëri to Dritëro Agolli, analyzing how successive generations adapted these ideas to their contexts and demonstrating their lasting impact on Albanian literary and cultural identity.

The Tradition of Persian Culture in Albanian Culture

The influence of Persian culture and language has an enduring legacy and a long-standing tradition within Albanian culture and literature. The majority of scholars trace the origins of this influence to the 15th–16th centuries.

Certain researchers have noted, in their studies, the initial interactions between Persians and the peoples of the Balkans during an earlier, pre-Islamic period. However, their primary focus remains on the interactions between Persian and Albanian cultures beginning in the 15th century and beyond (Osmani 1998). Other scholars place the earliest contacts later, during the 16th century. "This acquaintance of Albanians with Persian culture and science is not new; it has a centuries-old foundation, and its traces can be found as early as the 16th century" (Hamiti 2009: 258).

Religious institutions, including madrasas and tekkes, served as vehicles for the dissemination of diverse forms of knowledge, both theological and otherwise. The tekkes, widespread across Albanian territories, not only disseminated Bektashi theological knowledge but also became influential centers for the diffusion of Persian culture, art, and science. Many Albanian scholars and intellectuals composed works in Persian and compiled Persian-Turkish dictionaries. For example, the Bektashi scholar Ibrahim Dede created a Persian-Turkish dictionary in the 15th–16th centuries, while Sami Frashëri produced a Turkish-Persian dictionary and contributed articles on Persian language, culture, history, and literature. Persian poetry was read in its original form for centuries across Albanian territories. Consequently, manuscript copies of Ferdowsi's *Shahnameh*, Hafiz Shirazi's *Divan*, Attar's *Mantiqu't-Tayr* or *Pendnameh*, Rumi's *Masnavi*, as well as numerous other scientific,

philosophical, and religious works in Persian, can be found in the libraries of madrasas, tekkes, and private collections across Albanian lands.

A testament to this cultural milieu is the emergence of Albanian literature written in the Arabic script. Under this influence, certain writers began to identify themselves as “the Saadi of their time,” exemplified by Ibrahim N. Frakulla, who, in his qasidas, adopted the structural elements of Persian verse. Qemaludin Shemimia, a prominent figure of the 17th–18th centuries, is widely recognized for his contribution to the propagation of Bektashi religious literature (Shuteriqi 1978: 199).

Islamic mysticism and Persian philosophy spread extensively in Albania through both the Sunni branch and the Bektashi order. The influence of the Bektashi order was particularly pronounced in Albanian centers where tekkes were active, including Tetovo, Elbasan, Frashër, Konica, Kruja, Rahovec, Mlecan, and Shkodra (Osmani 1998: 98). These tekkes housed extensive libraries containing old and rare manuscripts that provided access to Persian culture and philosophy for devoted followers, transforming them into “oases of civilization” (Dela Roka 1994: 41).

Most Albanian writers were acquainted with Shia mysticism and the dominant Persian philosophy, as represented by renowned mystics such as Al-Farabi, Al-Ghazali, and Rumi. Tair Skenderasi, also known as Nasibiu, established in Frashër (1815) a prominent tekke that became notable for its religious, patriotic, and cultural activities.

In Albanian literary historiography, the epic poem *Karbala* (Qerbelaja 1898) by Naim Frashëri is considered the quintessential religious literary work of Bektashi culture. However, numerous other unpublished works also circulated among believers and preachers who frequented the tekkes. Before Naim Frashëri's poems, Dalip Frashëri had written an epic poem and, in Albanian, rendered the 65,000-verse *Hadikaja*, a monumental work of poetry (Myderizi 1996). Initially conceived as an adaptation of the Turkish writer Fuzuli's work (Osmani 1998: 43), Dalip Frashëri enriched the text with his own episodes, reflections, thoughts, and emotional tone. Completed in 1842, it circulated as a manuscript, primarily used by visitors to the tekke in Frashër (Abazi-Egro 2015: 16). While it is more a translation and adaptation than an original poetic composition, the work nonetheless inspired its readers, preaching the values of self-sacrifice for higher ideals. In 1868, Shahin Frashëri composed the epic poem *Muhtarname*, consisting of 12,000 verses, which also circulated as a manuscript within the tekke.

The scholars have regarded Naim Frashëri's *The Bektashi Notebook* (Fletore e Bektashinjet) as a collection of original poetry that encapsulates Pantheist philosophy alongside other key aspects of the Bektashi order (Mann 1955: 35-41). In this poetic work, Frashëri undertakes a comprehensive exploration of Bektashism, approaching it first from a general theoretical perspective and then delving into specific concepts. He examines Bektashism as a Shia doctrine with Persian roots while also addressing its role within the context of place, language, and nationhood. Through this dual lens, Frashëri analyzes the foundational Shia doctrine and contextualizes it within the Albanian cultural framework.

Attendees of the tekkes received not only a profound religious education but also extensive exposure to the culture, language, and philosophy of Eastern civilizations. The quality of this education is underscored by the fact that Naim Frashëri, at the age of just 25, authored and published an important work on Iranian studies, *The Persian Grammar, According to the New Method* – a text that was republished multiple times and noted for the fact that “this manual was used in the Albanian madrasas” (Osmani 1998: 93). Frashëri followed in the footsteps of the Bektashi fraternity, continuing the legacy established by Haxhi Bektash at the beginning of the 14th century.

In *The Bektashi Notebook*, Frashëri underscores the values of religious harmony and love for one's nation, writing: “The Bektashi belief resembles to a wide road directed by the light, wisdom, fraternity, love, humanism, and all that is good. On one side lie the flowers of wisdom, at the other side those of the truth” (Frashëri 1978a: 165).

Frashëri's epic poem *Karbala* (Qerbelaja), named after the Shia pilgrimage site, emerges as a natural continuation of the spiritual and literary traditions shaped by the Bektashi worldview. The influence of Persian literature in Frashëri's works has been recognized by numerous scholars. Jorgo Buló examines the mystical Sufi sources and the imprint of Persian poetry on Frashëri's oeuvre (Buló 1999: 131-161). Similarly, Ernest Koliqi, in his study *Influenze orientali nella letteratura albanese* (Oriental Influences in Albanian Literature), describes Frashëri as “a bright mind and a notable representative of Eastern culture” (Koliqi 1972: 132-152).

Naim and Sami Frashëri established a distinguished literary tradition that exemplifies how Persian literary and spiritual influence could serve as a source of creative productivity rather than an imposition of constraints. “He was thus trying to transmute the Bektashis' religious doctrine into a vehicle of national aspiration” (Duijzings 2002: 64).

Bektashism, a branch of Islam, was perceived in Albania as both exotic and imbued with a strong local and national significance, particularly during the 20th century. As a cultural crossroads, Albania absorbed influences from both Western and Eastern traditions, a dynamic reflected in various Bektashi concepts and practices. Naim Frashëri's interpretation of Bektashism, which "from the doctrinal perspective can be considered as a syncretism involving doctrinal elements of the Sunni, Shia, and Christianity," is deeply rooted in the core principles, experiential dimension, and worldview of Bektashism (Fortino 1995: 633-644).

While Albanian scholars have predominantly focused on Naim Frashëri as a writer who employs literature to glorify the nation, foreign researchers have consistently explored the unique connection between his literary works and Bektashism (Gëzhilli 2021).

The Cultural and Inherited Religious Influences on Dritëro Agolli's Literary Opus

In Dritëro Agolli's literary opus, both in poetry and prose, the influence of oriental philosophy and literature is palpable. Same as other authors writing in an atheist regime struggled between the ideologically correctness and religiosity (Qose, Mullahi 2024: 295) Particularly after the collapse of the dictatorial regime in the 1990s, the writer began exploring new literary dimensions, striving to better understand the universe and regain his inner equilibrium. This search for balance also led him to engage with religious inquiry. The profound political changes and the disillusionment with the ideologies he had once adhered to instilled in him a fear of losing his sense of balance, which he endeavored to restore through religious belief.

His quest for equilibrium prompted a return to his familial religious roots. In the past, he had identified as both a "communist and Muslim"; however, after the collapse of his political beliefs, he sought refuge in the latter, which he considered his more enduring identity.

Agolli hailed from a family with a Bektashi tradition, with his paternal grandfathers holding the position of "myhipë". According to Agolli, his family was well-known and respected within the religious community. In April 1995, he reflected on his familial origins, acknowledging his reading about his religious heritage: "I don't pretend to have thorough knowledge, although I have read about the battlefield of Karbala, about the war of Ali and Muawiyah, about Haji Bektash Veli, the founder of Bektashism. I have also been in the city of Haji Bektash in North Turkey, as well as in Konya and Ürgüp, visiting these religious and mystical centers in Turkey".

Agolli was transparent about his religious beliefs and his perspectives on Bektashism, sharing them through numerous published articles, including those in the religious, sociological, and artistic journal *Urtësia* ("The Wisdom"), which is published by the World Headquarters of the Bektashi in Albania. In these writings, he elaborated on the aspects of the doctrine that he valued. Agolli described Bektashism as "a special path of revealing the cosmic and the humane, which also can define the mission of man as a conscious being". He further explained: "Bektashism seeks the harmony of the values with the obligations towards God, also including the harmony with other religions, wisdom, and objects of the universe" (Agolli 1998: 22).

Embracing Bektashism held significant importance for Agolli for various reasons. This tariqat, originating from the Islamic faith, has established "an intermediate typology and an interconnective originality"; it is, in fact, "a universal treasure of ideas, concepts, a powerful thinking ferment between East and West". Its unifying strength derives from its inherently liberal nature. Bektashism is founded on a religious philosophy that fosters connections without prejudice, treating all religions and beliefs with equal respect. Agolli holds Naim Frashëri in high esteem as a poet, referring to him as "the creator of Albanian Bektashism" (Agolli 1994: 8).

The reverence Agolli has for Naim Frashëri, whom he describes as "the greatest heir of harmony", may also explain his affinity for Bektashism. The notable works of Naim Frashëri, *The Bektashi Notebook* and *Karbala*, underscore the profound influence of Iranian philosophy in general, and Bektashism in particular. Naim's *Karbala* is regarded by scholars as "the statute of Albanian Bektashis, specifying their rights and obligations in general" (Osmani 1998: 115). Agolli was well-acquainted with these two works by Naim, appreciating their value and having studied them thoroughly.

Following the political changes of the 1990s, it is likely that Agolli incorporated into his literary work the universal ecumenism that forms the core of Bektashism – an ecumenism that embraces monotheism and represents a fusion of diverse influences, embodied through anthropological imagery. Viewing Bektashism as a religion open to all other religions, peoples, and ideas, based on the principles of fraternity and love, Agolli adopted it as both a personal and artistic path. For him, humanity's ultimate goal should be to connect with the divine through the moral perfection and enlightenment of the individual, both in substance and spirit, as a moral, mystical, and universal being.

Agolli highlights the fact that “Bektashism has created its own poetic tradition” and that “Naim had experimented with the intertwinement of both of them, the idea of religion and poetry, as something big and unique” (Agolli 1994: 8).

Agolli’s and Naim Frashëri’s Admiration for Rumi’s Poetry, Mysticism, and Spirituality

In *The Devil’s Chest*, Agolli frequently invokes the figure of Rumi, quoting him as a central influence in the novel. This deliberate reference highlights Rumi not only as a poet but as a profound thinker. Agolli represents Rumi figuratively, stating, “He (Rumi) is not a prophet, but he has a sacred book like the prophets”, alluding to Rumi’s *Masnavi*. Bektashi followers, even those outside the tariqat, revere Sufi mystics, particularly Rumi. It is well-documented that Haji Bektash Veli, a foundational figure in Bektashism, was a Muslim nurtured within the spiritual tradition of Sufism and was closely associated with prominent figures such as Mevlana Celaleddin Rumi, Sadreddin Konevi, and Evhaduddin Kirmani (Izeti 2021: 38).

Agolli’s admiration for Rumi can be more fully understood in the context of Naim Frashëri’s deep veneration for the poet, as Rumi’s worldview and poetry served as the primary source of inspiration for Naim’s own literary works. Scholars have long noted the influence of Persian motifs in Naim’s lyrical poetry, revealing a clear connection to the classical Persian poets. Naim found in their poetry a reflection of his own religious beliefs – Bektashism and Pantheism – where the divine and the human coexist harmoniously. Through the poetry of Persian Sufi poets, Naim discovered visions of life centered on universal love for humanity and the eternal nature of love. Naim’s poem *The Flute* (“Fyelli”) (Frashëri 1890: 25) has been interpreted as “a painful source of tears for the migrants”, evoking the sorrow of separation for those who are far from home (Shaplllo 1996: 90). Çabej was the first to draw attention to the fact that Naim’s *The Flute* was inspired by Rumi’s *The Song of the Reed* (Çabej 1996: 48). *The Flute* bears a striking resemblance to Rumi’s *Story of the Ney* (ney: reed flute), in which the melody of the flute dissolves sorrow. Naim’s adaptation of the flute’s sound symbolizes the human desire for a return to the cycle of rebirth. *The Song of the Reed*, also known as “The Song of the Flute”, encapsulates the mystical Sufi spirituality, with stylistically ambiguous metaphors and symbols that are drawn from the Quranic text or possibly older sources. These symbols echo Rumi’s interpretation of Quranic spirituality in his *Masnavi* (Bulo 1996: 13).

At the heart of *The Song of the Reed* is a lyrical meditation on the separation from the divine

“Friend.” This separation can be understood both as a longing for the divine guide and as a metaphor for the loss of a human friend. In the Albanian translation of Rumi’s poem, we encounter the following lines: *Fyelli është shok besnik i atij që e ndanë nga një mik / Ende na sëmbojnë zemrën meloditë e tij*. (Listen to the (ney) reed flute as it tells a tale / Complaining of separation).

The core of Rumi’s *The Song of the Reed* lies in the contemplation of the pain caused by separation from the divine Friend. One of Rumi’s most iconic stories involves the ney (reed flute), which appeared to him in a dreamlike state, carrying the sorrow of his lost spiritual guide, a dervish. The melodies of the flute seemed to emanate from otherworldly realms. Similarly, Naim Frashëri’s *The Flute* speaks of a song that is heard, but whose deeper meaning remains elusive and indecipherable.

The inspiration for these verses may be traced to the departure of Shams Tabrizi, a Persian thinker and poet who was Rumi’s close companion and spiritual mentor. After Shams’ departure, Rumi, in deep grief, began to whirl in a state of ecstatic trance, which led to his attainment of deeper spiritual wisdom.

While Naim was captivated by Rumi’s *Ney* poem, Agolli was drawn to the Sema, the whirling dance of the dervishes, which was popularized by Rumi’s poetry and Sufism. This dance, beyond its ritualistic significance, was intended to induce the ecstasy Rumi described, helping participants to achieve a fuller understanding of existence and the purification of the human soul.

In *The Devil’s Chest*, Agolli refers to Rumi with profound reverence, calling him “the greatest Persian-Turkish poet”, “the colossal poet and the Hazrat”, “Mevlana Mohammed Celalettin Rumi”, and “Hazrat Mevlana”. Agolli’s characters frequently quote sayings from Rumi’s *Masnavi*, such as: “All loves are a bridge to Divine love. Yet, those who have not had a taste of it do not know!” and “The human being is created by the soil, if the man is not modest, he cannot be called the son of Adam” (Agolli 1997: 85).

Agolli’s admiration for Naim Frashëri is also evident in the novel, where he refers to Naim as “The great Naim”, “The one who has been the first man in Albania, the master”, and “The exceptional lover of work”. When describing the Albanian landscape, villages, and farming, Agolli alludes to Naim’s poetry, stating: “Only a great man could write *Bagëti e Bujqësi*”, a work that romanticizes Albanian nature, farming, and its people. “There’s no other like him”, Agolli remarks, adding, “The great Naim was right to sing with such nobleness to the livestock and agriculture”. Throughout the novel, Agolli’s characters regu-

larly quote Naim's verses while reflecting on nature, language, and agriculture.

The Sema Dance in *The Devil's Chest*: An Expression of Mevlana's Dervishes' Philosophy

Dritëro Agolli's 1997 novel *The Devil's Chest* stands out as a distinctive work in both the author's oeuvre and the broader history of Albanian literature. It is a novel that reveals a deep familiarity with oriental culture, an aspect particularly striking given the author's previous works. Agolli demonstrates an unexpected breadth of knowledge about various places and their histories, especially evident in the detailed descriptions of Sufi rites and rituals.

This knowledge is most notably present when the two main protagonists travel to Turkey to attend an academic conference. In addition to their academic duties, they become spectators and participants in the Mevlevi Sema dervish dance, an experience that Agolli portrays in rich detail. The author dedicates significant portions of the novel to describing this ceremony, highlighting not only the choreography of the dance itself but also the profound devotion and exaltation it inspires in the protagonists and other attendees. As Agolli writes:

"After this the dervishes..., they repeated three times a strange walk while a slow song that resembled a cry could be heard. This was the greeting that one soul gave to another, concealed inside the beings" (Agolli 1996: 184).

In the Sema, each participant holds a symbolic role, with the entire ceremony serving as a representation of the movement of celestial bodies. The white robes symbolize the shroud, while the tall brown *kylafs* evoke the gravestones in cemeteries. The dervishes' whirling around themselves and around the *semazen* (the sheikh) mirrors the movement of the Earth on its axis and in orbit around the sun.

Agolli's fascination with this dance is evident, but why did he choose to incorporate it into his novel? The first indication of his interest lies in the connection between the Sema and the name of Hazrat Mevlana Mohammed Celaleddin Rumi. The ceremony's description as a meeting point of the human soul with music, and its circular symbolism, closely aligns with Agolli's own view of humanity's place on Earth and in the universe. Agolli is opposed to fixed ideas and static feelings; the themes of perpetual transformation and the journey towards truth, resonating with Heraclitus' philosophy of change, are prominent in his work. He rejects the notion of resignation, the acceptance of defeat, and the stagnation of unchangeable truths. Instead, he champions an inner dynamism that is also reflected in his characters. In contrast, Rumi is known for his disdain of "obedient

dialectic philosophers" who adhere to fixed truths, rejecting the "logic of change" (Zeqo 2001: 58).

The Encounter with Mysticism in Agolli's *The Devil's Chest*

In *The Devil's Chest*, Agolli describes the renowned Sema dervish dance, incorporating it into the narrative as part of the technique known as "a novel within the novel". The philosophical and spiritual foundations of the Sema dance, as practiced by the Mevlevi order, are deeply rooted in the aesthetics of Mevlana Celaleddin Rumi, who centers his teachings around three core values: poetry, music, and the Sema dance. Agolli's portrayal of the dance is detailed and evocative, as he seeks to preserve its mysticism while simultaneously making its meaning accessible to the reader. The Sema ceremony is an act of devotion, encompassing the listening to *Ilahis* (sacred hymns), religious music based on sacred texts, and the act of whirling in unison with this music.

The protagonist of the novel, Cute Babulja, is intimately familiar with the hidden meaning behind the Sema dance. It is through his words that Agolli attempts to convey the significance of this dance, which, for him, represents both a philosophical practice and a religious rite. The dance serves as a path to purification, an act that projects the past onto the future while striving for an equilibrium that reflects the dualistic nature of life – a nature that is paradoxical in its very essence.

For Agolli, the exhilaration induced by the Sema dance is viewed as a ceremonial act of reconnection with God. This is achieved through a process of exhaustion, exhilaration, awe, realization, and total joy. As the emotions are enlightened, the individual self disappears, and light pours from every direction, while darkness solidifies like stone. The ecstatic experience derived from the Sema dance mirrors the writer's own creative process. Just as the dervish seeks liberation through the whirling dance, the writer yearns for similar freedom and release in the act of writing. The mystical experience of self-annihilation – devotion to God through religious ecstasy – and the subsequent path of adhering to Bektashi principles represent the journey toward understanding life and becoming part of the brotherhood.

Early Sufism, with its Pantheistic worldview, emphasizes the union with God, and mysticism is a foundational concept within Sufism. The Sema dance, the dervishes, and many Bektashi rituals are enveloped in mysticism, a theme Agolli emphasizes through the expressions of fear and awe voiced by his characters – often masked by humor. As one character observes, "these dervishes make wonders", "miracle maker dervishes", and "What is they hypnotize

us". Others remark, "The dervishes may put a spell on us", "the dervishes and their hypnotizing tricks", and "enigmatic dancers" further underscoring the mystical aura surrounding these practices.

In Konya, the home of the flying dervishes, Agolli introduces a Turkish character who serves as a double for Cute Babulja. This character not only resembles him physically but also shares similar expressions and ideas. Their conversations often turn to the mystical abilities of the dervishes. Cute Babulja, seeking to deepen his understanding, asks his well-versed friend Bamka, who is knowledgeable about Mevlana Rumi, whether Rumi "has written anything on metamorphoses". Agolli's awareness of the mysticism surrounding the dervishes and their brotherhood is extensive, and he describes it in vivid detail, all while maintaining the characteristic humor that pervades his prose. For instance, he elaborates on how the Sema dance evokes profound feelings of inner purification, a search for peace, and a quest for the ultimate Truth (Agolli 1996: 173).

The Unity of East and West: Bektashism as a Cultural and Spiritual Bridge

The novel *The Devil's Chest* aims to convey the idea that "there is a real balance of values" between East and West. A significant portion of the narrative centers on the journey of two characters to Turkey, specifically Istanbul and Konya. This section of the novel draws inspiration from the author's own visit in 1995, during which he toured the Topkapi Palace Museum, the former residence of the Ottoman sultans. Among the treasures he observed were a gold-plated bone fragment of John the Baptist, Muhammad's weapons, and his footprint, cast in gold.

It is no coincidence that Agolli situates the scientific conference, which serves as the premise for the protagonists' journey, in Konya. According to mythology, Konya was the first city to be revived after the Great Flood that destroyed humanity. Once a Greek city, it underwent successive transformations: invaded by Arabs for two centuries, absorbed into the Byzantine Empire, later becoming part of the Seljuk Empire, and eventually integrated into the Ottoman Empire. As the center of the Mevlevi mystical order founded by Rumi, Konya is a repository of cultural synthesis, bearing the traces of various civilizations that have shaped its rich heritage.

Agolli demonstrates extensive knowledge of Oriental culture, as illustrated in many parts of the novel. For instance, his characters participate in a conference where they present topics exploring the connections between Albanian folklore and Eastern cultures. Cute Babulja delivers a presentation titled *Albanian Folklore and Nasreddin*, while Bamkë Dy-

njaja discusses the influence of Mevlana Rumi on Albanian writers such as Nazim Berati, Hasan Zyko Kamberi, and Muhamet Kyçyku. These presentation titles underscore Agolli's erudition regarding the Arabic – and particularly Persian – cultural influences on Albania. The academic interests of his characters reflect the author's own preoccupations, which extend to the mysticism of dervish life, their music, and their extraordinary dance, as well as their philosophy and way of living.

Academic Shaban Sinani highlights Agolli's efforts to create cultural equilibrium in his works, noting: "The writer is cautious and provocative with the way he chooses to name things, aiming to persuade the reader to understand that the eastern and western civilizations are two views of the same human culture, in which there is no place for hierarchies and protocols" (Sinani 2012: 210).

Agolli's profound admiration for diverse traditions and rites stems from his belief in the universal nature of human values across the globe. His erudition in Eastern cultures and philosophy underpins his advocacy for a harmonious philosophy of balance. Disillusioned by the human idealism that culminated in communism, Agolli turns instead to religion and a belief in God as a source of inner fulfillment.

Mystic thinkers maintain that reality is singular, and all other beings are manifestations of this unity. Naim Frashëri encapsulates this concept with the verses: "They come from there, they will go back there, everything vanishes, besides his face" (Zeqo 2001: 58).

A similar sentiment surfaces in *The Devil's Chest* when, at the conclusion of the Sema dance, during which Cute Babulja participates, a passage from the Quran is recited: "East as well as West are of Allah's, because Allah involves everything, every place, He is Inclusive, he is Wise" (Agolli 1997: 185).

The movements of the dervishes, as depicted in the novel, aim to inspire and embody the ideal of universal peace, as outlined in their religious doctrine.

Bektashism in Agolli's Novels

Scholars have noted traces of Bektashism in Agolli's works, particularly in the novel *The Man with the Cannon* (*Njeriu me top*), where the character Mere the old man embodies attributes of a Bektashi Dede-baba (religious leader) (Sinani 2012: 110). Pantheistic elements can also be observed in his poem *Mother Albania* (*Nënë Shqipëri*).

In *The Devil's Chest*, Agolli portrays characters who approach Bektashism either as a philosophy or as a deeply held religious practice. While some engage daily in rites and prayers venerating significant

saints, others perceive it as a way of thinking rather than a formal religion. Throughout the novel, Agolli employs narrative opportunities to reference pivotal figures and narratives central to Bektashi history. For instance, one character explains, *Don't be like Aisha, the daughter of Abu Bakr and the favorite wife of Mohammed who revolted against Ali ibn Talib, the great Abas Ali. Do you know that Aisha was caught by Abas Ali and kept in Medina, only afterwards she repented, and only in the name of the Prophet Mohammed he released her* (Agolli 1997: 253).

This passage highlights key figures of the Bektashi tradition, including Imam Abbas Ali and the accursed Muawiyah, who rebelled against him. Agolli's characters also subtly reference Haji Bektash Veli, the founder of the *tariqa*. These references, delivered discreetly due to the novel's setting in an atheist communist society, reflect the reverence for Haji Bektash Veli as a spiritual figure. For example, characters mention swearing by his name to assert credibility or recount the tradition of him speaking into the ears of the dying.

Agolli's portrayal of Bektashi families aligns with his belief that, *In Bektashi families people showed a strange equality between men and women, the old and young ones, because they considered God was in everyone* (Zeqo 2001: 35).

These principles manifest in the harmonious relationships between his characters, such as the love between Fatime and Selman Thana or the familial interactions in Sherif ABC's household.

Agolli's affinity for the Bektashi worldview stems from its liberal and tolerant practices. Scholars often categorize it as a heterodox form of Islam due to its openness and adaptability, emphasizing its role as a universal model for transmitting religious values in an inclusive society. Indeed, Bektashism highlights the *central role in the renewal of Islamic pluralism worldwide* (Schwartz 2007: 20-21).

The novel's setting in Konya – symbolizing a synthesis of civilizations – is particularly significant. Konya, with its juxtaposition of mosques, churches, and ancient shrines, epitomizes coexistence and resonates with Agolli's rejection of borders and divisions. His depiction of Bektashism similarly reflects this ethos of inclusivity, presenting it as a middle path characterized by mutual understanding and tolerance. The parallels between Bektashi veneration of the Twelve Imams and the Christian veneration of saints, particularly in Orthodox traditions, further underscore this harmony (Zeqo 2001: 17).

Bektashism's spiritual structure also emphasizes secrecy as a fundamental principle, a motif Agolli intricately weaves into his narratives. While Naim

Frashëri explored this mystery through material and subjective dimensions, and Lasgush Poradeci captured it poetically as *More secret than secrecy itself*, Agolli develops his post-dictatorship novels around enigmatic manuscripts that defy interpretation.

Agolli's treatment of secrecy incorporates both exoteric and esoteric dimensions. The concealed manuscript within *The Devil's Chest* symbolizes the inner depths of its innocent author, whose soul becomes entwined with its revelation. This theme resonates with Ja'far al-Sadiq's notion of *the secrecy of something that remains secret, the secrecy that only another secret can decipher. A secrecy above the secrecy*. Agolli imbues this secrecy with the attribute of *the forbidden*, intertwining it with the pursuit of truth.

In Agolli's work, secrecy is where truth resides. The manuscript's hidden nature necessitates its preservation, with Sherif ABC striving to uncover its entirety and bring it to light. This act of revelation is imbued with profound significance: *Everything that comes to light shines, it chases away the shadows, and the truth shines in front of everyone*. The interplay of light and darkness echoes the religious perspective in Naim Frashëri's *Karbala: The Goodness comes to light / in the Shadows remains the evil!* (Frashëri 1978b: 151).

Through Agolli's intricate exploration of Bektashism, secrecy, and inclusivity, his novels transcend cultural and religious boundaries, offering profound reflections on the universal search for truth and spiritual fulfillment.

Conclusions

In conclusion, we argue that while faith reveals absolute truth, literature offers artistic truth, often delving into themes that transcend mere imagination to foster cultural dialogue and mutual understanding. Literature, as explored in this study, acts as a bridge for communication between people of differing faiths, civilizations, and political views. Writers possess a unique ability to cultivate appreciation for diverse beliefs, promoting the values of coexistence and mutual respect. Figures from Albanian literature, such as Naim and Sami Frashëri, have exemplified this role, viewing Bektashism not merely as a religion but as a philosophy that fosters understanding within a multireligious society.

In this context, Dritëro Agolli's shift toward Bektashism, following his disillusionment with communism, highlights the *tariqa's* liberal, tolerant principles that advocate unity and cultural harmony. Agolli's works present Bektashism as a universal model for transmitting religious values in an inclusive society, while also contributing to the global renewal of Islamic pluralism. Similarly, Naim Frashëri's poetic

synthesis of Bektashi pantheistic beliefs, influenced by Persian Sufi thought, envisions a world founded on universal love and transcendence. Agolli, too, emphasizes the mystical elements of Bektashism, using the dervish's music, dance, and spiritual philosophies to illustrate the harmonization of Eastern and Western civilizations.

Through Agolli's exploration of secrecy and spiritual quests, he further deepens this vision of unity. His depiction of characters interacting with Bektashi figures and rituals highlights the importance of co-existence, even in restrictive circumstances. The symbolism of Konya, a city that epitomizes cultural synthesis, serves as a metaphor for Agolli's broader literary project. Ultimately, both Frashëri and Agolli demonstrate how Albanian literature, while rooted in national context, contributes to a broader, universal dialogue on the coexistence of cultures and beliefs. Their works reaffirm the enduring power of literature to bridge divides, offering a vision of unity that remains profoundly relevant in contemporary discourse.

References

- Abazi-Egro G. Bektashizmi në letërsinë shqipe dhe poeti Dalip Frashëri. In: Panorama, nr. 4567, 2015, 16-17.
- Agolli D. Arka e djallit, Botimet Dritëro. Tiranë: Dritëro, 1997.
- Agolli D. Dialog për poezinë dhe artin. In: Koha jonë, 6, 7, 8 korrik, 1994, Tiranë.
- Agolli D. Njeriu dhe bektashizmi. In: Urtësia, nr. 22, 1998, 22-24.
- Bulo J. Dy paralele poetike: Rumi dhe Naim Frashëri. In: Perla, nr. 4, 13, 1996.
- Bulo J. Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit. Tiranë: Akademia e Shkencave, 1999.
- Çabej E. Elementë të gjuhësisë e të literaturës shqipe: me pjesë të zgjedhura për shkollat e mesme: botim anastatik. Prishtinë: Etruria, 1996.
- Dela Roka R. M. Kombësia dhe feja në Shqipëri (1920–1944). Tiranë: Sh. B. "Elena Gjika", 1994.
- Duijzings G. Religion and the Politics of "Albanianism", Naim Frashëri's Bektashi Writings. In: Albanian Identities: Myth and History, ed. Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer. London: Hurst and Company, 2002, 60-69.
- Fortino I. C. Struktura kulturore fetare në "Qerbelanë" e Naim Frashërit. In: Seminari i XVII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare. Tiranë: SHB Eurorilindja, 1995, 633-644.
- Frashëri N. Lulet e verës. Bucurest:Ditura, 1890.
- Frashëri N. Vepra 2, Fletore e Bektashinjët. Prishtinë: Rilindja, 1978a.
- Frashëri N. Vepra 4, Qerbelaja. Prishtinë: Rilindja, 1978b.
- Gëzhilli M. Naim Frashëri në librin dhe shtypin botëror. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2021.
- Hamiti A. Vlerësime të Sami Frashërit për letërsinë iraniane, Takvim (1430– 431) Kalendar, Prishtina: Koha, 2009.
- Izeti M. Tarikati bektashian. North Macedonia, Tetovo: Çabej, 2001.
- Koliqi E. Influenze orientali nella letteratura albanese. In: Saggi di letteratura albanese. Firenze: Olschki, 1972, 132-152.
- Mann S. E. Albanian Litterature. London, 1955.
- Myderrizi O. Letërsia fetare e bektashinjve. In: Perla, nr. 4, 1996, 57-62.
- Osmani Sh. Panteoni iranian dhe iranologët shqiptarë. Tiranë: F. K. "S. Shirazi", 1998.
- Qose B., Mullahi A. The Forbidden Literature During the Soviet Union and Communist Albania, its Ethical Role, and Innovative Features: A Comparison of M. Bulgakov and K. Trebeshina. In: Journal of Educational and Social Research, nr. 14(4), 2024, 283-297.
- Schwartz S. S. Bektashizmi si model universal: In: Urtësia, 2007, 20-21.
- Shaplllo D. Poezia e Rumiut dhe "Fyelli" i Naimit (Vështrim krahasues). In: Perla I, 1, 1996, 89-91.
- Shuteriqi Dh. Shkrimet shqipe në vitet 1332–1850. Prishtinë: Rilindja, 1978.
- Sinani Sh. "Njerëzit e krisur" të Dritëro Agollit. Tiranë: Naimi, 2012.
- Zeqo M. Syri i Tretë: Naim Frashëri dhe Bektashizmi. Tiranë: Medaur, 2001.
- Anila Mullahi** (Tirana, Albania). Doctor în filologie, conferențiar universitar, Universitatea din Tirana.
- Анила Муллахи** (Тирана, Албания). Доктор филологии, доцент, Университет Тираны.
- Anila Mullahi** (Tirana, Albania). PhD in Philology, Professor Associated, University of Tirana.
- E-mail:** anila.mullahi@fhf.edu.al
- ORCID:** 0009-0000-1854-2033
- Belfjore Zifla (Qose)** (Tirana, Albania). Doctor în filologie, Universitatea din Tirana.
- Бельфюр Зифла (Косе)** (Тирана, Албания). Доктор филологии, Университет Тираны.
- Belfjore Zifla (Qose)** (Tirana, Albania). PhD in Philology, University of Tirana.
- E-mail:** belfjore.qose@fhf.edu.al
- ORCID:** 0009-0002-1340-9393

Ion Valer XENOFONTOV

GRĂDINI DE COPII ÎN CHIȘINĂUL INTERBELIC

CZU: 373.22(478-25(091))

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.14>

Rezumat

Grădini de copii în Chișinăul interbelic

În baza surselor istorice inedite, a datelor statistice de epocă, a literaturii de specialitate etc. a fost cercetată și analizată prima treaptă a învățământului primar din Chișinăul interbelic, școlile pentru copii mici (grădinile de copii). Acestea erau destinate copiilor cu vârsta cuprinsă între 4 și 7 ani, fiind opționale pentru copiii de 4-5 ani și obligatorii pentru cei de 5-7 ani în localitățile în care funcționau. După Unirea din 1918, în Chișinău activau, pe lângă școlile primare sau în spații separate, și grădini de copii de stat. Spre sfârșitul perioadei interbelice, numărul lor era de 23. Cadrele specializate (învățătoare) erau instruite la Școala Normală de Fete „Florica Nița”. Pentru o scurtă perioadă de timp, în capitala Basarabiei a funcționat și o Școală Normală de Conducătoare de Grădini de Copii. În vederea obținerii calificării didactice de învățătoare, gradul II, se elaborau monografiile ale grădinilor de copii. Articolul prezintă câteva studii de caz referitoare la grădinile de copii din Chișinău în perioada dintre cele două războaie mondiale. Aceste instituții se distingeau printr-o anumită „specializare”, fie că este vorba de jocuri interactive, de o orchestră sau de exerciții fizice etc. Unele erau dotate cu biblioteci pentru părinți și copii. Autoritățile locale și comitetele școlare prevedeau resurse materiale pentru întreținere și logistică.

