

ISSN 1857–2049

Categoria A

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XXXVIII

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XXXVIII

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XXXVIII

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

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

Directory of Open Access Journals (DOAJ)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD)

Open Academic Journals Index (OAJI)

International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI)

CiteFactor

CHIȘINĂU, 2025

Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie:

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

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

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

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

Anastasopoulos Antonis. Profesor Asociat (Rethymnon, Grecia).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.38>

Redactori: cand. A. Romanciuc (textele în limba engleză), A. Magola (textele în limba română), dr. D. Nicoglo (textele în limba rusă).

Design, procesare computerizată, coperta: Dragomir Șarban

Tehnoredactare: Dragomir Șarban

Coperta: „Învărtita de Puhoi” – coaptă în mod tradițional cu brânză de oi de către dna Tatiana Lazari-Cerescu (n. 1969). Documentare de teren realizată în satul Puhoi, raionul Ialoveni, în cadrul expediției etnografice, compuse din dr. Natalia Grădinaru, dr. Nina Ivanova, Raisa Osadci și dr. Valentin Arapu. Cercetare desfășurată în localitate, prin executarea proiectului (25.80012.0807.59SE): „Cercetarea patrimoniului cultural material și imaterial din localitatea Puhoi, raionul Ialoveni: între tradiție și modernitate” (17 octombrie 2025).

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

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții din Republica Moldova

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural; col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2025, 134 p. Vol. XXXVIII. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2025

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Ivana IVANIĆ, Virginia POPOVIĆ	Aromânii din Serbia – între identitate culturală, umor și modele etnologice balcanice	4
Ana ISCHIMJI, Liliana CONDRATICOVA	Prelucrarea pielii și blănurilor în RSS Moldovenească: sectorul industrial <i>versus</i> sectorul artistic	13
Irina POLOZOVA, Arina CHIRILĂ	The problem of preserving the singing tradition of the Old Believers of the Saratov Region	20
Diana NICOGLO	Factorii și criteriile de selectare a bucatelor tradiționale pentru elaborarea brandurilor în baza alimentației tradiționale a găgăuzilor	28
Natalia GOLANT	Despre terminologia costumului aromân de fată din Macedonia de Nord	40
Nina IVANOVA	<i>Casa mare</i> : memory, identity and museumification	46
Оксана ФАИС-ЛЕУТСКАЯ	Агава и опунция в культуре Сицилии: пути заимствований	55
Dragoș VICOL	Etos, ethnos și ontic – <i>axis mundi</i> al operei lui Mihail Sadoveanu	65

CERCETĂRI DE TEREN

Ion DUMINICA	Meșteșugul fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic: cercetarea etnografică de teren în comunitatea tradițională a romilor ciocănari din or. Otaci	70
Татьяна ЗАЙКОВСКИ	Традиционный женский костюм старообрядцев Республики Молдова: недавний исторический дискурс и нынешнее состояние (на основе полевых исследований)	81
Svetlana PROCOP	Paștele Blajinilor în comunitatea tradițională a romilor din or. Otaci (r-nul Ocnița)	91

COMUNICĂRI

Halyna IVASHKIV	Pysanky from Hutsulshchyna and Pokuttia: ethnological aspects and artistic specificity	103
------------------------	--	------------

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Sorin GRAJDARI	Viața într-un bordei: o privire asupra realității rurale din Rogojeni, r-nul Șoldănești	111
-----------------------	---	------------

RECENZII

Liuba PETRENCO	„Probleme sensibile și controversate ale societății contemporane” (Chișinău: [S. n.], (CEP UPSC), 2025. 550 p.)	116
Valentin ARAPU, Carolina COTOMAN	Sergiu Suvac. „Brănești, un sat din Codrii Orheiului: pagini din istoria localității” (Chișinău: Editura Princeps, 2025. 216 p.)	118
Надежда КАРА, Анжела ОЛАРЕСКУ	Галин Георгиев. „Традиции, памет, идентичност на българите в Украйна и Молдова. Динамика на културата в диаспора” (София: Проф. Мариин Дринов, 2022. 571 с.)	122

Сведения о редколлегии / Data on the editorial boards	127
Condiții de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie	129
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology	130
Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии	132
Contents	134

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Ivana IVANIĆ, Virginia POPOVIĆ

AROMÂNII DIN SERBIA – ÎNTRE IDENTITATE CULTURALĂ,
UMOR ȘI MODELE ETNOLOGICE BALCANICE

CZU: 39(=135.1)(497.11)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.01>

Rezumat

**Aromânii din Serbia – între identitate culturală,
umor și modele etnologice balcanice**

Acest articol analizează dimensiunile etnologice și culturologice ale identității culturale contemporane a aromânilor din Serbia, cu un accent deosebit pe umorul ca formă de autoreprezentare colectivă în contextul cultural balcanic. Studiul se bazează pe analiza mai multor tipuri de texte – de la anecdote orale și piese de teatru, până la rubrici umoristice din presă – în care apar personaje emblematic precum kir Janja, kir Dima și kir Sima. Scopul analizei a fost identificarea unor tipare etnologice precum economia, ingeniozitatea, galanteria și tendința spre ironie socială, prezente ca markeri culturali. Articolul arată că aromânii utilizează umorul codificat etnic nu doar ca formă de divertisment, ci și ca instrument de transmitere intergenerațională a valorilor și de negociere a propriei poziții în contextul multicultural balcanic. Această abordare evidențiază și necesitatea includerii practicilor culturale imateriale în cercetările etnologice și culturologice contemporane, în special în cazul comunităților minoritare, care folosesc umorul ca mijloc de dialog cu cultura majoritară, dar și ca formă de rezistență, negociere și semnificare a propriei istorii.

Cuvinte cheie: aromâni, identitate culturală, etnologie, umor, literatură populară, folclor urban

Резюме

**Аромыны в Сербии – между культурной
идентичностью, юмором и балканскими
этнологическими моделями**

В данной статье рассматриваются этнологические и culturologические аспекты современной культурной идентичности аромынов Сербии, с привлечением внимания к юмору как форме коллективной саморепрезентации в балканском культурном контексте. Исследование основано на анализе различных текстов – от устных анекдотов и театральных пьес до газетных юмористических рубрик, в которых появляются такие знаковые персонажи, как: кир Янья, кир Дима и кир Сима. Целью анализа является выявление таких этнологических моделей, как бережливость, находчивость, галантность и склонность к социальной иронии, функционирующих как культурные маркеры. В результате исследования выявлено, что аромыны используют этнически маркированный юмор не только как развлечение, но и как инструмент межпоколенной трансляции ценностей и утверждения своей позиции в балканской мультикультурной среде. Такой подход подчеркивает важность нематериальных культурных практик в современных этнологических и culturo-

логических исследованиях, особенно в среде этнических меньшинств, использующих юмор как средство диалога с доминирующей культурой, а также как форму культурного сопротивления, переосмысления и утверждения исторической памяти.

Ключевые слова: аромыны, культурная идентичность, этнология, юмор, народная литература, городской фольклор

Summary

**The Aromanians in Serbia – Between Cultural Identity,
Humor, and Balkan Ethnological Models**

This study examines the ethnological and culturological dimensions of the contemporary cultural identity of the Aromanians in Serbia, with particular attention to humor as a form of collective self-representation within the Balkan cultural context. The study is based on the analysis of various texts – from oral anecdotes and theatrical plays to humorous newspaper columns – featuring emblematic characters such as kir Janja, kir Dima, and kir Sima. The aim of the analysis is to identify ethnological patterns, such as thriftiness, resourcefulness, gallantry, and social irony, which function as cultural markers in these narratives. The study argues that Aromanians employ ethnically-coded humor not only for entertainment, but also as a tool for intergenerational transmission of values and negotiation of their position within a multicultural Balkan environment. This approach also highlights the need to include intangible cultural practices in contemporary ethnological and cultural studies, especially within minority communities that use humor as a means of dialogue with the dominant culture, and as a form of cultural resistance, reinterpretation, and affirmation of historical memory.

Key words: Aromanians, cultural identity, ethnology, humor, popular literature, urban folklore

Introducere

Unul dintre scopurile acestei cercetări este să contribuie la înlăturarea vâului uitării ce a acoperit, de decenii întregi, micile comunități etnice ale căror membri și numeroși urmași trăiesc alături de noi. De asemenea, își propune să sprijine afirmarea acestor comunități, încurajând păstrarea identității, tradițiilor, rădăcinilor și conservarea limbii sau dialectului lor. Este vorba despre o comunitate etnică aflată în pragul dispariției, ale cărei reprezentanți au fost, de-a lungul secolelor și până în prezent, prezențe esențiale în formarea și dăinuirea aproape a tuturor statelor și popoarelor balcanice. Adesea mai instruiți decât cei-

lalți supuși ai statului în care s-au stabilit definitiv, datorită ocupațiilor lor, aromânii au recurs întotdeauna la „diplomația faptelor“, o strategie care, din păcate, nu le-a adus niciodată roadele așteptate. Etnogeneza aromânilor a fost un subiect intens studiat de numeroși cercetători, în special etnologi și lingviști slavi, care, confruntându-se cu un etnos distinct, i-au dedicat o parte importantă din activitatea lor științifică.

O mare parte a ilirilor sau tracilor, deși au adoptat cultura greacă, a păstrat un idiom romanic (Iliopulos 2005: 4), care, în pofida procesului de elenizare, s-a menținut prin tradiția orală și în regiunile muntoase izolate, contribuind astfel la formarea unui grup etnolingvistic distinct, cunoscut astăzi sub denumirea de vlahi sau aromâni. În perioade mult mai târzii, în epoca bizantină târzie sau în perioada bizantină, un anumit strat al populației, care folosea o limbă de origine latină, era în funcție de zona în care trăia, s-a denumit *romanovlahi* sau *grecovlahi* (Кълайѡ 1998: 12).

Cultul dezvoltării spiritului grec, fie impus, fie acceptat „de bunăvoie“, a generat în secolul al XVI-lea un amplu proces de grecizare a aromânilor. La această tendință au contribuit și posibilitatea ca aceștia să se declare greci sau membri ai poporului grec, ceea ce le oferea avantaje sociale și identitare. În procesul de grecizare, un rol deosebit de important l-au avut episcopii greci, care, pe lângă comuniunea religioasă în cadrul Bisericii Răsăritene, sprijineau și interesele comerciale ale negustorilor greci, privilegiați sub domnia lui Suleiman Magnificul (1520–1566)¹ (Кълайѡ 1998: 12). În regiunile care astăzi corespund nord-vestului Greciei, sud-estului Albaniei, părților din Republica Macedonia și Serbiei, au fost consemnate prezențe semnificative ale comunităților aromâne (Петровић 1996: 771). Numărul exact al aromânilor din Serbia nu poate fi stabilit, nici prin recensăminte, nici prin analiza structurii populației din localitățile care au fost odinioară locuite de această comunitate. Granițele s-au schimbat de-a lungul anilor. Este clar că există mai multe motive pentru această situație. Primul ar fi faptul că un număr mare de aromâni a fost asimilat, al doilea că o parte s-a mutat sau a migrat în alte regiuni, iar al treilea că există o nehotărâre în ceea ce privește apartenența lor etnică și limba pe care o vorbesc. Aromânii s-au integrat adesea complet în comunitățile în care au trăit, fie pentru a beneficia de oportunități economice mai bune, fie pentru a se adapta mai ușor mediului. Trebuie menționat că în Serbia, Croația, dar și în alte țări din regiune în care au existat comunități aromâne, mai mici sau mai mari, au apărut frecvent dezbateri și polemici – inclusiv articole scrise – privind existența aromânilor, numărul și rolul lor jucat în formarea conștiinței civice moderne.

Aromânii aparțineau unor straturi sociale și statuturi diverse în cadrul societății sârbe. Despre aromânii celebri și influențele lor se discută și în secolul XXI. Foarte des, originea lor aromână este pusă la îndoială, iar unii primesc porecla „țințar“, deși nu fac parte din această comunitate. De exemplu, eroii din literatura populară, Janko Popović și Marko Krstić (Лапчевић 1928: 31), au primit porecla „Țințar“ pentru că aveau un accent diferit, mai exact accentul din sudul Serbiei (Лапчевић 1928: 13). Având în vedere că proveneau din zona Ohridului, nu putem afirma cu siguranță că nu aveau origini aromâne, pentru că în regiunea de unde provin existau mulți aromâni.

Păstrarea identității țințarilor – adică armânilor, aromânilor și macedonoromânilor – trebuie analizată în contextul formării întregii comunități vlahice, ținând cont de faptul că toți aromânii sunt vlahi, însă nu toți vlahii sunt aromâni. Prezența lor reprezintă o trăsătură distinctivă și unică. Deși s-au integrat și s-au contopit cu populația locală în care s-au stabilit pe termen lung, nu au fost legați de aceasta prin legături de sânge.

Deschiși către o viziune comună asupra Balcanilor și fără tendințe de excluziune etnică, aromânii au adoptat cu ușurință obiceiurile majorității sârbe. Această integrare a dus la formarea unei identități etnice mixte, reflectată inclusiv prin sârbizarea numelor de familie și abandonarea treptată a endogamiei (Plasković 2004).

Aspecte etnologice imateriale ale identității aromânilor

Dimensiunile etnologice ale identității culturale a aromânilor din Serbia cuprind, pe lângă aspectele materiale precum este portul popular, gastronomia și tradițiile religioase, și elemente imateriale precum umorul, tiparele de caracter și mecanismele simbolice de auto-reprezentare (Janjić 2011a, Janjić 2011b, Janjić 2011c, Janjić 2015). În acest context, spiritul glumeț, râsul și unele trăsături ale oamenilor, precum istețimea, economisirea (uneori interpretată ca zgârcenie), ingeniozitatea sau galanteria, constituie părți esențiale ale unui model etnologic recognoscibil. În literatura populară și în teatrul interbelic, personajele devin purtătoare ale unei „etno-ironii” specifice, aceasta fiind o strategie discursivă prin care comunitatea își exprimă, modelează și apără identitatea într-un context social multiethnic. Astfel de forme de umor nu servesc doar divertismentului, ci și ca instrumente culturale pentru conservarea diversității, transmiterea valorilor între generații și adaptarea la noile condiții sociale. Atunci când se analizează identitatea aromânilor din Serbia, este important să se includă și dimensiunea etnologică a umorului și a tiparelor de caracter. Acestea nu sunt simple detalii folclorice, ci sunt purtătoare ale autorefecției culturale și ale stra-

tegiilor de păstrare a diversității în contextul contemporan (Janjić, Popović 2015a; Janjić, Popović 2015b; Popović, Janjić 2015). Astfel de coduri culturale, prezente atât în tradiția orală, cât și în folclorul urban, fac parte din transmiterea intergenerațională a valorilor și din strategia adaptativă a unei comunități minoritare în mediul multicultural. Ele nu reprezintă stereotipuri, ci modul în care comunitatea își modelează și interpretează propria identitate prin umor, distanțare și joc simbolic. Prin intermediul personajelor Kir Dima și Kir Sima, aromânii au fost prezentați precum niște comentatori ingenioși ai evenimentelor sociale și politice din umorul de la începutul secolului al XX-lea. Greșelile gramaticale ale limbii lor și componentele dialectale aromâne au contribuit la calitatea lor umoristică. Modelele distinctive de vorbire, titlul kir, profesiile precum negustor sau hangiu și caracteristicile precum ingeniozitatea, zgârcenia și încăpățănarea au fost folosite pentru a identifica personajele aromâne. Aceștia au fost frecvent portretizați ca fiind egocentrice și nu pe deplin devotați statului. În aceea perioadă, au fost un motiv comun în epigrame, parodii și alte opere satirice (Ljuboja 2000: 87-97).

Este important de menționat că aromânii erau adesea obiectul glumelor și satirei, nu pentru că meritau cu adevărat batjocura, ci pentru că populația majoritară nu îi cunoștea bine. Modul lor de viață, abilitatea lor în afaceri și investiția în profituri pe termen lung, erau adesea interpretate ca egoism sau zgârcenie. Noutățile pe care le aduceau în comerț, organizare și viața de zi cu zi – nu erau întotdeauna înțelese de mediul care trăia după alte valori. Tocmai acest decalaj în înțelegere a creat baza pentru prezentarea caricaturală a aromânilor ca personaje comice, deși, în realitate, ei erau adesea foarte raționali, harnici și orientați spre viziune.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
<i>Peckalice: palanka</i>	Târgul de provincie
<i>U cincarskoj "suknji"</i>	În „fusta” armânească,
<i>Beše dete prosto,</i>	Un copil naiv,
<i>Od kelnara sad je –</i>	Din ospătar el acum –
<i>On trgovac posto.</i>	Negustor a devenit.
<i>S trgovinom prošo</i>	Prin târguri a tot umblat,
<i>Ko budala stara</i>	Fără minte, fără rost,
<i>Nesta poverenja</i>	Încrederea s-a dus iute,
<i>Pa nesta i para.</i>	Și cu banii – gata, post!
<i>U vojsku ga traže</i>	Îl strigă armata:
<i>Za Kralja i veru.</i>	”Pentru Rege și onoare!”
<i>Ali on se hvata</i>	Dar el ține cu ardoare
<i>Za grčku banderu.</i>	Steagul Greciei sub plai.
<i>Zato opet grešnik</i>	Așa că, păcătos,
<i>Za polić se hvata:</i>	Se apucă de rachi:
<i>Jer kuda će "Cinca"</i>	Căci unde s-ar duce „armânul”
<i>Od svoga zanata.</i>	De la meseria lui?
(Đavo, 12, 18.III.1907)	(Traducerea autoarelor)

Mențiuni privind traducerea: „Aromân” desemnează un membru al comunității aromâne, în spațiul balcanic adesea prezentat prin stereotipuri. Poemul este scris într-un ton ironic, criticând un personaj care eșuează în negoț, evită serviciul militar și cade în patima alcoolului. „Polić” este un diminutiv regional derivat din cuvântul sârb „pola” (care înseamnă „jumătate”) și desemnează colocvial o sticlă mică de alcool, de aproximativ 0,5 litri („sticlă mică de 0,5 litri”, sticluță, „uță” = „ica”).

Poemul *Pecală: târgul de provincie* oferă o frescă satirică și profund culturală a vieții provinciale într-un mediu balcanic multiethnic. Prin figura emblematică a aromânului, reprezentant al unei minorități tradițional comerciale, autorul pictează cu ironie traseul mobilității sociale, evidențiind totodată limitele sale. De la un copil sărac îmbrăcat în „fustă armânească”, prin rolul de ospătar, până la negustor, personajul parcurge o ascensiune aparentă, dar efemeră – încrederea pierdută conduce inevitabil la prăbușirea economică și personală. Poezia nu critică doar alegerile individuale, ci și prejudecățile societății, subliniind complexitatea și ambivalența identității într-un spațiu provincial. Tonul ironic capătă și mai multă profunzime în momentele când aromânul renunță la serviciul militar „pentru Rege și credință” și își îndreaptă loialitatea către „steagul Greciei”, simbolizând astfel dualitatea culturală și strategiile de supraviețuire ale minorităților în cadrul unui discurs naționalist. Încheierea poeziei – revenirea la „de rachi” – nu este doar un gest al resemnării, ci o întoarcere încărcată de simbolism către o meserie destinată și un rol social impus. Astfel, poezia dezvăluie cu luciditate mentalitatea provincială, unde diferențele etnice și eșecurile economice devin motive de batjocură, iar identitatea personală rămâne prinsă între așteptările societății și rădăcinile culturale moștenite.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea
<i>Pesma jednog Cincarina</i>	Cântecul unui Armân
<i>Ot vilajet kat sum pošo</i>	Când din vilaiet am plecat
<i>U Srbija kad sam došo</i>	Și-n Serbia am intrat,
<i>Ostala mi žena Julia</i>	Mi-au rămas acasă Julia
<i>I sinkot mi Konstopula</i>	Și băiețelul – Constopula.
<i>Prvo leto pisa Lenče:</i>	Prima vară mi-a scris Lenuța:
<i>Da mu pošljem edno fesče.</i>	„Trimite-mi, te rog, o pălărie micuță”.
<i>Drugo ljetu: dreši česa –</i>	A doua vară: „Deschide punga,
<i>Jer sad treba i dva fesa</i>	Acum ne trebuie două, nu una!”
<i>A na kraju trećeg leta</i>	Iar la sfârșit de-al treilea an
<i>Iska Lenče tri fesceta.</i>	Cere Lența – trei de-un an.
<i>Treće leto kad se smiri</i>	Anul patru, liniștit,
<i>Pisala mi za – četiri.</i>	Îmi cere – patru, negreșit.
<i>A na kraju petog ljeta –</i>	La sfârșitul celui de-al cincilea an
<i>Tražila mi po tuceta.</i>	Îmi cere o duzină în plan.
<i>Ala bila i selamet</i>	Dar ce bine o să fie iar
<i>Kat se vrnem na vilajet</i>	Când m-oi întoarce în vilaiet,
<i>Aber će mi doć od Juce,</i>	Că-mi va scrie Julica, frate,
<i>Da ponesem celo tuce.</i>	Să-i aduc – o duzină întreagă și de toate!
(Đavo, 35, 17.VIII.1908)	(Traducerea autoarelor)

Mențiuni privind traducerea: „Vilajet” este un cuvânt de origine turcească, folosit pentru a desemna o provincie, mai ales în perioada otomană. În poezie, indică locul de origine al personajului (probabil Macedonia sau Epir). „Fes(če)” este un fes mic, pălărie tradițională din lumea orientală; sufixul „-če” dă diminutivul (un *fesuleț*). Poezia este scrisă într-un ton umoristic și ironic, reflectând viața pecalarului (cel plecat să lucreze departe) și creșterea continuă a cerințelor de acasă. „Kat se vrnem” = când mă întorc (regionalism aromân).