Cuvinte-cheie: școli pentru copii mici, grădini de copii, perioada interbelică, Chișinău, Basarabia, România întregită.

Резюме

Детские сады в межвоенном Кишиневе

На основе неопубликованных исторических источников, историко-статистических данных и специализированной литературы был исследован и проанализирован уровень начального образования в межвоенном Кишиневе. Надо отметить также, что школы для маленьких детей (детские сады), предназначенные для детей 4–7 лет, были факультативными для детей 4–5 лет и обязательными для детей 5–7 лет в населенных пунктах, где действовали такие учреждения. После Объединения 1918 года в Кишиневе государственные детские сады работали при начальных школах или в отдельных помещениях. К концу межвоенного периода количество детских садов составляло 23. Специализированные кадры (учителя) для детских садов готовились в Педагогической школе для девочек «Флорика Ница». За короткий период времени в столице Бессарабии заработала Педагогическая школа руководителей детских садов. Для получения дидактической квалификации педагогов второго разряда были разработаны монографии детских садов. В статье представлены некоторые темати-

ческие исследования, связанные с детскими садами в Кишиневе в период между двумя мировыми войнами. Существовали определенные «специализации» детских садов, использующих интерактивные игры, оркестр, физкультуру и т. д. Некоторые детские сады были оборудованы специализированными библиотеками для детей и родителей. Местные власти и школьные комитеты предоставляли материальные ресурсы для содержания, логистики.

Ключевые слова: школы для детей раннего возраста, детские сады, межвоенный период, Кишинев, Бессарабия, Объединенная Румыния.

Summary

Kindergartens in interwar Chisinau

Based on unpublished historical sources, statistical data of the period, specialized literature, etc., the first stage of primary education in interwar Chisinau was researched and analyzed, namely schools for young children (kindergartens), provided for children aged 4-7, being optional for children aged 4-5 and mandatory for those aged 5-7 in the localities where such institutions operated. After the Union in 1918, state kindergartens operated in Chisinau next to primary schools or in separate spaces. Towards the end of the interwar period, the number of kindergartens was 23. Specialized staff (teachers) for kindergartens were trained at the Girls' Normal School for Kindergarten „Florica Nița”. For a short time, the Normal School for Kindergarten Leaders operated in the capital of Bessarabia. In order to obtain the teaching qualification of a second-degree teacher, kindergarten monographs were developed. The article presents several case studies of kindergartens in Chisinau in the period between the two world wars. There were certain „specializations” of kindergartens. Some were specialized in interactive games, others - orchestra, physical activities, etc. Some kindergartens were equipped with specialized libraries for children and parents. Local authorities and School Committees provided material resources for maintenance, logistics.

Key words: schools for young children, kindergartens, the interwar period, Chisinau, Bessarabia, Romania as a whole.

Preliminarii. Până la Unirea din 1918, în Chișinău funcționa un număr infim de grădini de copii (numite în epocă și școli de copii mici). Acestea erau deschise din inițiativă privată.

Astfel, Grădina de copii, administrată de Hrșanovschi, era frecventată de copii ai căror părinți aveau o situație materială bună, întrucât taxa de frecvență era destul de mare.

Grădina de copii și Școala primară minoritară, fondate în 1880 de soții Abramov, au continuat să activeze și în perioada interbelică, fiind diriguite după decesul, în 1904, al Mariei Abramov, de două dintre surorile acesteia: Maria și Cleopatra Hrșanovschi (Bezviconi 1934: 52-53). Această școală era în vizorul autorităților locale. Proiectul de buget al Primăriei municipiului Chișinău pentru exercițiul financiar 1935-1936 prevedea o subvenție pentru Școala Primară Hrșanovschi în valoare de 9 000 lei (ANA, F. 1404, inv. 1, d. 949, f. 12).

O perspectivă spectaculoasă a avut-o Grădina de copii a baronesei Iulia von Gheiking, fondată în 1892, care a evoluat până la nivelul de liceu.

Începând cu 1918, ia avânt sistemul de învățământ primar din Basarabia. Prima treaptă o alcătuiu școlile pentru copii mici (grădini de copii). Acestea erau destinate copiilor cu vârsta cuprinsă între 4 și 7 ani și aveau rolul de a completa educația în familie și a-i pregăti pentru școala primară. Grădinile de copii erau opționale pentru copiii de 4-5 ani și obligatorii pentru cei de 5-7 ani în localitățile în care funcționau (Popescu-Spineni 1939: 468-469). În anul de învățământ 1919-1920 activau 75 de grădini, în care învățau 4 229 de copii (urbane - 38, rurale - 37). Personalul didactic era alcătuit din 75 de persoane, dintre care 15 maestre cu titlu definitiv, 24 de maestre cu titlu provizoriu și 36 suplinitoare de maestre (Anuarul 1932: 336).

În primii ani de după Unire, frecvența copiilor era scăzută. „Nu rar se întâmplă să auzi chiar din gurile colegilor învățători de la școlile primare spunând că la grădina de copii nu se face nimic, copiii doar se joacă acolo, iar învățătoarea nu-i învățătoare, ci dădacă” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 171).

În cadrul Comisiei școlare moldovenești din 4 martie 1918, Bocanescu și Tofan au fost delegate să prezinte Comisiunii un raport despre grădinile de copii din Chișinău (Comisiunea 1918: 1).

Din 1918, în Chișinău au început să funcționeze, pe lângă școli primare sau, mai rar, în spații separate, grădini de copii de stat. Dacă în 1923, Scarlat Panaitescu, conferențiar universitar la Iași, afirma că la Chișinău erau „peste 18 grădini” (Panaitescu 1923: 22-23), atunci potrivit datelor furnizate de Ștefan Ciobanu, la mijlocul anilor 1920 erau deja 26 de asemenea instituții (Ciobanu Ștefan 1925: 84-85). În 1927, Primăria Chișinău întreținea un număr de 16 grădini de copii (ANA, F. 1404, inv. 1, d. 1453, f. 5). Spre 1940 numărul acestora era de 23: nr. 1 - se afla pe str. Hertza; nr. 45, director A. Mircea; nr. 3 - era pe str. 27 Martie; nr. 46, director V. Zograf; nr. 4 - str. Melestiu, Vila Poliveț, director E. Poparcea;

nr. 5 - str. Duca; nr. 2, director E. Alexandrescu; nr. 6 - str. Regele Ferdinand; nr. 53-a, director N. Delinschi; nr. 7 - numită *Casa Copilului*, se afla pe str. M. Kogălniceanu; nr. 70, director A. Remenco; nr. 8 - str. Universității; nr. 29, director P. Zaharescu; nr. 9 - str. Hasdeu; nr. 2, director Olga Mironescu (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 190); nr. 10 - era la Visterniceni, Casa Comunală, director E. Ghilcu; nr. 11 - str. Serbschi; nr. 7, director S. Matei; nr. 12 - str. Regele Ferdinand; nr. 24, director V. Roșu; nr. 13 - era la Poșta-Veche; nr. 24, director A. Verdeș; nr. 14 - str. Schmidt; nr. 140, director L. Budeanu; nr. 15 - str. Miron Costin; nr. 3, director D. Maximcic; nr. 16 - era la Buiucani, director C. Silvestrovici; nr. 17 - era la Costiugenii, director A. Racu; nr. 18 - se afla pe str. Muncești; nr. 119, director E. Plești; nr. 19 - Sub. Frumușica, director V. Cioc; nr. 20 - str. Ștefan cel Mare; nr. 118, director C. Damaschin; nr. 21 - str. Ecaterina Teodorescu; nr. 28, director N. Zaharov; nr. 22 - str. Ștefan cel Mare; nr. 2, director I. Chirița; nr. 23 - Curtea Bisericii Sf. Gheorghe, director Sofia Smorjovski; nr. 24 - Drumul Băcioiului, director T. Balan (Anuarul 1940: 116).

Grădina de Copii Culenitschi era renumită prin aplicarea jocurilor atractive și a exercițiilor ritmice, iar Grădina de Copii Ivanov era cunoscută pentru că avea „o orchestră unică poate în țara noastră” (Ziua 1936: 25).

Pregătirea cadrelor profesionale pentru grădinile de copii se realiza la Școala Normală de Fete „Florica Nița”. Pentru o perioadă scurtă de timp, la Chișinău a existat și o Școală Normală de Conducătoare de Grădini de Copii, ale cărei absolvente primeau calificarea nu de „educatoare”, ci de învățătoare.

În continuare, vom exemplifica evoluția grădinilor de copii din capitala Basarabiei prin prezentarea unor studii de caz.

Grădina de copii nr. 7 era numită și *Casa Copilului*, fiind considerată o instituție model datorită învățătoarelor Alexandra Remenco și Tatiana Macovei (Toni 1936: 6; Privești 1936: 34).

La 5 ianuarie 1939, Comitetul Școlii de Copii Mici nr. 7 a aprobat un plan de activitate care prevedea: înființarea unei ferme de vaci de lapte, făcându-se toate instalațiile necesare; înființarea unei ferme de porci cu crescătorie și pentru îngrășare, precum și de animale mici, dar și a unei crescătorii de păsări; înzestrarea și amenajarea curții școlii pentru activități în timpul liber (jocuri, educație fizică etc.); construirea și punerea în funcțiune a unei brutării; reconstruirea și extinderea beciului existent; construirea unei magazii de lemne; plantarea spațiilor libere din grădina școlii cu pomi fructiferi. A. Ri-

menco, directoarea școlii, a prezentat Comitetului lista obiectelor folosite, solicitând aprobarea pentru scoaterea lor din uz: șase pături în valoare de 671 lei, 22 de cămăși de băieți (flanelle) (1 056 lei), șapte fuste din flanelă (404 lei), 69 de rochițe (4 663 lei), nouă pieptare (153 lei), cinci bluze (245 lei), o uniformă de satin (75 lei), 17 cămăși de băieți din zefir (425 lei), șase combinezoane (150 lei), 31 de rochițe (1 705 lei), trei jachete (90 lei), cinci bluze pentru fete din zefir (50 lei), trei perechi de pantaloni pentru fete (27 lei), o fustă (37,50 lei), trei uniforme (53 lei), o cămașă de zi pentru fată (76 lei), 55 de batiste de buzunar (201,25 lei), cărpe din zefir (130 lei), 46 de batiste pentru buzunar de pânză (184 lei), 27 de cămăși de noapte (1 422,76 lei), nouă cămăși de zi (210 lei), șapte perechi de pantaloni pentru fete (196 lei), 43 de pieptare (645 lei), 30 de șervete (420 lei). Valoarea totală a acestor obiecte a fost de 13 370,51 lei. Comitetul a aprobat cererea Dariei Arseni din com. Ciopleni, jud. Lăpușna care solicita ca fetița ei Ileana, de 9 ani, și Petrea, de 7 ani, să fie asigurați cu cazare la *Casa Copilului* fără nicio plată. În cadrul chestiunilor diverse, Comitetul a luat cunoștință de faptul că Primăria mun. Chișinău a predat o vacă de pripas pentru folosință, până când se va găsi proprietarul vacii (ANR, F. 1861, inv. 1, d. 1, f. 1-3v.).

Spre sfârșitul anilor 1930, Grădina de copii nr. 7 a fost redenumită nr. 11.

La expoziția școlilor primare și de copii mici din ținutul Nistru, organizată în 1939, învățătoarele de la această instituție au expus fotografiile despre viața copiilor mici, precum și insectare, instrumente pentru industria casnică și desene cu animale (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 369).

Grădina de copii nr. 12 a fost creată la 1 decembrie 1919. Prima ei conducătoare, Speranța Lupașcu-Cernețchi, a lucrat aici fără întrerupere pe parcursul anilor 1919–1927. Era absolventă de liceu, studiind, totodată, la Universitatea din Iași. În timpul concediilor era suplinită de Lidia Gonciar.

La sfârșitul anilor 1930, Grădina de Copii funcționa cu două posturi de învățătoare într-un local închiriat, având două săli de clasă, o intrare și un vestiar. Florile și frizele lucrate în deplină armonie cu fundalul și spațiul încăperilor ofereau o feerie sălilor de clasă. Localul era spațios, luminos și bine întreținut. O candelă aprinsă răsfrângea lumina pe chipurile copiilor. Rugăciunea la ieșirea din clasă se săvârșea cu mare evlavie. Mobilierul era potrivit înălțimii copiilor și păstrat în cea mai bună stare. Din documentele de epocă aflăm că copiii erau îmbrăcați curat, purtând șorțuri și gulerașe de uniformă. Pentru a fi obișnuiți cu curățenia, s-au introdus pantofiori de casă, pe care copiii îi păstrau la școală, în

săculețe individuale. Gustarea se servea în clasă, respectându-se regulile de igienă (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 310).

Directoarea, Nina Zaharov, născută Guleanițchi, era absolventă a Liceului din Tighina. A studiat la Facultatea de Litere a Universității din Odesa. S-a înscris și la Universitatea din Iași, Facultatea de Filologie, Secția de limbă franceză, pe care însă nu a reușit să o absolve din cauza situației materiale precare. A frecventat cursurile froebeliene din Chișinău în anii 1921–1922. La 21 februarie 1940, în clasa Ninei Zaharov din cei 30 de copii înscriși erau prezenți 28.

Pentru a obține calificarea didactică de învățătoare, gradul II, Nina Zaharov a elaborat, în octombrie 1939, monografia *Grădini de Copii nr. 12*. Potrivit inspectoarei A. Mircea, „Monografia a fost întocmită pe baza actelor din arhiva instituției, reflectând dezvoltarea și perfecționarea acestei școli” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 311).

În perioada 1923–1925, Grădina a funcționat în una din sălile Școlii Tehnice (de pe fosta str. Kievskia), iar din anul școlar 1925–1926 – sub egida Școlii Primare de Băieți nr. 22.

Grădina avea o singură clasă și, întrucât aici de dimineață se țineau lecțiile școlii primare, copiii de la grădină puteau frecventa școala numai între orele 13:00 și 16:00. Mobilier special nu exista, fiind utilizate băncile școlii primare, pe care copiii se așezau cu greu, pentru că erau mari și incomode, iar când se ridicau „dispăreau sub capacile pupitrelor” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 312).

Nu existau nici materiale didactice și nici mobilier pentru acestea. Atunci când s-a angajat la Grădina, în 1927, Nina Zaharov afirma că a moștenit doar câteva foițe de corespondență curentă cu revizorul școlar, inclusiv o ștampilă. În urma adresării către directorul Școlii Primare nr. 22, V. Cosuțchi, a obținut pentru Grădină un dulap vechi și defect al Școlii, fără broasca de încuiat și fără nicio poliță, care a fost reparat pe cheltuiala învățătoarei. Treptat, au fost colectate și materialele didactice necesare unei bune funcționări a Grădini. După ce a contactat Casa Școalelor din București, prin Comitetul Școlar Comunal, s-a mai obținut „câte ceva”. Deoarece nu existau mijloace materiale, nici materialele didactice necesare în comerț, colecția de inele, mozaicuri etc. se completa încet.

În anul școlar 1933–1934, sala de clasă în care se desfășurau cursurile, a fost cedată pentru o clasă paralelă, nou înființată. Acest fapt a devenit însă o adevărată tragedie pentru grădină, pentru că acum orele trebuiau să se țină în sala de recreație a școlii primare. De la Grădina desființată au fost aduse „rămășițele

mobilierului <...>, fiindcă totul era ruinat și dintr-o imprudență copiii împingeau piciorul rupt al mesei” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 313-314). Mobilierul necesar, înainte de începerea cursurilor, era adus în sala de recreație, unde erau și cuiele pentru haine, și apa de băut. Aceeași sală era utilizată și de o menajeră, care aducea mâncare pentru elevi. Tot aici se găsea bufetul școlii și un pasaj public spre cancelaria școlii. Astfel, aproape toate lecțiile erau întrerupte, „pentru că atenția copiilor era răpită de ceva nou și neobișnuit”. După orele de curs, mobilierul era strâns și stivuit în spatele unei scene, amplasată tot în sala de recreație. În celelalte trei camere se afla locuința directoarei, pentru care se achita 5 000 de lei. Odată cu înființarea postului doi, această ordine a fost schimbată, cele trei camere fiind închiriate, directoarei rămânându-i doar două.

Pe măsură ce spațiul s-a extins, a crescut și numărul cererilor de frecventare a Grădinii, așa că se mai solicita încă un post. „Aveam la început un sigur post cu 500 de copii înscriși și ne bucuram de mult aer și liberate. Era vesel și plăcut în prima toamnă, la înscrierea copiilor au venit așa de mulți doritori să urmeze această Grădiniță, încât nu-i puteam înscrie pe toți” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 316). Al doilea post a fost deschis la 15 octombrie 1934, detașat de Grădina de Copii nr. 5 până în anul școlar 1938–1939, când s-a desființat postul de la Școala de Copii nr. 5 și creat ca postul numărul doi la Școala de Copii Mici nr. 12, prin decizia Ministerului nr. 15267/1937.

În următorul an școlar, 1936–1937, în postul doi a fost numită Velca Munteanu, învățătoare definitivă, care a absolvit Școala Normală de Conducătoare din București, succedată în 1937–1938 de Claudia Dimitriu, absolventă a Liceului Eparhial din Chișinău, a cursurilor superioare pedagogice din Odesa și a cursurilor speciale pentru grădini de copii din Brașov, iar mai târziu, de Varvara Roșu, învățătoare de gradul II, absolventă a Școlii Normale de Conducătoare. În postul numărul unul, din 1927 până în 1940, a lucrat Nina Zaharov.

Pe lângă corpul didactic, a existat și un Comitet Școlar înființat în 1923. La ședințele Comitetului se discutau probleme curente de nivel social și cultural, organizarea Pomului de Crăciun etc. Membrii Comitetului s-au implicat activ în identificarea noului local al Grădinei și au contribuit pe parcursul a 2 ani cu câte 5 000 de lei pentru plata chiriei.

Statisticile pentru anii 1922–1939 arată că cel mai mare număr de copii care frecventau grădina a fost înregistrat în anul școlar 1924–1925, adică 102 persoane (43 de băieți și 59 de fete), iar în mod regulat grădina era frecventată de 60 de copii, dintre care

10 de religie ortodoxă și 50 de religie mozaică. Cel mai mic număr de copii înscriși – doar 60 – a fost în anii școlari 1923–1924 și 1938–1939, respectiv 27/28 de băieți și 33/32 de fete (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 316a).

În septembrie 1934, la această instituție au fost introduse uniforme școlare: șorturile albastre (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 323). De la grădina copiii mergeau la Școala primară, apoi la școlile industriale, profesionale, comerciale, normale și licee. Într-un context în care majoritatea erau reprezentanți ai minorităților naționale, grădina de copii era considerată un mijloc benefic pentru dezvoltarea abilităților lor lingvistice.

În perioada 10 ianuarie 1939 – 2 aprilie 1939, zilnic, pentru 26 de copii din familii sărace se organiza o cantină. Celor nevoiași li se servea lapte fierbinte sau ceai cu pâine și magiun. În total, s-au oferit 175 de porții de lapte cu pâine, 1 465 de porții de ceai cu pâine și magiun, 275 de porții de mâncare caldă (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 332a, 360-361, 363).

Prin contribuțiile părinților a fost reparat mobilierul vechi, au fost procurate materiale didactice. Ulterior, a fost „realizat un mare vis, făcând[u-se] mobilier nou, individual. Mobilierul școlii a fost completat cu etajere pentru materiale didactice, rafturi pentru șoșoni, lavoare, dulăpaș pentru farmacie, ligheane, bacuri pentru apă, săpuniere etc”. Au mai fost făcute 600 de cuburi tăiate în diferite mărimi și forme, jocuri, mingi, șapirograf, materiale „Montessori”. Grădina era dotată cu o bibliotecă pentru copii și mame, punând la dispoziție cărți și reviste.

Pentru a asigura buna funcționare a instituției educative, primăria orașului a alocat, prin filiera Comitetului Școlar Comunal, sumele necesare pentru închirierea localului, servitori, încălzire, gospodărie etc. Evidența banilor se realiza prin registre care erau menținute în regulă (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 317).

La expoziția școlilor primare și de copii mici din ținutul Nistru, organizată în 1939, Grădina de Copii nr. 12 a expus un material didactic unic, „admirat atât de ministrul Țoni, cât și de celelalte autorități. Materialul era folosit pentru activități intuitive, fiind compus mai mult din jucării și imitații după natură și era lucrat de însăși doamna directoare” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 369).

La 17 mai 1939, inspectoarea școlară A. Mircea nota că „în școală domnește o ordine și o curățenie desăvârșită” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 332a).

Copiii de la această grădina au participat la o serie de serbări organizate anual la Chișinău. Astfel,

la Teatrul Național au interpretat dansul fluturilor (1929), „Dansul olandez” și „Hora” (1931), iar în Parcul Carol au dansat „Menuet” (1933). La 31 mai 1936, cu ocazia Congresului Învățătorilor din jud. Lăpușna, au interpretat un dans numit „Pierrot și Pierrette” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 357). La 8 iunie 1938, în sala Școlii de Contabilitate a avut loc o sărbătoare, la care copiii au executat jocuri în prima parte, iar în partea a doua au prezentat piesa „Primăvara”. După serbare, toți au primit pachete cu bomboane, iar „publicul a rămas pe deplin mulțumit” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 368). Sărbătorile organizate la Grădina se încheiau cu intonarea Imnului Regal (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 359).

Grădina de copii nr. 20 a fost creată în 1921, în partea de jos a orașului, populată în majoritate de oameni cu venituri mici: meseriași și muncitori. Grădina activa în orele de după prânz și utiliza o clasă închiriată sub egida Școlii Primare de Fete nr. 8.

Localul însă nu îndeplinea cerințele igienice și pedagogice de bază. Era slab luminat, foarte frig, umed și nu exista mobilier special. „Toate acestea contribuiau pe deplin la crearea unei atmosfere insuportabile”. Drept urmare, în toamna anului 1930, autoritățile au decis să transfere Școala Primară de Fete nr. 8, în cadrul căreia funcționa și Grădina de Copii nr. 20, într-un local mai spațios, de pe str. Ștefan cel Mare, nr. 118. În consecință, Grădina a obținut propria sală de clasă, care a devenit treptat bine echipată. Inițial, activitățile la clasă erau convenabile, întrucât în spatele peretelui era un vestiar. În 1934, la insistența directoarei de Grădină, s-a cedat din apartamentul directoarei Școlii Primare de Fete nr. 8 o cameră amenajată ca vestiar. În consecință, sala de clasă s-a mărit și spațiul a fost dotat cu trei ferestre orientate spre nord-est. În 1939, aceasta era deja o „sală spațioasă – foarte bine întreținută și admirabil aranjată, cu tablouri și frize. Dispunea de mobilier propriu unei școli de copii mici” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 132).

Din fondurile obținute din numeroase serbări, precum și din donații voluntare de la părinți, Școala a fost dotată cu mobilier individual, executat în strictă conformitate cu cerințele educative.

În privința stabilimentelor adiționale, situația Grădinei era precară. Curtea Școlii Primare de Fete nr. 8, care găzduia și copiii Grădinei, era puțin spațioasă și nu avea grădini și loturi de expoziție. Până în anul școlar 1933–1934, Grădina funcționa cu un singur post, începând însă din acel an școlar a fost deschis cel de-al doilea. Astfel, alături de directoarea Claudia Damaschin activa și Georgeta Livadaru, în-

vățătoare cu titlu provizoriu. Întrucât era o singură clasă pentru două posturi, cursurile se țineau o jumătate de zi. Totodată, Grădina avea o mică bibliotecă pentru copii și părinți, inclusiv o farmacie școlară.

Personalul didactic al școlii era format din următoarele cadre. Maria Popovici, fondatoarea acestei instituții preșcolare, a activat în anii 1921–1923. A absolvit Liceul de Fete nr. 1 din Chișinău, fiind și diplomat al cursurilor speciale pentru conducătoare de grădini de copii. S-a transferat la Școala Primară din com. Rezeni, jud. Lăpușna. Olga Crăjman, conducătoare suplinitoare din 23 ianuarie 1924 până la sfârșitul anului școlar 1923–1924. Elizabeta Cotovici a activat un singur an. Era absolventă a Liceului de Fete nr. 1 din Chișinău, deținătoare a unor cursuri pregătitoare pentru conducătoare de grădini de copii. Datorită ei, prezența la școală a crescut, ceea ce a suscitât interesul populației pentru această grădină. A murit la datorie, având un sfârșit tragic într-un accident de mașină lângă pădurea Durlești, la 29 iunie 1925, în timp ce participa împreună cu copilul său la o excursie organizată de Școala Primară de Fete nr. 8. Excursia s-a încheiat cu moartea Elizabetei Cotovici și a mai multor copii de la această instituție.

Claudia Damaschin, directoare înaintată la gradul II, activa la Grădina de copii de la 1 septembrie 1925. Era absolventă a Liceului de Fete nr. 3 din Chișinău, deținătoare a unei diplome de cursuri speciale pentru conducătoare de grădini. I-a convins pe membrii Comitetului Școlar să doteze instituția cu mobilier individual vopsit în alb, cu table, dulapuri, cuiere, lavoar etc. A îmbogățit Grădina cu material didactic (Fröbel, Montessori, Decroly), o bibliotecă pentru copii și mame, farmacie școlară, muzeu școlar etc.

Primele informații referitoare la Comitetul școlar datează din anul de studii 1924–1925. Președinte era Mihail Berariu, director la Prefectura Jud. Lăpușna, iar membri - Ioan Lazăr, funcționar, Xenia Frățiman, directoarea Școlii Primare de Fete nr. 8, I. Pasar, comerciant, Isac Sroit, ziarist, Elefterie Negel. Comitetul a organizat un Pom de Crăciun la care copiii au primit dulciuri, iar cei săraci au fost îmbrăcați. Fondurile pentru acest scop au însumat 2 743 lei și au fost donate de Comitetul Școlar Comunal și de persoane particulare.

Numărul total de copii înscriși la Grădină, de la înființare, adică din anul școlar 1921–1922 și până în 1939 a fost de 1 096 de copii, inclusiv 523 băieți și 573 fete, dintre care au frecventat regulat 434 băieți și 512 fete, în total 946, media anuală fiind de 86,31. Motivul pentru care nu toți copiii au mers la Grădină a fost lipsa locurilor. La 1 martie 1939, inspectorul școlar A. Mircea constata faptul că „deși populația

școlară în majoritate este de religie mozaică, doamna învățătoare se ocupă de educația religioasă a celor 11 creștini și a clasei în general <...>. Populația școlară de origine ebraică se exprimă cu destulă ușurință în limba patriei”.

Reprezentanții grupurilor etnice minoritare își dădeau copiii la Grădina pentru a le oferi posibilitatea de a învăța limba română. Alți părinți își aduceau odraslele pentru comunicare și pentru a evita „egoismul prea dezvoltat” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 132). Restul părinților, după cum se menționa în monografia grădinei, erau „ocupați în cea mai mare parte a zilei, <...> nedispunând de răgazul necesar – răgaz cerut de educația ce trebuia dată copiilor, și-i trimit la grădină, fiind siguri că acolo vlăstarele lor, pe lângă o îngrijire părintească, vor primi și o educație adecvată vârstei” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 132-184).

În octombrie 1939, pentru a obține titlul de învățătoare, gradul I, Claudia Damaschin (Rusev), directoarea Grădinei, a elaborat manuscrisul monografiei acestei instituții.

Grădina de copii nr. 21 era frecventată de copii foarte săraci. În anul școlar 1938–1939, la „Grădina săracilor” a fost organizată o cantină, unde toți primeau zilnic mese calde (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 315).

Grădina de copii nr. 22 era condusă de Iulia Chirița. La 2 iunie 1933, aici a avut loc o serbare școlară, cu un program alcătuit din două părți. Prima parte precedea: salutul (recitare), „Roata vremii” – operetă în cinci tablouri (lunile anului, vara, toamna, iarna, primăvara), Greierul și Furnica (scenetă), Româncuța (recitare), Băcăneanca (dans național), hora, gimnastica, fantezii muzicale (pian) executate de fetița Lili Gorbâtai. A doua parte a evenimentului a cuprins: crăiasa „Florica Roșie”, operă în trei acte; orchestra a interpretat: a) Paița; b) marșul lui Schuman; c) Carmen; d) Toreador; e) Țăranul vesel; f) Cântec nou; g) Banul Mărăcinel; h) S-a dus cucul. La final, corul a intonat Imnul Regal. La dispoziția publicului a fost organizat un bogat bufet².

Grădina de copii nr. 23 funcționa cu două posturi într-o sală de clasă mică, dotată cu un antreu din incinta Școlii Primare de Băieți nr. 9, fiind anexată acesteia din punct de vedere administrativ. Școala era înzestrată cu icoane și candelă.

Potrivit inspectoarei școlare de ținut, Aurelia Mîrcea, sala de clasă era „curat întreținută, aerisită, bine încălzită și ornată cu mult gust de domnișoara Sofia Smorjevschi, învățătoare înaintată la gradul II, stat personal nr. 23.731, care este și titulara postului unu de la Școala de Copii Mici” (ANR, F. Ministerul

Educației Naționale, d. 192/1940, f. 208). Sofia Smorjevschi era abonată la reviste de specialitate, fiind la curent cu noutățile didactice și încercând să aplice cele mai moderne metode de predare și educație. A participat de două ori (iulie 1933 și iulie 1936) la cursuri de perfecționare organizate la Școala Normală de Învățătoare din Chișinău. În postul doi se afla Georgeta Livădaru.

Copiii de diferite etnii proveneau dintr-un cartier cu o populație nevoiașă. Aceștia purtau șorțuri și gulerașe, erau curați și sănătoși. Micul dejun era servit în sala de clasă, întrucât Grădina nu dispunea de un spațiu special amenajat. În timpul gustării, copiii foloseau șervețele și mâncau în liniște, iar cei din familii înstărite aveau grijă să aducă o bucată de pâine unui vecin care nu avea suficientă mâncare.

La 11 mai 1934, din cei 38 de copii înscriși (20 băieți și 18 fete), la școală erau prezenți 13 copii (șapte băieți și șase fete). Absența copiilor era motivată de malarie (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 252). Conform ordinului revizorului școlar din 17 decembrie 1935, Grădina a fost închisă, pentru dezinfecție, pentru o perioadă de patru zile, din cauza unei epidemii de scarlatină și tifos exantematic. La 9 noiembrie 1939, grupa de copii condusă de Sofia Smorjevschi, era constituită din 32 de copii: 13 români, 15 evrei și 4 ruși (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 260).