Poezia „*Cântecul unui Armân*” oferă o privire plină de umor și ironie asupra vieții unui negustor balcanic care pleacă în „Serbia” pentru a câștiga existența, în timp ce familia îi rămâne în pământul natal, simbolic denumit „vilajet”. Textul, scris într-un amestec arhaic de limbă sârbă, macedoneană și aromână, accentuează farmecul local și autenticitatea culturală. Pe măsură ce cerințele familiei cresc treptat – de la o muscă la un elefant – poezia zugrăvește cu umor așteptările materiale tot mai apăsătoare pe care le exercită asupra bărbatului plecat departe de casă. Dincolo de această ironie subtilă se ascunde o critică adâncă a relațiilor sociale și familiale: migrantul este redus la o sursă de venit, iar latura sa emoțională și umană este adesea trecută cu vederea. Versurile explorează și destinul aromânului minoritar, prins între lumi culturale diverse, care luptă să-și păstreze identitatea, să-și susțină familia și să supraviețuiască într-un univers de valori străine. Deși tonul poeziei este vesel, ea poartă cu sine o notă de melancolie și ambivalență culturală, trăsături specifice micilor popoare balcanice și comunităților comerciale.

Varianța originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
Objava ot kir Sima	Anunț de la kir Sima
Zbog nastupajukje rat, isključivo ot naši cincaraši, ja i moje poštovano ortak, ono magare Dima, skupljame dobrovolni prilog. Imena ot priložnici kje štampame sos zlatna slova u patrijotsko spisak. Moleme sav cincerski soj ot Fane Bure do Mike “Fure” da si sos prilozi obrate na naša poznata diplomatska firma, a u isto vreme objavlujeme dosadani prilozi: Sima Baša – ni marjaša Hadži Fiča – ni parića Vasa Džanga – jedna štranga Duma Deda – ni to neda izjavljujući srdačno blagodarnost na plemeniti darodavci, kličemo i vičemo da si hiljade ovakve patrijote iz Elade.	Din pricina războiului ce se apropie, dintre ai noștri <i>armânași</i> , eu și stimatul meu tovarăș – acel măgar Dima – strângem contribuții voluntare. Numele donatorilor vor fi tipărite cu litere de aur în lista patriotică. Rugăm tot neamul țințaresc, de la Fane Bura până la Mitu „Fura”, să aducă donațiile la cunoscuta noastră firmă diplomatică. Totodată, anunțăm următoarele contribuții primite până acum: Sima Bașa – nici un mărunțiș Hadži Fiča – nici o para Vasa Džanga – o singură frânghie Duma Deda – nici atâta nu ne da Exprimându-ne recunoștința sinceră față de nobilii donatori, strigăm și proclamăm: Să fie mii de asemenea patrioți în Elada!
(Brka, 6, 1.II.1909)	(Traducerea autoarelor)

Mențiuni privind traducerea: Tonul este satiric și autoironic, specific umorului balcanic de sorginte aromână. Numele „donatorilor” sugerează, prin rimă și joc de cuvinte, zgârcenia acestora. „Elada” este un mod poetic și arhaic de a numi Grecia.

Textul plin de umor „*Anunț de la kir Sima*” reprezintă o parodie savuroasă a unui apel patriotic pentru donații voluntare, atribuit comunității aromânilor – un grup minoritar urban și comercial cu o identitate puternică în Balcanii istorici. Prin folosirea unui limbaj aromân arhaic, regional și voit denaturat, textul redă ironic efortul de a mobiliza solidaritatea națională înainte de izbucnirea războiului, în același timp dezvăluind superficialitatea loialității membrilor acestei comunități. În loc de contribuții generoase, lista cuprinde donații simbolice sau chiar inexistente, satirizând astfel prestigiul exagerat, averea aparentă și patriotismul pretins al unor aromâni. Din perspectivă culturologică, textul surprinde poziția ambivalentă aromânilor, surprinși între dorința de integrare în societatea majoritară și nevoia de a-și păstra tradițiile și interesele proprii. Deși invocă în mod formal „Elada” și idealuri patriotice, personajele portretizate rămân ancorate în egoism comic și autosuficiență locală. Astfel, textul oferă o critică subtilă nu doar a dinamicii interne a comunității aromâne, ci și a mentalității larg răspândite în Balcani, unde patriotismul devine adesea o simplă retorică, lipsită de fapte concrete.

Varianța originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
<i>Cincar in u Nišu</i>	Un Armân la Niš
Došao Cincar in iz Mačedonije u Niš, bratu kafedžiji u goste. Pošto se pozdraviše i sedoš e za sto, domaćin viknu kelneru: – Hej, kelner, dve kafa! Na šta će mu brat primetiti: – Bre, brate, petnajes godine si u Niš, i još ne znaješ srpski. – Ščo, bre? – Pa ne se kaže “dve kafa”, već se kaže: “dva kafa”!	Vine un Armân din Macedonia la Niš, în vizită la fratele său cafegiu. După ce se salută și se așază la masă, gazda strigă ospătarului: – Hei, chelner, două cafele! La care fratele îi face observație: – Bre, frate, de cincisprezece ani ești la Niš și tot nu știi sârba. – Ce ai, bre? – Păi nu se spune „două cafele”, ci se zice: „doi cafele”!
(Brka, 6, 1.II.1909)	(Traducerea autoarelor)

Mențiuni privind traducerea: Umorul stă în faptul că fratele „corectează” greșit: „*dve kafa*” este deja incorect gramatical în sârbă (corect ar fi *dve kafe*), dar el insistă că e „*dva kafa*”, confundând regulile și păstrând accentul balcanic comic. Este un exemplu clasic de glumă despre interferența lingvistică și identitatea regională (în acest caz, a aromânilor sau „țințarilor” în Serbia).

Anecdota „*Un Armân la Niš*” reprezintă o minia-tură plină de spirit, care, printr-un paradox lingvistic, reflectă poziția culturală specifică a aromânilor ca o

comunitate minoritară, dar puternic conturată în spațiul urban balcanic. În esența umorului se află jocul cu normaele gramaticale: aromânul, care locuiește de cincisprezece ani în orașul Niș, este criticat de fratele său geamăn – fiind tot un armân – pentru o presupusă greșală lingvistică, dar corectarea pe care o primește („dva kafa” în loc de forma standard „dve kafe”) arată de fapt că nici criticul nu stăpânește pe deplin limba sârbă. Această anecdotă nu este doar o prezentare comică a interferenței lingvistice, ci și un comentariu cald asupra perseverenței și identității aromânilor, care, în ciuda zecilor de ani trăiți într-un mediu diferit, își păstrează obiceiurile de vorbire și modul specific de exprimare. Din punct de vedere culturologic, ea relevă o dimensiune importantă: aromânii apar adesea în viața publică și urbană ca negustori, meșteșugari sau ospătari, aducând astfel în contextul social mai larg limba, umorul și obiceiurile lor. Deși sunt marginalizați în raport cu cultura majoritară, ei manifestă un puternic sentiment de comunitate, legături familiale și autoironie, ceea ce îi face un element recunoscut și respectat al diversității culturale balcanice.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
„Rafčun” Neki profesor za vreme ferja, izašao malo u selo i probavio izvesno vreme u nekoj drumskoj mehani, koju je držao neki cincar. Pri polasku zapita: koliko ima da plati? Cincar mu donese parče hartije na kome je bilo zaglavljje: „Rafčun za gospodina profesora” –Nije „rafčun” već račun! – primeti mu profesor čim ga pogleda. –Niščo ne mari gospodin profesor. Moj tatko tako je pisuvaja, pa je doživl osumdeset godina! – odgovori mu cinco. (<i>Kića</i>, 1, 4.I.1925)	„Rafciun” Un profesor, în timpul vacanței, a ieșit puțin prin sat și a petrecut ceva timp într-o cârciumă de la marginea drumului, ținută de un aromân. La plecare, întreabă cât are de plătit. Aromânul îi aduce o bucată de hârtie pe care scria în antet: „Rafciun pentru domnul profesor” – Nu se spune „rafciun”, ci „factură” (sau „socoteală”)! – îl corectă profesorul, de îndată ce citi. – Nu-i nimic, domnule profesor. Tatăl meu tot așa scria – și a trăit până la optzeci de ani! – răspunse țințarul. (Traducerea autoarelor)
Mențiuni privind traducerea: Cuvântul „rafčun” este o deformare fonetică (aromână/balcanică) a cuvântului sârbesc <i>račun</i> = „notă de plată / factură”. Poanta constă în mândria tradițională a țințarului, care pune mai presus obiceiul familiei decât norma gramaticală. Este un exemplu clasic de umor etno-lingvistic tipic presei balcanice interbelice.	

Anecdota cu titlul „Rafciun” reprezintă o povestire amuzantă, dar cu o semnificație culturologică importantă, ilustrând întâlnirea dintre un reprezentant educat al culturii majoritare, academice (un profesor) și un aromân hangiu. Elementul central al umorului rezidă într-un neînțeles lingvistic: „rafčun” în loc de

„račun” („notă de plată” sau „factură”), ceea ce dezvăluie influența vorbirii aromâne sau romanice balcanice în comunicarea cotidiană. Totuși, dincolo de jocul fonetic, textul oferă o imagine caldă și umană a perseverenței aromâne și a mândriei față de tradiția familială. Replica aromânului: „Tatăl meu tot așa scria, și a trăit până la optzeci de ani!” poartă un mesaj mai profund – că valorile precum sunt perseverența, respectul față de strămoși și înțelepciunea practică pot întrece educația formală. Prin această anecdotă, aromânii sunt prezentați ca o comunitate aparte care, deși adesea marginalizată, rămâne fidelă limbii, culturii și sistemului său de valori. Textul mărturisește despre simbioza îndelungată și tensiunea latentă dintre cultura elitistă și tradiția comercial-meșteșugărească a aromânilor, care au știut de-a lungul istoriei balcanice să-și păstreze identitatea, adesea prin umor, rezistență la schimbări și sprijin în moștenirea familială.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducere
Jelo za groš U staro vreme, kad su Cincari bili drumske mehandžije po Srbiji, svrati neki putnik kod Cincarina i upita ga šta ima za jelo. –Imam paprikas, janija i papazjanija – odgovori mu Cinco. –Šta košta paprikaš? –Gros porcija, gros. Vrlo fino paprikas. –E pa daj mi jednu porciju, de! Cincar mu uspe i prinese. Ali, kako mu je šerpenja bila bušna, te je bio zatiskao parčetom krpe, pačavre, to, pri sipanju jela, uspe i ono parče krpe. Putnik pojede jelo, a kad naiđe na krp, dreknu i izdiže je na viljušci: –Mehandžija, šta je ovo? –Molim, sta je?... Molim paprikas. –Krupa! – prodera se mušterija iz sve snage. –Krupa, krpa, – uzvrpolji se Cincar: – Krpa, pa sta? Očes svila za gros? (<i>Kića</i>, 1, 4.I.1925)	Mâncare pentru un groș Pe vremuri, când armânii erau hangii de drum prin Serbia, oprește un călător la hanul unui țințar și îl întreabă ce are de mâncare. – Am <i>papricaș</i>, <i>ianie</i> și <i>papazianie</i>, îi răspunde armânul. – Cât costă papricașul? – Un groș porția, un groș. Foarte bun papricaș! – Ei, dă-mi o porție, hai! Armânul îi toarnă și i-o aduce. Dar fiindcă oala lui avea o gaură pe care o astupase cu o cârpă, când a turnat mâncarea, a scăpat în farfurie și bucata de cârpă. Călătorul mănâncă liniștit, dar când dă de cârpă, sare în sus și o ridică în furculiță: – Hangiule, ce-i asta? – Poftim?... Ce e?... e papricaș! – CÂRPĂ! – urlă clientul cât îl ține gura. – Cârpă, cârpă... – se agită armânul – Cârpă, și ce dacă? Vrei <i>mătase</i> pe un groș? (Traducerea autoarelor)
Mențiuni privind traducerea: Anecdota ilustrează un umor popular balcanic: absurditatea, zgârcenia și ingeniozitatea justificărilor. <i>Papricaș</i>, <i>ianie</i> și <i>papazianie</i> sunt feluri de mâncare tradiționale balcanice (ultimul fiind o mâncare „amestecată”). „Groș” era o monedă mică, iar ideea este că pentru un preț atât de mic, clientul n-ar trebui să aibă pretenții.	

Anecdota intitulată „Mâncare pentru un groș”, publicată în 1925 în revista umoristică *Kića*, oferă o

scenă savuroasă și profund semnificativă din punct de vedere cultural, ilustrând trăsăturile distinctive ale spiritului aromânesc în cadrul societății tradiționale sârbești. Povestea se desfășoară într-o cârciumă rurală, spațiu tipic al culturii de drum, administrată de un aromân – figură arhetipală a negustorului descurcăreț, pragmatic și cu un simț al afacerii bine ascuțit. În acest episod, un client solicită o masă la preț redus, iar patronul îi oferă, pentru un grș, un „foarte bun papricaș”, în care „din întâmplare” ajunge și șervețelul cu care fusese astupată o oală spartă. În locul unei scuze, urmează o replică seacă și sarcastică, ce răstoarnă așteptările: „*Cârpă, și ce dacă? Vrei mătase pe un groș?*” Această întâmplare aparent banală devine o frescă subtilă a modului în care aromânii sunt percepuți: ca oameni harnici, ingenioși și extrem de atenți cu banul, dar adesea înfățișați, prin filtrul umorului popular, ca fiind exagerat de economi și puțin sensibili la așteptările legate de calitate. Totuși, în această anecdotă, aromânul nu este ridiculizat, ci prezentat ca un personaj înțelept, ancorat în realitate, capabil să răspundă cu ironie fină la cerințele absurde ale clienților. Prin astfel de povestiri satirice, se păstrează în memoria colectivă imaginea aromânilor ca o comunitate aparte, care, deși uneori marginalizată, a jucat un rol esențial în dezvoltarea comerțului, ospitalității și a vieții urbane în spațiul balcanic.

Varianța originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
U cincarskoj mehani Rućao gost u drumskoj mehani pa mu posle drugih jela, doneli i prženo pile, koje je na vrućini počelo i da zaudara. – Mehandžija! – viče on. – Sta ćeš? – dolazi Cincarin. – Što ovo pile zaudara na nešto? – Na nesto? Zaudara na nesto – trlja ruke cincarin: – Pile, džanum, ko svako pile, ludo glava pa mozda je na nesto i nagazilo! (<i>Kića</i> , 24, 14.VI.1925)	În cârciuma armânului Un musafir a luat prânzul într-o cârciumă de pe marginea drumului, iar după alte bucate, i-au adus și un pui fript, care – din pricina căldurii – începuse să miroase urât. – Hangiule! – strigă el. – Ce vrei? – vine țințarul. – De ce miroase puiul ăsta a ceva? – Cum la ceva? Miroase a ceva – își freacă mâinile țințarul: – Puiul, dragul meu, ca orice pui – cap nebun, poate că a călcat și el în ceva! (Traducerea autoarelor)

Note de traducere: Cuvântul „džanum” este un turcism balcanic afectiv: „dragul meu”, „frate”, folosit adesea în limbaj familiar. Poanta constă în felul în care hangiul nu neagă problema, ci o „explică” cu umor: nu mâncarea e strică, ci puiul a fost... mai zăpăcit. Umor tipic balcanic, în care replica isteată „salvează” onoarea gazdei.

Anecdotă „*În cârciuma Armânului*” aduce un nou episod savuros din galeria portretelor umoristice dedicate hangiilor aromâni, în care comicul de situație se împletește cu critica fină și observația culturală asupra spiritului negustoresc al acestei comu-

nități în cadrul societății tradiționale balcanice. În poveste, un client primește un pui prăjit alterat, cu miros suspect, dar în loc de scuze, cârciumarul îl întâmpină cu o replică năucitoare și savuros absurdă: „*Puiul, dragul meu, ca orice pui – cap nebun, poate că a călcat și el în ceva!*” În această formulare, ironia se substituie politeții, iar responsabilitatea este înlocuită de o eschivare amuzantă, care provoacă râsul, dar și relativizează gravitatea incidentului. Scena reflectă unul dintre aspectele centrale ale imaginii aromânilor în imaginarul popular: ca negustori, cârciumari și meșteșugari, care sunt percepuți drept economi, vicleni și mereu capabili să transforme orice neajuns într-o oportunitate de câștig. Și totuși, prin umorul lor sec, spontaneitatea replicii și stăpânirea de sine, ei reușesc adesea să-și câștige simpatia celor din jur. Departe de a fi doar o simplă caricatură, anecdota afirmă vitalitatea și unicitatea aromânilor – o comunitate care, prin inteligență practică, ironie și rezistență în fața schimbărilor, a supraviețuit timpului și și-a lăsat amprenta asupra culturii balcanice. Aceste istorii pline de haz nu doar că distrează, ci și conservă memoria unei comunități care a știut să îmbine realismul cu farmecul anecdotic.

Varianța originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
Na večeri kod kir Janje Pozove jednom glasoviti cicija kir Janja, na večeru svog starog prijatelja kir Manju. Čim je gost seo za sto, kir Janja nanese pečenu gusku na sto, ali pre nego što je gost mogao i da je dirne, kir Janja je odnese sa stola. Da čudne guske – reče na to kir Manja, pa dodade – ta i posle smrti – može da odleti. (<i>Brka</i> , 60, 14.XII.1906)	La cină la kir Janja Odată, vestitul zgârcit kir Janja l-a invitat la cină pe vechiul său prieten, kir Manja. De îndată ce oaspetele s-a așezat la masă, kir Janja a adus pe masă o găscă friptă, dar, înainte ca musafirul să poată măcar să o atingă, kir Janja a și luat-o înapoi. – Ciudată găscă, zise atunci kir Manja, și adăugă: – Uite că și după moarte... poate zbură! (Traducerea autoarelor)
Mențiuni privind traducerea: Poanta e construită pe zgârcenia extremă a lui kir Janja, care doar „arată” friptura, fără s-o ofere. Replica finală a lui kir Manja e ironică și elegantă: <i>gâsca e moartă, dar tot fuge</i> , aluzie fină la faptul că a fost retrasă înainte de a fi împărțită.	

Anecdotă „*La cină la kir Janja*” este o miniatură umoristică plină de substanță, care, printr-o scenă scurtă, dezvăluie multe despre mentalitatea aromânilor, normele sociale și conștiința lor culturală. Personajul principal, kir Janja, este un arhetip al aromânului zgârcit, care, chiar și în momentul ospitalității, nu se dezmente de obiceiul său de a economisi cu strictețe. Gestul simbolic – aducerea unei găște fripte pe masă doar pentru a fi retrasă imediat – stârnește deopotrivă râsul și stânjeneala, dar mai ales scoate

la iveală coduri culturale adânc înrădăcinate, în care aparența contează mai mult decât gestul autentic al generozității. Replica invitatului, kir Manja: „*Ciudată găscă – Uite că și după moarte... poate zbura!*” nu este doar o glumă reușită, ci și o critică socială subtilă, rostită cu ironie caldă și complicitate prietenească, un tip de interacțiune tipică în cadrul comunității aromâne. Din punct de vedere cultural, această poveste nu este doar o satiră a zgârceniei, ci o frescă a unui model relațional specific unei comunități comerciale minoritare, în care raționalitatea și cumpătarea sunt adesea privite ca virtuți. În imaginarul urban balcanic, aromânii au fost frecvent reprezentați ca negustori iscusiți, chibzuți și cu un simț ascuțit al economiei, dar și ca oameni cu umor rafinat, capabili să exprime adevăruri adânci printr-o replică scurtă, tăioasă și autoironică. Această anecdotă întărește acel fir narativ cultural: în ciuda tonului comic, ea dezvăluie multiple straturi de relaționare – de la ospitalitate și viclenie, până la sancțiunea glumeață. Kir Janja rămâne, astfel, simbolul ambivalenței aromâne – între politețea de fațadă și calculele ascunse, între dorința de a părea generos și nevoia de control. Povestea, în ansamblu, oferă o imagine prețioasă a unei culturi urbane minoritare, care și-a lăsat amprenta distinctivă în peisajul balcanic.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
Galant	Galant
Duso Juco, pili moje, meti celo jaje u ćorbu, neka zna dusa sta jede!!! Cincarın	– Suflețelul meu, luța, puiul meu drag, pune un ou întreg în ciorbă – să știe sufletul ce mănâncă! Aromânul
(Brka, 2, 14.I.1920)	(Traducerea autoarelor)
Mențiuni privind traducerea: „Duso Juco, pili moje” este o adresare tandră și colocvială, specifică graiului aromâno-balcano-sârbesc: „draga mea luța, puiul meu”. Tonul este galant și teatral, dar și autoironic: un gest mărunț (punerea unui ou în ciorbă) este ridicat la rang de generozitate de proporții. Umorul stă în contrastul dintre gestul modest și solemnitatea declarației.	