La 23 aprilie 1936, în curtea Bisericii Sf. *Gheorghe*, unde funcționa Grădina, de hram, toți copiii au fost conduși la lăcașul sfânt. După slujbă, Sofia Smorjevschi a ținut un discurs pe tema „Nu chinuiți animalele și păsările”. Apoi, părintele paroh Th. Drebneci a anunțat că copiii vor elibera păsările pe care le-au hrănit toată iarna. Ei au deschis coliviile, lăsând păsările să zboare în voie și „urmărind cu atenție drumul apucat de ele” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 265).

Sofia Smorjevschi acorda o atenție deosebită protecției sociale a copiilor. Ea nota că lucrează într-un cartier sărac al orașului și în fiecare an avea câțiva copii trimiși de centrul de ocrotire ca fiind obligați să meargă la școală. Copiii locuiau la niște femei străine (asistente), care primeau câte 300 de lei pe lună de la centru pentru întreținerea lor. De cele mai multe ori, erau femei sărace, așa că luau câte 3-4 copii pentru suma de 1000-1200 lei, pentru a-și hrăni propria lor familie, bani care se cuveneau, de fapt, acestor copii. Din acest mediu provenea și o fetiță de 5 ani, care frecventa grădina condusă de Sofia Smorjevschi. „Fetița venea mereu flămândă, spunând că mănâncă o dată pe zi, dormea pe paie fără așternut, purta doar o rochiță fără cămașă, ciorapi și

ciupici rupți. Când am întrebat-o ce-i face mama (o numea mama ei adoptivă), mi-a spus că s-a îmbătat și a bătut-o. Acest lucru s-a întâmplat de mai multe ori. Am reclamat cazul la centru și fetița a fost luată de acolo. Cred însă că nu este singurul caz, ci sunt mai multe de acestea” (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 247). La 5 decembrie 1936, Sofia Smorjevschi a conferențiat în fața mamelor ai căror copii frecventau Grădina, vorbind cu ele despre alimentația copiilor de 2-7 ani, cum să hrănești copilul și chiar meniul zilnic potrivit și sănătos pentru copii (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 269).

La 26 februarie 1939, Adunarea Generală ordinară a Comitetului Școlar de pe lângă Grădina de Copii nr. 23 a fost informată de directoare că la Dispensarul din strada Ștefan cel Mare, nr. 1 se oferea gratuit untură de pește pentru copii. Părinții au fost rugați să-și aducă copiii acolo, în prealabil luând și o adeverință de la instituția școlară. Comitetul Școlar a rugat părinții înstăriți să trimită mâncare pentru 7-8 copii nevoiași, care nu aveau ce mânca acasă. S-a decis ca părinții înstăriți să asigure, pe rând, porții duble de hrană după ordinea stabilită de directoare, astfel ca și copiii săraci să poată fi hrăniți regulat la școală (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 305). Astfel, se poate constata și latura socială, caritabilă a activității acestei grădini.

Alte instituții preșcolare. La expoziția școlilor primare și de copii mici din ținutul Nistru, organizată în 1939, Grădina nr. 19, sub conducerea învățătoarei V. Ghioc, a prezentat un material didactic și câteva tablouri intuitive frumoase (ANR, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, f. 369).

În 1919, la Chișinău funcționau trei grădini de copii evreiești (Marian 1919:27). Izrael Berman era președinte al Societății de Binefacere din Chișinău și susținător al Grădinii de Copii Evreiești „Iavne”, a cărei directoare era Ghenrieta Gherșanoc, domiciliată în Chișinău, pe str. Ștefan cel Mare nr. 150. Aceasta a urmat Secțiunea de conducătoare din cadrul Institutului Chișinău pentru pregătirea de învățătoare și educatoare, instituție privată a comunității evreiești, iar între 1929–1931, a lucrat la Grădina de Copii „Iavne”, în calitate de conducătoare suplinitoare cu limba de conversație ebraică și română. Pentru această muncă era remunerată cu câte 3 000 lei pe lună (ANA, F. 1581, inv. 1, d. 73, ff. 1-9).

Considerații finale. Având la bază miza de integrare a spațiului românesc, componenta educațională a fost considerată una strategică pentru statul român. În Basarabia, inclusiv la Chișinău, autoritățile române au găsit o populație rusificată, cu o rată

de alfabetizare scăzută față de alte provincii românești. Treptat, instituțiile de învățământ au fost puse în acord cu noile realități aduse de Unirea din 1918. S-au făcut investiții în infrastructura instituțiilor de învățământ.

Chișinăul avea o rețea de grădini de copii, care erau active în pregătirea tinerei generații atât din punct de vedere educațional, cât și civic. În al doilea cel mai populat oraș al României întregite, existau și grădini de copii pentru minoritățile etnice/naționale. Autoritățile locale erau implicate în dotarea materială a acestor instituții. Din vizor nu a lipsit nici componenta socială și filantropică în activitatea grădinilor de copii.

Note

¹ În sursă lipsește Grădina de copii nr. 2, deși ultima este numerotată cu 24, din cele 23 existente.

² Documentul original este expus în expoziția permanentă a Muzeului de Istorie a Orașului Chișinău.

Referințe bibliografice

- ANA. Agenția Națională a Arhivelor, F. 1404, inv. 1, d. 949, 40 f; d. 1453; F. 1581, inv. 1, d. 73, 11 f; F. 1861, inv. 1, d. 1, 20 f.
- Anuarul statistic al României. 1930. București: Imprimeria Națională, 1932.
- Anuarul Chișinăului pe anul 1940. Alcăt.: Al. Terziman și I. Kalughin. Chișinău: Editura Arpid, 1940.
- ANR. Arhivele Naționale ale României, F. Ministerul Educației Naționale, d. 192/1940, 369 f.
- Bezviconi Gh. Femeia basarabeană. In: Din trecutul nostru. Revistă istorică. Chișinău: Tipografia Uniunii Clericilor Ortodocși din Basarabia, nr. 11-12, august–septembrie, 1934, 52-53.
- Ciobanu Șt. Orașele. In: Basarabia. Chișinău: Imprimeria Statului din Chișinău, 1925.
- Comisiunea moldovenească școlară. In: Ardealul (Transilvania), an II, nr. 68, 10 aprilie, 1918, 1.
- Enciclopedia României. Vol. I.: Statul. Coord. D. Gusti. București: Imprimeria Națională, 1938.
- Marian Liviu Fl. Școala evreiască în Basarabia. In: Școala Basarabiei, an. 1, nr. 12, 1919, 27.
- Panaiteșcu Sc. Orașele din interiorul Basarabiei (fragmente). In: Centrele comerciale din Basarabia. București: Cartea Românească S.A., 1923.
- Popescu-Spineni M., Lefter Iu., Carrea Iosif I. Organizarea învățământului în România. In: Enciclopedia României. Vol. III. Economia națională. Cadre și producție. București: Imprimeria Națională, 1939, 468-469.
- Priveliști școlare. In: Școala Basarabeană, an. 4, nr. 10, 1936, 34.
- Toni D. V. Ziua de 31 mai, la Chișinău. In: Dimineața, vineri, 8 iunie, 1936, 6.
- Ziua de 31 Mai, la Chișinău. In: Școala Basarabeană, an. 4, nr. 5-6, 1936, 25.



Figura 1. Grădina de Copii nr. 7 („Casa Copilului”) (actualmente, Institutul Național al Justiției, str. Serghei Lazo, nr. 1). Sursă: Enciclopedia 1938: 530



Figura 2. O lecție la „Casa Copilului”, 1936. Sursă: Școala 1936: 34

Ion Valer Xenofontov (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar universitar, Universitatea de Stat din Moldova.

Ион Валер Ксенофонтов (Кишинэу, Республика Молдова). Доктор истории, доцент, Государственный университет Молдовы.

Ion Valer Xenofontov (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Research Associate Professor, State University of Moldova.

E-mail: ion.xenofontov@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5993-1235

CATALOG OF YIDDISH SET EXPRESSIONS OF THE JEWS OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA: CONCERNING ITS CONCEPT AND EXISTENTIALLY RELEVANT APPROACH *

CZU: 811.411.16

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.15>

Rezumat

Catalogul expresiilor idiș ale evreilor din Republica Moldova: cu privire la conceptul său și abordarea existențial actuală

Articolul examinează o serie de aspecte teoretice și conceptuale care determină caracterul inovator al conceptului de „Catalog” pe care îl dezvoltăm. Titlul său complet este: „Catalogul expresiilor idiș ale evreilor din Republica Moldova: patrimoniul cultural imaterial în aspectul sistemului noetic de concepte”. Caracterul inovator al conceptului său este determinat de necesitatea de a implementa o abordare existențial actuală (noetică) a patrimoniului cultural imaterial (PCI) reprezentat de expresiile idiș existențial semnificative ale evreilor din RM. Conceptul „Catalogului” se bazează pe: (1) ideea lui Clifford Geertz despre experiența noetică; (2) sistemul noetic de concepte, dezvoltat de noi și bazat pe lucrările multor cercetători renumiți (abordarea noetică fiind o componentă a acestuia). Necesitatea abordării menționate este determinată de unul dintre obiectivele principale ale „Catalogului”: realizarea salvării acestor expresii idiș ca patrimoniu cultural imaterial (Conform experienței UNESCO, ideea principală a salvării PCI este de a o actualiza ținând cont de specificul său). Este examinată esența conceptului „Catalogului”; aplicarea acestuia este demonstrată prin exemple concrete.

Cuvinte-cheie: expresii idiș, salvărea patrimoniului cultural imaterial, abordare existențial actuală, semnificație existențială, sistem noetic de concepte, act noetic.

Резюме

Каталог идишских устойчивых выражений евреев Республики Молдова: к вопросу о его концепции и экзистенциально актуальном подходе

В статье рассматривается ряд теоретико-понятийных аспектов, которые определяют собой инновационность концепции «Каталога», нами разрабатываемого. Его полное название: «Каталог идишских устойчивых выражений евреев Республики Молдова: нематериальное культурное наследие в аспекте ноэтической системы концепций». Инновационность его концепции обусловлена необходимостью осуществить экзистенциально актуальный (ноэтический) подход к тому нематериальному культурному наследию (НКН), которым являются экзистенциально значимые идишские устойчивые выражения евреев РМ. Концепция «Каталога» основывается на: (1) идее Клиффорда Гирца о ноэтическом опыте; (2) ноэтической системе концепций, нами разработанной и базирующейся на трудах многих выдающихся исследователей (ноэтический подход – ее компонент). Не-

обходимость указанного подхода обусловлена одной из главных целей «Каталога»: осуществить защиту данных идишских устойчивых выражений как нематериального культурного наследия. (По опыту ЮНЕСКО, основная идея защиты НКН состоит в его актуализации с учетом его специфики). Рассмотрена суть концепции «Каталога»; ее применение продемонстрировано на конкретных примерах.

Ключевые слова: идишские устойчивые выражения, защита нематериального культурного наследия, экзистенциально актуальный подход, экзистенциально значимые, ноэтическая система концепций, ноэтический акт.

Summary

Catalog of Yiddish Set Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Concerning its Concept and Existentially Relevant Approach

The article examines a number of theoretical and conceptual aspects that determine the innovativeness of the concept of the “Catalog” we are developing. Its full name is: “Catalog of Yiddish Set Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Intangible Cultural Heritage in the Aspect of the Noetic System of Concepts”. The innovativeness of its concept is due to the need to implement an existentially relevant (noetic) approach to the intangible cultural heritage (ICH), which are the existentially significant Yiddish set expressions of the Jews of the Republic of Moldova. The concept of the “Catalog” is based on: (1) Clifford Geertz’s idea of noetic experience; (2) the noetic system of concepts we have developed based on the works of many outstanding researchers (the noetic approach is its component). The necessity of this approach is due to one of the main goals of the “Catalog”: to implement the safeguarding of these Yiddish set expressions as intangible cultural heritage. (Based on UNESCO experience, the main idea of ICH safeguarding consists in its actualization taking into account its specifics). The essence of the “Catalog” concept is examined; its application is demonstrated using specific examples.

Key words: Yiddish set expressions, safeguarding of the intangible cultural heritage, existentially relevant approach, existential significance, noetic system of concepts, noetic act.

Introduction

The article examines a number of theoretical and conceptual aspects that determine the innovativeness of the concept of the “Catalog” we are developing¹. Its full name is: “Catalog of Yiddish Set

Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Intangible Cultural Heritage in the Aspect of the Noetic System of Concepts”.

The innovativeness of its concept, as shown below, is due to the need to *implement an existentially relevant, or noetic approach to the intangible cultural heritage, which are the existentially significant Yiddish set expressions of the Jews of the Republic of Moldova.*

Accordingly, the concept of the “Catalog” is based on:

1) *Clifford Geertz’s idea of noetic experience;*

2) *the noetic system of concepts* we have developed based on the works of many outstanding researchers² (the existentially relevant approach is its component).

The necessity of this approach is due to *one of the main goals of the “Catalog”: to implement the safeguarding of these Yiddish set expressions of the Jews of the Republic of Moldova as intangible cultural heritage (ICH).*

Based on UNESCO experience, the main idea of ICH safeguarding consists in its multifaceted and consistent actualization; and its specifics are largely determined by *the specificity of ICH, in this case – the vivid existential significance of these set expressions.*

The noetic system of concepts was developed by us in particular as a toolkit for implementing an existentially relevant approach to research objects, as well as for identifying/ comprehending their existential significance and the noetic experience associated with them.

Let us supplement and explain the above.

The need to safeguard the Yiddish set expressions of the Jews of the Republic of Moldova is, unfortunately, obvious.

The Yiddish milieu (their collective author) was partly exterminated during the Holocaust, partly dissolved in other language cultures. And *that noetic – i.e. spiritual, existentially significant – experience which was embodied/ multiplied/ transmitted through their use was almost lost.*

A unique collection of Yiddish set expressions (sayings) used by the Jews of the Republic of Moldova, on which the “Catalog” is based, was collected by us many years ago.

We also have *authentic information about what meanings Yiddish speakers imbued these expressions with, in which specific situations they used them, and so on.*

And *we could judge such a quality (specificity) of these sayings as their existential significance from our own experience, since we still had people in our immediate environment, for whom Yiddish was native and familiar.*

As noted above, we also had *a theoretical basis for scientific comprehension of this specificity* – thanks to the noetic system of concepts and C. Geertz’s idea of noetic experience widely used in this system.

Thus, we had everything necessary for the formation of the “Catalog”.

The essence of its concept: to identify the existential significance of each of the Yiddish set expressions considered, and to make the corresponding noetic experience available to the reader of the “Catalog”.

Below we will provide a definition of the noetic system, as well as demonstrate the specifics of these actions. Here we note the following.

“The noetic system of concepts... is a new interdisciplinary scientific trend which provides special opportunities for efficient innovations to the sciences the subject matter of which is related to the implicit activity of mythological consciousness” (Кушниц 2023: 176).

Accordingly: “Similar research has already been practiced by us in literary studies, mythology, cultural anthropology, Jewish studies, cultural science, history, philosophy of culture, theory and practice of modern theater, as well as in ethnology, including *identification and interpretation of implicit components of intangible cultural heritage* largely significant in the present-day context (*the noetic experience according to C. Geertz*)” (Кушниц 2024: 72)³.

Among the terms of this system, there are many (“noetics”, “noetic approach”, “mythological consciousness”, “essence”, “ethics”) that can be used in other meanings in scientific developments of other researchers. To avoid ambiguity, we note that this interpretation of the term belongs to the noetic system. If our interpretation coincides with that from other scientific works, is borrowed from there or is based on them, then we provide the necessary explanations, for example:

“The term ‘noetic’ used here (following V. Frankl and C. Geertz – J. C.) implies ‘spiritual’ in the existential aspect, in the anthropological sense instead of the theological one” (Cușnir 2022: 68).

Clifford Geertz’s idea of noetic experience: its application in the noetic system of concepts

Clifford Geertz, a prominent American anthropologist, considered “*an imperative project*” such a conceptualizing the “*varieties of noetic experience*” that would help resolve the question of “*...how to get at the curve of someone else’s experience and convey at least something of it to those whose own bends quite differently*” (Geertz 1983: 155-156).

It is not excluded that the noetic system in its development can be considered as one of the variants of the implementation of the mentioned “imperative project” that C. Geertz outlined.

In any case, C. Geertz's idea of noetic experience is applied purposefully and in various aspects in this system.

For example, within the noetic system, a number of ethnological noetic models (Cușnir 2022: 71-72) have been developed for the mentioned identification and comprehension of implicit components of intangible cultural heritage, identified as "noetic experience according to C. Geertz".

C. Geertz's idea was also used by us in developing the following concept: "*Hermeneutics of intangible cultural heritage is the identifying implicit meanings of ICH and processes of their multiplication/ transmission (including in the context of the 'big time') – taking into account that gaining access to these meanings is equivalent to acquiring noetic experience. <...> The processes of multiplication/ transmission of ICH, of course, also include processes of perception of noetic information embodied by ICH, its assimilation and creative transformation*" (Кушнир 2023: 178).

In other words: "The use of the noetic system of concepts represents an innovative way of transmitting noetic experience" (Cușnir 2022: 70).

Existentially relevant (noetic) approach: formulation of its hermeneutic phenomenological definition using the paradox-and-laughter maxim by J. Ortega y Gasset

The definition of this approach is formulated (within the noetic system of concepts) as follows.

The existentially relevant (noetic) approach is an approach purposefully oriented towards achieving such existential relevance that is hermeneutically and phenomenologically described by the following paradox-and-laughter maxim by J. Ortega y Gasset.

Everyone who claims to be a thinker must say at least something one cannot live without⁴.

Ortega himself, by the way, did just that. And his maxim can also be called "carnavalesque-and-laughter" – due to its paradoxical nature: after all, if it is impossible to live without what was said, then how did the thinker himself and all of humanity live to see it?

Let us emphasize: the noetic realm in general is characterized by the fact that (1) it is full of *paradoxes* (often explicitly or implicitly *laughter ones*); (2) *they are all in favor and not against a human being, – like this realm as a whole.*

Why this is so, we will explain further, speaking about the noetic system.

This definition belongs to those that are designated in the noetic system as "hermeneutic phenomenological" ones, since their formulations are conditioned by *the hermeneutic phenomenological principle of forming definitions*. Namely: these defini-

tions should represent "*phenomenologically detected and hermeneutically verbalized intuitions of mythological consciousness*" (Cușnir 2022: 68).

Thus, one of the principles of the noetic system of concepts is *the principle of aspiration for existential relevance*. Namely, *one should apply a noetic approach wherever it is relevant to the individual essence's existence*.

As far as we know, the concept of "existentially relevant approach" was first introduced by us. But this approach itself – unnamed – was widely used by researchers. A vivid example of its results can be the works of Johan Huizinga (especially *Homo Ludens*).

Existentially relevant (noetic) approach: correlation with the concepts of "essence", "meaning", "space of presence of meaning"

This approach is implicitly correlated with such concepts as "meaning", "essence", "space of presence of meaning".

The category of essence is identified (within the noetic system) as the basis for considering existential and humanitarian range of aspects.

"The essence is what man feels as the foundation of his individuality and the Universe – a basis which exists as a sort of hidden infinity, a positive 'subtle reality' (felt as love, creativeness, freedom, etc.).

It is exactly this feeling of infinity that the... effective developments by psychologists and philosophers of the 20th century refer to. Moreover, the level of essence combines both the uniqueness of each person and the generality of all people.

The meaning as such is a manifestation of the essence, the presence of the infinite, which is positive, in the individual and the specific" (Cușnir 2022: 68-69).

These hermeneutic phenomenological definitions make it possible to introduce such phenomenological concepts as "space of presence of meaning" and "space of absence of meaning".

Let us explain: we use the term "phenomenological" to denote not only the tools of phenomenology, but also everything that, really existing in mythological consciousness at the level of experiences/ meanings, can be identified as phenomenologically detectable.

We drew the idea of the two mentioned "spaces" from the works of V. Frankl⁵. He describes – in various aspects – *two states in which a person can be*: (1) *the state of striving for meaning*; (2) *the state of frustration, often unconscious, due to the lack of a sense of meaning*.

These states can be interpreted as a phenomenological "stay" respectively: (1) in the space of presence of meaning; (2) in the space of absence of meaning.

It is obvious that in each specific moment of time, a person can be either in the space of presence of meaning or in the space of its absence: these are two different phenomenologically felt noetic spaces.

It is also evident that *the use of the existentially relevant approach* – orientation towards the Ortegian maxim – *is possible only for a person who is in the space of presence of meaning*, who strives not to “fall out” of there.

Accordingly, this stay becomes a professional necessity for a researcher who has set himself the goal of using the existentially relevant approach.

Let us emphasize once again: when applying the noetic system of concepts, an existentially relevant approach is implied by default.

A number of concepts of the noetic system significant for comprehension of Yiddish set expressions

The noetic system of concepts is a combination of a number of *existentially relevant studies* (including concepts⁶) that are based on *comprehending the activity of mythological consciousness in the aspect of the “noetic triad” of ethicizing functions originally immanent to it*; these studies are united by a special course of scientific thinking and the system of key concepts, basic principles and approaches determined by it.

Within the noetic system of concepts, *the mythological consciousness is defined as everything existentially significant in the depths of the unconscious, including intuition, and everything in the verbalized part of consciousness which is conditioned by it* (Cușnir 2022: 68).

As follows from the definition, *mythological consciousness* is one of the most significant components of that object which analytical philosophy calls *phenomenal consciousness* – consciousness containing various phenomena of the inner world (subjective experience). Phenomenal consciousness has been at the epicenter of analytical philosophy research for decades; the outstanding Australian-American philosopher D. Chalmers made a special contribution to its comprehension (Chalmers 1996).

One of the most significant components of mythological consciousness is noetic experience.

While studying Moldovan Jews’ noetic experience defined by the use of Yiddish set expressions, we identified a special phenomenon that we designated by the term “noetic act”.

In fact, as it turned out, *many of the Yiddish set expressions are such that their use is a noetic act, and existential significance constitutes their essential core*. These are what we have called “existentially significant set expressions”.

The definition of noetic act is based on a number of results of our research within the noetic system. In particular, on the comprehension of *such a non-trivial function of mythological consciousness as the ethicizing harmonization of the Universe, phenomenologically aimed at transforming the world into the state of true reality*⁷. (We call it *the function of noetic transformation of the Universe*).

True reality – for mythological consciousness – is what our essence phenomenologically requires: infinity of life, love, creativity, creation, as well as the abolition of death and evil in general (of eternal separation from the loved ones, betrayal, physical and mental torments, etc.) (Кушнир 2024: 74).

A noetic act is *an act of intuitive ethicizing harmonization of the Universe by the mythological consciousness of the actor*, – moreover, an act that: (1) is carried out very *purposefully* (although usually at the level of the unconscious or only partially realized), (2) *is phenomenologically oriented both to the local goal and to the transformation of the Universe into the state of true reality*.

As V. Frankl, an outstanding Austrian psychologist and philosopher, notes: “In essence, *man is a being transcending necessity*” (Франкл 1990: 106).

The essence of a noetic act is to allow yourself that intuitive metaphysics of transforming reality that your essence craves for.

In other words, a person performs a noetic act using the ethicizing function of mythological consciousness.

One of the concepts key to the concept of the “Catalog” is *existential significance*. It is a special quality of some object *to essentially contribute to the emergence of noetic acts*.

Below we will demonstrate how noetic acts are carried out when existentially significant Yiddish set expressions are used.

But first, let us explain a number of aspects mentioned, including:

- 1) what is the genesis of so seemingly exorbitant demand of human essence as true reality;
- 2) why noetic objects – including Yiddish sayings – tend towards *paradox and laughter*, and always “take the side” of a human being (individual essence), not of his destroyers;
- 3) what is meant by ethics/ noethics in the noetic system of concepts.

All these aspects are related to the features inherent in mythological consciousness from the earliest stages of its existence.

The ethical “commandment” initially inherent in mythological consciousness: correlation with noetic act, ethics/ noethics, laughter, paradoxicality

As can be shown⁸, the most ancient structure inherent in mythological consciousness is the *totem-life / non-totem-death* dichotomy equivalent to the ethical commandment *Strive to serve life and abolish death* (including apocatastasis⁹ – the abolition of death / universal salvation).

In other words, *ethics is originally immanent to the mythological consciousness*, both the archaic one and post-archaic one (Cușnir 2019: 36).

And *the noetic act* (an act of a good, moreover “far-reaching” transformation of the Universe) *is a response by noetic action to this most ancient commandment*, – moreover, a response that is not automatic, but determined by *free will*. After all, a person also has the possibility of *choosing to serve death-destruction-evil – although only at the cost of self-alienation from his own essence*¹⁰.

“Ethics here primarily implies striving for actions which conform to the *basic ethical principle* formulated by Albert Schweitzer: *good consists in maintaining, assisting and enhancing life, and to destroy, to harm or to hinder life is evil*” (Cușnir 2022: 68).

In the noetic system, a broader definition of ethics is also used, which *de facto* includes the above:

“*Ethics is an intuitive and analytical – often of a laughter nature – contact-dialogue-cocreation with essence (one’s own, of the world, of other people), as well as the development of this contact and actions based on it*”; at the same time “*ethics embodies an affirmative answer to the questions: Can I be myself? Can I act in accordance with my own essence? Can I change the world?*” (Кушнир 2023: 179).

A necessary part of ethics is noetics: it answers additional phenomenological questions about what our essence really requires and what scale of transformation of the Universe we can talk about.

Namely: *noetics phenomenologically asserts the possibility of gradually transforming the Universe into the state of true reality through ethical actions* (Кушнир 2023: 179).

The definition of noetics looks like this:

Noetics is a category that... embodies an affirmative answer to phenomenological questions about the scale of transformation of the Universe as a result of ethical acts.

‘Is the Universe such that, as a result of efforts on the part of the individual essence, it could – at least in perspective, gradually – be transformed into the state of *true reality, equivalent to the state of this-worldly Paradise, where everything is preserved except death/evil?*’

‘What cathartic possibilities of this gradual harmonization are opening up before me here and now?’ (Кушнир 2024: 73).

A variant of the mentioned questions:

“Can I, following the requirements of my essence, contribute to the transformation of the world into true reality, or is the feeling that testifies to this a deception? *Is the structure of the Universe such that this is possible?*” (Кушнир 2024: 75).

As can be shown¹¹, it was this complex of ethical and noetic questions that phenomenologically determined both Kant’s categorical imperative and many of N. Berdyaev’s developments (including his concept of the abolition of death/ evil by joint efforts of God and man).

Let us emphasize: *the individual essence is not only the subject, but always the object (of protection, help, love, etc.)* within this noetic position of mythological consciousness, which essentially corresponds to the Kantian imperative (a person should always be an end and never only a means).

From the above it follows:

1) *The ethicization of the Universe, carried out during a noetic act, includes the mentioned processes of interaction with essence.*

2) *The object for the sake of which such ethicization is undertaken is always an individual essence, and each one (syncretism of mythological consciousness). In particular, a good, liberating transformation of the actor’s initial internal situation is carried out.*

This means that when using existentially significant Yiddish set expressions, the actor *phenomenologically carries out contact-dialogue-co-creation with his own essence and/or with the essence of the Universe/God.*

Let us now turn to the special structure that is steadily present in mythological consciousness (from ancient times to the present day) and is studied in the noetic system under the name “myth of laughter”¹².

Laughter is one of the most ancient tools for ethicizing the Universe. In the laughter space, *totem-good-life* multiplies, and *non-totem-evil-death* annihilates itself (according to the intuitions of mythological consciousness).

The protagonist of the myth of laughter is the trickster, aka the beneficent trickster:

“His main feature is the accomplishing purposeful blessings, typologically close to universal salvation, but under the guise of trickery (theft, stupidity, clowning, deception, etc.)” (Cușnir 2019: 42).

In the noetic system, the term “trickster” is used precisely in this sense.

Paradoxicality is inherent in mythological consciousness partly because it correlates with the phenomenon of laughter, and partly because mythological consciousness may not obey the law of excluded middle. This gives it additional heuristic possibilities

to implement the commandment “Strive to serve life and abolish death”.

Therefore, a noetic act – including the use of Yiddish sayings – often contains laughter elements and/or elements of paradoxicality.

Trickster minimum (trickster “technique” of mythological consciousness); noetic triad (good transformation of the Universe – catharsis – transcendence of the individual essence); noetic position (“Everything is not in vain” and “To save everything”): correlation with noetic act

The phenomenological basis of the noetic act is a special implicit “conviction” of mythological consciousness.

Namely: *if you ethically transform a certain fragment of reality* (including the internal situation), the result will be *the transformation of the Universe as a whole into the state of this-worldly Paradise*, phenomenologically identified as true reality, – or at least a foreshadowing-guarantee of such a transformation (Cușnir 2022: 69).

Therefore, mythological consciousness tricksterly uses its metonymy (the part is equal to the whole) for the noetic transformation of the Universe. We designated this implicit technique as “a *trickster minimum*”.

Catharsis is felt by the actor and his audience as *evidence of the emergence of this transformation as a result of the noetic act*.

The phenomenon that always accompanies the noetic act, but is usually unconscious, is the feeling of *transcendence of the individual essence* (Cușnir 2022: 69).

The combination of three ethicizing functions of mythological consciousness – *good transformation of the Universe / catharsis / transcendence of the individual essence* – we call *the noetic triad*.

Let us emphasize: the noetic act and its consequences usually take place in *a normal (basic), not in an altered state of consciousness of the actor and his audience*. After all, this act is not an extraordinary event, but an event familiar to everyone, almost everyday. For example, any joke that makes a person feel better is a noetic act.

“*Noetic position* is a term we use for designating the position of man in the world that corresponds to the noetic act of transforming the world” (Кушнір 2024: 74). And the state of mythological consciousness that intuitively defines this position is denoted as *the noetic position of mythological consciousness*.

And in conclusion, conditionally considering noetics not as a part of ethics, but along with it, let us emphasize once again the following.

Mythological consciousness has not only an eth-

ical intention, but also a noetic one: mythological consciousness phenomenologically “works” both for the local ethicization of the Universe and for its integral transformation into the state of true reality, or this-worldly Paradise.

An extremely concise description of the implicit noetic position of mythological consciousness is a combination of two maxims: *Everything is not in vain* and *To save everything*¹³.

The use of Yiddish set expressions as a noetic act: ethnological noetic model of their comprehending; examples

Let us consider what items the *Ethnological noetic model of comprehending Yiddish set expressions* should contain, corresponding to the task of identifying their use as a noetic act.

Yiddish sayings are used by the actor in a situation where he actually wants to carry out an ethicizing harmonization of the Universe.

Accordingly, the model should include items containing not only the Yiddish saying, its translation, an explanation to the saying, but also information about the specifics of the noetic act (“Initial external situation”; “Initial internal state”; “Hermeneutic interpretation of the essence of the action”).

But that’s not all. If the actor intends (even unconsciously) to transform a certain fragment of the Universe into the state of true reality, then he has to phenomenologically know what he is striving for.

This means that it is possible to phenomenologically reveal *a fragment of his world view – an ethically corrected version of the initial situation, external and internal*.

The hermeneutic maxims – “singular ‘quanta’ of noetic experience, the embodiment of implicit meanings formed by mythological consciousness” (Кушнір 2023: 178) – ideally correspond (as a toolkit of the noetic system) to the purposes of description of such a fragment.

“A hermeneutic maxim is such a description of an element of the world view shaped by the mythological consciousness... which can be structured according to the hermeneutic syntagm stating, *the Universe is such that...*” (Cușnir 2022: 70).

So, the model should contain an item with a hermeneutic maxim that describes *the state of the Universe transformed as a result of the noetic act*. This maxim has to be interpretatively (hermeneutically and phenomenologically) revealed by the researcher.

Since the saying exists in the phenomenal consciousness of the actor not in isolation, but in a broad context, the structure of the model should reflect its aspects as well. From our point of view, the most significant in this case are the ethnocultural constant

concepts that we identified in Jewish folklore and designated as *Besht constants*¹⁴. They are as follows: *sacred humanism, the Dialogue as a Meeting, metaphysics of an act, simcha (the joy of 'snuggling' to the true essence of the world)*¹⁵. An item is needed indicating those of them that correlate with the hermeneutic maxim.

Let us demonstrate the application of the "Ethnological noetic model of comprehending Yiddish set expressions" that we developed for the "Catalog".

1. *Di tiy un Ikh ver dir helfn*

Literal translation. "You do, and I will help you".

Explanation to the saying. God's reply addressed to man.

Initial external situation. A person finds himself faced with an external or internal necessity to do something that seems to be beyond his strength.

Initial internal state. Timidity before the upcoming act, fear.

Hermeneutic interpretation of the essence of the action. Man creates a situation of a laughter and carnival-familiar epiphany, which God specifically carries out for the sake of that man, in order to harmonize the Universe together.