Anecdota „*Galant*” reprezintă un scurt, dar un puternic impact cultural, care redă cu umor subtil o fațetă esențială a mentalității aromâne, prin figura unui patron dornic să-și etaleze generozitatea și rafinamentul, însă în manieră tipic aromânească. Replica memorabilă „*Suflețelul meu, luța, puiul meu drag, pune un ou întreg în ciorbă – să știe sufletul ce mănâncă!*” transformă un gest modest într-o declarație de extravaganță și ospitalitate aproape teatrală. Umorul derivă din contrastul dintre gestul în sine și semnificația atribuită: ceea ce, în alte contexte, ar fi o simplă completare culinară, devine aici un act de „galanterie”, o manifestare exagerată a generozității. Cultural vorbind, povestea reflectă o tendință aromânească

recognoscibilă: dorința de a arăta statut și respect față de musafiri, chiar și atunci când mijloacele sunt modeste. În realitate, adăugarea unui ou întreg, bătut, în ciorbă sau supă este o practică tradițională bine cunoscută în familiile aromânești din sudul Serbiei – în special în zone precum Niš, Leskovac și Vranje. Acest obicei are o funcție practică: oul „întărește” ciorba, făcând-o mai hrănitoare și mai gustoasă – o dovadă a spiritului pragmatic și a talentului culinar de a transforma puținul în suficient și onorabil. Astfel, această scurtă povestire devine simbolul unei ospitalități calde, hiperbolice, dar și al unei înțelepciuni domestice: un gest modest transformat în prilej de mândrie. Ea surprinde perfect esența culturii aromâne, în care simplitatea capătă demnitate, iar economia de mijloace nu exclude generozitatea gestului.

Varianta originală (Ljuboja 2001: 87-97)	Traducerea textului din sârbă
Pred smrt	În fața morții
Cincarın (na samrti diktira testament): “Mojoj kuvarici ostavljam tri hiljade dinara, ali od toga da joj se zadrži banka, za tanjir, što ga je lanjske godine razbila...”	Un aromân (aflat pe patul de moarte, dictând testamentul): „Bucătăresei mele îi las trei mii de dinari, dar din aceștia să i se rețină o bancnotă - pentru farfuria pe care a spart-o anul trecut...” (Traducerea autoarelor)
Mențiuni privind traducerea: Poanta constă în zgârcenia dusă la extrem: chiar și în ceasul morții, personajul nu uită o farfurie spartă și scade banii din moștenire. Termenul „banka” în contextul anecdotic se referă la o bancnotă, adesea de valoare mai mare în trecut (echivalentul simbolic al unei penalizări). Anecdota ironizează obsesia pentru precizie financiară, tipică stereotipurilor despre „Armâni” în umorul balcanic.	

Anecdota „*În fața morții*” oferă un portret umoristic și etnologic deosebit de sugestiv al spiritului aromân, redat într-o lumină caricaturală, dar înconfundabil recognoscibilă. Personajul principal, un aromân aflat pe patul de moarte, dictează testamentul cu o luciditate care trădează trăsăturile definitorii ale mentalității sale: rigoare, simț al echității și o calculată generozitate – toate adaptate propriei logici. Deși lasă bucătăresei o sumă consistentă de trei mii de dinari, ține să adauge, cu aceeași seriozitate, că va reține „o bancnotă” pentru farfuria spartă cu un an în urmă. Acest gest, aparent absurd în contextul solemn al morții, dezvăluie o valoare culturală adânc înrădăcinată: ordinea, contabilitatea exactă și echilibrul în dăruire sunt, pentru aromâni, principii de viață ce nu se suspendă nici în fața eternității. Din perspectivă etnologică, această povestire ilustrează un mod de a fi în care generozitatea nu e lipsită de condiționare, iar iertarea pagubei, chiar dacă aceasta este simbolică, nu este niciodată garantată. Aromânii sunt cunoscuți în tradiția balcanică ca negustori iscusiți,

gazde onorabile și oameni de cuvânt, dar și ca persoane care tratează cu seriozitate fiecare daună economică, oricât ar fi ea de mică. Această anecdotă nu îi ridiculizează, ci subliniază consecvența lor: până și în clipa finală, personajul rămâne fidel propriei logici de viață. Iar această fidelitate, această capacitate de a raționaliza chiar și moartea, devine un simbol al identității culturale aromâne: o identitate întemeiată pe ordine, justă măsură și respect pentru proprietate, reflectată printr-un umor fin și autoironic.

Varianța originală (<i>Tvrđica</i> – Jovan Sterija Popovića, Novi Sad, 1838)	Traducerea textului din sârbă
Kir Dima i kir Janja – razgovor o zajmu (U ovom dijalogu, kir Janja čita pismo od kir Dime, u kojem mu ovaj nudi zajam od deset hiljada forinti)	Kir Dima și kir Janja – discuția despre împrumut (În acest dialog, kir Janja citește o scrisoare de la kir Dima, în care acesta îi oferă un împrumut de zece mii de forinți)
JANJA: Kir Dima je moju prijatelj (Čita). O, dulos sas, kir Dimo! E, e, e, kala!... Tim, tim, tim! ... Pošten čovek! Kala, kala.	JANJA: Kir Dima e prietenul meu (Citește). O, <i>dulos sas</i> , kir Dimo! E, e, e, <i>kala!</i> ... Tim, tim, tim! ... Om cinstit! <i>Kala, kala</i> .
Kir Janja i beležnik Mišić – rasprava o udaji čerke (U sledećem dijalogu, beležnik Mišić pokušava da odvrati kir Janju od namere da uda svoju čerku Katicu za starog kir Dimu)	Kir Janja și notarul Mišić – discuția despre măritișul fiicei (În următorul dialog, notarul Mišić încearcă să-l oprească pe kir Janja din intenția de a-și mărita fiica, Katița, cu bătrânul kir Dima)
MIŠIĆ: Zaboga, kir Janja, nemojte tako strogo postupati s vašom kćerju! Ta, fala bogu, kom ćete i vi, nju jednu imate, podajte je za njenu priliku. Zašto da se ne usreći kad vam je moguće? JANJA: Što mogući? Eto sum veći propao, nemam ništa, očim da prosim.	MIŠIĆ: Pentru numele lui Dumnezeu, kir Janja, nu fiți atât de aspru cu fiica dumneavoastră! Slavă Domnului, o aveți doar pe ea, dați-o după cine îi e drag. De ce să nu fie fericită, dacă se poate? JANJA: Ce „se poate”? Uite că sunt deja ruinat, n-am nimic, am ajuns să cerșesc.
(Traducerea autoarelor)	
Mențiuni privind traducerea: „dulos sas” și „kala” sunt expresii grecești: „să fii sănătos”, „bine”.	

Dialogurile „*Kir Dima și kir Janja – discuția despre împrumut*” și „*Kir Janja și notarul Mišić – discuția despre măritișul fiicei*” constituie scene de o valoare culturală și etnologică aparte, care, prin umor și coloratură lingvistică, oferă o privire profundă asupra mentalității comunității aromâne în contextul urban balcanic. În prima scenă, Kir Janja, cu un entuziasm vădit, citește scrisoarea prietenului său Kir Dima, care îi propune un împrumut. Reacția sa, punctată de expresii caracteristice precum „kala” (bine), trădează prezența elementului aromânesc-vlah în vorbire, dar și în percepția culturală de sine. Exagerarea gestică și

verbală scoate la iveală importanța covârșitoare acordată banilor și siguranței materiale – o trăsătură des întâlnită în reprezentările despre aromâni, ei fiind adesea portretizați ca nu doar calculați și pragmatici, ci și profund atașați de valorile afective ale lumii comerciale. În cel de-al doilea dialog, Kir Janja dorește să-și mărite fiica, Katița, cu Kir Dima – un bărbat vârstnic, dar înstărit. Această inițiativă este întâmpinată cu opoziție din partea notarului Mišić, care pledează în favoarea fericirii fetei și a unei viziuni mai umane asupra căsătoriei. Replica lui Kir Janja „Uite că sunt deja ruinat, n-am nimic, am ajuns să cerșesc”, reflectă limpede un sistem de valori în care mariajul este perceput în primul rând ca o afacere economică, nu ca o uniune bazată pe sentimente. Din perspectivă etnologică, această abordare ilustrează o practică reală în multe comunități minoritare, în care supraviețuirea și consolidarea familiei prevalau în fața împlinirii individuale. Aceste dialoguri fac parte din comedia „*Kir Janja*” a lui Jovan Sterija Popović, unul dintre cele mai reprezentative texte dramatice ale literaturii sârbe din secolul al XIX-lea. În același timp, ele oferă un material valoros pentru studierea mentalității aromânești în cadrul societății burgheze sârbe. Acesta este doar un exemplu din bogatul strat etnologic care străbate opera lui Sterija, iar o etapă viitoare a cercetării va releva, într-o manieră mai sistematică, modul în care autorul conturează, prin personaje, limbaj și relații familiale și sociale, profilul cultural al comunității aromânilor și locul acestora în peisajul urban al Balcanilor.

Concluzii

Analiza personajelor aromâne și a scenelor provenite din tradiția orală și literatura dramatică nu reprezintă doar o sursă de umor sau material folcloric, ci și un izvor deosebit de valoros pentru înțelegerea proceselor etnologice și culturale din spațiul balcanic. Aromânii, în calitate de minoritate urbană, cu o identitate bine conturată, reunesc modele comerciale, familiale, lingvistice și culturale care au lăsat o amprentă profundă în Serbia, România și în întregul areal balcanic, înscriindu-se „întotdeauna într-o polifonie de sensuri și fațete complexe care surprind, de cele mai multe ori, dimensiunile lor de ordin politic, economic și socio-cultural” (Braniște 2016: 18). Prezența lor în literatură, tradiția orală și anecdotică reflectă conștiința unei diversități etnice și a unei mobilități sociale accentuate, dar totodată evidențiază un tip aparte de adaptabilitate culturală specifică societăților în tranziție. Aceste personaje nu sunt simple caricaturi, ci purtători ai unei memorii colective – ele oferă perspective esențiale asupra mecanismelor ierarhiei sociale, strategiilor matrimoniale

le, raportării la bani și a înțelegerii noțiunii de onoare în cadrul unei comunități minoritare, dar influente. Din acest motiv, studierea modelului cultural aromân nu are relevanță doar pentru înțelegerea literaturii și istoriei române și sârbe, ci și pentru o abordare interdisciplinară mai largă asupra proceselor complexe de schimb cultural, formare identitară și conservare a conștiinței minoritare în contextul balcanic și românesc. În lucrările viitoare, aceste dimensiuni vor fi cercetate în mod sistematic prin prisma teoriilor etnologice și interculturale contemporane.

Notă

¹ Pe lângă Peninsula Balcanică, stăpânea și Sudul Ungariei.

Referințe bibliografice / References

- Braniște L. Migrația și efectele ei asupra identității lingvistice și socio-culturale a imigrantului, respectiv a autohtonului. In: *Medicina și fenomenul migrației. O abordare interdisciplinară*. Iași: Editura „Gr.T.Popa”, 2016, 18-36.
- Janjić I. Motivation for Aromanian Learning in Serbia. In: *Academic Days of Timișoara: Language Education Today*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011a, 356-371.
- Janjić I. Nicolae Constantin Bațaria. Pančevo: Libertatea, 2015.
- Janjić I. Nume de familie – supranume la aromânii din sudul Serbiei. In: *Name and Naming. Proceedings of the International Conference on Onomastics, 1st Edition: Multiethnic Connections in Anthroponymy*. Cluj-Napoca: Editura Mega, 2011b, 163-171.
- Janjić I. Uloga Mačedovlaha u formiranju multikulturalnog društva na jugu Srbije. In: *Međunarodna naučna konferencija Knjiga i jezik u razvoju savremenog društva*. Zbornik radova. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, 2011c, 289-298.
- Janjić I., Popović V. One of the most important leaders of Aromanians – writer and politician Nicolae Constantin Batzaria. In: *Studii de Știință și Cultură*, XI (3). Arad: “Vasile Goldiș” Western University, 2015a, 14-21.
- Janjić I., Popović V. Some Customs and Beliefs of Aromanians in Serbia. In: *Tradiție și inovație: unitate și diversitate în context european = Tradition and Innovation. Unity and Diversity in the European Context*. Baia Mare: University of Baia Mare (North University Center), 2015b, 350-356.
- Ljuboja G. Etnički humor XX veka. Beograd: Etnografski muzej, 2001.
- Plasković Z. Status i etnički identitet Cincara između očekivanja i stvarnosti. In: *Skrivene manjine na Balkanu*, ed. B. Sikimić. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2004, 147-156.
- Popović V., Janjić I. *Cultura (a)română din Serbia în context european*. Arad: Gutenberg Univers, 2015.
- Илиопулс А. Културно прожимање Грко-Цинцара и Срба у српском друштву у 19 веку. Београд: Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, 2005. / Илиопулс А. Културно прожимање Грко-Цинцара и Срба у српском друштву у 19 веку. Београд: Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, 2005.
- Кљаић Л. Заслужни новосадски Грко-Цинцари с краја 18 и у 19 веку. Нови Сад: Скупштина града Новог Сада, 1998. / Кљаић Л. Заслужни новосадски Грко-Цинцари с краја 18 и у 19 веку. Нови Сад: Скупштина града Новог Сада, 1998.
- Лапчевић Д. Цинцарство у Србији (у Београду и у србијанским градовима уопште). Београд, 1928. / Лапчевић Д. Цинцарство у Србији (у Београду и у србијанским градовима уопште). Београд, 1928.
- Љубоја Г. Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије. Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду, 2000. <https://www.rastko.rs/antropologija/gljuboja/gljuboja-humor/index.html> (vizitat 24.05.2025). / Љубоја Г. Етнички кхумор XX века у кхумористичкој сhtampi Србије. Докtorsка дисертација. Београд: Универзитет у Београду, 2000.
- Петровић Ђ. Цинцари у Републици Србији. In: *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, 1996, 771-794. / Petrović Đ. Цинцари у Републици Србији. In: *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, 1996, 771-794.
- Поповић Ј. С. Тврдица: шаливо позориште у три дјјства / состављено од Јоанна С. Поповића. Друго умножено издание. Нови Сад: Типографија Јанковићева, 1838. <https://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=4585&m=2#page/20/mode/2up> (vizitat 24.05.2025). / Popović J. S. Tvrđitsa: shal'ivo pozorishte u tri dđjstva / sostavl'eno od" Ioanna S. Popovicha. Drugo umnozhenno izdanie. Novi Sad: Tipografija Iankoviheva, 1838.
- Ivana Ivanić** (Novi Sad, Republica Serbia). Doctor in științe filologice, profesor universitar, Universitatea din Novi Sad.
- Ивана Иванич** (Нови-Сад, Република Србија). Доктор филолошких наука, професор, Нови-Садски универзитет.
- Ivana Ivanić** (Novi Sad, Republic of Serbia). PhD in Philological Sciences, Professor, University of Novi Sad.
- E-mail:** ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs
ORCID: 0000-0001-6064-5028
- Virđinija Popović** (Novi Sad, Republica Serbia). Doctor in științe filologice, profesor universitar, Universitatea din Novi Sad.
- Вирђинија Поповић** (Нови-Сад, Република Србија). Доктор филолошких наука, професор, Нови-Садски универзитет.
- Virđinija Popović** (Novi Sad, Republic of Serbia). PhD in Philological Sciences, Professor, University of Novi Sad.
- E-mail:** popovic.virdjinija@gmail.com
ORCID: 0009-0009-0670-7246

Ana ISCHIMJI
Liliana CONDRATICOVA

PRELUCRAREA PIELII ȘI BLĂNURILOR ÎN RSS MOLDOVENEASCĂ: SECTORUL INDUSTRIAL VERSUS SECTORUL ARTISTIC

CZU: 745.5.03(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.02>

Rezumat

Prelucrarea pielii și blănurilor în RSS Moldovenească: sectorul industrial versus sectorul artistic

În articolul de față ne-am propus examinarea, în baza surselor de arhivă, sectorului industrial versus cel artistic în domeniul prelucrării pieilor și blănurilor din RSS Moldovenească. În primele decenii postbelice, în localitățile din RSSM funcționau o serie de arteluri ale meșteșugarilor, subordonate Consiliului Industriei Moldovenești, în-deplinind diferite comenzi de stat. Atelierele mari au fost fondate pentru eficientizarea lucrului în domeniul deservirii populației, optimizarea artelurilor mici pornind de la necesitatea specializării în executarea anumitor operațiuni. Pe baza dosarelor din fondurile Agenției Naționale a Arhivelor am identificat documente ce reflectă activitatea atelierele în care lucrau meșteri care prestau servicii de prelucrare artistică a pieilor și blănurilor, naturale și artificiale. Comparativ cu Basarabia interbelică, pentru primele decenii postbelice observăm în RSSM reducerea semnificativă a numărului atelierele și meșterilor care profesau prelucrarea artistică a blănurilor și a pieilor. Începând cu 1964, în spațiul sovietic au fost introduse la nivel de stat „noile tradiții și obiceiuri sovietice”, suferind modificări la nivel ideologic tradițiile calendaristice, datinile strămoșești, portul popular, inclusiv articolele lucrate din piei și blănuri.

Cuvinte-cheie: artizanat, sectorul industrial, sector artistic, prelucrarea pielii și a blănurilor

Резюме

Обработка кожи и меха в Молдавской ССР: промышленный сектор versus художественный

В данной статье представлена попытка на базе архивных источников рассмотреть соотношение промышленного и художественного секторов в области обработки кожи и меха в Молдавской ССР. В первые послевоенные десятилетия в МССР действовал ряд кустарных артелей, подчинявшихся Совету молдавской промышленности, выполнявших различные государственные заказы. Для упорядочения работы в сфере обслуживания населения, оптимизации деятельности мелких артелей, исходя из необходимости специализации для выполнения определенных операций, были созданы крупные мастерские. На основе материалов из фондов Национального архивного агентства выявлены документы, отражающие деятельность мастерских, где работали мастера, оказывающие услуги по художественной обработке натуральной и искусственной кожи и меха. По сравнению с межвоенной Бессарабией, в первые послевоенные десятилетия в МССР наблюдается значительное сокра-

щение числа мастерских и мастеров, занимавшихся художественной обработкой мехов и шкур. Начиная с 1964 г. в советском пространстве на государственном уровне были введены «новые советские традиции и обычаи», в результате чего идеологическим изменениям подверглись календарные обряды, древние народные обычаи, народный костюм, включая изделия из кожи и меха.

Ключевые слова: ремесла, промышленный сектор, художественный сектор, обработка кожи и меха

Summary

Leather and fur processing in the Moldavian SSR: industrial sector versus artistic sector

This article presents an attempt, using archival sources, to examine the relationship between the industrial and artistic sectors of leather and fur processing in the Moldavian SSR. In the first post-war decades, a number of artisanal cooperatives, subordinate to the Council of Moldavian Industry, operated in the Moldavian SSR, fulfilling various state orders. To streamline public service operations and optimize the activities of small cooperatives, based on the need to specialize in specific operations, large workshops were established. Using materials from the collections of the National Archival Agency, documents were identified reflecting the activities of workshops employing artisans providing services in the artistic processing of natural and artificial leather and fur. Compared to interwar Bessarabia, the first post-war decades in the MSSR saw a significant decline in the number of workshops and artisans engaged in the artistic processing of furs and skins. At the same time, beginning in 1964, "new Soviet traditions and customs" were introduced at the state level across the Soviet Union, undergoing ideological changes in calendar traditions, tribal customs, and folk costumes, including the manufacture of leather and fur products.

Key words: handicrafts, industrial sector, artistic sector, processing of leather and furs

Argument. În primele decenii de după cel de-al Doilea Război Mondial, în localitățile din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească activau numeroase arteluri – forme de organizare colectivă a meșteșugarilor, specifice economiei sovietice. Acestea funcționau ca asociații profesionale care desfășurau o gamă variată de activități, de la confecționarea articolelor vestimentare, până la producerea de bunuri alimentare și realizarea obiectelor din lemn, metal

sau ceramică. Activitatea artelurilor, iar mai târziu a atelierelor de producție, precum și a meșteșugarilor individuali, era strict reglementată și coordonată de Consiliul Industriei Moldovenești. Aceștia executau comenzi de stat, în conformitate cu planificările economice centralizate, concretizate în planuri de lucru trimestriale, semestriale și anuale (Condaticova și alți. 2019: 275-286). Atelierele de dimensiuni mari au fost create în contextul politicilor de eficientizare a serviciilor destinate populației, prin restructurarea artelurilor mici și mijlocii. Această reorganizare a avut la bază necesitatea specializării în executarea unor operațiuni specifice și delimitarea mai clară a segmentelor de activitate. Pe baza documentelor analizate ale Direcției Fondului arhivistic social-politic din cadrul Agenției Naționale a Arhivelor, am identificat o serie de dosare care reflectă activitatea atelierelor în care își desfășurau activitatea mai mulți meșteri specializați în prelucrarea pieilor și blănurilor, atât naturale, cât și artificiale.

În comparație cu perioada interbelică, pentru primele decenii postbelice în RSS Moldovenească se constată o diminuare semnificativă a numărului atelierelor și a meșterilor implicați în prelucrarea artistică a pieilor și a blănurilor. Potrivit documentelor de arhivă, în Chișinăul interbelic existau numeroși meșteri care realizau articole din piele și blană, capabili să satisfacă atât cerințele pieței de produse de lux, cât și pe cele ale consumului cotidian (Ischimji, Condaticova 2024: 58-62).

Sectorul industrial în domeniul prelucrării pielii și blănurilor. În primii ani postbelici, au fost întreprinse anumite măsuri pentru restabilirea activității artelurilor meșteșugărești, după cum se menționează în dosarele de arhivă, deși prelucrarea pieilor și blănurilor fusese un meșteșug bine dezvoltat în localitățile basarabene cu mult înainte de 1945. Cu referire la atelierele și întreprinderile unde se prelucrau pieile și blănurile, dosarele de arhivă menționează pentru anul 1945 fabrici de confecționare a încălțămintei, cu sectoare de producere a încălțămintei din piele, articole din piele moale, pentru lunile septembrie și octombrie 1945 planul de producere fiind îndeplinit la 31,5% (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 5, f. 2). Toate artelurile unde activau meșterii se subordonau în acea vreme instituției cu o denumire complexă *Moldkojtekstilšveipromsoiuz*, adică instituție care întrunea meșteșugari din domeniul prelucrării pieilor, textilelor, croitoriei etc. Pentru cea de-a doua jumătate a anului 1945 se preconiza restabilirea fabricii de piele a artelului *1 Mai* din or. Chișinău. Ținem să precizăm că asemenea denumiri ideologice și politice purtau toate artelurile, atelierele, fabricile și asociațiile din perioada sovietică, active în locali-

tățile din RSS Moldovenească. Pentru reabilitarea fabricii de piele în trimestrul IV al anului 1945 au fost preconizate 98,8 mii ruble (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 5, f. 4). Existau la acea vreme ateliere de confecționare a încălțămintei din piele și în or. Tighina (Bender în perioada sovietică), care tot necesitau restabilire; în Orhei era un atelier funcțional de prelucrare a pieilor *Octombrie*; la fel găsim o fabrică de piele la Bălți.

Deja pentru anul 1946 a fost înscrisă în planul de activitate confecționarea a 50 tone de încălțămintă din piele și reparația a 140 de tone de pereche de încălțămintă. Cert este că se lucra cu piele de calitate foarte joasă, adică de calitatea 5 și chiar 6, documentele de arhivă subliniind lipsa materiei prime de calitate (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 5, f. 8).

Totodată, se atestă interesul populației pentru meseriile artistice, meșteșugurile tradiționale de confecționare a pieselor vestimentare și încălțămintă, țeserea covoarelor. Pentru dezvoltarea domeniului se solicita procurarea materiei prime de calitate cel puțin 3 sau 4; erau necesare cca 30 tone de piele, la fel, se preciza necesitatea procurării instrumentarului necesar, a utilajului corespunzător. În așa fel, aflăm pentru primii ani postbelici despre funcționarea a câteva fabrici de piele și a 6 ateliere de confecționare a încălțămintei (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 5, f. 9).

Din rapoartele financiare ale artelurilor privind activitatea în anul 1948, găsim mai multe informații despre activitatea artelurilor ce profesau prelucrarea pieilor și blănurilor (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 50).

Artelul *Kalinin* a fost fondat la 4 august 1946, în s. Susleni, r-nul Susleni (unitate administrativ teritorială ce a existat între 11 noiembrie 1940 și 9 ianuarie 1956, ținutul Orhei, după care r-nul Susleni a fost lichidat, iar localitățile au fost împărțite între raioanele Orhei și Criuleni).

În cadrul artelului era un sector de confecționare a pieselor din piele, în care lucra un meșter (în total în artel activau 22 de meșteri), care în anul 1950 a produs articole în sumă de 9,97 mii ruble.

În artelul *Serghei Lazo* din Chiperceni (între anii 1944 și 1956 s. Chiperceni fusese centru raional), fondat în anul 1947, activau 16 meșteri, dintre care 3 meșteri lucrau în sectorul de prelucrare a pielii și au produs articole în sumă de 22,42 mii ruble. În artelul *Kotovski*, fondat în noiembrie 1944 la Călărași, activau 61 de meșteri, dintre care 14 în sectorul de prelucrare a pielii și confecționarea încălțămintei. Ei au produs articole în sumă de 107,850 mii ruble. În raionul Bravicea (a existat ca unitate administrativ-teritorială în anii 1940–1956) în anul 1947 a fost fondat artelul *Bolșevik*, în care lucrau 25 de meșteri, iar în sectorul de cizmărie activau 3 meșteri, producând articole în sumă de 29,0 mii ruble.

În a doua jumătate a lui iulie 1944, în Edineț a fost fondat un artel, unde din cei 30 de meșteri, în sectorul de prelucrare a pieilor erau încadrați 7. Tot la Edineț activau 4 meșteri în sectorul de prelucrare a blănurilor. Aceștia confecționau și reparau încălțăminte, cușme și căciuli de blană. Un alt artel cu denumire ideologizată *Bolșevik* a fost fondat în anul 1947 la Briceni. Aici lucrau 22 de meșteri, dintre care 8 în sectorul de prelucrare a pieilor și confecționarea încălțăminte. În septembrie 1945 a fost fondat un artel și în Leova cu denumirea *Novoobrazhionnaya Bessarabia*. Din 52 de meșteri, în sectorul de producere a încălțăminte și prelucrarea pieilor lucrau 14, care au produs în 1950 articole în sumă de 124,8 mii ruble. În 1945, în Lipcani, a fost format artelul *Gastello*, în care activau 43 de meșteri, 8 dintre ei în sectorul de prelucrare a pielii; încă 3 meșteri lucrau în sectorul de prelucrare a blănurilor de oi. Acești meșteri confecționau și reparau încălțăminte de piele, au produs 16 cojoace de blană, 9 bundițe (numite în documente *bezrukavka*). În artelul *Novaia jizni* (*Viața nouă*) din or. Bălți, fondat în anul 1944, se pune accent pe producerea articolelor din piele și blănuri. Din cei 61 de meșteri, 31 erau implicați în confecționarea pieselor din piele; 5 lucrau în sectorul de blănuri, producând articole în sumă de 456,4 mii ruble. Este unul dintre cele mai numeroase arteluri, care ar putea sta la baza fabricii de prelucrare a blănurilor și pieilor din Bălți. În 1945, în artelurile din jud. Soroca au fost documentați și meșteri care lucrau din piele piese de harnașament, ocupându-se și de reparația acestor piese (ANA, F. 3010, inv. 3, d. 21, f. 6). La sud, în or. Cahul, în 1946 este atestat artelul *Trud* (*Munca*). Aici lucrau 74 de meșteri, iar 14 confecționau diferite articole din piele, în sumă de 161 mii ruble. În martie 1945, la Căușeni, este atestat artelul *Novaia jizni* (*Viața nouă*) – dintre 36 de meșteri, 7 erau antrenați în prelucrarea pieilor, care au produs în 1950 articole în sumă de 50 mii ruble.

La 16 iulie 1945, la Chișinău, pe str. Șmidt nr. 54, este atestat artelul 28 *iunie*, în care lucrau 31 de meșteri: 7 meșteri prelucrau pielea și un meșter era specializat în prelucrarea blănurilor. Raportul de activitate pentru anul 1946 pentru artelurile din jud. Chișinău prevedea prelucrarea pielii și blănurilor, cu indicarea sinecostului articolelor produse (ANA, F. 3010, inv. 3, d. 15, f. 35).

În localitățile din stânga Nistrului, în artelul *Dnestr* (*Nistru*) din or. Rîbnița activau 35 de meșteri, dintre care 10 erau implicați în sectorul de prelucrare a pieilor, producând articole în sumă de 136 mii ruble. În februarie 1945, în or. Tighina (Bender), a fost atestat artelul *Krasnaia Zvezda* (*Steaua Roșie*), unde lucrau 75 de meșteri, dintre care 2 cu activitate

la domiciliu. În sectorul de prelucrare a pieilor activau 10 meșteri; alții 8 erau angajați în confecționarea încălțăminte și au produs 3473 mii de perechi noi de încălțăminte. La Grigoriopol, în 1947, a fost atestat artelul *Krasnii invalid* (*Invalidul roșu*): din 18 meșteri în sectorul de prelucrare a pieilor și confecționare a încălțăminte erau încadrați 9.

Potrivit documentelor, aflăm că prelucrarea blănurilor și confecționarea bundițelor, cojoacelor în anul 1946 a devenit specializarea artizanilor din artelurile din Cotovsc (actualmente Hîncești) – în valoare de 24,8 mii ruble; precum și din Călărași – în valoare de 22, 75 mii ruble (ANA, F. 3010, inv. 2, d. 35).

În anul 1947, pe lângă reconstrucția capitală și relansarea diferitor arteluri și ateliere, se știe că fabrica de piele din Bălți a produs articole din piele în valoare de 398 mii ruble (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 39, f. 15). Planul de reconstrucție capitală pentru primul trimestru al anului 1947 presupunea restabilirea atelierului de cizmărie din cadrul combinatului moldovenesc de piele cunoscut ca *Moldkolkombinat* din Chișinău. Pentru primele 8 luni ale anului 1950 atestăm și la Tiraspol ateliere unde se prelucra piele (ANA, F. 3010, inv. 1, f. 71, f. 12). În trimestrul II și III al anului 1953, se reconstruiește sectorul de piele al artelului de pielărie din Chișinău *Kolkombinat* (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 213, f. 3). Planul de producere pentru anul 1949 reflecta că din totalul produselor meșteșugărești, doar 0,1% se referea la piesele din blănuri, astfel că în anul 1948 fiind produse articole în valoare de 24,39 mii ruble, comparativ cu peste 600 mii ruble pentru producerea de încălțăminte sau 1468 mii ruble în domeniul croitoriei (ANA, F. 3010, inv. 2, d. 41, f. 1).

Documentele de arhivă furnizează date privind activitatea atelierelor de pielărie în anul 1955. Astfel, încă în iunie 1954, în Cahul, a fost atestat artelul *Kagulski pișcevik* (*Producătorul de alimente din Cahul*), în care către 1955 lucrau 48 de meșteri, 2 dintre care în sectorul de pielărie. Se prelucra piele și într-un alt artel din Cahul, fondat în august 1947 *Svobodnii trud* (*Munca liberă*) și artelul *Trud* (*Munca*), atestat din ianuarie 1948 (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 268, f. 255).

De altfel, în septembrie 1953, unele articole de piele lucrate la combinatul de piele din Chișinău, au fost expuse în cadrul expoziției de produse industriale și artistice (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 268, f. 281). Se lucra încălțăminte de piele în artelul din or. Leova, precum și din satele Iargara și Sărăteni (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 268, f. 394). În anul 1953, la nivel unional începe implementarea tehnologiei noi de prelucrare a pielicelelor de oaie, cunoscute ulterior sub denumirea de velur, adică piele tăbăcită de tauri-

ne, scămoșată pe una dintre părți și folosită inclusiv pentru încălțăminte. Pentru a produce mai multe piese din piele, era necesară introducerea unui utilaj performant, precum și a profesioniștilor care puteau deservi asemenea mașini (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 210, f. 383).

Pentru anul 1956, datele de arhivă ne oferă o listă de 114 arteluri și ateliere funcționale din RSS Moldovenească, în care se confecționau o serie de produse necesare locuitorilor, dintre care am atestat și pielării: *Kojkombinat*, *Kojbîtremont* din Chișinău, *Trudkoj* din Tiraspol ș.a. (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 487, f. 13-15). Sunt relevante datele pentru anul 1956. Astfel, artelul Șveibîtremont din Tiraspol a fost atestat în ianuarie 1952, iar dintre 176 de lucrători găsim și 7 meșteri specializați în prelucrarea blănurilor, care a produs articole în valoare de 86,6 mii ruble (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 469, f. 5). Prelucrarea pieilor era realizată în anul 1955 de câțiva meșteri din artelul *Novii bit* (*Viață nouă*) fondat la 16 octombrie 1944 la Tiraspol, făcându-și apariția un articol nou în producere – și anume mănușile din piele (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 469, ff. 69-70); în artelul *Kojbîtremont* (*Reparația pielii*) din Chișinău, atestat în decembrie 1951; artelul *Gastello* din Lipcani; artelul *Kuibîșev* din s. Vertujeni, atestat la 5 mai 1945; artelul *Molotov* din or. Dubăsari, atestat în iunie 1940; artelul *Moldavski partizan* (*Partizanul moldovean*) din s. Otaci, format în mai 1944; artelul *Bolșevik* din Briceni, atestat în anul 1944. Se preconiza construcția și a unei fabrici de piele pentru producerea încălțăminte, la Chișinău, în anii 1961–1962.

Către anul 1957, a fost emisă hotărârea de a forma un consiliu artistic pentru producerea industrială din RSS Moldovenească, în componența căruia a fost inclus un oarecare M. Radul, inginer specialist în domeniul pielăriei. Consiliul artistic avea un regulament de activitate strict, fiind responsabil de producerea articolelor artizanale de calitate, estetice, dar și funcționale (ANA, F. 2992, inv. 1, d. 138, f. 283-312). În această ordine de idei vom menționa pregătirile în RSS Moldovenească către Festivalul Mondial din 1957 (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 597). Fără a detalia importanța artei decorative și mai ales a vestimentației în procesul de pregătire către lucrările acestui festival (Condraticova, Bujorean 2019: 155-162), vom puncta că un loc aparte a fost rezervat pieselor din piele și blănuri, care completau costumul popular și făceau parte din imaginea devenită recunoscută a moldovenilor/românilor. Conform datelor, pentru acest festival au fost confecționate 200 de perechi de pantofi de damă din piele, 215 de căciuli din blană artificială, 200 de perechi de cizme de crom, 23 de perechi de pantofi decupați pentru bărbați, toate fi-

ind inspirate din portul popular al moldovenilor, fiindcă aceste articole făceau parte din vestimentația moldovenilor, care urmau să reprezinte RSS Moldovenească la Festivalul din 1957, desfășurat la Moscova. Toate articolele erau realizate conform schițelor aprobate de consiliul artistic, examinate de pictorul principal, care era specialist în domeniu, numele căruia la această etapă de cercetare nu a fost identificat în sursele de arhivă. Ca finalitate, încălțăminte a fost lucrată în atelierele *Novaia jizni* (*Viața nouă*) din Bălți, pantofii de damă și cizmele pentru bărbați au fost lucrate în atelierul *Kojkombinat* (*Combinatul de piele*) din Chișinău, *Kojbîtremont* (*Reparația pielii*) din Chișinău, *Trudkombinat* (*Pielărie*) din Tiraspol. Un loc aparte a revenit fabricării suvenirelor – artelul *Progres* urma să confecționeze portpahare din metal anodat, în cutii din piele artificială (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 597, f. 65). Planul de producere pentru anul 1957, conform datelor de arhivă, presupunea producerea de încălțăminte din piele în valoare de 29 mln ruble și 1,8 mln ruble prelucrarea și confecționarea articolelor din blănuri, din totalul preconizat de 400 mln ruble pentru toate artelurile (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 579, ff. 4-5). Sortimentul produselor includea încălțăminte de piele de tot felul, cojoace, bundițe, mănuși de piele, restaurarea încălțăminte de piele pentru comercializare ulterioară, producerea pieselor de harnașament și a altor articole din piele sau blană.

Pentru anul 1957, datele de arhivă informează despre planurile de producere, punând accent inclusiv pe producerea blănii de caracul – o blana buclată, asemănătoare cu astrahanul, din care se făceau căciuli, paltoane). Blana de tip caracul, artificială, se producea în artelul *Krasnaia Zvezda* (*Steaua Roșie*) din or. Tighina (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 595).

Dezvoltarea meseriilor de prelucrare a metalului, lemnului, textilelor, pieilor și blănurilor, la care se adaugă ceramica, țeserea covoarelor și alte meșteșuguri artistice au intrat în atenția statului prin Hotărârea Consiliului de Miniștri al RSS Moldovenești din 1957 *Despre îmbunătățirea activității meșteșugurilor populare artistice*, prin care se prevedea fortificarea artelurilor meșteșugărești, activitatea pictorilor modelieri și intensificarea activității Consiliului artistic pentru aprobarea schițelor noilor modele, deschiderea unui salon-magazin unde ar putea fi comercializate produsele artistice meșteșugărești, diversificarea sortimentului articolelor lucrate de artizanii locali, ținând cont de tradițiile populare, tendințele vremii, identificarea meșterilor și salarizarea corespunzătoare a acestora, deschiderea unor specializări noi la instituțiile de învățământ cu profil artistic pentru a instrui viitorii artizani, implicarea mai largă a Mi-

nisterului Culturii în dezvoltarea meseriilor artistice, fondarea unui sector de artă decorativă aplicată în cadrul Muzeului Republican de Arte Plastice, editarea monografiilor, albumelor tematice, care vor fi de folos artizanilor în activitatea lor și alte acțiuni, menite a îmbunătăți, în opinia ideologilor vremii, dezvoltarea meseriilor artistice, implicit, prelucrarea pielii și blănurilor (ANA, F. 3010, inv. 1, d. 594, ff. 80-83).

Examinând pașapoartele artelurilor fondate în localitățile basarabene în primii ani postbelici, observăm prezența semnificativă a meșterilor care prelucrau pielea și blănurile, fapt explicat prin tradițiile păstrate în Basarabia interbelică, transmiterea secretelor meseriei din generație în generație, interesul populației pentru artizanat și nicidecum prin impactul puterii sovietice și construirea socialismului în Basarabia anexată în 1945 (Condraticova și alți. 2019: 277).

Începând cu anul 1964, în cadrul spațiului sovietic – inclusiv în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească – au fost instituționalizate noi tradiții și obiceiuri cu caracter oficial, înlocuind sau modificând, din considerente ideologice, manifestările culturale tradiționale. Tradițiile calendaristice, datinile strămoșești, portul popular și, implicit, articolele vestimentare realizate din piei și blănuri, au suferit transformări semnificative. În locul valorilor culturale autentice și a obiceiurilor transmise din generație în generație, au fost promovate și impuse sărbători și practici de inspirație sovietică, în concordanță cu ideologia regimului.

Rolul Fabricii Artizana în promovarea meșteșugurilor de prelucrare artistică a pielii și blănurilor. Un loc aparte în dezvoltarea prelucrării blănurilor și confecționarea diferitor articole revine Asociației *Artizana*, care de-a lungul anilor s-a afirmat în calitate de întreprindere unde au fost realizate și expediții etnografice în căutarea modelelor tradiționale ale vestimentației (Condraticova și alți. 2020: 144-154), implementarea inovațiilor tehnologice și a noilor tendințe artistice, producerea unui larg sortiment de blănuri, folosind în acest sens blănurile naturale sau cele artificiale, altfel spus, ecologice. Astăzi SA *Artizana* este una dintre cele mai cunoscute întreprinderi care confecționează articole din piele și blănuri, într-un sortiment destul de variat.

În Raportul inginerului-șef al Asociației *Artizana*, din 23 iulie 1986, B. Bobodjanov au fost trasate câteva acțiuni, având ca scop dezvoltarea meșteșugurilor artistice, sigur, în conformitate cu cerințele congresului al XXVII-lea al partidului comunist din 16 iunie 1986, după cum era obligatoriu din punct de vedere ideologic în perioada sovietică. Unul din

aspectele de bază fusese ideea necesității căutării noilor forme și concepte a obiectelor produse în cadrul atelierelor și asociațiilor meșteșugărești în tot spațiul sovietic, inclusiv și în RSS Moldovenească. În această perioadă erau active asociația de producători *Artizana*, care deținea mai multe filiale și ateliere în localitățile din RSS Moldovenească, asociația *Meșter-Faur*, fabricile de covoare din Orhei, Ceadîr-Lunga, Comrat, Căușeni ș.a. Ca urmare a acestui raport al inginerului-șef, s-a propus deschiderea la Chișinău a unui Centru experimental al creației populare, care urma să activeze în conformitate cu noile cerințe ale timpului, să restabilească vechile tradiții meșteșugărești, să readucă în atenția meșteșugarilor și a societății unele meserii artistice, după cum ar fi prelucrarea artistică a metalelor, forjarea și ștanțarea metalului, prelucrarea lemnului și confecționarea instrumentelor muzicale și a ceramicii artistice, confecționarea obiectelor din lozie și papură, țeserea covoarelor, precum și confecționarea pieselor de piele. Astfel, prin fondarea unei Asociații a meșteșugurilor tradiționale populare, se pune accent, deopotrivă cu alte meserii, pe prelucrarea artistică a pieilor și blănurilor. Asociația trebuia să aibă o bază tehnică, tehnologică și artistică solidă, având sarcina de a satisface necesitățile societății.

În anul 1986, fabrica *Confecția* a asociației *Artizana* era una din cei mai mari producători din RSS Moldovenească a articolelor din blană. Una dintre problemele principale la această fabrică era situația cu păstrarea blănurilor artificiale, care erau folosite în confecționarea pieselor (ANA, F. 586, inv. 8, f. 2, f. 47). Se menționează că rulouri de blană artificială erau depozitate în condiții neadecvate, fapt ce a condus la deteriorarea blănii și, respectiv, producerea unor articole necalitative. Problemele identificate, de fapt, reflectă situația dezastruoasă din economia întregului spațiu sovietic, unde se opta pentru îndeplinirea planului și stocarea articolelor de calitate joasă în depozite enorme, fără a se ține cont de tendințele modei și cerințele societății, ceea ce a dus ca finalitate la colapsul economic și financiar al întreprinderilor de stat. Astfel, în prima jumătate a anului 1986, au fost planificate articole din blănuri artificiale în sumă de 859 mii ruble; *de facto*, au fost lucrate articole în sumă de 1070 mii ruble, adică 124,5%. Sectorul de blănuri avea planificat în prima jumătate a lui 1986, pentru producere articole în sumă de 1782 mii ruble; *de facto* fiind realizate 1966 mii ruble, adică 111,4%.