Besht constants. Metaphysics of an act, simcha.

Hermeneutic maxim. The Universe is such that God and man in cooperation can perform miracles.

2. *Tsibele-trezn*

Literary translation. They rub onions and weep.

Literal translation. Onion tears.

Explanation to the saying. Artificially induced compassion.

Initial external situation. An attempt (in a work of art or in the field of ideology) to manipulate human emotions, thereby seeking to conceal the lack of aesthetic meaning in the work or to substitute the meaning in the interpretation of events.

Initial internal state. Some abashment.

Hermeneutic interpretation of the essence of the action. Laughter identification of the situation as an attempt at cheap manipulation.

Besht constants. Metaphysics of an act.

Hermeneutic maxim. The Universe is such that attempts to manipulate the individual essence are laughably futile and will be exposed.

Existential significance of Yiddish set expressions: preliminary conclusion about the basic goals of their use

Having examined a number of Moldavian Jews' Yiddish set expressions, including those mentioned, we identified two of their basic goals:

1. *Defence of the individual essence from humiliation/ manipulation and its cheerful, affectionate encouragement to creative activity*. (Let us recall: ac-

ording to Besht, God and man are a consubstantial whole, and this common essence is love as joy).

2. Working out a *phenomenological theodicy* – an intuitive idea of God and man as a single team for transforming the world into the state of true reality.

This conclusion will be refined in further studies of Yiddish sayings. However, the following seems obvious.

The comprehension of Yiddish set expressions – with the help of existentially relevant approach – provides an opportunity for contact with *those inmost depths of truth that are implicitly achieved by the people through their ordinary, everyday spiritual creativity*, aimed at the ethicizing transformation of reality (with the understanding of ethics as protection and support for every human being).

Notes

* The article was written while developing the Research subprogram: 170101 *Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene*.

¹ These include: achievements of interpretive anthropology by C. Geertz, ideas of J. J. Wunenburger, A. Schweitzer, C. G. Jung, K. Kerényi, V. Frankl, E. Fromm, M. Bakhtin, N. Berdyaev, J. Ortega y Gasset, K. Jaspers, V. Propp, K. Hübner, O. Freidenberg, E. Meletinsky, E. Casirer and others.

² Here and further, the translation and italics are ours.

³ We have derived this maxim from the following Ortegian statement: "... as if Menéndez y Pelayo had said at least something one cannot live without – a requirement that should be unconditionally presented to everyone who claims to be a thinker" (Ортега-и-Гассет 1997: 115-116).

⁴ See e.g.: (Франкл 1990).

⁵ At the moment there are five of them: "the concept of ethicizing mythological consciousness (which is the concept of humanization of myth); the concept of aesthetic meaning; the concept of megamodern; the concept of the ethical evolution of mankind; the concept of phenomenological noetics" (Кушнir 2024: 72).

⁶ See e.g.: (Кушнir 2024: 71-80), (Кушнir 2023: 179-188).

⁷ See e.g.: (Кушнir 2017: 22-31; 43-51), (Cușnir 2019).

⁸ For more details, see: (Jung 1971: 261), (Cușnir 2019: 45), (Кушнir 2017: 44-45; 254-257).

⁹ For more details, see: (Кушнir 2017: 31-35).

¹⁰ For more details, see: (Кушнir 2024: 74-77).

¹¹ See e.g.: (Cușnir 2019: 38, 42-43); (Кушнir 2017: 24, 26-27, 48-50).

¹² The same maxims also describe the Besht's constant "metaphysics of an act" mentioned below.

¹³ Israel Besht (ca. 1700–1760) – Baal Shem Tov – "the 'good miracle worker' and religious thinker whose personality determines the particularities of Hasidic stories and their impact on the 20th-century philosophy (via

M. Buber and M. Bakhtin)" (Cușnir 2022: 71).

¹⁴ For more details, see: *ibid.*

¹⁵ See: (Cușnir 2022: 71).

References

Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Cușnir J. Noetic System of Concepts in Reference to Ethnological Issues as Exemplified in the Study of Traditions of Upbringing among the Jews of the Republic of Moldova. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXII, 2022, 67-75.

Cușnir J. The Concept of Humanization of Myth as a Polydisciplinary Innovative Structure. In: *Un-Bordering Disciplinarity. Trans-/Cross-/Post-Disciplinary Approaches to Linguistic and Literary Research*. II Edition. Conference proceedings. Milano: Redidiva Edizioni, 2019, 35-48.

Geertz C. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

Jung C. G. *Psychological Types*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.

Кушнир Ж. Ноэтическая система концепций как научное направление: аспект герменевтики нематериального культурного наследия (на примере его умножения/трансляции у пяти поколений еврейской семьи). In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie*. Ediția a IV-a. Chișinău: [S. n.], 2023, 176-190. / Cușnir J. Noeticheskaya sistema kontseptsiiy kak nauchnoe napravlenie: aspekt germenevtiki nematerialnogo kulturnogo naslediya (na primere ego umnojeniya/translyatsii u pyati pokoleniy evreyskoy semi). In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie*. Ediția a IV-a. Chișinău:

[S. n.], 2023, 176-190.

Кушнир Ж. Ноэтическая система концепций как новое междисциплинарное научное направление: ее основы и ряд литературоведческих результатов ее применения. In: *50 de ani la USM: Sergiu Pavlicenco. Materialele conferinței științifice naționale*. Chișinău: USM, 2024, 69-85. / Cușnir J. Noeticheskaya sistema kontseptsiiy kak novoe interdisciplinarnoe nauchnoe napravlenie: ee osnovy i ryad literaturovedcheskih rezultatov ee primeneniya. In: *50 de ani la USM: Sergiu Pavlicenco. Materialele conferinței științifice naționale*. Chișinău: USM, 2024, 69-85.

Кушнир Ж. Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века. Chișinău: Pontos, 2017. / Cușnir J. Fenomen gumanizacii mifa v intellektual'noj proze XX veka. Chișinău: Pontos, 2017.

Ортега-и-Гассет Х. Веласкес. Гойя. Москва: Республика, 1997. / Ortega y Gasset J. Velázquez. Goya. Moskva: Respublika, 1997.

Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990. / Frankl V. Chelovek v poiskah smysla. Moskva: Progress, 1990.

Jozefina Cușnir (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în filologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Жозефина Кушнир (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат филологии, Институт культурного наследия.

Jozefina Cushnir (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Philology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: cushnir.j@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5125-2070

COMUNICĂRI

Sergiu SUVAC

ASPECTE CONCEPTUALE AI TERMENILOR DE SPECIALITATE PRIVIND
POARTA ȘI ÎNGRĂDITURILE TRADIȚIONALE *

CZU: 398.34:81&#39;373.6

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.16>

Rezumat

Aspecte conceptuale ai termenilor de specialitate
privind poarta și îngrăditurile tradiționale

O componentă principală într-o gospodărie tradițională este poarta și gardul. Porțile gospodăriilor reprezintă un însemn de pătrundere în ogradă. Locul marcat de poartă este ca piatra de hotar la marginea unei stăpâniri și, totodată, o îndrumare care impune o atitudine față de proprietar și de o demnitate estetică a spațiului public. Gardul care înconjoară întreaga curte, tot spațiul casnic asigură, ultimul, protecție gospodăriei și stăpânilor casei. Cu aceste elemente etnografice sunt asociați mulți termeni de specialitate care oferă o bună înțelegere a domeniului respectiv. Portița, diminutivul de la poartă, reprezintă o deschidere mai mică adiacentă sau încorporată într-un sistem integru pe care gospodarii îl folosesc zilnic fără a forța deschiderea porții mari. Zăvorul reprezintă o încuietorie formată dintr-o mică bară mobilă care intră într-o ureche fixată și asigură închiderea porții pe timp de noapte. Totodată, zăvorul este și un leaș întrebuințat la construcția gardurilor. Stâlpii sunt coloane simple sau ornamentate de care sunt agățate porțile cu ajutorul balamalelor. Acestea din urmă sunt dispozitive metalice, formate din două piese articulate, utilizate pentru a conecta porțile de stâlpi și a asigura închiderea și deschiderea acestora. Frunțarul reprezintă un prag de deasupra porților care leagă stâlpii, numit în unele zone și bramă.

Cuvinte-cheie: poartă, gard, zăvor, ogradă, stâlp.

Резюме

Концептуальные аспекты
специализированных терминов,
касающихся традиционных ворот и заборов

Основными компонентами традиционного дома являются ворота и забор. Ворота дворов представляют собой знак входа во двор. Место, обозначенное воротами, является как бы пограничным камнем на границе владения и в то же время ориентиром, формирующим отношение к собственнику и эстетическое достоинство публичного пространства. Забор, окружающий весь двор, все бытовое пространство, обеспечивает, наконец, защиту хозяйства и хозяев дома. С этими этнографическими элементами связано множество специализированных терминов, которые обеспечивают хорошее понимание соответствующей области. Калитка (portița), названная в честь миниатюрных ворот, представляют собой прилегающее меньшее отверстие, которое было включено в единую систему, предназначенную для ежедневного использования домовладельцами без принудитель-

ного открытия больших ворот. Защелка – это замок, состоящий из небольшой подвижной планки, которая вставляется в неподвижное ушко и обеспечивает закрытие ворот в ночное время. В то же время болт также является звеном, используемым при строительстве заборов. Столбы представляют собой простые или орнаментированные колонны, на которых с помощью петель крепятся ворота. Последние представляют собой металлические устройства, состоящие из двух шарнирных частей, служащие для соединения ворот со столбами и обеспечения их закрытия и открытия. Фронтон представляет собой порог над воротами, соединяющими столбы, называемый в некоторых местах воротами.

Ключевые слова: ворота, забор, задвижка, ограждение, столб.

Summary

Conceptual aspects of specialized terms regarding
traditional gate and fences

The main components of a traditional house are the gate and the fence. The gate of the yard is a sign of the entrance to the yard. The place marked by the gate is like a boundary stone on the border of the property and at the same time a landmark that shapes the attitude towards the owner and the aesthetic value of the public space. The fence surrounding the entire yard, the entire household space, finally ensures the protection of the household and the owners of the house. Many specialized terms are associated with these ethnographic elements, which provide a good understanding of the corresponding area. The *portița* (small gate, wicket), named after the miniature gate, is an adjacent smaller opening that was included in a single system intended for daily use by homeowners without forced opening of the large gate. The latch is a lock consisting of a small movable bar that is inserted into a fixed eye and ensures the closure of the gate at night. At the same time, the bolt is also a link used in the construction of fences. The posts are simple or ornamented columns on which the gate is attached with hinges. The latter are metal devices consisting of two hinged parts, used to connect the gates to the pillars and ensure their closing and opening. The pediment is a threshold above the gates connecting the pillars, called in some places a gate.

Key words: gate, fence, latch, fence, pillar.

Argument. Virtutea unui gospodar într-o localitate rurală începe de la poartă, întrucât acest element etnografic este cel care se dezvăluie trecătorilor la prima vedere.

Poarta reprezintă primul semn de intrare într-o gospodărie, simbolizând prima trecere în spațiul sacru al familiei din spatele curții. Poarta semnifică imaginea, puterea, dibăcia și măreția proprietarului, caracteristici care pot fi atribuite unui spectru cultural mai larg, așa cum au fost și sunt porțile orașelor sau cetăților.

Repere etimologice. În descrierea porților întâlnim numeroși termeni de specialitate care asigură buna înțelegere a domeniului respectiv și funcționalitatea complexului, astfel, cele mai relevante repere etimologice sunt prezentate în felul următor: *Poarta* reprezintă o deschidere și o trecere în spațiul privat al unei gospodării; *Portița*, diminutivul de la poartă, reprezintă o deschidere mai mică alăturată sau încorporată în sistemul integru pentru a fi întrebuințată zilnic de gospodari fără a deschide porțile mari; *Vranță* – poartă de scânduri sau de nuiete împletite, confecționate din pari montați paralel pe o ramă dreptunghiulară și cu o diagonală, pentru a-i fixa, denumire specifică mai ales zonei maramureșene; *Hăizaș* – acoperiș larg de deasupra porților de lemn, de la intrarea în gospodărie (mai des în zona Maramureșului), construit în două ape; *Draniță* – scândurele subțiri de lemn de brad, mai mari decât șindrila, cu care se acoperă unele case țărănești sau hăizașul porților; *Zăvorul* reprezintă acea încuietoare constituită dintr-o mică bară mobilă care intră într-o ureche fixată și asigură închiderea porții pe timp de noapte; totodată zăvorul este și un leaș întrebuințat la construcția gardurilor; *Gardul* este construcție din nuiete, piatră, spuri sau scânduri care înconjoară gospodăria, marcând hotarul ei; *Fruntarul* reprezintă un prag de deasupra porților care leagă stâlpii, numit în unele zone și bramă; *Balamalele* sunt dispozitive metalice formate din două piese articulate, utilizate pentru a conecta porțile de stâlpi și a asigura închiderea și deschiderea acestora; *Stâlpii* sunt coloane simple sau ornamentate de care este prinsă poarta cu ajutorul balamalelor.

Porți faimoase din trecut. Cercetând literatura de specialitate, am observat numeroase referiri la porți legendare care au rămas în istorie prin existența, funcționalitatea și aspectul lor, din epoca antică până în cea modernă. Menționăm aici Poarta Zeiței Ish-tar, construită din ordinul regelui babilonian Nabucodonosor al II-lea în jurul anului 575 î.Hr. Aceasta făcea parte din planurile de înfrumusețare a orașului și a devenit unul dintre simbolurile nu numai ale timpului, ci și ale întregii epoci antice.

Construită din 13 rânduri de cărămizi smălțuite, decorate cu peste 575 de imagini de dragoni și tauri, poarta străjuia cel mai important drum de acces în oraș. A fost dedicată zeiței Ishtar, zeița dragostei, a fertilității și a războiului, și măsura peste 12 metri înălțime și 30 metri lățime, fiind construită din că-

rămizi de lut. Zidurile duble care înconjurau Babilonul erau, de asemenea, impresionante. Începute de regele Nabopolassar și finalizate de Nabucodonosor al II-lea, acestea au fost considerate una dintre minunile antichității, fiind descrise de mulți scriitori din întreaga lume (Minuni 2019: 26-27).

Rămânând în spațiul dintre Tigru și Eufrat, amintim că în „Epopoea lui Ghilgameș” poarta este numită partea cea mai originală a arhitecturii mesopotamiene. O întâlnim ca o trecere dintr-o lume în alta, o barieră spre o nouă dimensiune sau viață. Astfel, epopeea nu reușește să fie decât o *teribilă dovadă a zădărniceii căutării porții nemuririi* (Epopoea 1996:15). *De acum voi fi printre morți; mă voi așeza la poarta morților, și ochii mei nu-l vor mai vedea pe fratele-mi iubit* (Șerbănescu 1996: 74), <...> *blestemă poarta pădurii* <...> *Enkidu* <...> *își săltă capul și-i vorbi porții, ca unei făpturi omenești: – Poartă a codrului, lipsită de înțelegere* <...>, *copacii tăi n-au seamăn în țară, înaltă de șaptezeci și doi de coți ești și groasă de douăzeci și patru. Stâlpii, balamalele și verigile făcute din lemnul tău sunt fără pereche*, <...> *poarta muntelui o păzeau Oamenii Scorpii* <...> (Epopoea 1996: 84-86).

Celebrele porți ale Ierusalimului, construite de-a lungul existenței orașului de diverși conducători, care reorganizau planul arhitectural pentru a controla pe oricine poposește sau părăselte orașul, dar și pentru apărare, comunicare între cartiere și aprovizionarea locuitorilor, au devenit în timp un simbol al culturii universale, fiind incluse în Lista Patrimoniului Mondial UNESCO. Numite „Porțile Ierusalimului”, ele scot în evidență măreția acestor structuri și a constructorilor lor. Monumentalitatea lor servește drept punct de referință pentru alte asemenea construcții din orașe și cetăți.

Poarta Leilor din Micene este un simbol al unui important centru al civilizației grecești. Măsurând 3,10 m lățime și 2,95 m înălțime, aceasta era intrarea principală în cetate, având sculptați doi lei pe lateral (Mylonas 1966: 45). Lei, reprezentați într-o poziție solemnă deasupra porții de intrare în cetate, simbolizează puterea și autoritatea nu numai a orașului sau a locuitorilor săi, ci și a celor care trec prin poartă.

Poarta Brandenburg din Berlin, capitala Germaniei, construită în 1788–1791 de arhitectul Carl Gotthard Langhans, a devenit cel mai important simbol al Berlinului și, concomitent, simbol al întregului stat german, de care sunt legate numeroase evenimente importante din istoria acestei civilizații a Europei și a lumii în secolul XX. Mai presus de toate, a simbolizat libertatea și pacea, după cum a fost numită inițial „Poarta Păcii” și a fost menită să demonstreze liniștea și siguranța oamenilor și a celor care veneau aici în diverse scopuri.

Poarta nu este străină nici de România: Moldova în epoca medievală a fost adesea numită „poarta creștinătății”, iar acest termen nu este o figură de stil inventată de Ștefan cel Mare, ci o misiune politico-religioasă pe care domnul Moldovei și-o asumase și în care fusese investit de Suveranul Pontif și Biserica Creștină Ortodoxă. Războaiele mari purtate cu Imperiul Otoman (2 campanii sultanale), în care țara a rezistat, confirmă ponderea și locul lui Ștefan cel Mare în lupta antiotomană, începând cu primii ani ai domniei sale (Gonța 2014: 33).

„Poarta Sărutului”, sculptura lui Constantin Brâncuși, devine simbol nu doar al orașului Târgu Jiu, unde este amplasată, dar și a românilor, în general. Fenomenala compoziție este alcătuită din două coloane groase paralelipipedice care sprijină o arhitravă mai mare decât coloanele, având lățimea de 6,45 m și înălțimea de 5,13 m, iar grosimea de cca 1,69 m. Referindu-se la această sculptură, Mircea Eliade spunea: *Sunt unele teme din literatura noastră populară extraordinar de bogate din punct de vedere dramatic. De pildă Poarta, care împlinește în viața poporului român rolul unei făpturi magice, care veghează la toate actele capitale din viața omului. Prima trecere pe sub poartă înseamnă aproape o intrare în viață, în viața reală de-afară. Poarta veghează la căsătorie și pe sub poartă mortul e dus, solemn, spre lăcașul de veci. Este, atunci, o reîntoarcere în lumea dintâi: ciclul e închis și poarta rămâne mai departe, cu un om mai puțin, să vegheze alte nașteri, alte nunți, alte morți* (Eliade 2005: 143).

Marele construcții românești precum cetățile, palatele, conacele și casele boierești se remarcă prin frumusețea porților din interiorul lor. Arhitectura acestora și elementele decorative glorifică diverse zeități (Marte, Venus), dar și personalități (precum este cazul Împăratului Carol al VI-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1711–1740) slăvit prin sculptura sa de deasupra porților cetății de la Alba Iulia), diverși Sfinți ocrotitori ai familiilor proprietarilor, ai neamului românesc, dar și virtuțile care stau deasupra existenței noastre, precum Pacea, Înțelepciunea, Echilibrul și Războiul.

Casele boierești și conacele de pe teritoriul Republicii Moldova au fost odinioară veritabile structuri mărețe, care făceau trimitere la viața boierească din spațiul Pruto-Nistrean. Toate începeau a fi impunătoare încă de la poartă, fiind construite din diverse materiale și care luminau împrejurările prin volum, simbolistică și estetică. Toate aceste elemente etnografice au fost ridicate de meșteri specializați, în funcție de materialul din care erau confecționate (fierari, pietrari, lemnari).

Semnificația stâlpilor de poartă. Aspectul stâlpilor de poartă reprezintă o simbioză dintre sculptură

și culoare, ce deseori se află în armonie cu casa și alte acareturi din ogradă. Analizând unele zone etnografice din spațiul românesc, și anume zona Iașului, am depistat unele analogii între decorul tradițional al stâlpilor de porți și cel din zona etnografică a Codrilor Orheiului. În urma cercetărilor pe care le-a întreprins în localitatea Șcheia din județul Iași, etnograful Ion Chelcea considera că stâlpii de poartă reprezintă o transpunere a modelelor preexistente din lemn în piatră.

Potrivit lui Ion Chelcea, motivul care ar fi determinat înlocuirea stâlpilor de lemn cu stâlpi din piatră a constat în „durabilitatea mult mai mare a acestui din urmă material și a corespuns nevoii de a crea forme care să poată fi transmise și generațiilor viitoare” (Prohin 2021: 22-23).

Totodată, se creează impresia unor motive și simboluri etnografice comune, din mai multe zone, fie ele românești, occidentale sau orientale. Calculele matematice efectuate de meșterii populari în procesul de construcție a stâlpilor aveau un caracter decisiv în planificarea simetriei și dimensiunilor acestor forme de artă populară, dar aceste competențe erau dezvoltate odată cu practica și măiestria meșterului. Pentru stâlpii din lemn era ales cel mai fin material pentru a putea fi dăltuit cu grijă.

Pentru stâlpii ciopliți în piatră, blocurile de piatră pentru modelarea florilor, coloanelor, parapetelor erau aduse din mină în atelier, unde începea procesul de creație și niciodată nu se știa care va fi produsul final, deoarece motivul ornamentului cu elemente vegetale sau geometrice se naște din factura pietrei, dispoziția sau inspirația meșterului (Miron 2013: 12). Din spusele lui Victor Tarnovschi, pietrar din Brănești, Orhei, constatăm că stâlpii, care la prima vedere par a fi ciopliți dintr-un bloc unitar, sunt construiți din patru elemente. Dintr-un interviu realizat (20.04.2022) cu acest meșter popular, constatăm că *stâlpii nu sunt greu de construit dacă ai un model și știi cum dorești să arate produsul final. Bucățile de calcar (cotileți) mai întâi se clădesc pentru a da o formă stâlpului, dar nu în întregime (aproximativ 60% din stâlp), ca să urmeze separat cioplirea figurii din vârful stâlpului și fixarea acesteia pe bază <...>* (Suvac 2023: 90). Din spusele meșterului, sustragem ideea că stâlpii au propriu-zis patru elemente distinctive în construcția acestora:

1. *Baza / temelia*, care deseori este o bucată mare de calcar (aproximativ până la 1000 x 1000 x 800 mm), are rolul de fundament al stâlpului și nu îi permite acestuia să se încline sau să se clatine.

2. *Coloana propriu-zisă* este construită din *cotileți* mai mici, dimensiunile cărora variază (390 x 190 x 188 mm sau 490 x 190 x 240 mm), fiind consolidați între ei cu ciment sau mortar pentru a asigura durabilitatea și caracterul solid al stâlpilor.

3. *Placa de legătură* reprezintă o bucată mai mare de calcar, foarte des este întreagă, alteori din 3–4 straturi de piatră, având dimensiunile laterale aproximativ egale cu cele ale bazei și comportă o funcție dublă: pe de o parte, reprezintă coloana simetrică cu baza ce întărește construcția, iar pe de altă parte, oferă un suport perfect, o platformă pentru floarea de piatră din vârful stâlpului. Ca să fie evidențiată, meșterii populari îi dădeau un aspect diferit de stâlpul propriu-zis, prin cioplire pronunțată, evidențiată la colțuri sau chiar lăsată să iasă în afara stâlpului (cu 5–10 cm). Pentru a da măiestrie stâlpilor, această placă de legătură se făcea etajat în trei sau chiar 4 trepte de cca 10 cm fiecare. Astfel era asigurată vizibilitatea elementului floral din vârful stâlpului.

4. *Floarea de piatră* este elementul cheie al sistemului articulat construit de meșteri, dar și cea mai complexă figură arhitecturală a stâlpilor de poartă. În cele mai frecvente cazuri aceasta este o imagine stilizată tridimensională a trandafirului (rozei), fiind îmbogățită în funcție de măiestria autorului creației și a dimensiunilor acesteia, care, de asemenea, variază de la 200 mm² până la 500 mm² (Suvac 2022: 92).

Stâlpii de poartă au fațada decorată în așa fel încât să poată fi văzuți de la depărtare. Decorul este realizat prin cioplirea unor simboluri ornamentale, colorate în diferite nuanțe de albastru, care sunt asociate cu prosperitatea, curățenia și pacea familiei. Uneori, stâlpii de poartă sunt vopsiți integral cu var, la care se adaugă puțină sineală.

Simbolistica porților și a stâlpilor îmbogățeste imaginea ansamblului arhitectural prin simboluri solare, motivul crucii, funia răsucită, pomul vieții, vița de vie, simboluri zoomorfe și antropomorfe etc. Gospodăriile rurale au multe elemente în structură, de construcție și ornamente care le disting unele de altele indiferent de zona etnografică în care se află. Una dintre principalele componente este reprezentată de porți și îngrădituri. Porțile gospodăriilor reprezintă un însemn de intrare în ogradă, în spațiul privat destinat activităților familiale, marcă a statutului social în cadrul colectivității sătești (Antonescu 2009: 539).

Acestea pot fi comparate cu brațele care se deschid cu bunătațe în fața celui care dorește să intre în gospodărie sau păzește intrarea în refugiul condiției familiale. Locul intrării pe poartă este ca o piatră de hotar la marginea unei proprietăți și, totodată, un reper care impune o atitudine generală față de proprietar și de demnitate estetică a spațiului obștesc. Gardul care împrejmuiește întreaga curte, întregul spațiu casnic asigură, ultimul, protecția gospodăriei și a stăpânilor casei. Gardul asigură, de asemenea, și buna vecinătate.

Concluzii. Porțile și gardurile din diverse spații etnografice sunt realizate din materiale caracteristice

fiecărei zone, precum lemn, metal, piatră, împodobite cu ornamente care au semnificații și motive cotidiene, culturale, artistice, naturale și cosmice. Aceste elemente arhitectonice erau și sunt confecționate de persoane specializate, constructori sau meșteri populari. Fiind reliefate, în cadrul compozițional cu elementele arhitecturale, ele fac parte dintr-un ansamblu cu casa tradițională și întreaga gospodărie.

Notă

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

Referințe bibliografice

Antonescu R. Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești. București: Institutul de Memorie Culturală, 2009.

Eliade M. Teme folclorice și creație artistică. In: *Limba Română*, nr. 12 (126), 2005, 142-144.

Epopoea lui Ghilgameș. Trad. în rom.: Șerbănescu V., Dima Al. București: Mondero, 1996.

Gonța G. Țara Moldovei „Poartă a creștinătății” în a doua jumătate a secolului al XV-lea. In: *Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului. Materialele conferinței științifice. Vol. 2. Chișinău: UPS „Ion Creangă”, 2014, 33-43.*

Minuni ale lumii. București: Kreativ, 2019.

Miron M., Miron V., Rotaru Al. Catalogul meșteșurilor practicate în arealul Parcului Național Orhei. Chișinău: UNDP Moldova, 2013.

Mylonas G. E. *Ancient Mycenae: The Capital City of Agamemnon*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966.

Prohin A. Etnograful Ion Chelcea și românii de la est de Prut. In: *Istorie, etnografie și spiritualitate în viziunea personalităților basarabene din a doua jum. a sec. al XIX-lea – prima jum. a sec. XX: In memoriam Acad. Iustin Frățiman*. Ed. a 2-a, 10-12 septembrie 2020. Chișinău: Print-Caro SRL, 2021, 22-23.

Suvac S. Decorul popular al stâlpilor de poartă ciopliți în piatră, din satul Brănești, raionul Orhei. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Ediția a XIV-a. Rezumate. Chișinău: Notograf Prim, 2022, 92.

Suvac S. Meșteri populari pietrari originari din zona Codrilor Orheiului. In: *Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie: tradiții și procese etnice*. Ediția a IV-a. Chișinău: Notograf Prim, 2023, 82-93.

Sergiu Suvac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Серджиу Сувак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Sergiu Suvac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: suvac6@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8662-7450

Ecaterina PIHUROV

LOCUIȚA TRADIȚIONALĂ A ROMÂNILOR DIN SPAȚIUL PRUTO-NISTREAN: SURSELE ȘI ISTORIOGRAFIA PROBLEMEI (II) *

CZU: 398.341(=135.1)(091)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.17>

Rezumat

Locuința tradițională a românilor din spațiul Pruto-Nistorean: sursele și istoriografia problemei (II)

Locuința românilor a fost la început obiectul observațiilor călătorilor străini. În afară de misiunea diplomatică pe care aceștia o îndeplineau în țările române, ei dispuneau de curiozitatea specifică străinului de a cunoaște modul de viață al locuitorilor țării vizitate. Astfel, solul polon W. Chrzanowski în călătoria sa spre Iași, capitala Moldovei, observă de-a lungul Prutului sate bine populate cu case frumoase (1780). După anexarea Basarabiei la Imperiul Rus (1812), descrierile de călătorie au devenit mai amănunțite, pentru că erau scrise de oameni de stat, savanți trimiși special pentru a aduna informații despre teritoriul nou-anexat. Dintre aceștia îi menționăm pe N. I. Nadejdin, A. Zașciuk, V. L. Dedlov. În perioada interbelică, Institutul Social Român, regionala Chișinău desfășura cercetarea satelor folosind metoda monografică. Studiile despre locuințele din satele Nișcani și Copanca au fost publicate în cele două tomuri ale Buletinului Institutului. În perioada sovietică istoriografia problemei cunoaște lucrări fundamentale. Autorii accentuează influențele slavilor de est și sud asupra evoluției locuinței moldovenești, trasând multiple paralele. Perioada post-sovietică în istoriografia problemei este etapa în care apar articole pe subiecte diverse privind locuința moldovenilor, monografii privind decorul și ornamentica, dar și lucrări de sinteză.

Cuvinte-cheie: locuința tradițională, români, spațiul Pruto-Nistorean, surse, istoriografie.

Резюме

Румынское традиционное жилище Днестровско-Прутского междуречья: источники и историография проблемы (II)

Румынское жилище вначале являлось объектом наблюдений иностранных путешественников. Помимо дипломатической миссии, выполняемой в румынских государствах, ими двигало любопытство, присущее иностранцам: они хотели познать образ жизни местных жителей. Так, польский посол В. Хржановский во время своего путешествия в Яссы, столицу Молдавии, наблюдал вдоль Прута густо населенные села с красивыми домами (1780). После аннексии Бессарабии Российской империей (1812) описания путешествий стали более подробными, так как над ними работали государственные деятели, ученые, посланные императором для сбора информации о вновь присоединенной территории. Среди них можно назвать Н. И. Надеждина, А. Защука, В. Л. Дедлова. В межвоенный период исследования села монографическим методом проводил Кишиневский филиал Румынско-

го общественного института. Исследования жилищ в селах Нишкань и Копанка были опубликованы в двух томах «Вестника института». Историография советского периода отличалась фундаментальными работами. Авторы, проводя многочисленные параллели, подчеркивали влияние восточных и южных славян на эволюцию молдавского жилища. Постсоветский период в историографии проблемы – это время появления статей на различные темы, связанные с молдавским жилищем, монографий по декору и орнаменту, а также обобщающих работ.

Ключевые слова: традиционное жилище, румыны, Прото-Днестровское пространство, источники, историография.

Summary

The Romanian traditional dwelling in the Prut-Dniester space: sources and historiography of the issue (II)

The Romanian house was initially an object of observation for foreign travelers. In addition to the diplomatic mission carried out in the Romanian states, they were driven by the curiosity inherent in foreigners to learn about the way of life of the local inhabitants. Thus, the Polish envoy W. Chrzanowski on his journey to Iași, the capital of Moldova, observed densely populated villages with beautiful houses along the Prut (1780). After the annexation of Bessarabia by the Russian Empire (1812), travel descriptions became more detailed, as they were written by statesmen and scientists sent by the emperor to collect information about the newly annexed territory. Among them we mention N. I. Nadejdin, A. Zașciuk, V. L. Dedlov. During the interwar period, the Chisinau branch of the Romanian Social Institute conducted monographic research of Moldavian villages. Researches on the dwellings in the villages of Nișcani and Copanca were published in the two volumes of the Institute's Bulletin. The historiography of the Soviet period was distinguished by fundamental works. The authors emphasized the influence of the Eastern and Southern Slavs on the evolution of the Moldavian dwelling, drawing numerous parallels. The post-Soviet period in the historiography of the problem is the time of the appearance of articles on various topics related to the Moldavian dwelling, monographs on decor and ornamentation, as well as general works.

Key words: traditional dwelling, Romanians, Prut-Dniester space, sources, historiography.

În acest articol continuăm să analizăm sursele și istoriografia problemei locuinței tradiționale a românilor din spațiul Pruto-Nistorean. Astfel, modul de

viață, locuința, ocupațiile, tradițiile și alte aspecte ale vieții românilor au fost, inițial, obiectul observațiilor călătorilor străini. Călătorii străini erau diplomați, soli trimiși în Țările Române, iar când Basarabia a fost anexată Imperiului Rus, în 1812, călătorii erau nu doar diplomați, ci și oameni de știință, cărora li se încredința misiunea de a culege informații, de a face descrieri ale teritoriului, populației, grupurilor etnice. Lucrările acestora conțin mențiuni și despre locuințele moldovenilor. Perioadele interbelică, sovietică și contemporană sunt caracterizate de lucrări științifice detaliate, fundamentale și de sinteză privind locuința tradițională a moldovenilor.