O altă întreprindere apreciabilă în domeniul pielăriei în RSSM a fost Combinatul de Piele Artificială din Chișinău (actualmente, aici se află sediul companiei Dacia Hermes), precum și Fabrica de Piele din or. Bălți, care au avut sectoare impresionante

unde se prelucra artistic pielea și blănurile, se confecționau diferite produse în vogă, influențate de arta populară.

Sectorul artistic din RSSM. Pielea și blana, de diferite tipuri, ocupă un loc special în creația meșterilor de artă decorativă aplicată din RSSM și Republica Moldova. Pe parcursul anilor 1945–1950 plasticienii se adaptează la tendințele artistice ale vremii, arta imprimării pe piele fiind unul dintre domeniile care își începe dezvoltarea, unind esteticul cu funcționalul, astfel are loc constituirea artelor decorative aplicate în perioada postbelică. În anii următori, la expozițiile de artă decorativă sunt expuse foarte puține lucrări realizate în tehnica imprimării și stampării pielii, comparativ cu pictura, ceramica (Spînu 2017: 103-112). În acest context vom menționa creațiile artiștilor plastici, care în anumite perioade au realizat piese, având ca bază pielea sau blănurile – Niele Meșchite, Valentina Neceae, Vera Petrovscaia, Ioachim Postolachi (ca angajat al Secției moldovenești a Fondului Artistic al URSS a îndeplinit o lucrare în tehnica imprimării pe piele; a condus lucrările asupra uneia dintre primele mape-adrese realizate în 1945 în tehnica imprimării pe piele) (ANA, F. 2906, inv. 3, d. 63, ff. 3, 6, 17).

Vom prezenta doar câteva date despre Vera Petrovscaia (n. 1938, Chișinău), care este unul dintre artiștii plastici, care a lucrat articole din piele ajunse în atenția cercetătorilor (Turea 1979: 36-37; Condraticova 2021: 76). A fost încadrată în Asociația de producere a meșterilor populari, întreprinderea *Meșter-Faur*. În atelierul artistei Vera Petrovscaia, după cum relatează Larisa Turea, se deschide „un univers cromatic complex, o veritabilă explozie de culori, iar casa ei amintește de un spațiu de poveste”. Măinile artistei, înzestrate cu o vigoare surprinzătoare, conturează din pielea moale și catifelată siluete de zim-bri, cerbi, urși, dar și cumpene de fântână, simboluri ale unei civilizații arhaice pe cale de dispariție nu atât sub presiunea progresului distructiv al modernității, cât a abordărilor ideologiei sovietice cu referire la rolul artei populare.

Lucrările Verei Petrovscaia, după cum afirmă Larisa Turea, reflectă nostalgia copilăriei încrezătoare în bine, „vegheate parcă de privirea bunicii, cea care, dintre cele trei nepoate, a ales-o pe ea pentru a-i transmite meșteșugul lucrului de mână”. Urmând studiile la școala de arte, cu specializare în ceramică, Vera Petrovscaia s-a inițiat în arta prelucrării pielii, sprijinită de Maria Simionovna, directorul fabricii de articole de galanterie, care i-a oferit încredere și susținere într-un meșteșug tot mai puțin cunoscut. Vera Petrovscaia și-a desăvârșit formarea profesională independent, fiind autodidact, învățând din

propriile greșeli și străbătând RSSM în căutarea ultimilor meșteri pielari, blănari și cojocari. Pasiunea sa pentru autentic o determină să caute obiecte vechi din piele, din care va extrage informații prețioase despre tehnicile autohtone. Relația cu materialul este una tactică, intimă „doar așa simți cum îți răspunde pielea. Materialul este capricios – dacă dorești să obții o anumită nuanță pastelată, pielea poate accepta o singură culoare, respingând celelalte, în mod inexplicabil, dar ferm” (Turea 1979: 36-37).

Obiectele realizate de Vera Petrovscaia sunt veritabile capodopere ale artei populare. Alături de Maria Ungureanu, un alt nume important în arta meșteșugului tradițional, artista a creat în cadrul Fondului Plastic al Uniunii Artiștilor Plastici din RSSM obiecte care nu pot fi reduse la simple produse comerciale. Cumpărătorii interesați de astfel de creații nu sunt tocmai mulți și puteau procura asemenea lucrări de autor în magazinele specializate *Fantezia* ori *Salon*.

S-a remarcat Vera Petrovscaia și prin confecționarea unor cutii decorative pentru păstrarea suvenirilor, articolelor de bijuterie (Condraticova 2012: 73-79). Astfel, cutia pentru bijuterii *Finețe* (1977) este lucrată prin imprimare pe piele, are dimensiunile de 27×20×4,5 cm și a fost expusă la expoziția jubiliară republicană de artă „Pe calea leninistă”, ce a avut loc la Chișinău, în anul 1979 (Condraticova 2021: 76). Un loc aparte revine panoului decorativ *Meci de fotbal*, datat cu anul 1971, realizat din piele, dimensiuni 60×26 cm, iar geanta din piele de antilopă, lucrată prin imprimare, a fost prezentată în anul 1976 la „Expoziția republicană de modele noi ale obiectelor de artă decorativă aplicată pentru producerea lor în serie și a creațiilor meșterilor populari din RSS Moldovenească” (Condraticova 2021: 76).

Și artistul plastic Lidia Ceban-Boico (1939, Galați, România – 2022) s-a manifestat de-a lungul carierei sale în diferite genuri ale artei decorative: baticul, tapiseria, croșeta, precum și prelucrarea artistică a pielii (Condraticova 2022: 117).

Concluzii. Constatăm, în baza surselor de arhivă disponibile la etapa actuală de cercetare, că sectorul industrial a avut o pondere deosebită în dezvoltarea prelucrării pielii și blănurilor în RSSM. Artelurile, atelierele, fabricile, care au funcționat în RSSM, au avut ca scop producerea în masă a unor obiecte din piele sau blană, piese lipsite de individualitate, într-un număr mare, fiind plasat accentul pe realizarea planului și întrecerea socialistă. Cu totul altă dezvoltare a avut sectorul artistic în domeniul prelucrării pielii și blănurilor, similar dezvoltării tapiseriei artistice, ceramicii, prelucrării metalului și a lemnului. Căutările noastre în fondurile de arhivă,

coroborate cu studierea presei timpului și pieselor păstrate în colecțiile muzeale, naționale și locale, cu certitudine vor aduce în atenția cercetătorilor din domeniul etnologiei noi fațete ale dezvoltării meșteșugurilor de prelucrare artistică a pielii și blănurilor în RSS Moldovenească. Totodată, va pregăti terenul pentru înțelegerea fenomenului dezvoltării meseriilor artistice la sfârșitul secolului XX și primele decenii ale secolului XXI, fiind observate interesul crescând al creatorilor pentru prelucrarea artistică a pielii, utilizarea elementelor din piele sau blană la confecționarea diverselor articole de artă decorativă aplicată, în designul vestimentar și interior.

Referințe bibliografice

Agencia Națională a Arhivelor (ANA), Direcția Fondului arhivistic social-politic (DFASP), F. 3010, inv. 1, d. 210.

- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 213.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 268.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 39.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 469.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 487.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 5.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 50.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 579.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 594.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 595.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 597.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 1, d. 71.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 2, d. 35.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 2, d. 41.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 3, d. 15.
- ANA, DFASP, F. 3010, inv. 3, d. 21.
- ANA, DFASP, F. 586, inv. 8, d. 47.
- ANA, DFASP, F. P-2906, inv. 3, d. 63.
- ANA, DFASP, F. P-2992, inv. 1, d. 138.

Condraticova L. *Arta metalelor. Portrete de creație ale bijuteriilor și meșterilor de artă decorativă din a doua jumătate a secolului al XX-lea – primele decenii ale secolului al XXI-lea*. Iași: Doxologia, 2021.

Condraticova L. *Dicționarul bijuteriilor: portrete de creație ale meșterilor din RSS Moldovenească*. In: *Enciclopedia. Revista de istorie a științei și studii enciclopedice*, nr. 1(2), 2012, 73-79.

Condraticova L. Metalul ca pistă de lansare a artiștilor plastici Ludmila Odainic și Lidia Ceban-Boico. In: *Akademios*, nr. 1, 2022, 115-118.

Condraticova L., Bujorean T. Confecționarea costumelor naționale și a accesoriilor pentru Festivalul Mondial de Tineret (Moscow, 1957) în cadrul atelierului „Promhudojnik” din Chișinău. In: *Arta*, nr. 1(AV), 2019, 155-162.

Condraticova L., Bujorean T., Cercașin M., Tocarciuc A. Ateliere de confecționare a pieselor textile și vestimentare din RSS Moldovenească în anii 1945–1960. In: *Acta Moldaviae Meridionalis*, vol. 1, 2019, 275-286.

Condraticova L. Bujorean T., Cercașin M., Tocarciuc A., Pintilei E. Expedițiile etnografice și importanța lor în dezvoltarea artizanatului din RSS Moldovenească. In: *Akademios*, nr. 2(57), 2020, 144-154.

Ischimji A., Condraticova L. Meșteșugurile de prelucrare a pieilor și blănurilor în Chișinăul interbelic. In: *Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine*, vol. 8. Iași-Chișinău-Lviv, 2024, 58-62.

Spănu C. *Metamorfoze ale imaginii în artele decorative și aplicate din RSS Moldovenească. Anii 1970–1980*. In: *Arta. Seria Arte Vizuale*, 2017, 103-112.

Turea L. Mai departe de calul Traian: despre meșterul în arta pielăritului, Vera Petrovski. In: *Moldova*, nr. 6, 1979, 36-37.

Ana Ischimji (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Universitatea de Stat din Moldova.

Ана Искимжи (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, 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

Liliana Condraticova (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în studiul artelor; doctor habilitat în istorie, Academia de Științe a Moldovei.

Лилиана Кондратикова (Кишинёв, Республика Молдова). Доктор хабилитат искусствovedения; доктор хабилитат истории, Академия наук Молдовы.

Liliana Condraticova (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Arts; Doctor of History, Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: condraticova.asm@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8735-3364

Irina POLOZOVA,
Arina CHIRILĂ

THE PROBLEM OF PRESERVING THE SINGING TRADITION OF THE OLD BELIEVERS OF THE SARATOV REGION

CZU: 783(470.44)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.03>

Rezumat

Problema păstrării tradiției cântării bisericești credincioșilor de rit vechi din regiunea Saratov

Articolul este dedicat problemei unității tradiției staroverilor în cazul comunităților de diferite ramuri care au existat pe teritoriul regiunii Saratov în sec. al XVIII-lea – înc. sec. al XXI. Lucrarea se bazează pe studiul surselor de arhivă și materialelor de teren efectuate în perioada 2001–2022. În primul rând se arată specificul tradiției staroverilor, care vizează tendința de protecție, permițând totuși introducerea unor trăsături locale specifice, precum și pe principalele forme ale tradiției staroverilor din Saratov – monahală și parohială; se analizează dinamica dezvoltării acestor forme de tradiție; se remarcă reducerea tradiției staroverilor ai tuturor ramurilor în sec. al XX și înc. sec. al XXI. Analiza comparativă a demonstrat corelația dintre conceptele de *centru și periferie* în tradiția staroverilor din regiunea Saratov. Se arată că drumul lung de dezvoltare a tradiției studiate, împreună cu acțiunea mecanismului de protecție, a actualizat mecanismul adaptiv, reflectând procesele sociale complexe care au loc în societate. Cu toate acestea, mecanismele de adaptare, după cum arată practica modernă de cântare a staroverilor din Saratov, au vizat conservarea tradiției, ceea ce nu exclude formarea unor caracteristici specifice latente, dar irelevante ale tradiției.

Cuvinte-cheie: staroveri, cântări bisericești, tradiție regională din Saratov, periferie

Резюме

Проблема сохранения церковной певческой традиции старообрядцев Саратовского края

Статья посвящена проблеме единства старообрядческой традиции на примере общин разных толков и согласий, бытовавших на территории Саратовской губернии (области) в XVIII – начале XXI вв. Работа выполнена на основе документальных архивных источников и полевых материалов, собранных в 2001–2022 гг. В центре внимания – вопросы специфики старообрядческой традиции, нацеленной на охранительную тенденцию, однако, допускающую привнесение специфических локальных признаков; рассматриваются основные формы бытования саратовской старообрядческой традиции – монастырская и приходская; анализируется динамика развития этих форм бытования; отмечается редукция старообрядческой традиции всех согласий в XX – начале XXI вв. Сравнительный анализ показал соотношение понятий «центр» и «периферия» в саратовской региональной старообрядческой традиции. Показано, что длительный путь развития исследуемой традиции, наряду с

действием охранительного механизма, актуализировал и адаптивный механизм, отражающий сложные социальные процессы, протекающие в обществе. Однако, механизмы адаптации, как показывает современная певческая практика саратовских старообрядцев, были направлены прежде всего на сохранение традиции, что не исключает и формирования латентных, но нерелевантных ее специфических признаков.

Ключевые слова: старообрядчество, богослужбное пение, саратовская региональная традиция, периферия

Summary

The problem of preserving the singing tradition of the Old Believers of the Saratov Region

The article is devoted to the problem of the unity of the Old Believers' tradition on the example of communities of different branches that existed in the territory of Saratov region in the 18th – early 21st cent. The work is based on the study of documentary archival sources and field materials, collected in 2001–2022. The paper focuses on the specificity of the Old Believer tradition, aimed at the conservative tendency, at the same time allowing the introduction of specific local features. The main forms of the Saratov Old Believer tradition – monastic and parish; the main forms of existence of the Saratov Old Believer tradition are considered – monastic and parish; the dynamics of development of these forms of existence are analyzed; the reduction of the Old Believer tradition of all agreements in the 20th – early 21st cent. is noted. Comparative analysis demonstrated the relationship between the concepts of „center” and „periphery” in the Saratov regional Old Believer tradition. It is shown that the long development of the tradition under study, along with the protective mechanism, also gave rise to an adaptive mechanism reflecting the complex social processes occurring in society. However, as the contemporary singing practice of Saratov Old Believers demonstrates, these adaptive mechanisms were primarily aimed at preserving the tradition, which does not preclude the development of latent, but irrelevant, specific features.

Key words: old believers, church singing, Saratov regional tradition, periphery

The Old Believer tradition is a complex multi-dimensional phenomenon with a long and dramatic history of its existence. Being the heir to the medieval, pre-reform era of the Russian Orthodox Church, Old Believers have managed to preserve the spirit and strength of the Orthodox faith, to bring to us the

sound of medieval chants, and to protect their rich culture of the past.

Two parameters can be singled out as the most important systemic features of the Old Believer tradition: stability and self-sufficiency. Due to objective socio-cultural factors, Old Believer community functions as a closed system, where information exchange with other cultures is very limited. The confessional isolation of Old Believers is an expression of the protective mechanism. Let us remember that Old Believers have always sought to settle in uninhabited places, removed from the gaze of the church and secular authorities. They isolated themselves in areas with a heterogeneous population, forming their own confessional neighbourhoods, and streets; their houses were closed to prying eyes, and the windows facing the street were tightly shut with shutters, up to the present time in everyday life they often use unconverted utensils, etc.

The Old Believer cultural system is oriented primarily not to the creation of the new, but to the reproduction of that which has the authority of tradition. That is why the ideology of Old Believers is consciously distinguishing its culture from the other culture – new, modern, post-reform, which, according to the belief of the bearers of the tradition, is borrowed, introduced, foreign, and therefore fundamentally wrong. In addition, the representatives of this or that Old Believer consensus assume the exclusive validity of their confessional version of the liturgical rite and doctrine in general. The principle of reproducing a certain confessional tradition inevitably cultivates the ideology of one's consensus, as well as the attitude that only this consensus inherits the concept of true Orthodoxy. Thus, Old Believers living in Saratov region realise their belonging to one confessional denomination of the region. For example, the adherents of the Pomorian branch of Volsk and Petrovsk support the concept of true Orthodoxy. Volsk and Petrovsk maintain close contacts with Saratov Pomors, but if this fails, they establish ties with Old Believers of a denomination close to their own (for example, with the Fedoseevtsy). A similar situation is characteristic of all other branches. Old Believers of different communities also turn to the representatives of their own denomination for the correction of rites, acquisition of religious literature, church utensils, crosses, etc. Thus, within the framework of a single confessional regional tradition there is an intensive process of communication between Old Believers, which indirectly confirms its unity.

Finally, the centuries-old practice of secret prayer and persecution of Old Believers for their religious beliefs could not but contribute to confessional iso-

lation in the life of communities. While experiencing great difficulties and the direct threat of extermination throughout their existence, the Old Believers, forced to transform to a greater or lesser extent, always retained the systemic features of their culture.

However, the Old Believers' reverent attitude to the inherited tradition fulfils not only a protective, but also a selective function in relation to possible additions to their liturgical practice. This mechanism allows a given cultural system to allow only those changes that do not have a destructive effect on this system. As the analysis of the current state of Old Believers' culture shows, the renewals present in their contemporary liturgical practice are not radical, they are local and very organic. It should be noted that the constant actualisation of the protective mechanism in this cultural system confirms the numerous studies by scholars of social groups that have found themselves in a foreign cultural environment: "We can speak of a special ethnic aggravation of cultures that have existed side by side and in interaction for a long time. Ethnic sharpness of development could be realised in the preservation of their own, sometimes very archaic forms and genres, and in the emergence (assimilation, transformation and structural integration) of new forms as the results of interaction, and, finally, in a special internal pulse, internal tension and intensity of traditional art, including its historically long-lasting productivity, which affirms and supports the ethnic (as well as national) identity of the people and their group" (Лапин 1995: 63-64).

The Old Believer tradition lives and develops, feeding on the rich medieval church art, which allows it not only to preserve the heritage of the past, but also to consistently renew it, creating new samples. In our works we have repeatedly considered aspects of Old Believer creativity on the example of the Saratov regional tradition (Полозова 2007, 2008, 2009, 2010, 2016). It extends to practically all aspects of liturgical practice: its comprehension (for example, the creation of such outstanding monuments of Russian religious and social thought as the "Pomorian Answers" by brothers A. and S. Denisov, numerous polemical and hagiographic literature, the creation of new interpretations of saintly and theological works, the formation of texts justifying the correctness and truthfulness of ancient piety and of one's own denomination in particular, etc.), and performance (the development of temple construction, iconography, church singing art – new types of chants, the creation of Old Believers' editions of pre-reform and post-reform hymns, a substantial renewal of the corpus of spiritual verses, etc.). Thus, the Old Believers' reverent attitude to the inherited

tradition fulfils not only a protective but also a generative function, consistently renewing and developing pre-reform ethical and aesthetic attitudes. Along with this, within the framework of the tradition under study, we should also note a selective function in relation to possible innovations. This mechanism allows the Old Believers to allow only those changes into their liturgical life that do not have a destructive effect on the cultural system.

Undoubtedly, the Old Believer tradition, which has spread in all regions of Russia and abroad, and has taken root practically on all continents of the planet, is represented by a multitude of regional variants characterised by both typologically close (sometimes identical) and specific, local characteristics. "In both Russia and diaspora contexts, including Serbia, preserved elements from the 14th–16th centuries – such as liturgical chants, handwritten books, and ecclesiastical art – are actively used and symbolically valorized as markers of religious purity and tradition" (Иванић, Томин 2022). At the same time, its serious regional study has become relevant only since the end of the XX century. The generalisations presented in this article reflect the observation and study of the Old Believers' singing traditions of the Saratov regional tradition.

Saratov region has been one of the major Old Believers' centres up to the present time. During the 18th – early 21st century, influential and large monastic complexes (on the Bolshoy Irgiz River and Cheremshan Key) and communities of various Old Believers were formed on the territory of the province. Thus, along with the main branches of Popovtsy and Besspopovtsy, represented by Belokrinichniki, Beglopopovtsy, Pomors, Fedoseyevtsy and Spasovtsy, there were also extremely radical, as well as not very widespread Old Believers' branches whose specificity lies in some ritual rather than dogmatic aspects. All of the above-mentioned branches had varying degrees of prevalence and impacted the population of the region in different ways (Mihaila 2011: 351-358).

Saratov's Old Believers have a long history of existence, which begins from the time of the split of the Russian Orthodox Church in the middle of the 17th century. Consequently, Old Believers as an opposition movement existed in Saratov's regional tradition from the time of its inception. It actively developed over the following centuries and by the beginning of the 21st century retained a developed network of Old Believers parishes and communities in the territory of Saratov region.

Thus, the Saratov regional tradition is representative, it reflects the general processes that character-

ise the history of this denomination. On the territory of Saratov region there were large Old Believers' centres, representing two forms of tradition: monastic and communal-parish.

The monastic form is represented by the two most important spiritual and cultural centres of the Volga region – the Irgiz and the Cheremshany monasteries. These monasteries developed thorough traditions, including church singing, established scriptoria, icon-painting workshops, and a well-structured singing education process. Monastic liturgical singing was characterised by high professionalism, and local singers created new editions of chants, carried out textological work on editing books, and rewrote musical-theoretical manuals. In the Irgiz monasteries, the solemnity of the divine services promoted the development of the traditions of demestvo, as a result of which new variants of demestvo chant appear here, the practice of multiple chanting within the framework of demestvo is consistently preserved, and a considerable number of demestvo singers are created. The traditions of the Irgiz monasteries were actively and consistently developed in the Cheremshany monasteries. In the Saratov regional tradition, the monastic form of the Old Believers' existence extends to the end of the 18th – the beginning of the 20th centuries, and after the closure of the monasteries in 1918–1929 it ceases to exist.

In the 21st century we observe the facts of the revival of monastic practice in these lands, but already in a modified form. The study of the current state of tradition in the region allows us to identify three parallel vectors of monastic life. The first is connected with the change in the confessional affiliation of the monasteries. Thus, two of the five Irgiz monasteries have now been restored, fully equipped and monastic life flows in them. However, the divine service here is conducted not according to the Old Believer canon of the Beglopopovtsy Church, but according to the rules of the official dominant Orthodox (New Believer) Church. These are the Irgiz Nizhne-Voskresensky monastery (in the New Believer status since 2005) and St Nicholas female monastery (restored in 2000).

The second vector is aimed at the revival of the Old Believer monastic tradition. Through the efforts of the highest Old Believer clergy of the Belokrinitsa (Popovtsy) branch and the local secular authorities, a decision was made to return some of the lands of the Cheremshany monasteries to the Old Believer community. Thus, in 2017, the most important spiritual centre of Russia of the late 19th – early 20th century, the male Holy Dormition (former Serapion) Monastery was legally revived. However, up to the

present time it has not been significantly developed and, therefore, cannot be regarded as an important spiritual and cultural centre as the Serapion Monastery was a century earlier.

Finally, the third vector is related to the emergence of new spiritual centres of Old Believer culture. Expeditionary studies of recent years have discovered such unique phenomena on the territory of the region, not far from the former Old Believer monasteries. For example, in 2022 in the Khvalynsk district of Saratov region we met a nun of the Beglopovtsy branch, Fevronia, who, after getting a blessing, founded her own monastery in the small village of Podlesnoye in the Khvalynsk district near the former Cheremshany monasteries, where she conducts all divine services with the rare help of local Old Believers. Thus, the powerful monastic tradition that existed in Saratov Province in the 18th – the first quarter of the 20th century has been significantly transformed and forcibly reduced in the last century, and at present we find extremely modest evidence of the former rich Old Believer monastic practice.

The communal-parish form of Old Believers' existence in the region is represented by a developed network of various Old Believer denominations of both Popovtsy and Bespopovtsy persuasions. Large Bespopovtsy singing centres were the communities of Pomors and Fedoseyevtsy of Saratov and Samodurovka (Belogorny), Spasovtsy of Saratov, Volsk, Elkhovka, etc. In many respects, the communities of Popovtsy branches were oriented towards the monastery practice, from where priests, statute-makers and head-masters were invited, singing books and church utensils were sent. The most significant singing choirs in the region were in possession of the Beglopovtsy of Volsk and Nikolaevsk, as well as the Belokrinichniki of Saratov, Khvalynsk and Sosnovaya Maza.

The communal-parish form of life of Old Believers has its own specificity, which is also reflected in their church singing practice. Firstly, having strong clergy, here, unlike the Old Believer monasteries of the region, there were not so many well-trained singers, as well as no constant clergymen. Secondly, the communities did not have specially organised scriptoria, where local editions of chants could be recorded, as was the case on the Irgiz. Thirdly, with rare exceptions, no manuals on musical theory reflecting the depth of comprehension of church singing practice were created here. Fourth, manuscripts belonging to Old Believer communities in the region are much less likely to contain multiple chants (the presence of different melodic variants of a single liturgical text), as each community gravitates towards

its favorite and often the only variant of chants. Fifth, not all branches (first of all, the Bespopovtsy) managed to organise the process of teaching the art of singing, which in many ways contributed to the maintenance and preservation of the Old Believers' church singing culture.

In general, the Old Believer monasteries and community and parish centres of the Saratov regional tradition in the historical perspective form a tradition powerful in its roots and rich in cultural and ideological terms. In the 18th – early 20th century, Saratov's Old Believers largely occupied a leading position in the social life of the region, determining its economic and cultural activities. The special atmosphere of the sound of banner singing on the best Old Believers' choirs was a model of liturgical singing not only for the Old Believers, but also for the followers of the dominant Church.

As is well known, every regional tradition in the spatial dimension has its centre and periphery. Limitrophic (border) territories are traditionally considered the most vulnerable in terms of preserving cultural regional features, they are more susceptible to updates and here the processes of change are more dynamic. In the centre (core) of a given regional tradition, the dynamics of cultural change should be less noticeable. The centre is more oriented towards a stable state, while the periphery is more mobile.

Let us consider the above-mentioned on the example of the current state of the Old Believer communities of the Saratov region. The peripheral communities tend admit features which are generally not peculiar to the Old Believers' tradition much more often: for example, the active use in the performing singing practice of folklore manner of intonation with the use of such characteristic techniques as glissando, parallel thirds, word breaks, etc. In our opinion, these additions are largely determined by two factors. Firstly, the strong influence of folk-song performance tradition in these peripheral zones (and not necessarily the Russian one: for example, Ukrainian singing traditions are quite strong in many villages of the Volsky district, which was caused by the resettlement movement and subsequent adaptation processes in the region). Secondly, the assumption of uncharacteristic performance traits is caused by the low level of preparation of singers on the Old Believer kliros, as well as the mentors of the congregations. As a rule, peripheral Popovtsy communities do not have their own priest – he comes to the community 1-2 times a year and conducts the divine service. A similar situation is often found in Bespopovtsy congregations, where a mentor comes several times a year from Saratov or

another large settlement in the region. As a result, the congregation, without an experienced mentor and, as a consequence, without parishioners who are well versed in the statutes of the service, all the ritual norms, and singers who know *znamenny* notation and are able to sing by hooks (*neume* notation), gradually assimilates those performing traditions that are dominant in the region. For example, such a situation is currently observed in many villages of the Volsky and Pugachev districts, where Old Believers often turn to the liturgical singing practice of the official Orthodox Church, adopting chants, learning chants from New Believers, etc. Thus, modern performance practice in a number of peripheral Old Believer communities of Saratov region gradually seems to take on features that are foreign to this singing tradition: a folklore style of performance (remember that in Old Russian church singing art, the successor of which is the Old Believer singing tradition, the areas of the church and the secular were consistently distinguished, and its own linguistic vocabulary, strict and detached from the open emotionality ethos of liturgical chants, was developed and consolidated), and a strict and unchanged ethos of liturgical chants.

At the same time, the study of the Old Believer tradition shows that the concepts of 'centre' and 'periphery' do not always fit into the framework of the geographical and administrative division of the region. On the example of the Saratov regional tradition, we can distinguish two main administrative and hierarchical levels of the rootedness of the Old Believer tradition. The main centre of the community-parish form of Old Believers in the province is Saratov, which has great cultural and historical traditions. During the 18th – the first quarter of the 20th century the Old Believers' influence on the life and development of the city was very significant. Over the above-mentioned period, Saratov was inhabited by quite a few rich Old Believer families and trustees – adherents of the old faith, using their funds to erect Old Believer chapels, equipping them, purchasing for them church utensils, books, and icons. In addition, the large population of the city also contributed to the formation of a representative number of Old Believers.

The second level of administrative centres of the province, in which large and influential Old Believer communities functioned, are the county towns of Volsk, Nikolaevsk (now Pugachev), and Khvalynsk. It should be noted that not all district towns of Saratov region played the role of Old Believers' centres, and a number of district centres of the region did not host Old Believers' communities. For example,

in Balashov district, which formed later, in the last quarter of the 18th century, there were other widespread religious movements, such as the Molokans.

Along with administrative centres that hosted strong and influential Old Believers' monasteries and parishes, a number of territorially peripheral, but ideologically and culturally key Old Believers' centres were formed in the province, such as the villages of Boltunovka (Ulyanino), Elkhovka, Samodurovka (Belogornoye), Sosnovaya Maza (Khvalynsk district and Cherkasskoye (Volsk district) and Cherkasskoye (Volsk district) and many others. These villages, peripheral from the administrative point of view, were extremely important for the Old Believers, because here the Popovtsy or Bespopovtsy instructors performed services, and ceremonial divine services were regularly held, attended by a large number of Old Believers from this village and from the surrounding territories. These communities had their own temples and chapels, liturgical books, including singing books, the clergy were equipped with experienced and competent singers, and the traditions of pre-reform worship were carefully preserved. Consequently, the qualitative parameter of such Old Believer centres is not the administrative principle of territorial organization, but primarily sporadic, reflecting the history of settlement of the region: very often these villages were formed as secret settlements of Old Believers, and therefore were formed on the administrative periphery (e.g., the modern Old Believers of the village of Belogornoye believe that their own village, Belogornoye, is located on the administrative periphery of the region. Belogornoye village believes that the village received its original name – Samodurovka – due to the fact that its founders settled secretly, without the permission of the provincial authorities). The Old Believers have always chosen the places most remote from administrative supervision (hard-to-reach areas of Siberia, the Urals, the Volga region, etc., as well as foreign countries) to create their zones of influence in order to freely practice pre-reform rites. Therefore, the concepts of 'centre' and 'periphery' do not always work from the point of view of the administrative factor; on the contrary, to a greater extent, the Old Believer centre turns out to be the villages geographically remote from the administrative centre. Consequently, the administrative parameter in the Old Believer tradition is not relevant in our case.

The Saratov regional Old Believer tradition appears as a unified but diverse society characterised by common ideological and aesthetic attitudes aimed at preserving the liturgical practice of pre-reform Russia. The long path of historical development of

the tradition under study, along with the action of the protective mechanism, naturally actualised the adaptive mechanism, reflecting the complex social processes taking place in society. In this regard, is it possible to consider the Saratov regional Old Believer tradition unique, or, on the contrary, committed to a common and unshakable ritual canon developed in the Russian Middle Ages? Let us consider this phenomenon on the example of the monastery form of the Saratov Old Believers.

As is well known, by the heyday of Old Russian singing culture, local singing schools had already developed. Along with large monastic and regional schools there were also less independent and original ones. In spite of the fact that we know practically nothing about the development of church singing art in Saratov in the pre-reform period, nevertheless, the traditions of singing culture existed here as well, as the city was inhabited and had its own equipped churches and choir rooms. Therefore, by the period of the initial history of the Old Believers we can speak about the existence of local liturgical-singing traditions.

From the second half of the 18th century, when the Irgiz monasteries began to be built, a wave of Old Believers from Vetka (the territory of Poland, where the Old Believers formed large settlements at the end of the 17th century) rushed to the Saratov Volga region. Accordingly, the future Irgiz settlers brought with them the highly developed cultural heritage of Vetka, which is confirmed by the common design of manuscript books and numerous testimonies of contemporaries. Consequently, the Irgiz monasteries initially had to combine local singing traditions (since very soon the majority of singers in the monasteries consisted of Old Believers from the surrounding villages) and Vetka's singing traditions. In addition, Old Believers from other provinces lived in the Irgiz monasteries in small numbers. This is the first serious stage of adaptation and assimilation of different, though close cultural traditions.

Very soon, from the end of the 18th century, the Irgiz Old Believer monasteries began to function as the religious centre of the region. The authority of the monasteries was won not only by the active ideological work of the monastic inhabitants, but also by the splendor and solemnity of the divine service, in which the art of church singing took an important place. From rare archival documents we can establish that the Irgiz singers did not seek to create their own school of singing, different from other Old Believer monasteries or communities. Thus, in a letter from the abbot of the Nizhnevskresensky monastery Nicanor to Prince Golitsyn, where he writes

about the most literate singer of the monastery, Gavriil Filippov, we find the following lines: "and the singing and ritual is invariably in all the churches (Moscow, St Petersburg, Nizhny Novgorod, Kazan, Vysokovskaya desert. – I.P., A.Ch.) is produced..." (Последние 1872: 296). Thus, Nicanor points to the common character of the Old Believer singing tradition.

A new stage of forced adaptation in the Irgiz monasteries comes in connection with the necessity to adopt the monastic status of the Edinoverie in the second quarter of the 19th century. The monasteries were subjected to forced reorganisation, the former inhabitants were expelled to their places of permanent residence, and edinovertsy monks from other provinces were resettled in the monasteries. Archival data show that only in the Spaso-Preobrazhensky monastery the main core of monks and novices were natives of the Irgiz Old Believer monasteries and Old Believers of Saratov region (ТАСО, 135, 1, 9991, 51-62). The Sredne-Nikolsky nunnery was inhabited by a group of nuns from Maksakovsky nunnery of Chernigov diocese (ТАСО, 135, 1, 9991, 75-79). The most heterogeneous is the composition of the inhabitants of the Nizhne-Voskresensky monastery, where Old Believers from Moscow, St. Petersburg, Vladimir, Kazan, Kaluga, Kostroma, Nizhny Novgorod, Orel, Simbirsk regions, Moldova, etc. were resettled (ТАСО, 135, 1, 9991, 1-5). Thus, in the reorganised Irgiz monasteries in the nineteenth century a new wave of adaptation of different regional traditions set in. The change of abbots and clergy in the monasteries should entail the penetration of new trends and traditions into monastic practice¹.

From the middle of the 19th century, after the ruin of the Irgiz Old Believer monasteries, Cheremshany monasteries were established in the north of Saratov region. Considering themselves a 'branch from the root' of the Irgiz monasteries, the Cheremshany monastery inhabitants relied on the Irgiz traditions in their worship and organisation of monastic life. However, in addition to the inhabitants from the Irgiz, many Old Believers from the whole Saratov region, as well as from neighbouring provinces and the Rogozhsky cemetery in Moscow came to the monasteries. Therefore, initially Cheremshany Old Believers represent a diverse mix of various regional (but not confessional!) traditions. In addition, it should be taken into account that the Cheremshany monasteries had very close contacts with the outside world, and the monasteries themselves were not a closed dormitory, but chapels and temples open to all Old Believers of Khvalynsk and the region. Thus, adaptation processes must have

characterised this stage in the historical development of Saratov Old Believers, which is confirmed by analysing the content of the chanting manuscripts of the Cheremshany monasteries.

As a brief historical and cultural excursion has shown, the Old Believers of the Saratov regional tradition did not represent a closed and unchanging geographical and administrative entity. This regional tradition was formed as a result of the simultaneous imposition of several factors: ideological, political, economic and social, which constantly triggered adaptation processes. However, the mechanisms of adaptation, as the modern singing practice of the Old Believers shows, were primarily aimed at the action of the protective mechanism, which does not exclude the formation of latent, but irrelevant specific features of the regional tradition under study.

In any Old Believer regional tradition there is a combination and assimilation of different regional traditions within the framework of Old Believer culture. At the same time, the local Old Believer tradition (in our case, Saratov's Old Believer tradition) will be at the core of the adaptation process, while the influence of introduced elements in the liturgical practice, as a result of complex migration processes, cannot be excluded. The contemporary singing practice of some Saratov Old Believer communities shows that migrants, participating in the worship service, contribute to the introduction of their own (community-specific) manner of singing and intonation, and in some cases, new chants. "Migration is always embedded in a rich polyphony of meanings and complex facets, most often reflecting its political, economic, and socio-cultural dimensions" (Braniște 2016: 18-23).

Thus, the Saratov regional Old Believer tradition is an organic synthesis of its various regional and confessional variants, where the local features undoubtedly dominate, subordinating the newly introduced elements, while the latter colour and renew the tradition sanctified by centuries.

Notă

¹ Archival documents show that many migrants, who had been clergymen of other monasteries, also became clergymen on coming to Irgiz. For example, monk Felagrius, who came to the Sredne-Nikolsky monastery from the Vysokovsky Uspensky edinovertsy monastery, "was at the clergyman's service and at the clergyman's wing" (GASO, 135, 1, 8536, 1, 5).

References

Braniște L. Migrația și efectele ei asupra identității lingvistice și socio-culturale a imigrantului, respectiv a autohtonului. In: *Medicina și fenomenul migrației*. O

abordare interdisciplinară. Iași: Editura „Gr.T.Popa”, 2016, 18.

Mihaila R. The Politics of Rural/ Urban Space in 19th Century Society. In: *Language and Literature – European Landmarks of Identity*. Bucharest, 2011, № 2, 351-358.

ГАСО [Государственный архив Саратовской области]. Ф. 135 Оп. 1 Ед. хр. 8536. / GASO [Gosudarstvennyi arkhiv Saratovskoi oblasti]. F. 135, Op. 1, Ed. khr. 8536.

ГАСО [Государственный архив Саратовской области]. Ф. 135 Оп. 1 Ед. хр. 9991 / GASO [Gosudarstvennyi arkhiv Saratovskoi oblasti]. F. 135, Op. 1, Ed. khr. 9991.

Иванић И., Томин, С. Јеромонах Макарије, цетињски и влашки штампар – питање идентитета. In: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Нови Сад, 70(2), 2022, 371-395. / Ivaniћ I., Tomin, S. Jeromonakh Makarije, tsetinjski i vlashki shtampar – питање идентитета. In: *Zbornik Matitse srpske za knjizhevnost i jezik*. Novi Sad, 70(2), 2022, 371-395.

Лалин В. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). *Очерки и этюды*. М.: Русская песня, 1995. / Lapin V. Russkii folklore I istoria (k fenomenologii lokalnykh traditsiy). *Ocherki i etudy*. М.: Russkaia pesnia, 1995.

Полозова И. В. Иргизский напев и певческое творчество старообрядцев Иргизских монастырей. In: *Проблемы музыкальной науки*. Уфа, 2007, 183-191. / Polozova I. V. Irgizskii napev i pevchesкое tvorchestvo staroobryadtsev Irgizskikh monastyrei. In: *Problemy muzykalnoi nauki*. Ufa, 2007, 183-191.

Полозова И. В. Обновление традиций знаменного пения в певческой практике старообрядцев: тенденции Нового времени. In: *Русское музыкальное барокко: тенденции и перспективы исследования*. Материалы Международной научной конференции. Вып. 1. М.: ГИИ, 2016, 37-44. / Polozova I. V. Obnovleniye traditsii znamennoy peniya v pevcheskoy praktike staroobryadtsev: tendentsii Novogo vremeni. In: *Russkoye muzykalnoye barokko: tendentsii i perspektivy issledovaniya*. Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Vyp. 1. М.: ГИИ, 2016, 37-44.

Полозова И. В. Обновление церковно-певческой практики в старообрядческих общинах саратовской региональной традиции XVIII – начала XX вв. In: *Музыковедение*, 2009, № 4, 31-35. / Polozova I. V. Obnovleniye tserkovno-pevcheskoy praktiki v sstaroobryadcheskikh obshchinah saratovskoy regionalnoy traditsii XVIII – nachala XX vv. In: *Muzykovedeniye*, 2009, № 4, 31-35.

Полозова И. В. Певческое творчество саратовских старообрядцев. In: *Проблемы художественного творчества: Сб. статей по материалам Всероссийских Научных Чтений, посвященных Б. Л. Яворскому*. Саратов: СГК им. Л. В. Собинова, 2010, 109-119. / Polozova I. V. Pevcheskoye tvorchestvo saratovskikh staroobryadtsev. In: *Problemy khudozhestvennogo tvorchestva: Sb. statey po materialam Vserossiyskikh Nauchnyh Chteniy, posvyashchyonnyh B. L. Yavorskomu*. Saratov: SGK im. L.V. Sobinova, 2010, 109-119.

Полозова И. В. Певческое творчество старообрядцев Иргизских монастырей. In: Музыкальная академия. М.: Издательство «Композитор», 2008, № 2, 129-138. / Polozova I. V. Pevcheskoe tvorchestvo staroobryadtsev Irgizskikh monastyrei. In: Muzykalnaya akademiya. M.: Izdatel'stvo «Kompozitor», 2008, № 2, 129-138.

Полозова И. В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев: формы бытования в исторической перспективе. Саратов: Саратовская гос. консерватория им. Л. В. Собинова, 2009. / Polozova I. V. Tserkovno-pevcheskaya kultura saratovskih staroobryadtsev: formy bytovaniya v istoricheskoy perspektive. Saratov: Saratovskaia gos. konservatoriia im. L. V. Sobinova, 2009.

Последние годы Иргизских мнимо-старообрядческих (раскольничьих) монастырей [Текст]. In: Самарские Епархиальные Ведомости, 1872, № 16. / Poslednie gody Irgizskikh mnimo-staroobryadcheskikh (raskolnichikh) monastyrei [Tekst]. In: Samarskie Eparkhialnye Vedomosti, 1872, № 16.

Irina Polozova (Saratov, Federația Rusă). Doctor habilitat în istoria artei, profesor, Conservatorul de Stat L.V. Sobinov.

Ирина Полозова (Саратов, Российская Федерация). Доктор искусствоведения, профессор, Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова.

Irina Polozova (Saratov, Russian Federation). Doctor of History of Art, Professor, Saratov State L.V. Sobinov Conservatory.

E-mail: i.v.polozova@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5519-4381

Arina Chirilă (Iași, România). Doctor în filologie, Universitatea Alexandru Ioan Cuza.

Арина Кирилэ (Яссы, Румыния). Доктор филологии, Университет Александру Иоан Куза.

Arina Chirilă (Iasi, Romania). PhD in Philology, Alexandru Ioan Cuza University.