Primul călător pe care îl vom menționa este solul polonez W. Chrzanowski, care își însemna notele de călătorie în scrisori. Acestea au fost publicate în poloneză la Varșovia în 1780 și traduse în română în 1930 de P. P. Panaitescu. Solul a călătorit prin Moldova, Bulgaria, Vechea Tracie până în Istanbul. În drumul său spre capitala Moldovei, Iași, solul a pornit din Hotin, a trecut prin satele Larga și Brânzeni, locuite de mahomedani (turci), apoi prin satul Costești, locuit de moldoveni și prin satul Ștefănești, sat care se reconstruiește, după ce fusese distrus în urma războiului. „Mergând dealungul Prutului am văzut peste tot sate bine populate cu case frumoase, toate formează priveliști din cele mai frumoase. <...> Păduri am văzut puține în regiunea Prutului. De aceea probabil nu vezi nicăieri în toată Moldova case de lemn. Toate satele și orașelele au casele de lut lipit” (Panaitescu 1930: 235).

În 1839, N. I. Nadejdin a călătorit în Basarabia cu scop de cercetare istorico-etnografică, reușind să descrie trecutul și modul de viață al populației locale. Următoarele referințe sunt dedicate locuinței: „Coliba de stuf a moldoveanului se remarcă prin ordine și curățenie. O veți găsi prea strâmtă pentru o întreagă familie; dar aduceți-vă aminte că aici este sudul, că treburile casnice se îndeplinesc afară, la aer curat, că moldovenii intră în casele lor doar pentru a înnopta. Decorul principal al interiorului caselor este patul familial și o ladă (сундук), de obicei vopsită în diferite culori și ornamente, depozitul celor mai prețioase comori ale casei. În acea familie unde se pregătește zestrea pentru fiica care crește, această ladă se pune în ungherul din față, și pe acesta se ridică, nu rareori până în pod, o grămadă de covoare multicolore făcute manual acasă – mărturie a bogăției și măiestriei miresei. În general covoarele aici sunt principalul lux al casei. Cu ele sunt acoperite podeaua și scaunele, care înlocuiesc băncile noastre. În culori, gustul poporului are predilecție pentru culori pestrițe și dungii” (Надеждин 1840).

Căpitan în armata imperială, membru al Socie-

tății de Istorie și Antichități din Odesa și al Societății Imperiale de Agricultură a Sudului Rusiei, precum și membru al Societății Geografice Imperiale Ruse, A. Zașciuk, și-a prezentat rezultatele cercetării regiunii Basarabia într-o lucrare publicată la Sankt-Petersburg în 1862. Comparativ cu descrierea locuinței făcută de N. I. Nadejdin, această descriere este mai detaliată, accentul fiind pus pe procesul de construcție al casei: „Țăranul moldovean locuiește într-o casă mică, curată, văruiată, din ceamur sau vălătuci numită casă, ce se construiește din chirpici din balegă și o mică cantitate de lemn. Pe locul unde se presupune că va fi casa, pentru ridicarea pereților se înfig în pământ pari de lemn, care se împletesc cu nuiele; după care această împletitură este unsă cu compus (ceamur). Ceamurul este făcut dintr-un amestec de pământ cu lut și paie tăiate și balegă de cal. <...> Începutul construcției unei case noi este însoțită de o ceremonialitate în multe locuri din Basarabia. Gospodarul care vrea să construiască o casă nouă cheamă toți cunoscuții din sat. Oaspeții adunați se împart în grupuri – una, sub muzica țiganilor, a artiștilor ambulante formează jocul (hora), iar în celălalt grup – oamenii pregătesc ceamurul și formează împletitura pentru noua casă, iar femeile se ocupă cu acoperirea împletiturii cu ceamur; în același timp, desigur, stăpânul îi servește pe lucrători cu vin. Este un obicei al moldovenilor-țărani, precum și al preoților, mănăstirilor și boierilor, chiar și la prelucrarea pământului, prin chemarea sătenilor la clacă” (Защук 1862: 457-458). Sunt făcute mențiuni despre planul casei (compusă din tindă, una sau două camere și cămară), interiorul casei mereu curat, pereții albi, absența coșului pentru fum la țărani săraci, și prezența acestuia doar la țărani înstăriți, prezența prispei în jurul casei, la fel ca la maloruși (Защук 1862: 458).

V. L. Dedlov a fost un călător rus, prozator. Într-o manieră literar-artistică acesta descrie călătoria lui prin Basarabia. Primul sat moldovenesc pe care l-a vizitat a fost Slobozia, unde locuiau 1500 de oameni și erau 400 de case. Autorul menționează că în afară de case, alte construcții nu mai sunt, cu excepția bisericii, și ea micuță. Străzile și gardurile lipsesc. Urmează descrierea caselor: „Casele sunt 2 sajeni în lungime (aprox. 4 m. – E. P.), 1,5 în lățime (aprox. 3 m. – E. P.) și seamănă, într-adevăr cu ciuperci. Pereții sunt de un alb impecabil, acoperișul din paie este ca o căciulă mare. La mijloc este ușa, în dreapta și stânga câte o fereastră. Și ferestrele și ușile sunt vopsite la margini, culorile fac cinste gustului moldovenesc. Culorile acestea sunt fie albastru, fie cafeiniu-roșietic, tonuri calde. <...> Interiorul casei-ciuperci este de o curățenie impecabilă. Podeaua, pereții și podul sunt unse neted cu lut” (Дедлов 1895: 133-

134). În același timp, autorul nu uită să menționeze prezența insectelor dăunătoare și să remarce primitivitatea decorului interior: „În construcție nu este nicio linie dreaptă, firele de ață în covor nu sunt drepte, ornamentul amintește desenul cu penajul păsărilor sau pielea popândăului”, precum și nivelul de dibăcie a moldoveanului, care nu depășește dibăcia cu care barza își face cuib pe acoperișul casei (Дедлов 1895: 134-135).

În perioada interbelică șase sate din diferite regiuni ale Basarabiei au fost subiectul cercetărilor monografice efectuate sub egida Institutului Social Român, regionala Chișinău. Rezultatele cercetărilor Institutului au fost publicate atât în revista „Viața Basarabiei”, în „Sociologie românească”, precum și în cele două tomuri ale Buletinului Institutului, care au reușit să fie publicate. În 1937, în primul tom al Buletinului este publicat studiul lui P. Guja privind satul Nișcani. Autorul descrie gospodăriile mazililor și cele ale țăranilor, folosind, în același timp, metoda comparativă în descriere. Este ușor de observat admirația autorului față de mazili și a gospodăriei acestora, iar comparația gospodăriilor mazililor cu gospodăriile țăranilor îi defavorizează pe ultimii.

Următoarele mențiuni sunt făcute despre ograda, poartă, gard, construcții auxiliare: „Gospodăria mazililor frapează prin gardul înalt din nuiete groase acoperite cu zăhății pentru a le feri de putrezirea rapidă, iar poarta frumoasă, înaltă te face să bănuiești că locuitorii acestui sat duc o viață retrasă, dar e și natural să fie așa, căci mazălii, fiind înstăriți, dispun de toate cele de care au nevoie. În același timp această viață retrasă se bazează și pe faptul că ei, fiind oameni de viță, caută să-și păstreze independența și mândria clasei sociale din care făceau parte odinioară. În ograda mazălului observi cu admirație ordine, curățenie și orânduială în toate. <...> Gospodăria mazălească se mai caracterizează printr-o ogradă mare, încăpătoare; în fața casei construcții dependente pentru unelte, iar în spatele casei nu lipsesc obișnuitele livezi cu pomi fructiferi, viță de vie, până chiar și zarzavaturi de tot felul. Încât adesea găsești o gospodărie împrejmuțată, ce are o suprafață de 5-7 ha. Gospodăriile mazălilor, în genere, sunt bine îngrijite, ceea ce nu se observă în schimb la țărani” (Guja 1937: 43-44). La „polul opus” stau gospodăriile țăranilor: „În mahalaua țăranilor foarte rar mai întâlnești acel gard impunător făcut din nuiete și acea poartă înaltă, lucrată chiar cu gust, care se întâlnește la gospodăriile mazălilor. <...> Gospodăria țăranului, de cele mai multe ori, e împrejmuțată de un gard sărăcăcios, dar câteodată și acela lipsește. <...> Ograda, din fața casei, nu este îngrijită: n-are multe dependințe fie pentru unelte, fie pentru cereale. Uneori nu găsim

decât la capătul casei o prelungire a acoperișului de care se servesc pentru a păstra puținele lor unelte” (Guja 1937: 44).

Următoarele observații sunt făcute, nemijlocit, despre casa țărănească: „Nu mai vezi casele frumoase cu cerdacuri în față, cu acele dependințe pentru unelte agricole și magazii de cereale. Dacă am compara chiar casele bătrânești ale mazălilor cu acele ale țăranilor, am vedea că acestea din urmă sunt mult mai modeste. <...> Casa e mult mai mică și rar acoperită cu șindrilă, ci mai mult cu paie sau stuf <...> pentru a feri casa de umezeală, acoperișul este prelungit în așa fel, încât prispa din fața păretelui totdeauna e protejată” (Guja 1937: 44). Din aceste ultime observații putem înțelege că în trecut casele țăranilor arătau, probabil, mai bine, semn că s-a produs o pauzizare a populației.

Deosebiri prezintă și interiorul locuințelor: „Observând interiorul casei țărănești, se constată și aici o mare diferență. Mazălul își are casa lui despărțită în mai multe camere cu podele. Camerele îi sunt împodobite frumos cu covoare bătrânești pe pereți și pe jos. Te frapează cum toate lucrurile din casă au locul lor; peste tot domnește curățenia și buna îngrijire. Cu totul altă impresie îți produce interiorul casei țărănești: la țăran casa e împărțită în două camere; în una locuiește familia, iar în cealaltă («casa mare») sunt păstrate lucrurile mai de preț; acolo sunt primiți oaspeții în zile mari. În genere aspectul interior e sărac: lipsa de podele, pereții adesea lipsiți de covoare, nu mai găsești mare ordine și îngrijire, ce le vezi adesea la mazăli” (Guja 1937: 45-46).

O altă deosebire care necesită o analiză separată este obișnuința țăranilor de a-și face căsoaie și bucătării de vară: „Mazălii nu obișnuiesc să-și facă căsoaie, precum țăranii, ei locuiesc în casă. Bucătăriile de vară sunt în gospodăriile țărănești, pe când mazălii gătesc în casă” (Guja 1937: 48).

Unica asemănare între cele două categorii de gospodării, după cum noi observăm, este orientarea caselor. Autorul menționează la începutul studiului că „gospodăriile sunt situate pe ambele părți ale văii Nișcanilor, iar casele sunt orientate adesea spre vale” (Guja 1937: 43).

Câteva gospodării din Nișcani aparțin țăranilor răzeși, care totuși nu se ridică la nivelul mazălilor, adică starea lor este la mijloc între cele două categorii sociale principale de gospodării: „Am putea doar semnala că între mahalaua țăranilor și cea a mazălilor se găsesc câteva gospodării ale țăranilor răzeși, care se prezintă aproape alături de cele mazălești, dar și aici totuși se observă, că țăranul, chiar fiind înstărit, este ceva mai inferior, ca gospodar, decât mazălul” (Guja 1937: 45).

Autorul a descris și materialele folosite în construcția caselor, precum și evoluția acestora în timp: „Regiunea pe care o ocupă satul, fiind în trecut în plin codru, lemnul a fost materialul de prima întrebuințare încă la întemeierea acestui sat. <...> Din 420 case din sat, 303 case sunt construite din furci. Mai târziu, când treptat se micșora cantitatea lemnului, a început să construiască din nuiele împletite și lipite cu lut. Acum, când nișcănenii nu mai pot procura în cantități suficiente nici nuiele, construcțiile încep a fi făcute din lampaci, chirpici sau cochileți. Actualmente sunt 108 construcții din chirpici și credem, că acest fel de material va fi întrebuințat din ce în ce mai mult, întrucât lemnul devine tot mai puțin cu defrișarea pădurilor. Se constată și câteva construcții din piatră, dar acelea sunt prea puține, abia 9, și sunt la cei mai înstăriți ai satului. <...> Acoperișul mai frecvent este acel din șindrilă: din totalul de 420 case, 302 sunt acoperite cu șindrilă, 84 case au acoperiș de stuf și ocoloți (snopi de paie de secară); 19 case de tablă, și cele mai noi – 15 au acoperiș de țigla” (Guja 1937: 46-48).

Descrierea gospodăriilor din satul Nișcani este o sursă de informații foarte valoroasă. Prezența categoriilor sociale, atât mai devreme, cât și în anii '30 ai secolului trecut a generat aspectul descriptiv-comparativ al cercetării.

Locuința din satul Copanca a fost cercetată de Gh. I. Năstase. Atenția autorului a fost îndreptată asupra materialului de construcție, și anume asupra tranziției de la casa din lemn spre locuința din pământ, din cauza reducerii pădurilor. Autorul face trimitere la o sursă din 1899, anume Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака (*Descrierea statistică a Basarabiei propriu-zise sau a Bugeacului*) care consemna în 1827 în Copanca o biserică, 3 case din piatră, 168 case din „gard de nuiele” și 10 bordeie de pământ (Năstase 1938: 179). Autorul consemnează două variante ale casei de pământ: „Ca o adaptare la materialul de construcție rămas în cadrul satului, după reducerea pădurilor, constatăm la Copanca o înlocuire treptată a casei de împletitură de nuiele și furci prin *casa de pământ*. Acest tip nou se înfățișează sub 2 variante: a) *casa de ceamur* – pereții căreia se ridică prin suprapunerea succesivă, pe măsura uscării și solidificării a unor straturi de pământ moale – mai mult sau mai puțin argilos – amestecat cu paie, până la înălțimea dorită; b) *casa de chirpici* – pentru care chirpicul, se pregătește din timp și se așează, uscat, cu lut moale între «rosturi», acestea din urmă alternând ca la construcțiile de cărămidă” (Năstase 1938: 180). Trecerea la casa de pământ a fost determinată și de poziționarea geografică în zona Nistrului de Jos, în nemijlocita apropiere de stepa Bugeacului: „Tranziția spre

locuința din pământ, de la cea din lemn a fost determinată de diminuarea pădurilor, dar și de influența stepei Bugeacului asupra satelor moldovenești de pe Nistrul de Jos. În stepa Bugeacului construcția caselor din pământ s-a impus ca o necesitate, din lipsa de pădure” (Năstase 1938: 182). La momentul desfășurării cercetării, a observației directe, cercetătorul a surprins procesul de tranziție de la casa din nuiele, care se mai păstra în vatra satului, la casa de pământ. Este acordată atenție specială acoperișului, copăncenii optând pentru acoperiș în 2 ape, nu 4 ape cum se făcea anterior (Năstase 1938: 182).

Perioada sovietică în istoria spațiului Pruto-Nistrean a coincis cu apariția lucrărilor etnografice fundamentale. Prima lucrare din perioada sovietică despre locuința moldovenilor este studiul lui M. Ia. Salmanovici. Sunt descrise materialele de construcție, tehnica de construcție, planul, interiorul, denumirea încăperilor. Autorul ajunge la următoarele concluzii: pentru populația locală este specifică locuința tricamerală, ce a evoluat din bordeiul semiîn-gropat unicameral. Când a început să fie construită la suprafață, locuința moldovenilor a devenit bicamerală (tindă + cămară), apoi la tindă s-a mai adăugat o cameră (tindă + cămară + casa mare). Locuința tricamerală este posibil preluată de la vecinii ucraineni. În general tehnica, materialele, interiorul sunt asemănătoare cu cele ale slavilor de sud și de est, în principal cu ucrainenii (Салманович 1947: 232-233).

Lucrarea *Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения* (1977), sub redacția lui Ia. Grosul este remarcabilă prin trasarea evoluției locuinței moldovenilor din perioada medievală până în secolul XX. Este remarcată dezvoltarea în paralel a locuinței moldovenilor cu locuințele vecinilor ruși, ucraineni, polonezi și au multe trăsături comune (Молдаване 1977: 158). Sunt prezentate planurile locuinței din regiunile de nord, centru și sud (Молдаване 1977: 164). Autorii subliniază că deși perioada sovietică a determinat apariția proiectelor tipizate ale locuințelor, tradiția populară dăinuie prin păstrarea patrimoniului artistic, arătând și modele ale dezvoltării artistice. Un rol important în decorul casei îl ocupă lemnul cioplit, decor prezent mai mult în raioanele centrale, unde predomină pădurile (Молдаване 1977: 167). În raioanele din nord decorul din lemn este prezent în partea din față a locuințelor, iar la sud lemnul cioplit este proeminent în frontonul casei (Молдаване 1977: 170-171).

Perioada postsovietică a generat noi cercetări ale locuinței tradiționale moldovenești.

A. Furtună analizează într-un articol viziunea cosmogonică românească. Așezarea, curtea, locuința (microcosmosul) sunt imitații ale macrocosmosului,

„căci o nouă lume, oricât de mică ar fi fost, era imaginată și construită după modelul marelui Cosmos” (Furtună 2002: 21). Este analizat simbolismul și reprezentările casei din colinde, Biblie, creația populară.

Este necesar să menționăm monografiile lui V. Malcoci: *Decorul arhitectural în piatră din arta populară moldovenească (sfârșitul sec. al XIX-lea – sec. XX)* (Chișinău: Știința, 2000); *Decorul în lemn din arhitectura populară moldovenească* (Chișinău: Cartea Moldovei, 2006); *Structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova* (Chișinău: Epigraf, 2021), care sunt dedicate nemijlocit decorului locuințelor moldovenești. Autorul a consacrat ornamenticii și decorului locuinței multiple articole. Într-unul din acestea, V. Malcoci reconsideră substratul simbolic al decorului locuinței tradiționale: „Arhitectura țărănească este un <...> spațiu intim ce conține o mulțime de conotații simbolice, unde decorul arhitectural <...> constituie cheia interpretării și înțelegerii lumii pe care țărănul o trăiește de-a lungul secolelor” (Malcoci 2021a: 249). „Cele mai semnificative și cel mai des folosite elemente de decor și ornamentație țin de cultul solar” (Malcoci 2021a: 250).

Într-un alt articol, V. Malcoci concluzionează că „înțelegerea deplină a casei tradiționale românești necesită, pe lângă aprecierea proporțiilor armonioase ale construcțiilor ca atare, cunoașterea decorului. Simțul decorativ al poporului român, manifestat cu atâta strălucire în toate domeniile artei populare, este prezent și în ornamentarea caselor țărănești. Studiul arhitecturii, efectuat pe o perioadă îndelungată de timp, duce la concluzii interesante cu privire la condiționarea lui de mediul natural, de ocupații, de stadiul dezvoltării tehnicii la un moment dat, de schimbările culturale, diferențiate în decursul timpului. Practicarea anumitor ocupații, legate în mare măsură de același mediu înconjurător, a determinat, de asemenea, modul de organizare a gospodăriei și locuinței. Modalitatea de organizare a caselor țărănești a fost dintotdeauna în concordanță cu peisajul local, cu ocupațiile de bază practicate în timp, marcate de originalitate și funcție estetică care în corelație perfectă cu cea utilitară formează un tot unitar etnocultural” (Malcoci 2021b: 130).

Cercetătoarea L. Chiciuc nu abordează problema locuinței însăși, dar descrie activitatea Institutului Social Român, regionala Chișinău, lista satelor și motivația alegerii satelor, care nu a fost aleatorie, dar bine argumentată. Este explicată metoda cercetării monografice aplicată în timpul campaniilor de teren, care a inclus cercetarea aspectelor caracteristice celor patru cadre ale vieții unității sociale (cosmologic,

biologic, psihologic, istoric), considerate definitorii pentru viața socială a oricărei localități. Locuința făcea parte din cadrul cosmologic, accentul se punea pe raportul dintre natură și locuința oamenilor (Chiciuc 2019: 91).

Articolul *Locuința tradițională din Moldova (sec. XVII–XVIII)*, în două părți, a renumitului etnograf și sociolog Ion Chelcea (1902–1991) a fost publicat postum. Prima parte analizează tehnicile de construcții: tehnica de construcție a casei în ceamur, pentru zona Copanca-Tighina (i se spune „de pământ”); la Sadova-Lăpușna tehnica se numește „valcă”. Tehnica respectivă era întâlnită în zonele lipsite de pădure. Altă tehnică de construcție a casei este numită „în păruială”, cuvânt ce vine de la par(i), întrebuințată la făcutul pereților (Chelcea 2020: 10-11). În cea de-a doua parte, autorul realizează o analiză complexă a particularităților caselor țărănești din Moldova istorică: tipurile de locuințe și evoluția lor pe parcursul secolelor, materialele și tehnicile de construcție utilizate, tipologia pereților și acoperișului, organizarea spațiului locuit, amenajarea interiorului, anexele gospodărești (Chelcea 2021: 88). O concluzie a lui I. Chelcea este că „locuința țărănească tradițională din Moldova – e adevărat – nu este monumentală, dar se află în perfectă concordanță cu mediul geografic și social-istoric” (Chelcea 2021: 102).

O lucrare de sinteză privind patrimoniul cultural al Republicii Moldova este monografia colectivă *Patrimoniul Cultural Național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova*, volumul I (Chișinău: Infocus, 2022). Lucrarea este compusă din șase compartimente – Patrimoniul arheologic al Republicii Moldova, Mozaicul arhitectural, Patrimoniul artistic, Patrimoniul etnologic, Peisajele etnografice, Evoluția muzeului ca fenomen sociocultural în spațiul Pruto-Nistean. Capitolul *Cultura materială a românilor/moldovenilor* este semnat de N. Grădinaru. Autoarea prezintă structura satelor basarabene, compusă din „vatra satului, suprafață atribuită construcțiilor din sat și hotarul sau moșia satului, care desemnează zona de activitate economică al acestuia. <...> Uneori în moșia satului sunt construcții gospodărești, locuite temporar, numite odăi, șuri, adăposturi, care, în unele cazuri au format alte sate” (Patrimoniul 2022: 173). Ulterior sunt expuse componentele unei gospodării rurale tradiționale: „Complexul gospodăriei rurale tradiționale cuprinde: casa de locuit, beciul, căsoaia (bucătărie de vară, mai nou – «sarai»), poiata, grajdul, cotețul pentru păsări, sâsâiacul, lojnița, râșnița, bașca. Casa de locuit este elementul principal al gospodăriei țărănești” (Patrimoniul 2022: 173). Este remarcat impactul ocupațiilor și a stării sociale asupra aspectului

locuințelor: „Un rol important în structura și evoluția gospodăriei tradiționale l-au avut ocupațiile, care au dus la crearea de construcții gospodărești cu o funcționalitate și înfățișare aparte, apoi starea social-economică care s-au răsfrânt asupra dimensiunii acareturilor (construcțiilor anexe), uneori și asupra arhitecturii și ornamenticii construcției, factorul geografic, <...> factorul etnic, tradiția locală, materialul de construcție, nivelul de cunoștințe tehnice ale meșterilor-constructori populari” (Patrimoniul 2022: 174). „Casa de locuit tradițională era construită pentru a servi câtorva generații, după care moștenitorii o înlocuiau cu alta mai performantă, corespunzătoare timpurilor noi” (Patrimoniul 2022: 175). Cercetătoarea remarcă deosebiri regionale ale locuințelor și evoluția arhitecturală a locuințelor pentru fiecare regiune. Astfel, la nord casele au acoperișurile în patru ape, casele au verande (cerdac), care în ultimul timp sunt acoperite cu sticlă. Ferestrele mici s-au înlocuit cu o fereastră mare pentru fiecare cameră. În centru se remarcă două zone geografice, păstrându-se planul tricameral și prispa cu șase stâlpi. În zona de Codru se construia din bârne de lemn, apoi, în urma defrișărilor, din schelet de lemn completat cu lut. În partea răsăriteană a zonei centrale, casele erau construite cu pereții din piatră, datorită prezenței pietrei de calcar. În zona de sud se resimte influența coloniilor nemțești din Bugeac. Era specific tipul de casă tricamerală cu acoperișul în patru pante, construită din lampaci și ceamur (Patrimoniul 2022: 175-176). Limita cronologică a caselor vechi și noi se stabilește în anii '50 ai secolului trecut. „Casele bătrânești sunt mici, cu prispa, <...> casele construite după anii '50 sunt de dimensiuni mari și au planificare diferită” (Patrimoniul 2022: 181).

Surse pentru cercetarea locuinței tradiționale pot fi nu doar notele de călătorie, dar și operele artiștilor plastici (Mihail Grecu, Eleonora Romanescu, Igor Vieru ș.a), operele literare ale scriitorilor. Cercetătorul S. Suvac a analizat aspectele etnologice ale locuinței și gospodăriei tradiționale în opera scriitorului Gh. Madan. Atenția lui a fost îndreptată asupra satului său de baștină, Trușeni. În „Scrierile” sale, Gh. Madan descrie gospodăria casnică a unui fruntaș din sat, care este oarecum bogată, conținând casa, căsoaia, grajdul, poiata, șopronul, gojineața, coștireața, beciul, bordeiul, sâsâiacul, țarcul, ieslele, treuca de porci, treuca de păsări etc. Scriitorul povestește despre vechile căsuțe tupilate cu o singură încăpere și cu ferestruicile din bândan (corect e: din stomac de vită) din satele care erau așezate mai mult pe moșiile răzășești (Suvac 2023: 142).

Ultima lucrare pe care o menționăm este studiul lui A. Dolghi privind transformările în locuința din

mediul rural din RSSM (1944–1961). Concluziile autorului sunt următoarele: „Transformările localităților și ale locuințelor erau promovate de administrațiile de nivel local și central ca elemente ale transformării socialiste ale societății, ale ridicării nivelului de trai, ale condamnării reminiscențelor din trecut considerate perimate și care împiedicau dezvoltarea societății. Sovietizarea era echivalentul modernizării și îmbunătățirii condițiilor de viață. Localitățile rurale în ansamblu și casele de locuit, gospodăriile din sate au suportat transformări cu tendințe de a împrumuta elemente urbane, promovate ca modernizatoare” (Dolghi 2023: 395).

În concluzie, vom sublinia că locuința tradițională a românilor din spațiul Pruto-Nistean este un subiect care a atras mereu atenția – de la călători străini până la cercetători. Începând cu secolul al XVIII-lea, am analizat descrierile călătorilor străini, care erau adesea diplomați, apoi descrierile de călătorie în Basarabia care aparțineau savanților și oamenilor de stat. Toți menționează curățenia exterioară și interioară a casei moldovenilor, principalele materiale folosite în construcție (lutul, pământul, paie), prezența lăzii de zestre, covoarelor și broderiilor. Perioada interbelică în istoriografia problemei este marcată de activitatea regionalei Chișinău a Institutului Social Român, care folosea metoda monografică în cercetare, sublinia influența mediului natural asupra alegerii materialelor de construcție a locuințelor, impactul stratificării sociale asupra aspectului gospodăriilor. Perioada sovietică este marcată de lucrări etnografice fundamentale. În privința locuinței moldovenești tradiționale se evidențiază influența tradiției slavilor de sud și est, în special a ucrainenilor. În prezent, acestei teme îi sunt consacrate articole, monografii, capitole în lucrări generalizatoare privind patrimoniul cultural.

Notă

*Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului: 170101 Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene. Acest articol reprezintă partea a II-a a articolului din Revista de Etnologie și Culturologie, volumul XXXV.

Referințe bibliografice / References

Chelcea I. Locuința rurală din Moldova (secolele XVII–XVIII) (II). In: Buletin Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie (Serie Nouă), nr. 35 (48), 2021, 88-105.

Chelcea I. Locuința tradițională din Moldova (sec. XVII–XVIII). In: Buletin Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie (Serie Nouă), nr. 33 (46), 2020, 6-23.

Chiciuc L. Cu privire la cercetările monografice în teren desfășurate de Institutul Social Român din Basarabia (1934–1940). In: Akademos, Revistă de știință, inovare, cultură și artă, nr. 3 (54), 2019, 86-95.

Dolghi A. Transformări în locuința din mediul rural în RSS Moldovenească în anii 1944–1961. In: Cercetarea istorică și culturologică în spațiul unitar european: paradigme, realități, perspective. Conferința științifică (Chișinău, 30 august 2023). Chișinău: CEP UPS „I. Creangă”, 2023, 384-397.

Furtună A. Unele considerente privind spațiul de viață (așezarea, locuința) românesc. In: Revistă de Istorie a Moldovei, nr. 3-4 (51-52), 2002, 21-28.

Guja P. Natura și omul la Nișcani (observări antropogeografice). In: Buletinul Institutului Social Român din Basarabia. Tom. I. Chișinău: Tiparul moldovenesc, 1937, 39-55.

Malcoci V. Substratul simbolic al ornamenticii și decorului locuinței tradiționale moldovenești. In: Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului. Conferință științifică (Chișinău, 26 martie 2021). Seria 23. Chișinău: CEP UPS „I. Creangă”, 2021a, 249-253.

Malcoci V. Tipologii constructiv-decorative în arhitectura vernaculară din Moldova. In: Cercetarea, dezvoltarea și inovarea din perspectiva eticii globale. Conferință științifică (Chișinău, 16 aprilie 2021). Ediția a 2-a. Chișinău: Tehnica-UTM, 2021b, 124-130.

Năstase Gh. I. Locuința din satul Copanca (Evoluție, materiale, tipuri și adaptare la mediul fizic și uman). In: Buletinul Institutului de Cercetări Sociale al României: Regionala Chișinău. Tom. II. Chișinău: Tiparul moldovenesc, 1938, 179-190.

Panaiteșcu P. P. Călători poloni în Țările Române. Academia Română. Studii și cercetări XVII. București: Cultura Națională, 1930.

Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Vol. I (Institutul Patrimoniului Cultural). Chișinău: Infocus, 2022.

Suvac S. Descrieri etnologice ale locuinței și gospodăriei tradiționale în opera lui Gheorghe V. Madan. In:

Studii culturale, vol. IV. Simpozionul Național de Studii Culturale, ed. a 4-a (Chișinău, 28 septembrie 2022). Chișinău: Notograf Prim, 2023, 141-146.

Дедлов В. Вокруг России. Польша, Бессарабия, Крым, Урал, Финляндия, Нижний. Портреты и пейзажи. С. Петербург: М. М. Ледерле и К°, 1895. / Dedlov V. Vokrug Rossii. Pol'sha, Bessarabiia, Krym, Ural, Finliandiia, Nizhnii. Portrety i peizazhi. S. Peterburg: M. M. Lederle i K°, 1895.

Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Бессарабская область. Санкт-Петербург: Типография Э. Веймара, 1862. / Zashchuk A. Materialy dlia geografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitserami general'nogo shtaba. Bessarabskaia oblast'. Sankt-Peterburg: Tipografiia E. Veimara, 1862.

Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Отв. ред. Я. С. Гросул. Кишинев: Штиинца, 1977. / Moldavane. Moldavane. Ocherki istorii, etnografii, iskusstvovedeniia. Otв. red. Ia. S. Grosul. Kishinev: Shtiintsa, 1977.

Надеждин Н. И. Прогулки по Бессарабии, 1840. / Nadezhdin N. I. Progulki po Bessarabii, 1840. <https://proza.ru/2015/09/07/826> (vizitat 22.06.2024).

Салманович М. Я. Жилище коренного населения Молдавской ССР. In: Советская этнография, №. 4, 1947, 209-233. / Salmanovich M. Ia. Zhilische korenного naseleniia Moldavskoi SSR. In: Sovetskaia etnografiia, no. 4, 1947, 209-233.

Ecaterina Pihurov (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Екатерина Пихуров (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Ekaterina Pihurov (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ecaterinaoprea92@gmail.com

ORCID: 0009-0004-5465-5245

Anton DONCHEV MARINOV

THE ROAD NETWORK IN EAST RUMELIA – NEW DATA

CZU: 625.1(560)(091)

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.18>

Rezumat

Rețeaua de drumuri din Rumelia de Est –
date noi

Pentru scurta sa existență – mai puțin de un deceniu, Rumelia de Est a lăsat istoricilor o mulțime de întrebări nerezolvate, căutând răspunsuri de mai bine de un secol. Până acum, principalul accent al cercetării a fost pe rețeaua de căi ferate din provincie, fiind cel mai modern mod de transport de persoane și mărfuri în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Totuși, în ciuda acestui interes pentru transportul feroviar, informațiile despre rețeaua de drumuri din Rumelia sunt extrem de limitate. Studiul de față își propune să abordeze această lacună prin analiza documentelor disponibile care descriu rețeaua de drumuri din regiune, completând tabloul infrastructurii din Rumelia de Est. Principalele documente care oferă informații despre dezvoltarea obiectelor de infrastructură din regiunea autonomă au fost păstrate datorită faptului că au fost tipărite în colecții speciale din orașul Plovdiv. Supraviețuirea acestor documente în timpul Primului și, mai ales, al celui de-al Doilea Război Mondial, în ciuda bombardamentului asupra orașului Sofia, este esențială pentru realizarea acestui studiu. Aceste documente s-au păstrat datorită eforturilor angajaților Bibliotecii Naționale din Sofia. Deși este posibil ca informații suplimentare, de natură periferică, să existe și în arhivele Imperiului Otoman, accentul cercetării se îndreaptă către analiza bazei normative și a viziunii domnitorilor din Rumelia de Est asupra construcției viitoarei rețele de drumuri. În ciuda faptului că rețeaua de drumuri nu a avut un impact economic major pe parcursul unei lungi perioade de timp, aceasta a rămas un element vital pentru populația locală.