E-mail: arina.chirila.uaic@gmail.com

ORCID: 0009-0006-8883-7543

FACTORII ȘI CRITERIILE DE SELECTARE A BUCATELOR TRADIȚIONALE PENTRU ELABORAREA BRANDURILOR ÎN BAZA ALIMENTAȚIEI TRADIȚIONALE A GĂGĂUZILOR*

CZU: [392.8+641.55/.56](478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.04>

Rezumat

Factorii și criteriile de selectare a bucatelor tradiționale pentru elaborarea brandurilor în baza alimentației tradiționale a găgăuzilor

În acest articol sunt analizați principalii factori care contribuie la recunoașterea anumitor bucate ale gastronomiei găgăuze drept naționale și specifice. Printre acești factori se numără prezența acestor bucate în meniurile restaurantelor și folosirea lor în cadrul evenimentelor cu caracter etnic (festivaluri și sărbători). Pentru a argumenta necesitatea elaborării brandurilor culinare, se propune luarea în considerare a frecvenței consumului unui anumit fel de mâncare în viața cotidiană și în timpul sărbătorilor din ciclurile calendaristic și familial. De asemenea, trebuie să se acorde atenție menționării acestor bucate în idiomuri și expresii frazeologice, în folclor și în literatura artistică. Bazându-se pe aceste criterii, autorul a identificat câteva bucate din gastronomia găgăuză, care pot fi calificate drept specifice și reprezentative la nivel național. Printre acestea se numără: gözlemä (turtă nedospită cu umplutură de brânză de vaci sau brânză sărată), kirma (plăcintă cu brânză, coaptă cu smântână), bulgur (terci cu carne de miel), kaurma (un fel de mâncare din carne de miel), manca (carne de pui în sos) și baur (salam de casă). Articolul este elaborat în baza materialelor de teren, colectate de autor în localitățile UTA Găgăuzia. Informatorii provin din satele găgăuze, precum sunt și proprietari de restaurante și cafenele de tip fast-food, în meniul cărora se regăsesc bucate găgăuze.

Cuvinte-cheie: bucătăria găgăuză, UTA Găgăuzia, brand, festivaluri, sărbători, restaurante, cafenele, gözlemä, kaurma, manca

Резюме

Факторы и критерии селекции традиционных блюд для разработки брендов на примере традиционной пищи гагаузов

В статье рассматриваются основные факторы, которые способствуют признанию тех или иных блюд гагаузской кухни национальными, специфическими. К данным факторам относятся: наличие этих блюд в меню ресторанов и функционирование этих блюд в мероприятиях этнического характера (фестивалях и праздниках). Чтобы обосновать необходимость разработки брендов, в работе предлагается учитывать частотность употребления того или иного блюда в повседневной жизни и во время праздников календарного и семейного циклов. Следует также обратить внимание на упоминание этих блюд в идиомах и фразеологизмах, в фольклоре и художественной литературе.

Опираясь на данные критерии, автор выявил несколько блюд гагаузской кухни, которые можно квалифицировать как специфические, национальные гагаузские. К ним относятся: gözlemä (пресная лепешка с начинкой из творога или брынзы), kirma (сырный пирог, залитый сметаной), bulgur (каша с мясом ягненка), kaurma (мясное блюдо из баранины), manca (мясо цыпленка в соусе), baur (колбаса домашнего приготовления). Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором в населенных пунктах АТО Гагаузия в 2024–2025 гг. Информаторами являлись жители гагаузских сел, а также владельцы ресторанов и кафе быстрого питания, в меню которых есть блюда гагаузской кухни.

Ключевые слова: гагаузская кухня, АТО Гагаузия, бренд, фестивали, рестораны, gözlemä, kaurma, manca

Summary

Factors and criteria for selecting traditional dishes for brand development based on the example of traditional Gagauz cuisine

The article discusses the main factors that contribute to the recognition of certain dishes of Gagauz cuisine as national and specific. These factors include: the presence of these dishes on restaurant menus and their use in ethnic events (festivals and holidays). To justify the need for brand development, the article suggests taking into account the frequency of consumption of a particular dish in everyday life and during calendar and family holidays. Attention should also be paid to the mention of these dishes in idioms and phrases, in folklore and fiction. Based on these criteria, the author has identified several dishes of Gagauz cuisine that can be classified as specific, national Gagauz dishes. These include: gözlemä (fresh flatbread stuffed with cottage cheese or brynza), kirma (cheese pie topped with sour cream), bulgur (porridge with lamb), kaurma (lamb meat dish), manca (chicken meat in sauce), baur (homemade sausage). The article is based on field materials collected by the author in the settlements of the Gagauzia Autonomous Territorial Unit in period 2024–2025. The informants are residents of Gagauz villages, as well as owners of restaurants and fast food cafes that serve Gagauz cuisine.

Key words: Gagauz cuisine, Gagauzia Autonomous Territorial Unit, brand, festivals, restaurants, gözlemä, kaurma, manca

În cultura fiecărei comunități etnice există anumite elemente care pot fi percepute ca fiind specifice. În etnologie, acestea sunt numite semne etnodiferen-

țiatoare, elemente ale identificării etnice sau markere etnice. Printre ele se numără limba, religia, teritoriul de locuire, costumul tradițional, locuința, alimentația, meșteșuguri și ocupații, obiceiurile și ritualurile de familie și calendaristice, creațiile folclorice și alte componente ale culturii tradiționale.

Totodată trebuie de menționat că aceleași elemente pot fi specifice și pentru alte popoare. Deoarece tema cercetării noastre o constituie tradițiile alimentare, vom prezenta câteva exemple care se referă direct la alimentație. De exemplu, pilaf-ul este considerat mâncare națională de către kazahi, uzbeki, tadjici, turkmeni și alte popoare. Cu toate acestea, în conștiința colectivă s-a fixat viziunea că cel mai popular este pilaf-ul uzbek.

Pentru cultura alimentară a slavilor de est, borșul este tradițional, însă ca marker al etnicității s-a consolidat mai mult în bucătăria ucraineană. Bucătăria rusă este asociată cu pelmenii, care au fost împrumutați de la popoarele fino-ugrice. Preparatul italian din făină de porumb, numit polenta (care, sub influența italienilor, a pătruns și în bucătăria tradițională a brazilienilor), este analogul mămăligii – mâncare națională a românilor/moldovenilor. Totodată, trebuie subliniat faptul că mămăliga reprezintă pentru ei un preparat arhaic. Se știe că înainte de apariția porumbului în Europa, românii/moldovenii pregăteau mămăliga din orz și mei.

Un preparat specific al bucătăriei germane sunt cârnăciorii bavarezi, iar pentru austrieci, mâncarea națională este reprezentată de cârnăciorii albi vienezi. Pentru popoarele din nordul Canadei, Statele Unite ale Americii, precum și din arealul arctic al Rusiei (eschimoși, iacuți, iukaghiri și alții) este populară „stroganina” – pește înghețat, tăiat în felii subțiri, consumat crud, cu sare și piper negru măcinat. Preparatele enumerate sunt niște elemente ale identificării etnice.

Frederik Barth consideră markerii culturali/deosebiri culturale (limba, religia, tradițiile) drept mecanisme folosite de un grup etnic pentru a-și menține identitatea în procesul de interacțiune cu alte comunități, pentru a trasa granițe între „ai noștri” și „cei străini”. El menționează că markerii culturali au funcții demonstrative, care se pot schimba în funcție de situație (Barth 2006: 9-48).

În opinia noastră, prin noțiunea de „funcții demonstrative” se înțelege tendința purtătorilor culturii de a prezenta elementele specifice care deosebesc cultura lor de cultura altor comunități etnice. Aceste elemente sunt niște semne după care are loc „recunoașterea” culturii unui anumit grup etnic.

Înainte de a trece direct la expunerea materialului, vom caracteriza pe scurt tradițiile alimentare

ale găgăuzilor. Sistemul alimentar al găgăuzilor s-a format în Peninsula Balcanică, în patria lor istorică – nord-estul Bulgariei. Găgăuzii sunt un popor agricol, de aceea o parte importantă a tradițiilor lor alimentare este reprezentată de pâine, produsele de patiserie, mâncărurile din cereale, precum și din legume și fructe. Produsele din carne și lapte ocupă, de asemenea, un loc important în rația lor alimentară.

Cercetările au arătat că practica preparării produselor lactate și a celor din carne are analogii cu cultura alimentară a popoarelor turcice, ai căror strămoși duceau în trecut un mod de viață nomad. Alimentația găgăuzilor are numeroase trăsături comune cu tradițiile alimentare ale bulgarilor, precum și ale românilor/moldovenilor. Bucătăria găgăuză are o mare asemănare cu tradițiile culinare ale bulgarilor stabiliți în Republica Moldova.

Specificității etnice a bucătăriei găgăuze îi este dedicat un șir de lucrări publicate în diverse ediții. În monografia „Система питания гагаузов в XIX – начале XX в.” (2004), am inclus printre mâncărurile specifice astfel de produse de panificație, precum gözlemä [ghiozlemea]¹ – produs cu umplutură din brânză de oi sau urdă, kırma [cîrma] – plăcintă cu umplutură din urdă, turnată cu smântână, kaurma [cavarma] – carne prăjită cu condimente, sarma (rom. sarmale), manca [mangia] – tocană de pui în sos (Никогло 2004: 80-90).

În plus, în lucrare sunt menționate unele elemente caracteristice în mai mare măsură găgăuzilor, decât altor popoare înrudite cultural din vecinătate (bulgari, români/moldoveni, ucraineni). De exemplu, observăm că umplutura tradițională pentru produsele din aluat la găgăuzi constă preponderant din produse lactate (brânză de oi, urdă), precum și dovleac, în timp ce românii/moldovenii și ucrainenii folosesc cartofi, varză și fructe (Никогло 2004: 174).

În articolul „Элементы материальной культуры гагаузов как источник для «изобретения» традиций” (2019), sunt analizate diverse festivaluri și sărbători din Unitatea Teritorial-Autonomă Găgăuzia (Ziua Vinului, Ziua Portului Național Găgăuz, Ziua Covorului Găgăuz, Hederlez, Congresul Mondial al Găgăuzilor), în contextul cărora se formează markerii etnici, inclusiv din arsenalul tradițiilor alimentare găgăuze. Printre aceste elemente (în cadrul Zilei Vinului Găgăuz, Hederlez, Festivalului mâncării tradiționale găgăuze „baur” (salam de casă) și Congreselor Mondiale ale Găgăuzilor) se numără mâncarea de carne kaurma, baur și vinul (Никогло 2019).

E. Soroceanu numește drept mâncare națională a bucătăriei găgăuze plăcintele cu foi (gag. kıvrma,

döşemä, pidä) cu diferite umpluturi (brânză de oi, urdă, lobodă) (Сороцяну 2020: 76).

Scopul acestui articol este de a determina factorii care contribuie la formarea viziunilor găgăuzilor înșiși, precum și ale reprezentanților altor comunități etnice din Republica Moldova, despre ce feluri de mâncare tradiționale găgăuze pot fi numite naționale.

Pe lângă aceasta, în opinia noastră, urmează să fie identificată o serie de criterii conform cărora un anumit preparat poate fi calificat drept național și recunoscut ca brand găgăuz.

La baza articolului stau observațiile de teren, interviurile cu proprietarii restaurantelor de bucătărie găgăuză, complexelor turistice, HoReCa cu produse culinare găgăuze. Materialele de teren au fost colectate pe teritoriul Autonomiei găgăuze în anii 2024 și 2025 în timpul expedițiilor etnografice. Ca surse au fost utilizate și materiale publicate cu open acces pe site-urile de profil.

Pe baza propriei experiențe de cercetare și a materialului de teren adunat în localitățile UTA Găgăuzia, putem ajunge la concluzia că unul dintre acești factori îl constituie apariția restaurantelor și localurilor de bucătărie găgăuză. Un alt factor îl reprezintă diverse evenimente de masă cu caracter etnic („Gagauz şarap yortusu” (Sărbătoarea vinului găgăuz), „Hederlez”, Congresele Mondiale ale Găgăuzilor), unde se organizează concursuri de preparare a unor mâncăruri tradiționale găgăuze (căvărma și bulgur).

De câțiva ani, în s. Copceac, r-l Ceadîr-Lunga, are loc festivalul gastronomic „Baur”, sărbătorit anual la 28 august – de hramul satului. În această zi, locuitorii satului își prezintă produsele alimentare. Evenimentul principal este concursul de preparare a „baur”-ului – salam uscat-afumat. Pe unul dintre site-urile Autonomiei găgăuze se menționează că acest produs s-a păstrat doar în s. Copceac (Администрация).

Înainte de toate, au fost examinate meniurile câtorva restaurante și localurile de bucătărie găgăuză. Între care vom numi următoarele: „Gök-Oguz” și „Crîcimă Gagauz” (mun. Chișinău), restaurantele „Duet” și „Atlantida” (Comrat), complexul etno-turistic „Gagauz Sofrası” (s. Congaz), gheretele de alimentație rapidă din Comrat „GözlemäIIIka” și „Coptură de casă”, precum și sortimentul de mâncăruri găgăuze din complexul etnic „Park Hakikat” (Ceadîr-Lunga) și din vinăria „Kara Gani” (Vulcănești). În complexe etno-turistice „Gagauz Sofrası”, curtea „Park Hakikat” și vinăria „Kara Gani” sunt deschise mici muzee, în care sunt adunate obiecte vechi de uz casnic ale găgăuzilor. Sălile muzeale sunt amenajate în conformitate cu interiorul caselor tradiționale găgăuze. „Park Hakikat” se deosebește de

alte complexe prin faptul, că una dintre principalele săli de atracție este muzeul în aer liber. În complexul etno-turistic „Gagauz Sofrası” există mai multe săli și odăi unde vizitatorilor li se servește mâncarea. Toate aceste odăi și terase sunt de asemenea amenajate în stilul etnic găgăuz. La nivel republican complexul „Gagauz Sofrası” a fost inclus în traseul turistic gastronomic.

Meniul restaurantului „Gök-Oguz” include următoarele feluri de mâncare ale bucătăriei găgăuze: căvărma (inclusă în unele aperitive), supă din piept de miel cu fasole – „Ciorbă ca la Comrat”, „Căvărma fierbinte din carne de miel”, „Carne de miel Po-Gheorghievski”, „Suvannî din porcină” (carne de porc cu sos de ceapă), „Mangia de găină în sos roșu”, „Ghiozlemea” (turtă nedospită cu umplutură din brânză de oi) (Gök-Oguz).

În meniul restaurantului „Duet”, potrivit proprietarului, nu sunt incluse bucate găgăuze, însă acestea sunt preparate la comandă și servite în cadrul diverselor mese festive. De regulă, cel mai des clienții comandă „kaurma” (căvărma fierbinte, căvărma rece), „sarma” (găluști), „turșu” (murături), „bulgur” cu carne de miel, iar dintre produsele de panificație – gözlemä [ghiozlemea] și kırma [cîrma] (IIMA 2025. Inf.: Dimitroglu Veaceslav).

La solicitarea clienților, complexul „Atlantida” cu sălile de banchet și restaurant, prepară următoarele bucate găgăuze: kaurma (căvărma fierbinte, căvărma rece), paça (piftie), sarma (găluști), bulgur (crupă de grâu cu carne de miel), turșu (murături), iar dintre produsele de panificație – gözlemä [ghiozlemea] și kırma [cîrma] (IIMA 2025. Inf.: Horozov Eduard).

Complexul etnic cu restaurant – „Park Hakikat” – oferă spre degustare căvărma rece, căvărma fierbinte, sarmale, produse de panificație (ghiozlomeli, cîrma), supă șurpa (Park Hakikat).

La restaurantul vinăriei „Kara Gani” sunt preparate dolma (sarmale din foi de varză și viță de vie), kaurma (căvărma rece, căvărma fierbinte), produse de panificație (gözlemä, kırma) (Kara-Gani 2016); (Kara Gani 2019); (Kara-Gani); (EuVinDinMoldova).

În gheretele de alimentație rapidă („Домашняя выпечка” și „GözlemäIIIka”) se oferă gözlemä și kırma (IIMA 2025. Inf.: Cristioglu Vera).

Restaurantul de bucătărie găgăuză „Crîcimă Gagauz” (Chișinău) a fost închis în 2022, însă în internet s-a păstrat informația despre el (Cricima). Pe site-ul diez.md este plasată o scurtă informație despre meniul acestui restaurant: „Printre felurile principale se numără: căvărma și kırma (plăcintă cu brânză), sarma (sarmale), bulgur și gözlemä” (Каппа). Des-

pre calitatea acestor bucate ne-a vorbit colega noastră, I. Ijboldina, care a vizitat restaurantul „Cricimă Gagauz” în 2019. Printre felurile comandate au fost două feluri de mâncare găgăuze – gözlemă și kaurma (ПМА 2025. Inf.: Ijboldina Irina).

Astfel, ținând cont de acești doi factori, am selectat bucatele, care sunt cel mai des incluse în meniu și sunt prezentate în cadrul mai multor festivaluri și altor evenimente de masă cu caracter etnic. Printre acestea: produsele de panificație – gözlemă [ghiozlemea] – turtă din aluat nedospit cu umplutură din brânză de oi și/sau urdă), kırma [cîrma] – plăcintă cu umplutură din urdă, turnată cu smântână; bulgur – crupă de grâu cu carne de miel, don kaurma (cavarma rece), sıcak kaurma (cavarma fierbinte), precum și manca/piliç mancasi [mangea/pilici mangeași] – carne de pui în sos.

Următoarele secvențe ale lucrării sunt dedicate examinării modului tradițional de preparare al fiecărei dintre aceste bucate (fără descrierea tehnologică a gătirii), cel mai apropiat de varianta autentică.

Gözlemă [ghiozlemea] (rom. dial. ghiozlo-meli). Gözlemă-ul clasic găgăuz reprezintă o turtă din aluat nedospit în formă de semicerc, cu umplutură din brânză de oi și/sau urdă. Unele gospodine adaugă în umplutură brânza de oi nesărată „nur” (rom. urdă), obținută prin fierberea zerului rămas după prepararea brânzei de oi. Gözlemă se prăjește într-o tigaie cu mult ulei vegetal fierbinte sau grăsime de porc. Una dintre variantele de „gözlemă” este „boş gözlemă” (trad. ghiozlemea goală) – turtă fără umplutură (Foto 1, 2).



Foto 1. Gözlemă [ghiozlemea]. Comrat, ghereta „GözlemäIIIka”, 5 septembrie 2025. Foto: D. Nicoglo



Foto 2. Gözlemă [ghiozlemea]. <https://gagauzinfo.md/news/life/gagauzskaya-kuhnya-pokoryaet-yunesko> (vizitat 10.09. 2025)

Denumirea de „gözlemă” (rom. dial. ghiozlo-meli) are origine turcică. Conform etimologiei populare, „gözlemă” provine de la cuvântul ‘göz’, care în limbile turcice înseamnă „ochi”, deoarece produsul în formă de semicerc amintește de un ochi. Noi împărtășim punctul de vedere al E. Soroceanu, care, urmând autorii Dicționarului Etimologic al Limbii Turcice, consideră că lexemul gözlemă provine din rădăcina turcească köz – jar, cărbuni încinși. Közleme/gözlemă – este un produs preparat pe cărbuni încinși (Сорочяну 2020: 278-279).

O turtă similară, cu denumire asemănătoare (gözleme), este caracteristică și bucătăriei turcești. E. Soroceanu notează că răspândirea unui astfel de produs de panificație sub denumirea „гъозлеме, гюзлюма” se întâlnește în dialectele limbii bulgare la bulgarii din Bulgaria și la bulgarii basarabeni „гъозлеме, гизлеме” (Сорочяну 2020: 278-279).

În satele din sudul Republicii Moldova sunt răspândite turtele prăjite cu umplutură de brânză, denumite „ghiozlo-meli/ghiezlemele/ghiozolomeli, ghizlomeli”. Deoarece aceste denumiri nu sunt atestate în nordul și centrul Republicii Moldova, se poate spune că ele au fost împrumutate de români/moldoveni de la găgăuzi (Никогло 2014: 16). Ghiozlo-meli sunt foarte răspândite în meniurile restaurantelor, cafenelelor și gheretelor de alimentație publică. De exemplu, în restaurantul vinăriei Kara Gani (Vulcănești), precum și în Comrat (la piața „Sud”), în ghereta „Домашняя выпечка” se oferă gözlemă, preparate în formă de semicerc (ceburek), cu umplutură din brânză de oi și urdă. În ghereta „GözlemäIIIka”, acest produs este preparat pe loc și servit fierbinte. „GözlemäIIIka”, numită după modelul rusesc cu sufixul diminutiv-afectiv, arată că acest produs de panificație este foarte popular printre locuitori și este unul dintre felurile preferate nu doar de găgăuzi, ci și de reprezentanții altor comunități etnice din Auto-nomia găgăuză (Foto 3, 4).



Foto 3. Banerul gheretei „GözlemäIIIka”, Comrat, 5 septembrie 2025. Foto: D. Nicoglo

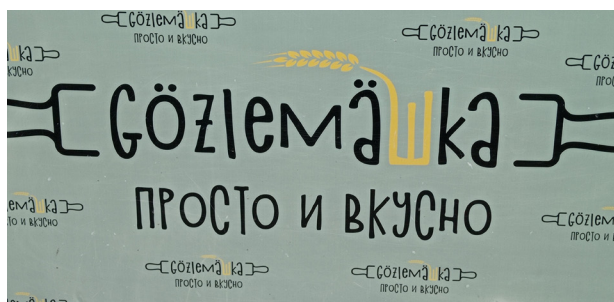


Foto 4. Banerul gheretei „GözlemäIIIka”, Comrat, 5 septembrie 2025. Foto: D. Nicoglo

Unele gospodine prepară gözlemä în formă triunghiulară („Gök-Oguz”, „Park Hakikat”) și dreptunghiulară („Gagauz Sofrası”). Proprietarii acestor localuri organizează master-classuri de preparare a gözlemä. De regulă, cursanții sunt elevi de licee, gimnazii, vizitatori, printre care se află și mulți turiști străini.