Cuvinte-cheie: drumuri, Rumelia de Est, date noi, economie, Bulgaria.

Резюме

Дорожная сеть Восточной Румелии –
новые данные

За свое короткое существование – менее десяти лет, Восточная Румелия оставила историкам множество нерешенных вопросов, ответы на которые ищут уже более века. До сих пор основное внимание в исследованиях уделялось изучению железнодорожной сети провинции, так как это был самый современный способ перевозки людей и товаров во второй половине XIX века. Однако, несмотря на интерес к железным дорогам, информация о дорожной сети Восточной Румелии крайне ограничена. Настоящее исследование ставит своей целью восполнить этот пробел посредством анализа доступных документов, описывающих дорожную сеть региона, дополняя общую картину инфраструктуры Восточной Румелии. Основные

документы, содержащие сведения о развитии инфраструктурных объектов автономного региона, сохранились благодаря тому, что были напечатаны в специальных сборниках в городе Пловдив. Их сохранность во время Первой и особенно Второй мировых войн, несмотря на бомбардировку Софии, имеет ключевое значение для данного исследования. Эти документы сохранились благодаря усилиям сотрудников Национальной библиотеки в Софии. Возможно, дополнительные данные, имеющие периферийный характер, также можно найти в архивах Османской империи, однако основное внимание исследования направлено на нормативную базу и видение правителей Восточной Румелии на строительство будущей дорожной сети. Несмотря на то что дорожная сеть в течение долгого времени не играла ключевой роли в экономике, она оставалась жизненно важным элементом для местного населения.

Ключевые слова: дороги, Восточная Румелия, новые данные, экономика, Болгария.

Summary

The Road Network in East Rumelia –
New Data

For its brief existence – less than a decade, Eastern Rumelia left historians with numerous unresolved questions, with answers being sought for more than a century. Until now, the primary focus of research has been on the province's railway network, as it was the most modern means of transporting people and goods in the second half of the 19th century. However, despite this interest in railways, information about Eastern Rumelia's road network is extremely limited. This study aims to address this gap by analyzing the available documents that describe the road network in the region, completing the overall picture of Eastern Rumelia's infrastructure. The main documents providing information about the development of infrastructure in the autonomous region have been preserved because they were printed in special collections in the city of Plovdiv. The survival of these documents during World War I, and especially World War II, despite the bombing of Sofia, is essential for this study. These documents have been preserved thanks to the efforts of the staff at the National Library in Sofia. While peripheral data might also be found in the Ottoman Empire's archives, the research focuses on the normative framework and how the rulers of Eastern Rumelia envisioned the future construction of the road network. Although the road network would not be essential for the economy for many years, it remained a vital element for the local population.

Key words: roads, Eastern Rumelia, new data, economy, Bulgaria.

Road networks are a fundamental and integral part of human history. Since Antiquity, roads have been a fundamental factor in the development of a civilization and a major mark of its achievements.

As an only way of connection between individual settlements, they have existed since the time when man decided to leave his birthplace and look for opportunities for development beyond the limits of what he knew. The two main types of roads until the beginning of the twentieth century were sea and land.

Infrastructure has been important since the time of the Roman Empire, and probably even before that, because good roads provide an opportunity for the development of trade, production, and therefore, for the accumulation of funds. On the other hand, in military operations, they are decisive for the supply of the army and its rapid redeployment, or in other words, roads provide greater opportunities for defense and expansion.

The autonomous region within the Ottoman Empire – Eastern Rumelia, came into being after the signing of the Treaty of Berlin in 1879. It inherited the Ottoman Empire's infrastructural capabilities in the area, which included several sections of state-of-the-art rail transport for the time, small Black Sea ports and a road network, in need of modernization.

Logically, in the basic studies concerning Eastern Rumelia, attention is mainly paid to railway transport and the problems surrounding its development. It does not cover by far the territory of the Region, and this is a major problem for the economy and its positive future development. A railway line in Rumelia starts from its border with the Ottoman Empire, at Tarnovoseymen¹ station there is a branch, significantly shorter than the main railroad, which reaches Yambol (Стателова 1983: 141). The terminus of the main route is Sarnbey². The problem of the Rumelian economy with this transport does not end with linear length. The railway was built and operated by companies directly connected to Baron Hirsch before the Russo-Turkish War (1877–1878)

The organic statute only confirms the status of the railway line, which remains the property of the Eastern Railways (Беров 1959: 85). Something logical, given the fact that it is located on the territory of an autonomous region within the limits of the Ottoman Empire. Elena Statelova defines this line as harmful for the economy of Eastern Rumelia, because it diverts Bulgaria's trade from the ports along Bulgaria's Black Sea coast to Istanbul and Dedeagach (Стателова 1983: 141). Here it is appropriate to ask ourselves the question, is it relevant to compare the above-mentioned ports? The answer is very sim-

ple – the two main ports – Varna and Burgas, were developed and modernized after 1885, which led to the enlargement and development of the two cities at the expense of those along the Danube River. But the more important thing here is that we are talking about the trade of an autonomous region within the limits of the Ottoman Empire, and it is unlikely that the empire would deliberately hinder its income. And more – it is normal for the state to prioritize its interests. The patriotic statements against the railway company are a fact (Стателова 1983: 141), inside and outside the Regional Assembly. On the other hand, no attention is paid to the fact that at this stage there is no Bulgarian option for construction and any other foreign company would take advantage to exploit the opportunities provided. However, this happened months before the Unification, in June 1885, when, after an agreement between Austria-Hungary, the Kingdom of Serbia, the Principality of Bulgaria and the Ottoman Empire, it was decided to undertake the construction of the Belovo – Vakarel railway line, as an attempt to limit to a minimum the missing elements of the main railroad: Vienna – Istanbul. In the period 1879–1885, there were several initiatives by the regional government in Eastern Rumelia to build the Burgas-Yambol railway section, but they all failed (Стателова 1983: 144-145).

The truth is that the fragile economy of the Region is not able to carry out an infrastructure project of this magnitude on its own at this stage, but it is precisely the economy that is in dire need of modernization and infrastructural development of the road network. Indeed, construction companies make a profit, but who builds without thinking about it?³

In the records, the focus remains on the railways, while the issue of road development, which of course Eastern Rumelia faces, remains a little on the sidelines. Their presence does not mean that they meet the modern requirements of the time. This part of the infrastructure is poorly considered in the records, but it is undoubtedly the most used by those living and passing through the District. This fact, although it has eluded research so far, is not so underestimated by the authorities in Rumelia. In this regard, we should note that well-preserved systematized official documents issued in special collections concerning the expansion, maintenance and development of roads have reached us. Through them, we will try to shed more light on the construction of a modern road network and the real potential of Eastern Rumelia in this direction.

The District Collection of Laws in Eastern Rumelia issued in 1881 gives us clarity on the matter. It contains Public-Administrative Regulations for

the construction, repair and maintenance of regional roads in Eastern Rumelia (Областенъ 1881: 27).

Issuing public-administrative regulations is the duty of the Governor-General of the Region (Областенъ 1881: 27). Their discussion and adoption by the Standing Committee of the Regional Assembly is mandatory according to Article 55 of the Organic Statute. Another important detail is that the adopted regulations have the force of laws (Областенъ 1881: 27). From what has been said so far, it is appropriate to note that this regulation is one of the first (1881) Bulgarian legal acts related to the construction, development and maintenance of roads on our soil. Of course, with the proviso that the autonomous region within the boundaries of the Ottoman Empire, from the very beginning of its development, has a Bulgarian character.

The public-administrative regulations for "Construction, reconstruction and maintenance of regional roads in Eastern Rumelia" were published on June 4, 1881, in the city of Plovdiv (Областенъ 1881: 36). The document consists of four chapters and forty-four articles. Its first part is devoted to the construction of roads. Given that this is the first attempt to create this type of rule, we can take for granted the fact that this chapter contains twenty-nine out of a total of forty-four articles. The regional government has yet to decide which are the main points through which the new roads will pass (Областенъ 1881: 28), but it is still clear that the main road from Europe to Asia will be followed, and everything else will be build extra. In the first part of the chapter, it is specified that new roads must be identical in height with old roads crossed by them and especially railway lines; and in the second case, the new road must comply with the height of the railway (Областенъ 1881: 28). A maximum of five percent longitudinal slope is allowed, and only for roads in mountainous terrain – up to ten percent, but this is the absolute maximum. Mandatory construction of bridges at crossings with other roads and rivers is provided for and, of course, the least possible contact with private property is recommended – Inserted probably for the purpose of economy, this article turns out to be very difficult to implement.

Articles thirteen to eighteen are extremely important as they present a detailed picture of the future roads in Eastern Rumelia. The two main parts of the road, according to the law, are logically a stone section, six meters wide, and a shoulder. The maximum permissible width of the road with the bank cannot be more than ten meters. It is also allowed to make a ditch next to the road, for water drainage, with a depth and width of fifty centimeters

(Областенъ 1881: 29). If the road is in a mountainous area, a ditch is provided only from the height. In case of danger of landslides, etc. terracing is planned. The law stipulates for trees to be planted along all roads "at a distance of six meters from each other, and a minimum of one meter from the road" (Областенъ 1881: 29).

Another more important point is related to giving a slight artificial slope to the lanes of the road. According to the law, the center of the road must be raised by 1/40 compared to the periphery, so that unnecessary water can drain of itself (Областенъ 1881: 31).

In the final part of the first chapter, another important point for the future construction is included – the necessary preliminary preparation. The seven points of Article twenty-eight indicate as mandatory: the drawing up of the route, longitudinal and transverse profile, list of earthworks, plans for each bridge, acquisition conditions and plan of expropriated lands. The last article states that the builders of the future projects can be entrepreneurs who have won a public competition, but in the absence of such, the activity can be carried out by the government (Областенъ 1881: 31).

The second chapter of the law reveals the methods by which existing old roads in Eastern Rumelia will be rebuilt. This part is composed of one article, but still gives us a detailed description that includes six steps, tracing the process from removing the old material to using a "roller" after laying the new one and "getting it so hard that the wheels of vehicles should leave no trace of their passing" (Областенъ 1881: 31-32).

The next chapter is a kind of continuation of the previous one. Short in volume, it deals with road maintenance in the District. Road maintenance includes standard non-delayed maintenance, supply of materials for this and emergency repairs. The last two activities are planned to be carried out by private entrepreneurs after a tender, but in the absence of such, the government is obliged to carry out the necessary maintenance without conducting a second tender (Областенъ 1881: 32)

The final chapter is composed of twelve articles that detail road maintenance work at its lowest level – the duties of the average maintenance worker. The roads are divided into sections for which a specific group of workers will be responsible – they are managed by their colleague, who must necessarily be literate and in order to communicate with the higher-ranking officials and engineers responsible for the road (Областенъ 1881: 33). The latter, for their part, are obliged at least once a week to monitor the section entrusted to them and its maintenance. The

working groups are obliged to keep the road clear of mud, snow, ice and any unevenness (Областенъ 1881: 34). It is also their responsibility to see to the good condition of all signposts and trees on and around the road. Their working hours from March 1 to September 1 are from 5 a.m. to 7 p.m., with a two-hour break that can be extended to three in high daytime temperatures (Областенъ 1881: 35). If necessary, the teams can leave their section and go to another, but only after orders from the engineer in charge. Each worker must receive upon starting work: a wheelbarrow, a wooden and iron shovel, a pickaxe, an iron and wooden rake, pliers, a hammer and a rope twenty meters long (Областенъ 1881: 35-36). Another “perk” is the notebook, in which they must note down the tasks received, and the work done. The book is important, as it is part of the report on work presented to the responsible engineers and officials (Областенъ 1881: 36). Workers are required to carry the book with them and present it at inspection. The fine for not carrying the book is one wage, and for losing it – three.

During harvest time, every worker is entitled to fifteen days’ leave. Every year, according to the report of the engineers in charge, an award of more than one salary is given to the most deserving workers.

For not showing up for work without serious reasons, a fine in the amount of one wage is provided and in case of repeated violation – three wages, and when a third absence is registered – dismissal from service. A similar punishment is provided for proven non-fulfilment of assigned tasks, despite regular attendance at work. The overall implementation of the road law is placed in the hands of the Director of Agriculture, Trade and Public Buildings (Областенъ 1881: 36).

The evidence of the efforts of the regional authorities to develop and modernize the roads does not stop there. “The public administrative regulations for the district roads of the Plovdiv district” is the next step in this direction (Областенъ 1881: 247). It is possible that similar regulations were drawn up for the other counties of Rumelia, but at this stage they are not known. The regulations were issued on May 10, 1882 in the city of Plovdiv and are composed of three chapters with a total of sixteen articles. In a comparative analysis, it turns out that this law is practically an abbreviated version of the main regulation, broadly presented above. The only significant difference is contained in article six of the first chapter, from where we get detailed information about the extractions related to the strata from which the road itself is built. The law obliges 2/3 of the entire thickness of the road to be composed of coarse

stone material and correspondingly 1/3 of fine surface pavement (Областенъ 1881: 248).

The third act, indicative of the desire and efforts of the authorities in Plovdiv to modernize and use the road as the main alternative to railway transport, was published on June 30, 1881. “Public-administrative regulations for the road police in Eastern Rumelia” supplements the basic law, introducing strict rules for the exploitation of the roads in Rumelia. The document consists of 24 articles and represents a set of bans and punishments to be used by law enforcement in certain situations (Областенъ 1881: 41).

From 10 to 300 groshes plus compensation for the damage caused is the penalty for obstructing traffic, damage to roadways, curbs and ditches (Областенъ 1881: 41). Temporary suspension of traffic is allowed only on roads passing through neighborhoods of populated areas and only after special permission of the mayor (Областенъ 1881: 43). Relatively much attention is paid to roadside landowners, who are generally required to maintain in good condition road ditches and roadside trees bordering their lands. In addition to understandable prohibitions, such as the one not to graze cattle near the road, there are also more interesting ones – such as the ban on moving on the roads of the Region with a sledge if there is no snow and ice, and fines vary from 10 to 500 groshes depending on the damage done along the route (Областенъ 1881: 42). Bans are also imposed on the distance of newly constructed buildings and property fences, and the maximum fine does not exceed the above (Областенъ 1881: 44). Article 23 defines the services that will ensure the observance of this law – the gendarmerie, the urban and rural police units, and field-keepers (Областенъ 1881: 45).

With their detail, the presented historical documents prove that the authorities in Eastern Rumelia are far from relying only on the underdeveloped railway transport. On the contrary, since the very beginning of its existence, the Region has taken the necessary steps to modernize and expand the road network with a single goal in mind – to have its own infrastructure, albeit inferior in some respects to the possibilities offered by railway transport. The presented evidence in this direction aims to expand the cited, basic studies and pose questions through which, in the future, the topic will be further developed.

Notes

¹ Now Simeonovgrad.

² Now Septemvri.

³ For specific revenue data, see: Kolarov M. Eastern Railways in Bulgaria. Plovdiv, 1893, 68 (Коларов 1893:

68); Piperov N. Financial and trade issues between Bulgaria and Turkey. Sofia, 1909, 109-110 (Пиперов 1909: 109-110); Karakashev T. A few words about the tariffs of the former eastern railways. In: Journal of the Bulgarian Economic Society, 1908, 79-80 (Каракашев 1908: 79-80).

References

Беров Л. „Източните железници“ в България (1873–1908 г.). In: Исторически преглед, 1959, 1. / Berov L. „Iztochnite jeleznici“ v Bulgaria (1873–1908 g.). In: Istoricheski pregled, 1959, 1.

Каракашев Т. Няколко думи за тарифите на бившите Източни железници. In: Списание на Българското икономическо дружество (СпБИД), г. XII, 1908, кн. 9-10, 677. / Karakashev T. Niakolko dumi za tarifite na bivshite Iztochni jeleznici. In: Spisanie na Bulgarskoto ikonomicheskoto drujestvo (SpVID), g. XII, 1908, kn. 9-10, 677.

Коларов М. Източните железници в България. Пловдив, 1893. / Kolarov M. Iztochnite jeleznici v Bulgaria. Plovdiv, 1893.

Областен съборник от закони в Източна Румелия. Година 2. Выпускъ 1. Томъ 2. Пловдивъ, 1881. / Oblasten sbornik ot zakoni v Iztochna Rumelia. Godina 2. Vıposk 1. Tom 2. Plovdiv, 1881.

Пиперов Н. Финансови и търговски въпроси между България и Турция. София, 1909. / Piperov N. Finansovi i turgovski vuprosi mejdu Bulgaria i Turcia. Sofia, 1909.

Публично-административен правилник за „Окръжните пътища на Пловдивски окръг“. Пловдив,

10 май 1882. / Publichno-administrativen pravilnik za „Okrujnite putishta na Plovdivski okrug“. Plovdiv, 10 mai 1882.

Публично-административен правилник за „Полицията по пътищата в Източна Румелия“, 30 юни 1881. / Publichno-administrativen pravilnik za „Policiaata po putishtata v Istochna Rumelia“, 30 juni 1881.

Публично-административен правилник за „Правяние-то, преправяние-то и поддръжка-та на областните шосета в Източна Румелия“. Пловдив, 4 юни 1881. / Publichno-administrativen pravilnik za „Pravianeto, prepravianeto i poddarjkata na oblastnite shoseta v Istochna Rumelia“. Plovdiv, 4 juni 1881.

Стателова Е. Източна Румелия (1879–1885) икономика, политика, култура. София, 1983. / Statelova E. Iztochna Rumelia (1879–1885) ikonomika, politika, kultura. Sofia, 1983.

Anton Doncev Marinov (Veliko Tarnovo, Bulgaria). Doctor în istorie, Universitatea Sf. Sf. Chiril și Metodiu din Veliko Tarnovo.

Антон Дончев Маринов (Велико Търново, България). Доктор истории, Великотърновский университет им. Св.Св. Кирилла и Мефодия.

Anton Donchev Marinov (Veliko Tarnovo, Bulgaria). PhD in History, “St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo.

E-mail: a_mr@mail.bg

ORCID: 0000-0002-3452-8140

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Carolina COTOMAN

TRADIȚIILE DE ÎNMORMÂNTARE LA ROMÂNII DIN STÂNGA PRUTULUI:
STUDIU DE CAZ SATUL CIMIȘENI, RAIONUL CRIULENI*

CZU: 393.1

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.19>

Rezumat

**Tradițiile de înmormântare la românii
din stânga Prutului: studiu de caz satul Cimișeni,
raionul Criuleni**

Acest articol descrie secvențe ale ritualului de înmormântare care se întâlnesc în prezent în satul Cimișeni din raionul Criuleni. Obiectivul cercetării este de a înțelege mai bine obiceiurile și manifestările spirituale ale omului tradițional, relația sa cu mediul într-un moment crucial din viață. Analizând diferite rituri, am putut observa care sunt credințele populare tradiționale asociate cu moartea. Această localitate mai păstrează încă caracteristici conservatoare, localnicii reușind să mențină majoritatea obiceiurilor în forma în care erau practicate de strămoșii lor. Vom încerca să ne oprim asupra unor aspecte semnificative și în același timp reprezentative, cum ar fi: importanța obiceiurilor și tradițiilor pentru om; modul în care viața și moartea sunt reflectate în imaginarul omului tradițional religios.

Totodată, articolul evidențiază pe scurt principalele elemente ale obiceiurilor de înmormântare din satul Cimișeni, și anume: prevestiri ale morții cu practici de alinare a decesului și cele trei etape ce caracterizează ritul de trecere (separarea de lumea celor vii, pregătirea decedatului pentru trecerea într-o altă lume și integrarea în lumea cealaltă). Trebuie specificat însă, că și această localitate își pierde treptat obiceiurile ca urmare a globalizării, astfel încât considerăm că este important să surprindem și să înregistrăm aceste tradiții înainte ca ele să dispară.

Cuvinte-cheie: înmormântare, lumea de dincolo, suflet, tradiție, pomana.

Резюме

**Похоронные традиции румын
на левом берегу Прута: пример села Чимишень
Криулянского района**

В данной статье представлено описание последовательности погребального ритуала, который в настоящее время встречается в селе Чимишень Криулянского района. Цель исследования – лучше понять традиции и духовные проявления традиционного человека, его взаимоотношения с окружающей средой в ответственный момент жизни. Путем анализа различных обрядов мы смогли выявить, каковы традиционные народные верования, связанные со смертью. В этой местности до сих пор сохранились консервативные черты: местным жителям удалось сохранить большую часть своих обычаев в том виде, в каком практиковали их предки. Мы остановились на некоторых существенных и в то же время показательных

аспектах, таких как значение обычаев и традиций для человека; как жизнь и смерть представляются в воображении традиционного религиозного человека. В то же время в статье будут кратко представлены основные элементы погребальных обычаев села Чимишень Криулянского района, среди которых знаки, предшествующие наступлению смерти, практики облегчения ухода из жизни и три основных этапа, характерные для обрядов перехода (отделение от мира живых, подготовка умершего к переходу в иной мир и интеграция в потусторонний мир). Однако следует отметить, что в результате глобализации, в данной местности постепенно происходит потеря местных обычаев, в связи с чем считаем важным вовремя зафиксировать эти обычаи и традиции до того, как они исчезнут.

Ключевые слова: похороны, загробная жизнь, душа, традиция, милостыня (помана).

Summary

**Funeral traditions of the Romanians on the left bank
of the Prut River: the case study of the Cimișeni village
(Criuleni district)**

This article presents a description of the sequence of the burial ritual that is currently practiced in the village of Cimișeni, Criuleni district. The aim of the study is to better understand the traditions and spiritual manifestations of the traditional man, his relationship with the environment at a crucial moment in life, by analyzing various rituals we were able to observe what are the traditional folk beliefs related to death. In this area, conservative features have been preserved until now, the locals have managed to preserve most of their customs in the form in which they were practiced by their ancestors. We will try to focus on some essential and at the same time indicative aspects, such as: the meaning of customs and traditions for a person; how are life and death represented in the imagination of a traditional religious person. At the same time, the message will briefly present the main elements of the burial customs of the village of Cimișeni, Criuleni district. These are: ominous signs of death with practices to alleviate death and three main stages characteristic of the rites of passage (separation from the world of the living, preparation of the deceased for the transition to another world and integration into the other world). However, it should be noted that this area is also gradually losing its customs as a result of globalization, so I think it is important to capture and record these customs and traditions.

Key words: alms (pomana), funeral, the world beyond, soul, tradition.

Argument. Există o legătură între viață și moarte, dacă viața este începutul liniei, moartea este sfârșitul ei. Dar linia este aceeași, începutul și sfârșitul sunt părți ale aceluiași proces. Moartea a fost și rămâne un fenomen neînțeles, nedescifrat, un mare mister care lasă loc doar imaginației. Dacă putem înțelege relația omului cu moartea, vom înțelege și relația sa cu viața.

Pentru omul tradițional, care este în sine un om religios, moartea nu reprezintă doar un sfârșit și atât, ci viața într-o altă viață. Moartea este reprezentată ca un drum spre adevărata viață. Prin urmare, el se pregătește pentru marea călătorie cât este încă în viață și se străduiește să trăiască în conformitate cu credința sa pentru a-și asigura un loc bun în cealaltă lume, astfel încât moartea să nu fie văzută ca definitivă sau lipsită de sens, ci, dimpotrivă, să aducă cu sine renașterea într-un alt nivel al existenței.

Articolul face parte dintr-o serie de publicații despre tradițiile și obiceiurile funerare din localitățile Republicii Moldova, unde m-am implicat direct în culegerea de informații pentru a analiza caracteristicile pregătirii pentru moarte și ale ceremoniei de înmormântare din satul Cimișeni, raionul Criuleni, iar scopul cercetării este de a crea o imagine mai completă și o înțelegere mai clară a modului în care acestea sunt trăite și se manifestă în cultura tradițională românească. Vom viza unele aspecte semnificative și, în același timp, revelatoare, cum ar fi „Marea Trecere”, așa cum a numit Lucian Blaga moartea. Ca simbol, este cel mai important, cu cele mai profunde tradiții păstrate.

Obiectivele și metodologia cercetării. Pentru a aprofunda subiectul propus, au fost realizate mai multe interviuri în această localitate. Pe baza răspunsurilor primite, dorim să analizăm succesiunea ceremoniei funerare, precum și credințele oamenilor cu privire la viață, respectiv la moarte, și semnificațiile pe care le atribuie Marii Treceri.

Pentru a ne atinge obiectivele, am ales ca instrument de lucru metoda sondajului și metoda observației participative, iar ca metodologie – un interviu etnografic realizat individual. Cercetările de teren au fost efectuate în anii 2013, 2019 și 2020, cu participarea la o ceremonie funerară.

Astfel, metodologia folosită se bazează pe analiza materialelor colectate în teren. Vom vedea că toate gesturile și comportamentul oamenilor la înmormântări au o credință profundă și un simbolism deosebit. Întrebările la care vom răspunde sunt următoarele: semnificația obiceiurilor și tradițiilor pentru oameni; care sunt riturile de trecere; funcțiile și rolul lor în ceremonia de înmormântare; în ce mod viața și moartea sunt reflectate în imaginarul omului tradițional religios.

Totodată, articolul evidențiază principalele elemente ale obiceiurilor funerare din satul Cimișeni, raionul Criuleni, și anume: semne prevestitoare de moarte cu practicile de alinare a decesului și cele trei etape principale caracteristice ritului de trecere (separarea de lumea celor vii, pregătirea decedatului pentru trecerea într-o altă lume și integrarea lui în lumea cealaltă), accentul fiind pus pe secvențele care marchează momentul despărțirii și pregătirea spre *Marea Trecere*.

La studierea obiceiurilor de înmormântare au fost intervievați mai mulți locuitori ai zonei. Un alt scop al studiului este de a înțelege mai bine manifestările spirituale ale omului tradițional, relația sa cu mediul într-un moment crucial al vieții. Analizând diferite tradiții, am putut observa care sunt credințele populare tradiționale asociate cu moartea. Această localitate mai păstrează caracteristici conservatoare, localnicii reușind să-și mențină majoritatea obiceiurilor așa cum erau practicate de strămoșii lor. Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că și acest sat își pierde treptat obiceiurile în fața globalizării, astfel încât considerăm că este important să captăm și să înregistrăm aceste tradiții înainte ca ele să dispară.

Aspecte generale ale morții. Din punct de vedere biologic, moartea este un sfârșit, dar în conceptul tradițional înseamnă doar un prag de tranziție către o altă lume. Pentru omul religios moartea, conform vechilor credințe, este o trecere dintr-o lume în altă lume, de la o lume cunoscută și familiară la o altă lume, necunoscută. Această tranziție este ireversibilă și, dacă o vizualizăm ca pe un drum, putem spune că nu există întoarcere, ci doar înaintare. Mergi de-a lungul acestui drum, dar nu te întorci niciodată.

Sfârșitul vieții, însă, nu înseamnă sfârșitul existenței, pentru că moartea nu este definitivă, este un prag care trebuie trecut pentru a ajunge în lumea cealaltă. Întregul complex de ritualuri funerare denotă speranța credincioșilor pentru învierea trupului (reîntoarcerea morților la viață). Prin urmare, pentru omul religios moartea nu înseamnă sfârșitul vieții, ci pur și simplu un alt mod de existență umană. Cei vii, care rămân în viață, participă la „reînviere” prin rugăciuni și milostenie, iar moartea este întotdeauna însoțită de o nouă viață (Cotoman 2020: 175).

După cum menționează Carmen Iulia Stanciu în lucrarea sa *Misterul Marii Treceri*: „<...> Semnificația și rostul acestor secvențe sunt polivalente: ele trebuie să asigure perfectă despărțire și trecere, în același timp trebuie să servească refacerea echilibrului moral și social al familiei și al colectivității afectate de moarte. Vom observa că toate secvențele și toate etapele ceremonialului de înmormântare sunt în legătură directă cu lumea de dincolo. Ele reprezintă

dorința ca sufletul mortului să ajungă cu bine la destinația finală, dar și intenția de a proteja comunitatea celor rămași în viață” (Stanciu 2012: 31).

Moartea este înainte de toate o separare a defunctului de familie. Familia este cea care are grijă ca despărțirea, tranziția și integrarea în viața de apoi să fie îndeplinite corect. Pragul sau trecerea dintr-o lume în alta sunt marcate prin acțiuni rituale cu statut de normă. Secvențele fiecărui ceremonial respectă o ordine obligatorie; în caz contrar, fără a finaliza tranziția, există credința că forțele malefice se vor întoarce după înmormântare împotriva familiei rămase.

Îndeplinirea întregii ceremonii este o îndatorire a familiei, ea fiind cea care ajută decedatul să traverseze cu ușurință pragul dintre două lumi. Mitul *Marea Trecere* reprezintă o metaforă pentru inițierea supremă în ritualul funerar, fiind considerat cel mai important simbol în credințele care încearcă să ilustreze accesul în lumea de dincolo și secretul pe care moartea îl ascunde. Ceremonialul funebru este dominat de sentimentul despărțirii definitive, aceasta fiind de fapt *Marea Trecere* (Cotoman 2020: 175-176). Conceptul lui Mihai Pop, pe care îl susținem, este că omul e un călător nu doar prin viață, ci și după moarte, care este prezentată ca o călătorie spre lumea cealaltă. Ceremonialul de înmormântare este *Marea despărțire*, o etapă importantă care îl pregătește pe om pentru *Marea Trecere*: „*Marea despărțire* nu reprezintă în concepția tradițională o încheiere definitivă a destinului individului, dincolo de care nu mai există nimic și nu se mai continuă nici o legătură cu lumea viilor, ci o trecere ireversibilă, din lumea aceasta în «lumea de dincolo»” (Stanciu 2012: 31).

În societatea tradițională, tot ceea ce înconjoară o persoană este purtător de simbolism, iar prin simboluri omul tradițional încearcă să mențină o legătură constantă cu divinitatea.

Mai mult, omul stabilește o serie de relații între elementele din jurul său, care duc la construirea în timp a unui adevărat univers simbolic (Suiogan 2006: 1721). Un sistem de credințe și simboluri stă la baza morții și nu numai, căci le găsim și în riturile de naștere sau de nuntă.

Învelirea pruncului în pânză albă, îmbrăcarea miresei într-o rochie albă, precum și îmbrăcarea defunctului în haine noi și așezarea unei pânze albe cât e de lung defunctul nu sunt simple gesturi cotidiene, ce țin de planul realului, dar au semnificație simbolică. *Îmbrăcămintea* devine astfel o barieră care-l apără de cotidian, făcând posibilă trecerea la un alt nivel. Cei trei actanți, îmbrăcați în alb, devin imagini-arhetip ale purității, dându-le dreptul la un nou început. Dar, mai presus de toate, albul este cel care le oferă protecție, făcând posibilă finalizarea la nivelul unei

stări anterioare, inferioare și începutul unei stări noi, superioare (Cotoman 2023: 139).

Un alt element este contactul actantului cu apa. *Scalda rituală* în mod repetat a copilului în apă, stropirea de către mireasă a alaiului în repetate rânduri, spălarea mortului, sau spălarea mâinilor cu apă – toate acestea nu aparțin conceptului de igienă, ci ne trimit la ideea de purificare. Chiar dacă spălarea mâinilor este un gest obișnuit de zi cu zi, într-un context ritual are o semnificație diferită. La o înmormântare, de exemplu, prin spălarea pe mâini, înainte de a ieși pe porțile cimitirului sau înainte de a merge la masa de pomenire, oamenilor li se oferă certitudinea separării de umbra morții.

Apa poate oferi, de asemenea, o posibilă întoarcere la viață, o șansă pentru un nou început, imitând ploaia care poate revitaliza atât natura, cât și omul. În ambele cazuri, atunci când spălăm un copil sau o persoană decedată, suntem martorii spălării păcatelor, urmată de o întoarcere la o nouă viață.

Aspecte ale obiceiurilor de înmormântare.

În continuare vom prezenta elementele de bază ale obiceiurilor de înmormântare din satul Cimișeni, raionul Criuleni. Pentru a studia obiceiurile funerare, au fost intervievați mai mulți locuitori ai acestui sat. Potrivit credințelor localnicilor, precum și ale locuitorilor altor așezări atât din Republica Moldova, cât și din România, există anumite semne prevestitoare de moarte.

Astfel, materialele de teren din diferite perioade, precum și din zilele noastre, indică faptul că o persoană poate realiza apropierea morții: „prin visele pe care ea însăși sau membrii familiei sale le poate avea și prin «pasărea morții» care cântă în apropierea casei. Printr-un vis se poate presimți venirea morții dacă se visează cu cineva decedat din familie «care îl cheamă la el și pleacă împreună»” sau „atunci când îți cade un dinte și te doare” (inf. V. Gavrilan, 1924; O. Cotoman, 1951).

Pasărea morții este *bufnița*, o pasăre de temut care, conform credințelor sătenilor, atunci când se aude cântând în preajma unei case, este mai mult ca sigur ca cineva din acea casă va muri curând (inf. E. Țurcan, 1960).

Dacă omul e în vârstă și cade bolnav la pat, dacă are vedenii sau un comportament mai ciudat, familia știe că nu mai are mult de trăit. Când un om e în pragul morții, „se citesc rugăciuni de dezlegare și de ușurare a sufletului de către preot la capul bolnavului” (inf. Z. Gaidău, 1949). Varvara Gavrilan menționează că, pentru ca un bolnav să poată părăsi lumea, trebuie să moară împăcat și să-și ceară iertare de la cei cărora poate le-a greșit în viață și să se spovedească unui preot.

Astfel, există un moment al iertării, care se realizează „prin spovedanie și împărtășanie către preot și prin iertare de la cei dragi”, iar cei care nu își cer iertare și nu sunt împăcați cu lumea se spune că vor muri în chinuri mari și că vor suferi și mai mult pe patul de moarte. Și în această localitate există credința că omul moare după cum decide Dumnezeu, dar și după faptele din viață, în funcție de gravitatea păcatelor sale. Despre cei care au o moarte mai grea sau cei care se chinuiau mult să moară se crede că „au făcut păcate multe și mari și nu le-a spus la mărturisit” (inf. V. Gavrilan, 1924).

Obiceiurile de înmormântare includ trei etape caracteristice riturilor de trecere: separarea de lumea celor vii, pregătirea decedatului pentru trecerea într-o altă lume și integrarea acestuia în lumea cealaltă.

În continuare, vom descrie practici și ritualuri având ca scop pregătirea defunctului pentru călătoria spre viața de apoi și integrarea lui în lumea de dincolo. Aceasta nu are loc concomitent cu decesul, sufletul mortului având de parcurs un drum, compus din mai multe etape. Moartea fizică marchează începutul călătoriei sufletului spre lumea cealaltă. Riturile de trecere sunt atât pentru cel mort, cât și pentru cei vii esențiale pentru procesul de separare și integrare. Familia, pentru a-l ajuta pe cel ce urmează să plece în lumea de apoi, are datoria să îndeplinească toate obiceiurile și ritualurile, care se practică și în această localitate. Neîndeplinirea lor implică consecințe negative care afectează statutul sufletului decedatului, lăsat să rătăcească, neintegrat în lumea strămoșilor săi (Stanciu 2012: 40).

Potrivit tradiției locale, după deces, cei dragi și familia au o deosebită grijă să îndeplinească dorințele răposatului, necesare pentru integrarea sufletului în lumea cealaltă. „Obiceiurile, tradițiile, dar și dorințele se îndeplinesc pentru a avea mortul odihnă, a fi împăcat, dar și pentru ca sufletul celui decedat să nu se mai întoarcă”, „acestea se fac pentru ca mortul să se poată odihni, iar cei vii să nu îi viseze și să fie împăcați sufletește” (inf. V. Gavrilan, 1924).

Dacă obiceiurile nu sunt respectate, se crede „că cel mort nu va avea odihnă și cei în viață nu vor avea liniște, îl vor visa mereu”, astfel putem remarca că obiceiurile sunt importante pentru săteni. Când o persoană moare, primul lucru care se face este să se aprindă imediat o lumânare, întrucât se crede că răposatul nu poate pleca în altă lume și stă în întuneric (inf. N. Corcodel, 1963). Mai multe surse menționează că lumina este călăuză sufletului către lumea cealaltă. Acest obicei este foarte răspândit și se întâlnește în majoritatea satelor din Republica Moldova, dar și din România, unde nu se concepe ca omul să moară fără să-i fie aprinsă o lumânare: „fără lumină

acea persoană rătăcește prin întuneric și nu își găsește nicăieri locul” (Cotoman 2023: 138).

După aprinderea lumânărilor, răposatul este așezat într-un sicriu pe podea sau pe scaune ridicate de la sol (inf. M. Punga, 1952) (Foto 1). De obicei, sicriul este pus în *casa mare*, un spațiu sacru și intim al omului. Este locul unde se desfășoară cele mai importante evenimente din viață: nașterea, căsătoria și moartea. Defunctul rămâne în această cameră trei zile, dar poate fi lăsat doar o zi, dacă e mai în vârstă și este în timpul sezonului cald: „Camera trebuie să fie curată, iar oglinzile din casă – acoperite cu țesături, ca mortul să nu se oglindească” (inf. E. Punga, 1961).

Acest obicei de a acoperi oglinzile ca „să nu se vadă mortul în oglindă” se face pentru ca imaginea multiplicată a răposatului să nu-l ducă în rătăcire. În sat există credința că în cele trei zile până la înmormântare: „sufletul mortului nu pleacă de acasă”, el stă până la patruzeci de zile prin apropiere (inf. V. Gavrilan, 1924).

Un moment important în pregătirea pentru viața de apoi îl constituie și scăldatul defunctului, imediat după deces. Așa cum la botez un copil este supus acțiunii purificatoare a apei pentru a avea acces la sacru pentru protecție, tot așa după moarte trupul este spălat pentru aceeași funcție purificatoare de protecție. Spălarea sau „scăldatul” mortului e un ritual important care se practică și astăzi. „De cele mai multe ori defunctul este scăldat de vecinii din mahala, două persoane, în funcție de genul mortului. Cei care l-au spălat pe decedat primesc de pomană săpun, un prosop, o pâine cu o lumânare aprinsă, pentru ca răposatul să nu intre în altă lume necurat” (inf. V. Cotoman, 1967).

„În prima și a doua seară este rugat să vină părintele/preotul sau cei care slujesc la biserică să citească ceasurile defunctului – rugăciune pentru cel decedat” (inf. Z. Gaidău, 1949). Rudele au grijă deosebită de hainele răposatului. „Trebuie să fie îmbrăcat în haine noi, dacă defunctul este o bătrână, atunci este îmbrăcată deseori în cămeșă/cămașă pe dedesubt” (inf. M. Punga, 1952).

În imaginarul oamenilor din această localitate, dar și din alte regiuni ale Republicii Moldova și România, sufletul celui decedat are de întreprins o călătorie. De aceea, „i se pune în mână o cruce cumpărată de la biserică, picioarele sunt legate cu o pânză, iar la cimitir, înainte de a coborî defunctul în mormânt, se aruncă chedica/legătura la trecerea vâmlor, iconița este pentru ca răposatul să se poată ruga, iar lumânarea — ca să-i lumineze calea” (inf. V. Gavrilan, 1924).

Primul semn de doliu este îmbrăcămintea: „Familia din casă se îmbracă în haine negre sau își acoperă capul cu o basma de culoare neagră” (inf.

E. Punga, 1961), (Foto 2). „Doliul se ține 40 de zile, bărbații nu se bărbieresc, iar cei care doresc pot ține doliu până la un an” (inf. E. Punga, 1961). La 9, 20, 40 de zile, dar și la un an și la alte sărbători, dedicate morților, rudele merg la cimitir pentru a aprinde tămâie, stropesc mormântul cu agheasmă, iar când pregătesc mese de pomenire, „invită” pe cel decedat la masă.

Doliul se ține 40 de zile, dar unii țin și un an de zile (inf. V. Cotoman, 1967). Ca interdicții în această perioadă, „cei din familie nu au voie să meargă la nunți, petreceri, să cânte sau să joace” (inf. V. Cotoman, 1967).

Imediat după deces, urmează o serie de obiceiuri și tradiții sociale. Decesul este anunțat nu numai rudelor și vecinilor, ci și, în mod tradițional, întregului sat.

„De îndată ce omul a murit, se trag clopotele. Decesul se anunță cel mai des la biserică, de unde se dau steaguri și sfeșnic, iar în prima zi la streșina casei se pune o bucată de pânză neagră și un ștergar, porțile se deschid ca sătenii să vadă că în această familie a murit cineva” (inf. N. Corcodel, 1963)

O altă tradiție păstrată în satul Cimișeni este *priveghiul*, care se ține atât timp cât răposatul se află în casă, de obicei trei zile, pentru că, după cum spune Cotoman Ilie, „nu e bine ca mortul să fie lăsat singur, mai ales noaptea”. Priveghiul are scopul de a apăra trupul defunctului, de care sufletul nu s-a despărțit încă complet, și „de a împiedica întoarcerea necurată a mortului”.

Moartea unei persoane provoacă un dezechilibru puternic atât în familie, cât și în comunitate. Dar atât familia, cât și întreaga comunitate se unesc și printr-o serie de practici legate de înmormântare care, de obicei, trebuie respectate, reușesc să treacă prin acest moment tragic împreună. Astfel, moartea este trăită la un nivel colectiv, și nu individual: nu doar familia își ia rămas bun de la decedat, ci întregul sat participă la despărțirea persoanei de această lume.

Mortul este ținut în casă până în ziua înmormântării, orientat cu picioarele înainte, spre ușă, spre răsărit: „pentru că de la răsărit, de acolo răsare lumina și el trebuie să meargă spre lumină” (inf. Z. Gaideu, 1949). Petrecerea răposatului pe ultimul drum are loc în curtea casei sale, unde toată lumea se adună în jurul sicriului. Apoi defunctul este scos afară, în fața casei, unde preotul citește o rugăciune și se fac ofrande până când decedatul este scos din casă.

Slujba religioasă are loc la biserică. Aici se pun pe masă două *ștururi* (formate din 5 pâini), lumânări aprinse, sub Evanghelie și pe umărul preotului se pune un ștergar/prosop, coliva fiartă din grâu și

împodobită cu dulciuri, având o cruce și toiag (inf. E. Punga, 1961), (Foto 3).

Pomenile cele mai importante sunt: *Pomul vieții* – se dă de pomană unui/unei verișor/verișoare, prieten/e, vecin/e. *Masa* se dă mezinului sau unui nepot al unei/unui fiice/fiu, 9 *colaci legați* pe o basma (batistă)/față de masă, care se dau de pomană, 24 *de podurele* începând de acasă până la cimitir, semnificând cele 24 de vămi ale văzduhului: se pune o pungă, un pahar cu apă/vin, bani, un colac, un ștergar (Foto 4), o lumânare, iar în poarta casei se pune un cearșaf sau plapumă care apoi se împart ca pomană. *Toiagul* se dă de pomană unei femei mai în vârstă, acesta arde primele zile în casă, în biserică, apoi bătrâna arde toiagul până la 40 de zile, în fiecare seară câte puțin.

Pe lângă bucatele comune oricăror mese de pomenire, există câteva feluri de mâncare specifice, care se regăsesc numai în obiceiurile funerare. Acestea se bazează, în primul rând, pe folosirea boabelor de cereale și a mierii de albine. *Coliva*, făcută din grâu fiert și îndulcit, este nelipsită la înmormântările moldovenești, pomeniri, parastase, precum și la marile sărbători de peste an asociate cu pomenirea morților.

Mircea Eliade notează că această mâncare rituală, prezentă la înmormântările românești și balcanice, era cunoscută încă din vremea vechii Elade și a supraviețuit până astăzi sub numele de *Kollyva*; sarmale fierbinți din care ar fi bine să iasă aburi.

După ce se încheie predica sau slujba religioasă, „se fac iertăciunile, când mortul își ia rămas bun de la întreaga familie, rude, prieteni, pentru ca să-l ierte cu toții”. După terminarea prohodului, adică a slujbei de la biserică, se merge spre cimitir. Toți cei prezenți la înmormântare conduc persoana de care se despart pe vecie. Acest drum de la casa răposatului spre cimitir este extrem de important, întrucât reprezintă *ultimul lui drum*.

În mod simbolic, el este și calea pe care sufletul defunctului trebuie să o parcurgă pentru a ajunge în lumea cealaltă. Pe drumul spre cimitir se fac popasuri, se citesc pasaje din Biblie. Aceste opriri reprezintă depășirea obstacolelor (cele 24 de Vămi ale văzduhului) pe care defunctul trebuie să le treacă.

Conform credinței, văzduhul are 24 de vămi și sufletul trebuie să treacă prin acestea pentru a ajunge în Rai sau în Iad. Fiecare vamă corespunde unui păcat, iar sufletul trebuie să dea socoteală pentru ceea ce a făcut în timpul vieții, de aceea pe parcurs cele 24 de podurele (colac, pahar, lumânare, apă) se împart de pomană. Opririle nu se fac oriunde, ci la răscru-ci, poduri, la fântâni, tot aici se pun bani, pentru ca cel mort să poată trece mai ușor peste ele în cealaltă lume.

Mormântul este săpat de șase bărbați, de obicei fini de cununie sau de botez ai celui decedat. O rudă merge cu ei la cimitir și indică locul, apoi se stropește cu agheasmă, se tămâie și încep să sape.

La mormânt se face o slujbă religioasă, „groapa este pecetluită până la a doua venire și se face semnul crucii în cele patru colțuri și apoi se stropește cu apaos” (ulei, vin, apă sfințită), (Foto 5). „La coborârea defunctului în mormânt se aruncă pământ pe sicriu și se spune: Dumnezeu să-l ierte” (inf. R. Florea, 1983). Pământul simbolizează reintegrarea în lutul din care a fost zidit, o reîntoarcere în pământ pentru a renaște.

După ce se iese de la groapă, își spală mâinile cu apă, ceea ce reprezintă un ritual de purificare. După înmormântare, se merge la masa de pomenire, care simbolizează „o ultimă mulțumire a celui mort către cei prezenți” (inf. E. Țurcan, 1960).

Masa este concepută ca o ofrandă în onoarea defunctului. Această masă, care îi implică pe toți cei prezenți la înmormântare, este un ritual de unificare, un gest ritual de a împărți masa în comun, care umple golul provocat de moarte și unește comunitatea îndoliată.

Mai mulți informatori menționează că timp de trei zile după moarte sufletul nu părăsește casa, iar în următoarele nouă zile vizitează împrejurimile satului, după 40 de zile sufletul rătăcește prin „toate locurile pe unde a mers în viață”. Aceste etape sau praguri pe care sufletul le parcurge sunt marcate prin parastasele care se fac la diferite intervale de timp. Astfel, mesele de pomenire au drept echivalent în plan spațial, un anumit prag în calea mortului.

„Se face praznic de pomenire la 3 zile, 9 zile, 20 de zile, 40 de zile, la jumătate de an și la un an când se țin slujbe la biserică. Cele mai importante sunt pomenile la 40 de zile și la un an și trebuie să se facă neapărat” (inf. E. Punga, 1961), deoarece se crede că după 40 de zile de la deces sufletul defunctului se separă de corp și începe etapa integrării în lumea cealaltă. „Timp de 40 de zile sufletul celui decedat nu părăsește casa. După 40 de zile, el merge la Dumnezeu pentru judecata personală și apoi așteaptă Ziua Judecării” (material de teren din alte localități ale Republicii Moldova).

După înmormântare, în perioada imediat următoare, dacă cineva din sat moare, ruda acestuia trebuie să meargă la cimitir și să dea de pomană în fața porții, astfel încât drumul să fie deschis pentru el, se cheamă preotul la mormânt pentru a citi rugăciunea de dezlegare, *ihtenie*, pentru noul răposat.

După integrarea sufletului în lumea cealaltă, familia continuă să mențină vie amintirea celui plecat prin serbări și ceremonii care se țin la anumite date

din calendarul creștin. Aceste zile sunt dedicate pomenirii morților. La Florii, înainte de Paști, se dă de pomană mâncare în cinstea celor plecați. Pomenirii strămoșilor sunt dedicate sâmbetele din Postul Paștelui.

Un alt obicei care se mai practică la înmormântări este bocetul. El face parte din repertoriul cântecelor funebre care se interpretau la înmormântări. Tradiția bocetelor este puțin practică în zilele noastre, ea a rămas doar în memoria bătrânilor din sat care își mai amintesc de acest obicei. Pe vremuri, bocetul era interpretat de rudele apropiate și numai de femei.

În ritual funerar nu exista un moment anume în care se bocea, „se putea boci tot timpul, din momentul morții până la întoarcerea de la cimitir. Dar, de obicei, femeile boceau în momentele culminante, când sicriul era scos din casă, când se ieșea din curtea casei și pe tot drumul până la groapă”. Bocetul avea rolul de a evidenția durerea și regretul pierderii celui dus din viață. Plânsul sau bocitul după persoana care părăsește lumea joacă un rol important. „Mortul trebuie plâns. Cine nu plânge după mort, se spune că nu l-a iubit și se bucură că a murit”. Informatorul (V. Gavrilan, 1924) zice că acuma nu se mai bocește, dar înainte „femeile boceau tare frumos” (Foto 1).

Concluzii. Articolul de față, prin analiza obiceiurilor funerare, oferă posibilitatea de a înțelege modul în care aceste rituri sunt trăite și se manifestă în cultura tradițională românească. Studiul obiceiurilor funerare a constituit un obiect constant al atenției multor cercetători, unii dintre ei de largă recunoaștere internațională, din diferite domenii: filosofia culturii, istoria religiilor, antropologie, etnologie, sociologie etc.

Marea Trecere, cum numea Lucian Blaga moartea, a fost și va rămâne o temă universală comună tuturor științelor socio-umane. După cum se poate observa, studiile privind riturile de trecere sunt numeroase, iar interesul pentru acestea nu scade. Aceste cercetări nu au nimic de-a face cu abordările unilaterale, în principal religioase, din trecut, deoarece sunt legate de nivelul fundamental al studiului omului și al culturii din care acesta face parte.

Pe baza surselor documentare și a literaturii de specialitate, am nuanțat o serie de diferențe între societatea tradițională și cea modernă în ceea ce privește moartea ca fenomen. În lucrare, am prezentat în detaliu modul în care omul tradițional experimentează fenomenul morții și cum se raportează la această experiență. Este interesant să urmărim cum s-au schimbat aceste aspecte și cum trăiește sau privește omul modern Moartea.

S-a observat că omul religios al societății tradiționale trăiește într-o lume sacră, plină de simboluri și tradiții. Prin comparație, se poate spune că omul modern nu mai trăiește într-o lume sacră, el trăiește într-o lume desacralizată, într-o existență profană. Aceasta nu înseamnă că omul modern a încetat să mai fie religios, ci doar că el trăiește acest aspect al vieții în mod diferit față de omul tradițional. Atitudinea omului tradițional față de lumea din jur este diferită de cea a omului modern.

Omul modern crede că a învins moartea prin negarea ei. El este mai interesat de lumea de aici și a pierdut contactul cu lumea de dincolo, iar moartea simbolizează doar sfârșitul, punctul final. Lumea de dincolo nu mai are niciun sens, nu mai există niciun prag de trecut. Frica existențială pentru omul modern este o limită absolută care nu poate fi depășită, în timp ce pentru omul tradițional este un prag peste care se poate trece prin respectarea și împlinirea tradițiilor moștenite de la strămoși.

În timp ce pentru omul modern viața este opusă morții, pentru omul tradițional viața și moartea sunt un Tot. Faptele omului în viața pământească îi afectează experiența vieții de apoi, în funcție de faptul dacă face bine sau rău în această viață. Dacă faptele sale au fost bune, el știe că totul va fi bine pentru el după moarte.

Prezentul studiu a fost conceput ca o modestă contribuție la evidențierea, conservarea și transmiterea tradițiilor moștenite legate de practicile funerare. Acesta ar trebui continuat și aprofundat, deoarece *Marea Trecere* este un domeniu important pentru înțelegerea dimensiunii culturale a unui popor.

Notă

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

Referințe bibliografice

Cotoman C. Ceremonialul de înmormântare din localitatea Mirești, raionul Hîncești. In: Volumul simpozionului științific internațional „Educația în spiritul valorilor naționale și universale din perspectiva dialogului pedagogic”. Chișinău, 2020, 174-188.

Cotoman C. Obiceiuri de înmormântare reflectate în arhiva etnografică digitală. In: Materialele Conferinței Științifice Naționale „Salvagardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic”. Chișinău, 2023, 137-146.

Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 1992.

Stanciu C. I. Misterul Marii Treceri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar (Teza de master). Viena, 2012. <https://ru.scribd.com/document/454386197/Riturile-de-trecere-in-ceremonialul-funerar-pdf> (vizited 29.11.2024).

Suiogan D. Omul și trecerea în mentalitatea tradițională. In: Memoria ethnologica. An VI, nr. 18-19. Baia Mare, 2006, 1721-1729.

Suiogan D. Simbolistica riturilor de trecere. București: Paideia, 2006.

Van Gennep A. Riturile de trecere. Iași: Polirom, 1996.

Lista Informatorilor

Cercetări de teren s. Cimișeni (2012 – 2013)

1. Corcodel Nadejda (băştinaşă), a. n. 1963.
2. Gaidău Zina (băştinaşă), a. n. 1949.
3. Gavrilan Varvara (băştinaşă), a. n. 1924.
4. Punga Maria (băştinaşă), a. n. 1952.
5. Țurcan Elena (băştinaşă), a. n. 1960.

Cercetări de teren s. Cimișeni (2019)

6. Cotoman Ilie (băştinaş), a. n. 1950.
7. Cotoman Olga (născută s. Florești, r. Anenii Noi, locuiește în s. Cimișeni, r. Criuleni din 1975), a. n. 1951.
8. Cotoman Valentina (băştinaşă), a. n. 1967.

Cercetări de teren s. Cimișeni (2020)

9. Florea Rodica (băştinaşă), a. n. 1983.
10. Punga Elena (băştinaşă), a. n. 1961.

Anexă

Fotografiile din cadrul obiceiului de înmormântare s. Cimișeni,
r. Criuleni, familia Țurcan, 07.08.2012 (colectare/fotografiere Cotoman Carolina).



Foto 1. Bocitul



Foto 2. Cei apropiați își iau rămas bun de la răposat



Foto 3. Pomenele de la biserică



Foto 4. Podurele



Foto 5. Stropitul cu apaos

Carolina Cotoman (Chișinău, Republica Moldova).
Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Каролина Котоман (Кишинев, Республика Молдова).
Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Carolina Cotoman (Chisinau, Republic of Moldova).
Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: carolinacotoman@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7911-0274

Ana ISCHIMJI

SEMNIIFICAȚIA CHIMIRULUI ARTIZANAL – ELEMENT-CHEIE ÎN COSTUMUL POPULAR ÎN TRECUT ȘI PREZENT

CZU: 718

<https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.20>

Rezumat

Semnificația chimirului artizanal – element-cheie în costumul popular în trecut și prezent

Lucrarea reprezintă un studiu al articolului vestimentar, *chimirul*, numit și cingătoare din piele, centură pentru bărbați. La examinarea chimirului lat din piele denumit elementul-cheie funcțional al costumului popular moldovenesc al bărbaților, au fost vizitate un șir de muzee, centre de artă din regiunile de Nord, Centru și Sud ale țării, printre care: Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, meșterii curelari de pe teritoriul Republicii Moldova, Biblioteca Națională a Republicii Moldova și alte instituții care dețin informații cu privire la acest produs cercetat. În urma cercetărilor s-a observat că *chimirul* variază ca mărime, ornamentare, precum modul de fixare, materia primă din care este confecționat și diversitatea regională. Datorită abilităților meșterilor populari din țară, chimirul s-a păstrat până astăzi în ansamblurile și orchestrele etno-folclorice. Este purtat de artiști și interpreți din cadrul centrelor etnoculturale, folclorice și diverse ansambluri de dansuri. *Chimirul* este prezent în vestimentația autentică și originală a portului popular bărbătesc din Moldova, care ne valorifică tradiția patrimonială. În cadrul lucrării sunt indicate diverse surse bibliografice analizate în incinta bibliotecilor și muzeelor vizitate și sunt descrise tehnici ale artizanilor naționali.

Cuvinte-cheie: meșter popular, costumul popular, cingătoare din piele, chimir, ornament.

Резюме

Значение кожаного пояса ручной работы кимир – ключевого элемента народного костюма в прошлом и настоящем

Работа представляет собой исследование предмета гардероба – кожаного пояса, мужского ремня, называемого также *кимир*. При исследовании широкого кожаного пояса, названного ключевым функциональным элементом молдавского народного мужского костюма, был посещен ряд музеев, художественных центров северных, центральных и южных регионов страны, а именно: Национальный музей этнографии и естественной истории, привлечены мастера из районов Республики Молдова, специалисты Национальной библиотеки и других учреждений, обладающие информацией об этом исследуемом элементе. В результате изысканий было установлено, что *кимир* отличается по размеру, орнаменту, а также способу крепления, сырью, из которого он изготовлен, по региону страны, в котором он распространен. Благодаря мастерству местных народных ремесленников *кимир* сохранился до наших дней в костюмах этнофольклорных ансамблей, оркестров. Его носят

артисты и участники этнокультурных, фольклорных центров и различных танцевальных коллективов. В Молдове *кимир* присутствует в аутентичной традиционной одежде, в народном мужском костюме, являясь отражением нашей самобытной культуры. Историография работы включает разнообразные библиографические источники, найденные в библиотеках и музеях, а также зафиксированные приемы изготовления поясов народными мастерами.

Ключевые слова: народные мастера, народный костюм, кожаный пояс, кимир, орнамент.

Summary

The significance of the artisan handmade belt chimir – a key element in folk costume past and present

The work represents a study of the clothing item, the *chimir*, also called a leather belt, or a belt for men. When examining the wide leather *chimir* called the key functional element of the Moldovan folk costume for men, a number of museums, art centers from the North, Center and South of the country were visited, including: the National Museum of Ethnography and Natural History, belt craftsmen from the territory of the Republic of Moldova, specialists of the National Library and other institutions that have information about this researched product. As a result of the research, it was observed that the *chimir* is different in size, ornamentation, such as the method of fastening, the raw material from which it is made and regional diversity. Thanks to the skills of the country's folk craftsmen, the *chimir* has been preserved to this day in the costume of ethno-folkloric ensembles, orchestras. It is worn by performers and artists from ethnocultural, folklore centers and various dance ensembles. In Moldova the *chimir* is present in the authentic and original clothing of the popular men's wear, being a reflection of our unique culture. The historiography of the work includes a variety of bibliographic sources found in libraries and museums, as well as recorded techniques for making belts by folk craftsmen.

Key words: folk craftsman, folk costume, leather belt, chimir, ornament.

Costumul popular bărbătesc moldovenesc este completat de cingători, „care se adaptează, prin structura lor, ocupațiilor din fiecare zonă” a țării (Zderciuc 1964: 26). Cingătorile din piele destinate zilelor lucrătoare sunt mai simple și mai puțin ornamentate decât cele de sărbătoare. Ele joacă „rolul de podoabe estetice, dar în diferite perioade istorice erau înzestrate cu puteri magice” (Arta 1969: 152).

Bărbații își strângeau hainele pe corp în talie cu ajutorul *brâului* „țesut din lână”; *chingii* „țesute din păr și lână lungă”; *frânghiei* „fir lung și gros făcut din mai multe fibre vegetale sau din fâșii din piele de animale, precum și din fibre sintetice, numite sfori sau funii; *bârnețului* „cingătoare îngustă și lungă din in sau cânepă”; *cordoanelor* „țesut din diverse materiale sau din piele”; *curelelor* „înguste din piele”; *brâului din piele de oaie* sau din lână, numit *punte* și *chimirului* „brâu lat din piele (prevăzută cu buzunare), numit în unele zone șerpar” (Buzilă 2011: 41; Stoica 1985: 44).

Materialele arheologice atestă existența „pe teritoriul Moldovei, începând cu secolul al V-lea, a chimirelor cu elemente metalice strălucitoare”, care, ca formă, nu se deosebeau semnificativ de cele moderne.

În necropolele <...> „din sec. X–XII, arheologii au descoperit la Braniște-Moțca, în mormântul 59, urmele unei curele din piele. După cum arată materialele de la Costești Stâncă Bălți, curelele bărbătești erau ca și cele pentru hamurile de cai, cu cataramă și aplicații din metale colorate. Piese de metal de la curelele din piele sunt specifice pentru toate perioadele Evului Mediu timpuriu, însă cele mai multe obiecte de acest fel datează din sec. X–XIII, fapt ce confirmă creșterea de-a lungul secolelor a importanței pielii în viața omului” (Reabțeva 2015: 132).

În ceea ce privește explorarea priorităților culturale, în timpul unei recente descoperiri de către arheologi pe teritoriul Republicii Moldova a necropolei de la Orheiul Vechi, a fost găsită o piesă unică din secolele XIII–XVI (Imag. 1). Este o centură din piele fragmentată, „de proveniență vest-europeană” (Reabțeva 2015: 132), pe a cărei cataramă-paftă „este redată imaginea lui Sf. Gheorghe” (Рябцева 2012: 269).

Prin urmare, sunt identificate și „centuri de lux, executate în stil turcesc, care sunt prezente și în costumul bărbătesc de paradă din secolul al XVI-lea – începutul secolului al XVII-lea” (Reabțeva 2015: 132). Cingătorile cu *paftale* – *cataramă* din argint, aramă, bronz, în formă de scoici, discuri și semidiscuri ornamentate, sunt prezente și se întâlnesc atât în portul bărbătesc, cât și în cel femeiesc.

Curelele înguste, componente ale vestimentației vânătorilor, erau „bătute în «ținte» cu corneci pentru praf de pușcă din sec. XVII–XVIII din zona de nord a Moldovei. Cornecii pentru praful de pușcă erau decorați cu cuie de metal cu ornamente geometrice și mai toate aveau o rozetă solară mare cu stelute, romburi, zigzaguri, linii curbe ș.a.” (Șărănuță 2019: 151).

O grupă separată de cingători era formată din articolele din piele: curele late (15–30 cm) – „chimi-

re” lungi de 1,1–1,5 m și curele înguste (5–6 cm) și lungi de 1,2–1,5 m, purtate numai de către bărbați. Țăranii înstăriți purtau chimire late, confecționate de meșteri curelari, denumite „șerpar”, acestea diferențându-se de alte regiuni ale țării prin lățime și modul de ornamentare. În trecut, cea mai răspândită cingătoare în costumul portului popular bărbătesc era chimirul (Зеленчук et al. 1968: 19).

Chimirul este o cingătoare tradițională sau un brâu lat din piele de vită, piesă a costumului moldovenesc bărbătesc, care se poartă peste cămașă încă de pe vremea dacilor. De chimir erau prinse „briceagul – un cuțit de buzunar de origine turcă, cu una sau mai multe lame pliabile, punga cu bani, punga cu tutun, luleaua, traista de vânătoare din piele ori țesută, amnarul – o bucată de oțel care se folosea în vechime la aprinderea focului, împreună cu o bucată de cremene (silex) și cu o fâșie de iască uscată” (Лившиц et al. 1960: 219; Bobu 1956: 24).

Aveau aplicate câte un buzunar sau două, detașate pe chimir cu o clapă închisă pentru bani. Chimirele erau decorate prin diferite tehnici, cele mai răspândite ornamente fiind motivele geometrice și florale prin stilizare, realizate prin imprimare, ștanțare, perforare, repusare, dantelare, piese mici din piele aplicate prin lipire, coasere, decorate prin presare, brodată cu fir din piele, nasturi metalici și cataramă-paftale. Aplicațiile metalice, decupajele, perforările sunt de obicei plasate pe marginile sau clapele buzunarelor și pe unele margini ale chimirului.

La începutul secolului al XIX-lea, în portul popular bărbătesc moldovenesc, „chimirele erau înfrumusețate cu fluturași de aramă, iar în partea interioară aveau un buzunar pentru bani” și se fixau la talie cu două cataramă de aramă (Imag. 2) (Димитриу et al. 1975: 109). Tot din această perioadă (Imag. 3) este prezentat un alt tip de chimir, bogat ornamentat prin brodată cu fâșii înguste și subțiri de piei colorate de ovine, cu motive vegetale și geometrice stilizate, cusute pe marginea clapelor și a altor elemente ale chimirului.

Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală al Republicii Moldova deține un chimir lat din piele pentru bărbați (Imag. 4), care conține pe partea exterioară un șir de ornamente cu motive geometrice și vegetale stilizate, cu prelucrări de imprimare, ștanțare, perforare, lipire și coasere prin trasarea fâșiilor înguste din piele prin orificiile executate de-a lungul marginilor sale. Mai are și două ciucuri/clopoței atașați și fixați prin coasere, care susțin clapa.

Un alt model de chimir moldovenesc al portului bărbătesc de la sfârșitul secolului al XIX-lea (Imag. 5) este înzestrat cu trei cataramă fixate cu un reper din piele – portcatară. Tot aici, peste reper, este aplicată

paftaua din piele ce fixează vârful curelelor pentru menținerea chimirului, frumos brodată cu fâșii înguste din piele de culoare în contrast. Observăm pe suprafața chimirului, în partea dreaptă, aplicat un element din piele stilizat, ornamentat cu motive vegetale prin tehnica imprimării, ștampilării, care la fel este cusut cu fir din piele, fiind atașată și o armură (Buzilă 2011: 97).

Aspectul practic al chimirului este funcționalitatea lui trainică, acesta fiind confecționat din piei groase naturale de bovină prelucrate prin tăbăcire cu tananți vegetali. „Destinat costumului bărbătesc – chimirul” de lățime mare este răspândit printre tăietorii de lemne și, în general, printre bărbații care se angajează în munci grele, care solicitau un efort fizic mare (Stoica 1997: 143). Cel mai des chimirul era folosit de păstori și țăranii înstăriți (Imag. 6).

În sudul țării, chimirele erau confecționate dintr-o piele numită „blanc” sau „toval”, care se obținea prin argăsirea vegetală a pieilor brute. Pielea era pregătită cu grijă, pentru a obține benzi late cu o suprafață netedă, pe care se aplicau broderii cu motive vegetale și florale cu ajutorul unor fâșii subțiri și înguste din piele de ovină, numite „ihră”. Acestea aveau, de asemenea, un buzunar cu clapă decorat cu capse și rozete.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, în fiecare regiune existau meșteri curelari, dar odată cu schimbările din scoatate, numărul lor a scăzut. Trebuie remarcat faptul că în prezent, în Republica Moldova există meșteri curelari care păstrează și promovează tradițiile meșteșugăritului din cele mai vechi timpuri, folosind tehnici și tehnologii de confecționare a chimirului – obiect de mare însemnătate în costumul popular bărbătesc. În Imag. 7 este prezentat un model de chimir din arsenalul de costume populare. Astăzi, acest produs este expus în Palatul de Cultură din raionul Soroca.

Chimirul a supraviețuit până în zilele noastre datorită iscusinței și abilităților unor meșteri populari curelari de pe teritoriul Republicii Moldova. Mai jos îi vom aminti pe câțiva dintre ei: un meșter de la sudul țării: *Burcă Gheorghe*, satul Manta, raionul Cahul și patru meșteri populari de la nordul Moldovei: *Captari Leonid*, din raionul Soroca, *Artur și Alexandra Oleinic* din satul Mândreștii Noi, raionul Sângerei, și *Dumitru Pascari* din raionul Bălți.

În centrul țării, îl întâlnim pe *Dumitru Daraban*, un meșter popular curelar din raionul Ialoveni, care confecționează chimire. Dumitru Daraban este cel mai devotat acestui meșteșug, moștenit din generație în generație cu toate secretele de confecționare. Produsele lui sunt prezentate la diverse Târguri și ex-

poziții organizate de Ministerul Culturii, fiind apreciate ca lucrări originale cu elemente tradiționale ale poporului moldovenesc.

Astăzi, toate tipurile de cingători din lână, piele și alte tipuri de materiale, care erau purtate atât de femei, cât și de bărbați, le putem admira în colecțiile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală al Republicii Moldova, dar le regăsim și în alte muzee din țară. În mod tradițional, aceste cingători din piele sau lână sunt purtate la diverse evenimente etnofolclorice și de dans, dar și în sate sunt purtate de bărbați.

Chimirele realizate de meșteri populari sunt ornamentate și iscusit finisate, după care sunt purtate de interpreți, artiști cu renume, membri ai orchestrelor și ansamblurilor etnofolclorice ale Republicii Moldova. Aceste articole sunt purtate de interpreți recunoscuți, printre care: Ion Paladi, frații Advahov, Orchestra „Lăutarii”, Ansamblul „Plăieșii”, Ansamblul Etnofolcloric „Haiducii” și alții.

De asemenea, ele sunt purtate de-a lungul timpului și de membrii Ansamblului Național Academic de Dansuri Populare „Joc”, Ansamblului de Dansuri Populare „Miorița” din Chișinău și alte colective artistice.

Tradițiile și obiceiurile naționale sunt promovate prin patrimoniul cultural creat cu pricepere de artizanii producători de piese vestimentare din piele și blană naturală.

În concluzie, cercetarea noastră în regiunile de nord, sud și centru ale Republicii Moldova pentru a ne documenta despre artizanii care produc îmbrăcăminte și articole din piele ne permite să constatăm că acest meșteșug este bine dezvoltat, deși antreprenorii au nevoie de mai multe subvenții de stat.

Produsele din blană și piele realizate de meșterii locali sunt la mare căutare, fiind prezentate în cadrul târgurilor, expozițiilor și iarmarocelor și promovând astfel tradițiile populare și veritabilele valori ale neamului.

Cunoștințele acumulate de meșterii populari despre metodele și procedeele de prelucrare a pieilor și blănurilor, de confecționare a articolelor de artizanat care reflectă autenticitatea comunității din care facem parte, vor servi ca sursă de informare pentru cei interesați de acest subiect.

Purtarea articolelor la diferite evenimente tradiționale și netradiționale este o sursă de promovare a valorilor culturale și sociale care pot forma o tradiție de transmitere a artei portului autentic din generație în generație. Articolele realizate de artizani demonstrează prezența artei și a creativității în produse de valoare autentică.

Lista informatorilor

Meșter Gheorghe Burcă, 69 ani, satul Manta, or. Cahul, anul 2022. Date culese din teren de A. Ischimji.

Meșter Leonid Captari, 64 ani, or. Soroca, anul 2022. Date culese din teren de A. Ischimji.

Meșterii Artur și Alexandra Oleinic, 33 ani, satul Mândreștii Noi, or. Sângerei, anul 2022. Date culese din teren de A. Ischimji.

Meșter Dumitru Pascari, 44 ani. or. Bălți, anul 2021. Date culese din teren de A. Ischimji.

Meșter Dumitru Daraban, 75 ani. or. Ialoveni, anul 2021. Date culese din teren de A. Ischimji.

Referințe bibliografice

Arhiva Etnologică a Muzeului Național al Țăranului Român, colecția Fototeca MAP. <https://www.muzeulmemoriei.ro/photos/portret-de-taran/> (vizitat 17.08.2022).

Arta populară românească. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969.

Bobu F. F. Portul popular din Moldova de nord. București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956.

Buzilă V. Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic. Chișinău: Reclama SA, 2011.

Reabțeva S. Piese de podoabă și de vestimentație pe teritoriul Moldovei istorice. In: Akademos, nr. 3 (38), 2015, 128-134.

Stoica G., Petrescu P. Dicționar de artă populară. București: Editura Enciclopedică, 1997.

Stoica G., Petrescu P., Bocse M. Dicționar de artă populară. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

Șărănuță S. Cultura materială și spirituală a românilor din Basarabia sec. XIX-XX. Schițe și studii etnografice. Chișinău: F.E.-P. „Tipografia Centrală”, 2019.

Zderciuc B., Petrescu P., Bănățeanu T. Arta populară în România. București: Meridiane, 1964.

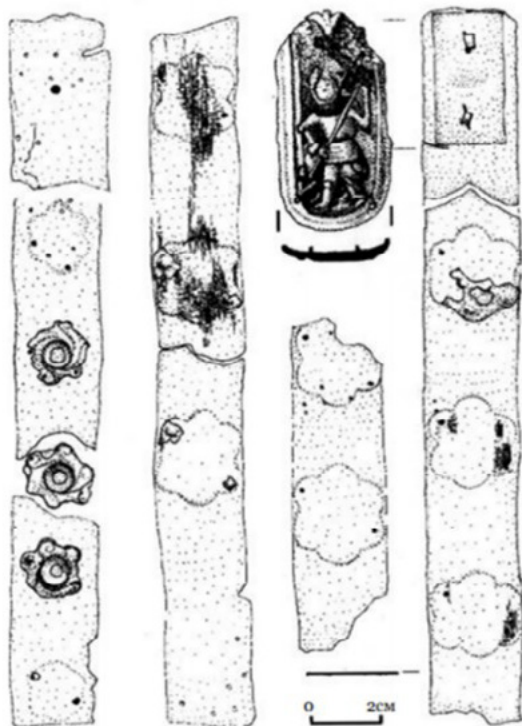
Димитриу М., Зеленчук В. Молдавский национальный костюм. Кишинев: Тимпул, 1975. / Dimitriu M., Zelenchuk V. Moldavskiy natsional'nyy kostyum. Kishinev: Timpul, 1975.

Зеленчук В., Лившиц М., Хынку И. Народное декоративное искусство Молдавии. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1968. / Zelenchuk V., Livshits M., Khynku I. Narodnoye dekorativnoye iskusstvo Moldavii. Kishinev: Kartya moldovenyaske, 1968.

Лившиц А. М., Зевина А. М. Национальные костюмы Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1960. / Livshits A. M., Zevina A. M. Natsional'nyye kostyumu Moldavii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1960.

Рябцева С. О находках поясных наборов XIII-XVI вв. в Карпато-Балканском регионе. In: Tyragetia. Serie nouă, 2012, nr. 1(21), 269-280. / Ryabtseva S. O nakhodkakh pojasnykh naborov XIII-XVI vv. v Karpato-Balkanskom regione. In: Tyragetia. Serie nouă, 2012, nr. 1(21), 269-280.

Тесленко В. В. Народные художественные промыслы Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1978. / Teslenko V. Narodnyye khudozhestvennyye promysly Moldavii. Kishinev: Kartya Moldovenyaske, 1978.



Imag. 1. Elemente dintr-o garnitură de centură, fragmente de centură de la Orheiul Vechi, Republica Moldova (Reabțeva 2015: 269)



Imag. 2. Chimir din piele, ghintuit cu elemente metalice, cu două cataramă de bronz, înc. sec. al XIX-lea (Димитриу 1975: 109)



Imag. 3. Chimir din piele cu trei catarami, ornamentat prin brodatăre cu fire din piele, înc. sec. al XIX-lea (Тесленко 1978: 95)



Imag. 4. Chimir din piele de la înc. sec. al XIX-lea, ornament prin imprimare, ștanțare, perforare, coaserea pe margine cu fire din piei. Expoziție la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală al Republicii Moldova. Foto de autor



Imag. 5. Chimir din piele, imprimat și brodat, cu trei catarami, sf. sec. al XIX-lea. Expoziție la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală al Republicii Moldovei. Foto N. Ischimji



Imag. 6. Articole din piele purtate de țăran. Sursa: Arhiva Etnologică a Muzeului Național al Țăranului Român, colecția Fototeca MAP. <https://www.muzeulmemoriei.ro/photos/portret-de-taran/> (vizitat 17.08.2022)



Imag. 7. Chimir din piele ornament cu motive geometrice și vegetale stilizate executate prin imprimare, ștanțare și nituire la margine de la nordul țării, or. Soroca. Foto N. Ischimji



Ana Ischimji (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Universitatea de Stat din Moldova.

Ана Искимжи (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Государственный университет Молдовы.

Ana Ischimji (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, State University of Moldova.

E-mail: anaischimji29@gmail.com

ORCID: 0009-0007-0036-1139

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaproscor@ich.md

Никогло Д. *Заместитель главного редактора.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

Пихуров Е. *Ответственный секретарь.* Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). esaterinaoprea92@gmail.com

Абуссеитова М. Член-корреспондент, доктор хабилитат истории, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

Анастасопулос А. Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

Арапу В. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Браниште Л. Доктор филологии, конференциар (Яссы, Румыния). branisteludmila@yahoo.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Голант Н. Доктор истории (Санкт-Петербург, Российская Федерация). natalita1977@yandex.ru

Горофянюк И. Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanyuk@gmail.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Долги А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Иван. Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.com

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johny-sunday@yahoo.com

Дыханов В. Доктор хабилитат истории (Калининград, Российская Федерация). dykhanov@yandex.ru

Иванова Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). ivanova_nina@ich.md

Испас К.-С. Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

Калашникова Н. Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonatally@mail.ru

Кожухарь Е. Доктор филологии (Кишинев, Республика Молдова). katerinacojuhari@gmail.com

Коротаяев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kosoj@uj.edu.pl

Коч А. Доктор филологии, профессор (Ескишехир, Турция). ademkoc@ogu.edu.tr

Кушнир В. Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Магола А. Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). romanathos@gmail.com

Марушиакова Е. Доктор истории (Братислава, Словацкая Республика). elena.marushiakova@savba.sk

Минасян С. Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Попов В. Доктор истории (Братислава, Словацкая Республика). studiromani@yahoo.com

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Доктор культурологии (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

Станчев М. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (Харьков, Украина). stanchev.m@gmail.com

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). vstepanovpochta@gmail.com

Сырбу Т. Доктор истории (Лувен-ла-Нев, Бельгия). taniasirbu@yahoo.fr

Урсу В. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

DATA ON THE EDITORIAL BOARD

Procop S. *Editor-in-Chief.* PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@ich.md

Nicoglo D. *Editor in charge.* PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

Pihurov E. *Secretary in charge.* Scientific researcher (Chisinau, Republic of Moldova). ecatarinaoprea92@gmail.com

Abusseitova M. Corresponding Member, Doctor of History (Almaty, Republic of Kazakhstan). mabusseitova@hotmail.com

Anastasopoulos A. Associate Professor of Ottoman History (Rethymno, Greece). anastasopoulos@uoc.gr

Arapu V. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). valarapu@gmail.com

Boda G. Doctor of History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

Branishte L. PhD in Philology, Associate Professor (Iasi, Romania). branisteludmila@yahoo.com

Dykhanov V. Doctor of History (Kaliningrad, Russian Federation). dykhanov@yandex.ru

Dolghi A. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johny-sunday@yahoo.com

Duminica Ivan. Doctor of History (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.com

Georgiev G. PhD in Ethnology (Sofia, Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD in Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gorofyanjuk I. PhD in Philology (Vinnitsa, Ukraine). gorofyanjuk@gmail.com

Golant N. PhD in History. Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). natalita1977@yandex.ru

Gradinaru N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Ispas C.-S. Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

Ivanova N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). ivanova_nina@ich.md

Kalashnicova N. Doctor of Culturology, Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

Kushnir V. Doctor of History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kocoj E. Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Koç A. PhD in Philology, Professor (Eskişehir, Turkey). ademkoc@ogu.edu.tr

Kojuhari E. PhD in Philology (Chisinau, Republic of Moldova). katerinacojuhari@gmail.com

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Magola A. Scientific researcher (Chisinau, Republic of Moldova). romanathos@gmail.com

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Bratislava, Slovak Republic). elena.marushiacova@savba.sk

Minasyan S. PhD in Education, Professor (Erevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Popov V. PhD in History (Bratislava, Slovak Republic). studiromani@yahoo.com

Rogojanu D.-C. Doctor of History (Deva, Romania). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Romanchuk A. PhD in Culturology (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniasirbu@yahoo.fr

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Kharkiv, Ukraine). stanchev.m@gmail.com

Stepanov V. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). vstepanovpochta@gmail.com

Ursu V. PhD in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

Valentsova M. PhD in Philology (Moscow, Russian Federation). mvalent@gmail.com

Vuillemenot A.-M. PhD in Social and Political Sciences (Louvain-la-Neuve, Belgium). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Stimați colegi,

Institutul Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie.

Considerații generale:

Colegiul de redacție îndeamnă autorii care își propun lucrările spre considerare, să citească cu atenție regulile generale și cerințele pentru materialele trimise. Articolele ce nu sunt redactate conform regulilor, dar care prezintă interes pentru revistă, vor fi returnate autorilor pentru redactare. Colegiul de redacție își rezervă dreptul să nu răspundă cererilor de publicare a articolelor în care sunt ignorate regulile generale de editare.

Colegiul de redacție își revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei și normelor tehnice de publicare, cât și pe cele lipsite de valoare științifică sau publicate anterior sub diferite forme, fără de a oferi explicații. Solicităm insistent autorilor să respecte cerințele privind volumul articolelor și recenziilor. Colegiul de redacție nu va lua în considerare materialele, care depășesc normele revistei stabilite pentru volum. Volumul maximal al articolului inclusiv rezumatul, textul lucrării, notele, lista abrevierilor, referințele bibliografice, materialul ilustrativ, datele despre autor, nu trebuie să depășească 40 000 semne, cu spații; pentru doctoranzi volumul maximal al articolului este de 20 000 semne, cu spații.

Recenziile monografilor și culegerilor, prezentări de cărți, publicate în rubrica corespunzătoare a revistei, se editează în corespundere cu normele stabilite: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Volumul maximal este de 0,25 c. a. (10 000 de semne, cu spații).

Revista de Etnologie și Culturologie apare de două ori pe an. Spre publicare sunt acceptate articolele științifice și recenziile, în care sunt reflectate teme inovaționale, legate de astfel de domenii ale științelor umaniste, precum etnologia și culturologia.

Toate tipurile de lucrări științifice pot fi prezentate în limbile engleză, română, rusă. Articolele vor fi trimise la adresa colegiului de redacție împreună cu **Declarația autorului** pe propria răspundere.

Termenele limită de trimitere a materialelor: 31 martie și 31 august.

Articolele sunt supuse recenzării de către specialiști în domeniul corespunzător, ce dețin grad științific.

Structura lucrărilor:

I. Numele autorului și titlul articolului: La începutul lucrării indicați numele și prenumele autorului/autorilor (pe marginea dreaptă a textului, de exemplu: *Gherghina BODA*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu minuscule și caracter aldin): **Horele și petrecerile momârlanilor**

II. Rezumat:

La începutul textului principal se va face rezumatele în română, rusă și engleză, însoțite de cuvântul **Rezumat**,

Резюме, Summary, după care urmează denumirea articolului în trei limbi. La sfârșitul fiecărui rezumat urmează **Cuvintele-cheie** (5-7). Rezumatul va reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Rezumatul se prezintă în format Times New Roman, font size 10, space 1,0. Volumul fiecărui rezumat va avea 1300 caractere fără spații sau 1500 caractere inclusiv spații.

III. Textul lucrării:

Textul lucrării trebuie prezentat în format electronic: Times New Roman, font size: 14, space: 1,5.

Referințele la sursele bibliografice, **inseerate în text**, se vor indica în paranteze rotunde, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginii, la care se referă autorul.

Culegere de materiale: (Sărbători 2003), adică: a) Denumirea culegerii (primul cuvânt), b) Anul ediției lucrării.

Articol în culegere: (Poiată 2009: 385-388), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginilor, la care se referă autorul.

Articol în revistă: (Ceașescu 2018: 204), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginii, la care se referă autorul.

Document din arhivă: (ANRM, F., inv., d., f.) adică: a) Denumirea arhivei, b) Numărul fondului, c) Numărul de inventar, d) Numărul dosarului, e) Numărul filei, la care se referă autorul.

Document electronic: (Antonescu 2009).

IV. Note: În textul lucrării notele sunt date manual cu superscript (de exemplu⁵). În Note la fel ca și în text numerotarea se dă cu superscript.

V. Lista informatorilor: include numele, vârsta, localitatea etc.

VI. Lista abrevierilor

VII. Referințe bibliografice / References vor fi plasate sub textul principal al articolului. Referințele bibliografice vor fi aranjate în **ordine alfabetică**. În textele cu grafia latină, în Referințe bibliografice, sursele cu grafia latină vor fi plasate înainte de cele cu caracter chirilic. Denumirile cu caracter chirilic, vor fi transliterate (conform sistemului US Library of Congress).

Exemple de transliterare: Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. In: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев: Типография центральная, 2012, 444-495. / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev: Tipografia centrala, 2012, 444-495.

În lista de **Referințe bibliografice / References** se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate:

1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

Exemple de surse publicate în Referințe bibliografice / References:

Monografie: Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea lucrării. c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Culegere de materiale: Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică, 2003. Adică, se vor indica: a) Denumirea culegerii. b) Nr. de volum (dacă există). c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Articol în culegere: Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/ autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea culegerii. e) Locul publicării culegerii. f) Editura publicării culegerii. g) Anul publicării. h) Prima și ultima pagină a articolului.

Articol din revistă: Ceaușescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, nr. 32, 2018, 201-210. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea revistei. e) Numărul revistei. f) Anul publicării. g) Prima și ultima pagină a articolului.

Document din arhivă: ANRM, Fond, inventar, dosar, fila. Spre exemplu: ANRM, F. 2, inv. 1, d. 6435, f. 230.

Documente electronice: Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Ro->

mulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf (vizitat 04.03.2020).

VIII. Materialul ilustrativ:

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș. a. vor fi însoțite de legendele corespunzătoare și cu indicarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, instituția în trei limbi (română, rusă, engleză); e-mail; ORCID.

Exemplu de date despre autor:

Tamas Hajnaczký (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnaczký (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkyt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Adresa: Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Informații suplimentare pot fi solicitate: tel. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologia@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Dear colleagues,

The Institute of Cultural Heritage invites you to submit materials in the Journal of Ethnology and Culturology.

General considerations:

The Journal's Editorial Board urges authors who are submitting their papers for consideration to carefully read the general rules and requirements for submitted materials. The articles that are not edited according to the rules but are of interest to the journal, will be returned to the author for reconsideration. The Editorial Board reserves the right to decline the requests of publishing the articles that are ignoring the general rules of editing.

The Editorial Board has the right to decline the works that does not comply with the journal's profile and technical norms of publication, as well those that lack scientific value or have been published previously in one form or another without providing explanations.

We urge authors to respect the requirements on the volume of the articles and reviews. The Editorial Board does not take into consideration the materials that exceed the accepted journal's standards of the volume. The maximum size of the article, including summary, the text, the notes, the list of abbreviations, the bibliography, the illustrative material, the information about the author, is 40 000 characters with spaces; for PhD students the maximum size of the article is 20 000 characters with spaces.

The reviews of the monographs and collections, book presentations, published in the relevant sections of the Journal, are presented in accordance with established standards: Times New Roman, font size 14, space 1,5. The maximal size is 0,25 author's pages (10 000 characters with spaces).

The Journal of Ethnology and Culturology is published twice a year. There are accepted for publication scientific

articles and reviews that highlight innovative topics related to such areas of humanities as Ethnology and Culturology.

All types of scientific works can be submitted in English, Romanian and Russian languages. The articles will be sent to the editorial office along with the author's **Declaration of Responsibility**.

Deadlines for submission of materials: March 31st and August 31st.

Articles are reviewed by specialists in the relevant field who have a scientific degree.

The structure of the articles:

I. Name of the author and title of the article: At the beginning of the paper, indicate the name and surname of the author/authors (text on the right margin, in italics, as in sentences, for example: *Nina IVANOVA*). This is followed by the title of the article (text centered, lowercase, and bold): **Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural**

II. Summary:

Before the main text there is a summary in Romanian, Russian and English languages, including the word Rezumat, Резюме, Summary, followed by the title of the article in three languages. At the end of each summary are Key words (5-7). The summary reflects the content of the article, main ideas and conclusions. Summaries are submitted in Times New Roman format, font size 10, space 1.0. Each resume must be 1300 characters without spaces or 1500 characters including spaces.

III. The paper:

The text of the papers shall be submitted in electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

References to the bibliographical sources, inserted in the text, are indicated in round brackets, for example:

Monograph: (Ghinoiu 1999: 55), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Collection of materials (Ethnic 1969) i. e. a) The first word of the title of the collection. b) Year of publication.

Article in a collection: (Poiată 2009: 385-388), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Article in a journal: (Ceașescu 2018: 204), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Archival document: (NARM, F, inv., d., f.), i.e.: a) The name of the archive. b) Fund number. c) Inventory number. d) Case number. e) The number of the sheet to which the author refers.

Electronic document: (Antonescu 2009).

IV. Notes: In the text of the paper, notes are given manually in superscript characters (for example⁵). As well as in the text, the numbering in the note is carried out in superscript.

V. List of Informants: Includes name, age, place of residence.

VI. List of abbreviations

VII. References. The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in **alphabetical order**. The titles in Latin characters are first listed, and then those in Cyrillic. The titles in Cyrillic characters must be transliterated (according to the Library of Congress system US).

Examples of transliteration: Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. Т. 67, 2008, 38-56.

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of **References**: 1. Monograph. 2. Collection of materials. 3. Article in a collection. 4. Article in a journal. 5. Archival document. 6. Electronic document.

Examples of indicating published sources in References:

Monograph: Ghinoiu I.. Lumea de aici, lumea de dincolo. București: Fundația Culturală Română, 1999.

The following information is given (in the indicated order): a) The surname and initials of the author(s). b) The title. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

Collection of materials: Ethnic group and boundaries: the social organization of cultural difference. Oslo: Universitetsforlaget, 1969. i.e. a) The first word of the name of the collection. b) Name of the collection. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

Article in a collection: Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. In this case, the following information shall be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the collection. e) City & Publishing house. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

Article in a journal: Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, nr. 32, 2018, 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the journal. e) Journal number. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

Archival document: ANRM, fund, inventory, case, sheet.

Electronic documents: Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizited 04.03.2020).

VIII. Illustrative material:

The illustrative material shall be presented in clear graphic form in electronic format (JPG or TIF-no less

than 300 dpi). Images, tables, graphs etc. will be accompanied by appropriate legends with the indication of the source of origin.

IX. Information about the author (authors):

Surname, name (city, land), scientific and didactic degree, institution in three languages (Romanian, Russian, English), e-mail, ORCID.

Example:

Tamas Hajnaczkzy (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkzy@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Address: Editorial Board – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institute of Cultural Heritage, Stefan cel Mare si Sfânt bd., 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Additional information may be requested: telephone (+373 22) 27-10-07, e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемые коллеги,

Институт культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в журнале *Revista de Etnologie și Culturologie*.

Общие положения:

Редколлегия журнала убедительно просит авторов, предлагающих свои работы на рассмотрение, внимательно ознакомиться с общими правилами и требованиями, предъявляемыми к поступающим материалам. Статьи, оформленные не по правилам, но представляющие интерес для журнала, будут возвращаться авторам на переоформление. Редколлегия сохраняет за собой право не отвечать на запросы по статьям и материалам, в которых проигнорированы основные правила оформления.

Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, не соответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в той или иной форме без предоставления объяснений.

Убедительно просим авторов соблюдать требования по объему статей и рецензий. Редакция не принимает к рассмотрению материалы, превышающие принятые в журнале нормы объема. Максимальный объем статьи, включая резюме, текст работы, примечания, список сокращений, библиографию, иллюстративный материал, сведения об авторе – 40 тыс. знаков с пробелами; для докторантов максимальный объем статьи – 20 тыс. знаков с пробелами.

Рецензии на монографии и сборники, книжные презентации, публикуемые в соответствующей рубрике журнала, представляются в соответствии с установленными нормами: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Максимальный объем – 0,25 а. л. (10 тыс. знаков, включая пробелы).

Журнал *Revista de Etnologie și Culturologie* выходит два раза в год. К публикации принимаются научные статьи и рецензии, в которых освещаются инноваци-

онные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология.

Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках. Статьи должны высылаться на адрес редакции вместе с **Декларацией** автора об ответственности.

Крайние сроки подачи материалов: 31 марта и 31 августа.

Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень.

Структура статей:

I. Имя автора и название статьи: В начале работы указываются имя и фамилия автора/авторов (текст по правому краю курсивом, например: *Александр НОВИК, Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ*). Далее следует название статьи (текст по центру, строчными, полужирным): **Цитрон в культуре и языке греков и албанцев Химары**

II. Резюме:

Перед основным текстом приводится резюме на румынском, русском и английском языках, включающее слово **Rezumat, Резюме, Summary**, под которым следует название статьи на трех языках. В конце каждого резюме приводятся **Ключевые слова** (5-7). В резюме отражаются содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме должен составлять 1300 знаков без пробелов или 1500 знаков включая пробелы.

III. Текст работы:

Текст работы следует представлять в Times New Roman, font size 14, space 1,5.

Ссылки в тексте указываются в круглых скобках, например:

Монография: (Элиаде 2010: 45), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Сборник материалов: (Традиционная 1998), то есть: а) Название сборника (первое слово). б) Год издания.

Статья в сборнике: (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Статья в журнале: (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Архивный документ: (НАРМ, Ф., оп., д., л.), то есть: а) Название архива. б) Номер фонда. в) Номер описи. г) Номер дела. д) Номер листа, на который ссылается автор.

Электронный документ: (Козьякова 2016).

IV. Примечания: В тексте примечания даны вручную надстрочным знаком (например⁵). Также, как и в тексте, нумерация в Примечании осуществляется надстрочными знаками.

V. Список информантов: включает имя, фамилию, возраст, место жительства.

VI. Список сокращений

VII. Литература / References помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитном порядке. В русских текстах в Литературе вначале идут ссылки на кириллице, затем на латинице. Названия на кириллице сопровождаются транслитерацией (согласно системе Библиотеки Конгресса США).

Примеры транслитерации: Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. T. 67, 2008, 38-56.

В списке Литературы / References предлагается различать шесть основных типов цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Сборник материалов. 3. Статья в журнале. 4. Статья в сборнике. 5. Архивный документ. 6. Электронный документ.

Примеры указания опубликованных источников в списке Литература / References:

Монография: Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект, 2010. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название работы. в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания работы.

Сборник материалов: Традиционная культура и мир детства. Материалы Международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 2. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Полное название сборника. б) Номер тома (если есть). в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания.

Статья в сборнике: Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. In: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», Комрат, 2008. Отв. ред. М. Губогло. Москва: Старый сад, 2008, 310-329.

В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название сборника. д) Место издания. е) Издательство. ж) Год издания. з) Первая и последняя страницы статьи.

Статья в журнале: Тишков В. А. От этноса к этничности и после. In: Этнографическое обозрение, № 5, 2016, 5-22. В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов), б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название журнала. д) Номер журнала. е) Год издания. ж) Первая и последняя страницы.

Архивный документ: НАРМ, Фонд, описание, дело, лист. Например: НАРМ, Ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

Электронные документы: Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры. <https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury> (дата обращения 25.07.2018).

VIII. Иллюстративный материал:

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими описаниями с указанием источника происхождения.

IX. Сведения об авторе (авторах):

Имя, фамилия (город, страна), ученая и дидактическая степень, учреждение. Данные должны быть представлены на трех языках (румынском, русском, английском), e-mail, ORCID.

Например:

Maria Rijova (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctorand, Muzeul de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

Мария Рыжова (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Аспирант, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Maria Ryzhova (St. Petersburg, Russian Federation). PhD student, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.

E-mail: mariamih@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-3530-7681

Адрес: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md

CONTENTS

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Valentin ARAPU	The water well and the well sinker: etymological and ethnocultural interferences	4
Gherghina BODA, Cătălin ROGOJANU Viktor TKACHENKO	Travelers and travels – historical-cultural and spiritual forces	13
Tatiana ZAICOVSCHI	Development and dissemination of programmes on the study pysankas in the late 19th and early 20th centuries	19
Marina DOMOSILETS- KAYA, Alexander NOVIK	Traditional food in the family rituals of the Old Believers of the Republic of Moldova: traditions, variability and innovations (based on field research)	27
Alexandre Brian DUCHE-PÉREZ, Olger Albino GUTIÉRREZ- AGUILAR	Quince in the cultures and languages of the Albanian-Slavic borderland	35
Ion DUMINICA	Unconscious Structures and Cultural Order: Reexploring The Lévi-Straussian Structuralist Project in Contemporary Anthropology	46
Natalia KALASHNIKOVA	Historical-ethnographic exploration of blacksmithing practiced by the Gypsies (Roma) in the Eastern Carpathian area. Ethnographic field research in the traditional "chocanary" Roma community in the city of Soroca (May 14-16, 2024)	55
Nina IVANOVA	Folk Costume Exhibitions in the Russian Ethnographic Museum (Saint Petersburg)	64
Violeta TIPA	Casa mare as a source of authenticity for the urban culture of Chisinau	71
Viktor KOZHUKHAR	The identity peculiarities of the costume from the work "Aleko" (1973) in the vision of the painter Constantin Bălan	79
Nadezhda KARA	Dynamics of development of Ukrainian settlements and housing in the Republic of Moldova in time and space	86
Anila MULLAHI, Belfjore ZIFLA (QOSE)	The Study on the Relevance of Research on Traditional Food of Bulgarians in Moldova at the Turn of the 20 th –21 st Centuries within the Framework of the European Program "Food Studies"	96
Ion Valer XENOFONTOV	Cultural and Mystical Oriental Influences in Albanian Literature (Naim Frashëri, Dritëro Agolli)	103
Jozefina CUSHNIR	Kindergartens in interwar Chisinau	112
	Catalog of Yiddish Set Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Concerning its Concept and Existentially Relevant Approach	120

COMMUNICATIONS

Sergiu SUVAC	Conceptual aspects of specialized terms regarding traditional gate and fences	128
Ecaterina PIHUROV	The Romanian traditional dwelling in the Prut-Dniester space: sources and historiography of the issue (II)	132
Anton DONCEV MARI- NOV	The road network in East Rumelia – new data	139

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

Carolina COTOMAN	Funeral traditions of the Romanians on the left bank of the Prut River: the case study of the Cimișeni village, Criuleni district	144
Ana ISCHIMJI	The significance of the artisan handmade belt chimir – a key element in folk costume past and present	152
Data on the editorial boards		158
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		160