Foto 5. Master-class de confecționare a gözleme-urilor la Curtea Etnică „Park Hakikat”.
https://www.facebook.com/photo/?fbid=10226811036408070&set=pb.10226811038208115&locale=ru_RU (vizitat 10.09. 2025)



Foto 6. Gözlemä triunghiulare. Chișinău, restaurantul „Gök Oguz”. <https://gokoguz.md/menu/Flour%20products> (vizitat 10.09. 2025)

La întrebarea noastră, de ce „gözlemä” poate fi considerat un fel de mâncare național găgăuz, proprietara gheretei de alimentație rapidă „GözlemäIIIka” a răspuns: „Gözlemä toată lumea o cunoaște și o preferă încă din copilărie. Este foarte gustoasă. Când eram copii, așteptam mereu cu nerăbdare să o facă bunica sau mama”. La întrebarea: „De ce considerați că gözlemä este atât de răspândită în meniurile restaurantelor și cafenelelor?”, răspunsul a fost: „Se pot prepara ușor, rapid și gustos. Ingredientele necesare sunt întotdeauna disponibile și la preț accesibil” (PIMA 2025. Inf.: Cristioglo Vera).

Kurma [cîirma] reprezintă una dintre varietățile de plăcintă cu brânză din aluat nedospit, turnată cu smântână amestecată cu ouă.

Lexemul „kurma” este de origine turcică și provine de la verbul „kurmaa”, care înseamnă „a îndoi, a plia” și se reflectă în forma definitivă a produsului. La frământarea aluatului, gospodinele adaugă ulei vegetal pentru ca aluatul să fie mai elastic, să se întindă mai ușor și să nu se rupă. Jumătate din aluatul întins se presară cu urdă sau brânză de oi, se acoperă cu cealaltă jumătate și se pliază manual pe ambele părți în formă gofrată (Foto 7, 8).



Foto 7. Kurma [cîirma]. <https://kamelist.com/files/0/380/14411717056633.jpg> (vizitat 10.09. 2025)



Foto 8. Kırma [cîrma] după coacere
<https://i.pinimg.com/474x/1c/bd/f5/1cbdf5d89d2cea-071ce06607101027eb.jpg> (vizitat 10.09. 2025)

Conform cercetării E. Soroceanu, în limbile bulgară și sârbă plăcinta similară se numește astfel: sârb. гибаница; bulg. баница de la гбаница (гъбаница) (ghibam – „a îndoi”) (Сороच्याну 2020: 279).

În tradițiile culinare găgăuze există o variantă a acestei plăcinte cu o denumire asemănătoare, kivrma (de la verbul kırmaa – „a răsuci, a înfășura”). În limba română: învârtită – de la verbul a învârti – „a răsuci” (Сороच्याну 2020: 279). Spre deosebire de kırma, kivrma are formă de tub rulat și pe care nu se toarnă smântână.

Kırma [cîrma], la fel ca și kivrma [cîvrma], se prepară și cu umplutură de dovleac. În popor este cunoscut sub denumirea „kabaklı” [cabacılı].

Aceste denumiri (kırma, kivrma) sunt răspândite în satele din raioanele Comrat și Ceadâr-Lunga, precum și la găgăuzii din Bulgaria. În satele Cișmichioi și Etulia din r-l Vulcănești, produsul similar se numește „kaymaklı pide” și „kabaklı pide”, [caimaclî pide, cabacılı pide]. În Comrat se întâlnesc denumirile „kaymaklı sau „kaymaklı plăcintă” și „kabaklı plăcintă”.

Pentru bulgarii basarabeni din Republica Moldova și Ucraina (regiunea Odesa), produsul similar are forma de plăcintă învârtită. În Tvardița este cunoscut sub denumirea de „banița”, iar în s. Corten – „milina”. În satul bulgar Ogorodnee (Cișșiea), situat în regiunea Odesa din Ucraina, banița se coace sub formă de plăcintă învârtită cu umplutură de brânză de oi sau urdă (IIIабамов 2003: 319). Unele gospodine o prăjesc în tigaie cu ulei vegetal (IIMA 1999).

Conform observațiilor preliminare, găgăuzii pregătesc mult mai frecvent plăcinta cu brânză turnată cu smântână în formă de gofră decât bulgarii, care o coc în formă de plăcintă învârtită. Aceasta constituie specificul tradiției culinare găgăuze.

În limba găgăuză există proverb: „Mamu da biler kırma yapmaa, un, yaa hem piinir varkan[a]” („Și mama știe să facă plăcintă, dacă are făină, grăsime și brânză”) (IPC)², corespunzătoare proverbelor românești: „Nu zeii sunt cei care ard oalele” sau „Nimeni nu se naște învățat”. Acest proverb transmite ideea, că totul se face cu mâinile omului și că măiestria se dobândește, nu se dă de sus.

Bulgur. Felul de mâncare tradițională găgăuză „bulgur” reprezintă un terci din crupe de grâu zdrobite cu măruntaie de miel (ficat, plămâni, intestine curățate). Lexemul „bulgur” are origine persană. Prin intermediul limbii turcice a fost împrumutată de limbile bulgară și română.

„Bulgur” este unul dintre principalele feluri de mâncare de ritual, preparată la sărbătorile religioase și în zilele de pomenire (Paștele Blajinilor). Această mâncare marchează masa de ritual la sărbătorile Hederlez (ziua Sf. Gheorghe) și Kasım (ziua Sf. Dimitrie), care au statut național pentru găgăuzi.

Conform tradiției, măruntaiele de miel, tăiate bucăți, se prăjesc într-un ceaun cu ulei vegetal încins sau cu grăsime animală până se rumenesc. Apoi focul se reduce și se năbușesc până aproape să fie gata. În timp ce carnea se gătește, crupa de grâu se spală și se așează pe un prosop pentru a se usca. În ceaun se adaugă ceapă tăiată, morcov, ardei gras, pastă de ardei roșu și se continuă năbușirea; se adaugă sare, condimente (cimbru sau amestec de ierburi uscate). Deasupra se așează crupa de grâu uscată, se toarnă apă și se fierbe în cuptor până a fi gata (IIMA 2024. Inf.: Panceva Sofia).

Conform informatorilor, în ultima perioadă, în loc de măruntaie se folosește doar carne, iar bulgurul se prepară și cu orez sau dintr-un amestec de orez și crupe de grâu.

„Bulgur” poate fi considerat pe bună dreptate un fel de mâncare națională găgăuză. În timpul sărbătorii Hederlez, la Ceadâr-Lunga, are loc un concurs pentru cel mai bun bulgur. Fiecare sat amenajează curtea proprie și servește această mâncare tuturor participanților. Membrii juriului degustă bulgurul și la final anunță câștigătorul. La sărbătoare vin oaspeți din alte regiuni ale Republicii Moldova și turiști străini. Oaspeții de onoare sunt reprezentanți ai autorităților republicane, conducători de întreprinderi și organizații, reprezentanți ai ambasadelor. În prezent, se poate spune că „bulgur” s-a consolidat în percepția locuitorilor Republicii Moldova ca un fel de mâncare națională găgăuză. „Bulgur” se servește și în restaurantele menționate la începutul articolului (Foto 9, 10).



Foto 9. Cortul satului Baurci. Pregătiri pentru concursul de cel mai bun bulgur. Sărbătoarea Hederlez, mun. Ceadir-Lunga, 15 mai 2024. Foto: D. Nicoglo



Foto 10. Bulgur (pe centru). Sărbătoarea Hederlez, mun. Ceadir-Lunga, 15 mai 2024. Foto: D. Nicoglo

Kaurma (rom. dial. căvărma). La găgăuzi există două tipuri ale acestui fel de mâncare – don kaurma (kaurma rece) și sïcak kaurma (kaurma fierbinte). „Kaurma rece” reprezintă carne de oaie preparată pentru păstrare îndelungată.

În denumirea „don kaurma” cuvântul „don” înseamnă ‘întărit, încheat’ (de la verbul „donmaa” – ‘a se închea’). Lexemul ‘kaurma’ provine din rădăcina turcică „qovur” – ‘a prăji’ (ДТС 1969: 462, 438). Dicționarul etimologic al limbilor turcice indică aceeași rădăcină – „qavur” în sensul ‘a prăji, a rumeni, a arde, a pârlî’. De la rădăcina „qavur” cu afixul -ma în mai multe limbi turcice s-au format următoarele lexeme: tur. kavurma, găg. kaurma, turkm., azer. qovurma, uig. qoruma, kirg. qur:ma în sensul ‘carne prăjită, friptură (în propriul suc)’ (ЭСТЯ 1997: 176).

Acest tip de aliment este răspândit în sensul de „carne prăjită, preparată pentru păstrare îndelungată” și la unele popoare din Asia de Vest și Centrală. Tehnologia preparării sale își are rădăcina în modul

de viață nomad al multor popoare, inclusiv al turcilor. Carnea era supusă unei prăjiri îndelungate, după care era pusă în burduri confecționate din intestine curățate sau din piei de animale, ca cea mai eficientă metodă de păstrare a cărnii în condițiile vieții nomade (Этнография 1981: 26).

În continuare vom prezenta una dintre metodele de preparare a kaurmalei, consemnată în s. Etulia în anul 2024. Pentru ca kaurma să iasă gustoasă și de calitate, ea nu trebuie preparată din berbec bătrân și mare, a cărui carne și-a pierdut prospețimea și frăgezimea. Trupul animalului se taie în bucăți pe articulații, fără a se deteriora oasele și se spală bine. Apoi carnea se desprinde de oase și acestea se pun pe fundul cazanului și se prădesc până la formarea unei cruste rumene. Deasupra oaselor se pune carnea și se înăbușă în propria grăsime la foc, amestecându-se periodic cu o lingură de lemn. Pentru ca mâncarea să nu se ardă, unii gospodari toarnă în cazan puțină apă. Carnea este considerată gata, atunci când devine foarte moale. În procesul de gătit se adaugă condimente: ardei roșu iute (de tip păstaie) și ardei roșu măcinat. Ardeiul roșu iute se taie în bucăți mari. Kaurma trebuie neapărat să fie de culoare roșie.

În timp ce kaurma se gătește încet în cazan, bărbații pregătesc stomacul berbecului. Acesta este întins pe masă fiind întors pe dos, spălat bine, presărat din abundență cu sare și curățat cu o racletă specială sau cu un cuțit. Carnea deja pregătită se pune în stomacul curățat al berbecului, care apoi este pus sub presă într-un loc rece. Pentru păstrarea kaurmei erau folosite și vase de lut cu gura largă. În kaurma se adaugă multă ceapă, pentru a elimina mirosul specific de carne de berbec. În prezent, carnea se înfășoară în celofan, dându-i-se forma unui cârnău sau se introduce în sticle goale de plastic, cărora li se taie gâtul.

Kaurma, tăiată felii, poate servi drept gustare rece la vin sau drept component pentru diverse mâncăruri. De exemplu, este servită cu cartofi copti în cuptor. Unele gospodine pregătesc omletă cu kaurma (PIMA 2024. Inf.: Panceva Sofia).

Istoricul și scriitorul, S. Bulgar (originar din s. Vinogradovka, Ucraina), întotdeauna a fost preocupat de tradițiile populare. Încă în perioada sovietică el a reușit să consemneze modul, în care găgăuzii din satul său natal pregăteau acest fel de mâncare. În nvela „Kaurma” el prezintă o descriere a preparării de kaurma, care coincide cu informațiile obținute de la respondenții noștri: „Când bunicul a intrat în stână după oaie, un miel negru se uita direct în ochii lui. Bunicul s-a simțit incomod. Și-a făcut cruce, după care și-a mai revenit puțin. Apoi a înjunghiat mielul și a început să tranșeze carnea. A întins pielea pe masă și a sărat-o. Când a venit Savciu, au pregătit

împreună lemnele și au aprins focul <...>. Zâmbă [bunicul] cu un cuțit ascuțit desprindea carnea de pe oase, după care puse oasele într-un lighean. Savciu a adus apă caldă și au început să spele carnea. <...>. Apoi au pus-o într-un cazan mare și au turnat un litru de apă curată și proaspătă. După aceea au mutat cazanul pe vatră și au lăsat carnea să se înăbușe pe foc. Uneori Zâmbă amesteca kaurmaua cu lingura de lemn. Periodic, el pune pe foc lemne uscate. <...> Kaurma trebuie să fiarbă 3-4 ore. <...> Zâmbă a pus în cazan 100 de grame de piper negru, foi de frunze de dafin, rupându-le în bucăți. Apoi a adăugat două linguri de ardei roșu. După care <...> Zâmbă i-a spus lui Savciu că în kaurma mai trebuie puse două cepe. Ceapa se adaugă pentru a elimina mirosul de carne de oaie. Bunicul Zâmbă a luat stomacul mielului și a început să-l spele și să-l curețe cu atenție. L-a rugat pe Savciu să-l frece cu sare. Savciu a început să frece stomacul cu sare, stropindu-l din când în când cu apă. Când totul a fost gata, au umplut stomacul cu kaurma, i-au legat gura, l-au pus pe masă, așezându-l sub presă. <...> Potrivit lui Zâmbă, fiecare găgăuz trebuie să știe să facă două lucruri: să pregătească kaurma și să danseze kadînja. Dacă nu știe acestea, atunci nu ai ce vorbi cu el” (Быт rap 1990: 143).

Există o altă modalitate de preparare a kaurmalei, în care carnea nu este separată de oase. Potrivit directorului restaurantului „Duet” din Comrat, acest mod de preparare este specific localităților din r-l Vulcănești, iar în raioanele Comrat și Ceadâr-Lunga, se obișnuiește să se pregătească kaurma cu oase (PIMA 2025. Inf.: Dimitroglu Veaceslav). Într-un material video de pe YouTube, este înregistrată prepararea kaurmalei în orașul Vulcănești. Acest material confirmă că kaurmaua rece se pregătește fără oase. Totuși, această informație necesită precizări suplimentare (Гарызские).

Gustarea preferată a găgăuzilor este kaurma tăiată felii, împreună cu brânză, la care se servește vin roșu și pâine albă de casă. „Căvărmaua rece” este servită ca gustare în toate restaurantele bucătăriei găgăuze, fiind vândută în magazine și în piețele din Autonomia găgăuză. Acest fel de mâncare este răspândit și în multe sate din sudul Republicii Moldova, însă nu este caracteristic pentru partea de nord și cea centrală a țării. Acest fapt confirmă, că preparatul a fost împrumutat de populația autohtonă de la găgăuzi (Никогло 2014: 17). Calitățile gustative ale kaurmalei au fost apreciate și de locuitorii republicii. Anume din acest motiv, de câțiva ani kaurmaua a devenit populară în întreaga țară. Este vândută în măcelării, la târgurile din Chișinău de Ziua Vinului și în alte zile de sărbătoare. Totodată, vânzătorii sunt conștienți că kaurma este un fel de mâncare tradițional găgăuz (Foto 11, 12).



Foto 11. Suuk kaurma (kaurma rece). Piața centrală, mun. Comrat, octombrie 2025. Foto: D. Nicoglo



Foto 12. Suuk kaurma (kaurma rece). https://www.facebook.com/photo/?fbid=867924889089077&set=pcb.867846979096868&locale=ru_RU (vizitat 29.09.2025)

Sıcak kaurma (kaurma fierbinte) – carne de miel (sau de ied) prăjită cu condimente.

„Kaurma a fierbinte” se prepară din carne proaspătă de oaie. Potrivit tradiției, în s. Etulia, r-l Vulcănești, fiecare bucată de carne se moaie într-o pastă de ardei roșu. După aceea, bucățile de carne se pun într-un ceaun în straturi: un strat de carne, un strat de ceapă tăiată și ardei verde și a.m.d. Apoi peste carne se toarnă o cantitate mică de apă, se acoperă cu celofan și se pune capacul. După ce începe să fiarbă, focul se reduce și se lasă la înăbușit până este gata (PIMA 2024. Inf.: Panceva Sofia).

Pe lângă carne, în kaurma se mai adaugă și măruntaie (ficat, inimă). Unele gospodine, cu câteva minute înainte de a fi gata, adaugă un pahar de vin alb și o fierb până când acesta se evaporă. Stăpânele

subliniază că adăugarea vinului nu este caracteristică bucătăriei găgăuze.

În același mod se pregătește kaurma și din carne proaspătă de porc. În funcție de sezon, este servită cu legume proaspete sau cu murături. În combinație cu vinul roșu, kaurma este unul dintre cele mai populare feluri de mâncare din sistemul alimentar al găgăuzilor (13,14).



Foto 13. Sıcak kaurma (kaurma fierbinte), s. Etulia, r-l Vulcănești, 20 decembrie 2024. Foto: D. Nicoglo



Foto 14. Sıcak kaurma (kaurma fierbinte), mun. Ceadir-Lunga, sărbătoarea Hederlez, 15 mai 2024. Foto: D. Nicoglo

Pentru bulgarii din Bulgaria, precum și pentru bulgarii din Republica Moldova și Ucraina, dar și pentru ucrainenii din sudul Republicii Moldova, „kaurma” este un preparat tradițional. În cultura alimentară a populației majoritare, este un fel de mâncare asemănător, numit „friptură”. Românii de la sudul Republicii Moldova, numesc acest fel de mâncare prin cuvântul kaurma, care este împrumutat din limbile turcice (Никогло 2004: 88).

În Autonomia găgăuză s-a stabilit tradiția de a organiza un concurs de preparare a „kaurmalei fier-

binți” cu prilejul Zilei Vinului Găgăuz și în timpul desfășurării Congreselor Mondiale ale Găgăuzilor. De Ziua Vinului Găgăuz, în piața centrală a orașului Comrat, reprezentanții fiecărei localități demonstrează măiestria lor în prepararea acestui fel de mâncare și îi ospătează pe toți cei prezenți.

Manca [mangea] (rom. dial. mange) este o mâncare de carne într-un sos de făină, cu un adaos de pastă de ardei roșu. Cuvântul „manca” (rom. dial. mange) provine din lexemul italian „mangia”, derivat din verbul cu sensul de „hrană, prânz, banchet” (verb italian „mangiare” – ‘a mânca, a lua masa, a consuma’). Această denumire a fost împrumutată de populația Bulgariei (bulgari, găgăuzi și turci) în urma contactelor cu venețienii și genovezii în perioada medievală (Курогло, Никогло 2008: 112-114).

La găgăuzi, acest cuvânt desemnează atât denumirea generală a mâncării gata pentru consum, adică „manca” – ‘hrană, fel de mâncare’, cât și un fel de mâncare concret.

Manca [mangea] are mai multe varietăți: suvanni mancasi (sos cu ceapă), patlaman mancasi (sos de roșii), labada mancasi (sos cu măcriș), erik mancasi (sos cu prune uscate), kartofi mancasi (sos cu cartofi), tauck mancasi (sos cu carne de pasăre), meşmer mancasi (sos din ouă cu brânză), balık mancasi (sos cu pește), koyun mancasi (sos cu carne de oaie) (Курогло, Никогло 2008: 112).

Cel mai popular fel de mâncare este sosul cu carne de pui (piliç mancasi). Potrivit tradiției, într-un ceaun cu ulei încins se prăjește ușor ceapa tăiată. După 10 minute se adaugă bucățile de carne pregătite în prealabil. Apoi se adaugă piper negru măcinat, pastă de ardei roșu, făină de grâu și se lasă la înăbușit câteva minute. Cantitatea de făină depinde de preferințele individuale: dacă se dorește o consistență mai groasă, se adaugă mai multă făină și invers. După dorință se adaugă cartofi, se toarnă apă clocotită atât cât să acopere compoziția și se fierbe până este gata. La final se adaugă pătrunjel, mărar, ardei roșu iute, mentă sălbatică sau cimbru (Foto 15, 16, 17). Preparatul pregătit se servește în farfurii adânci și se consumă, înmuind pâinea sau mămăliga în sos (IIMA 2024. Inf.: Grec Iulia).

Un preparat similar, numit „mange” (rom. dial.), se întâlnește și la românii din sudul Republicii Moldova, dar este un regionalism. Această denumire nu este atestată în nordul și în centrul țării și reprezintă un împrumut de la găgăuzi sau bulgari (Никогло 2014: 17).

Găgăuzii au un proverb: „Aşçı çok oldu erdä, mancalar çii kalêr” (trad: „Unde sunt mulți bucătari, mâncarea rămâne crudă”). În limba română prover-



Foto 15, 16, 17. Manca/piliç mancasi (mange cu carne de pui), s. Avdarma, r-l Comrat. Foto: D. Nicoglo

bul sună astfel: „Corabia cu prea mulți marinari se scufundă” sau „Prea mulți bucătari strică ciorba”.

În lista felurilor de mâncare incluse în meniurile restaurantelor cu specific găgăuz, se întâlnesc sarmale (gag. sarma) și supa „șurpa”, însă noi nu le considerăm preparate specifice, naționale ale găgăuzilor din mai multe motive. Supa „șurpa” nu este un fel tradițional găgăuz. În opinia noastră, el a fost împrumutat de găgăuzi (precum și de bulgari și de românii din Republica Moldova) la sfârșitul anilor '80 – începutul anilor '90 ai sec. XX, în urma contactelor cu populația din fosta URSS (Nicoglo 2024: 77). În acest caz avem de-a face cu o inovație care a devenit tradiție.

Sarmalele găgăuze (gag. sarma), desigur, au specificul lor. Românii/moldovenii și ucrainenii din nordul și centrul țării folosesc ca umplutură orez sau crupe de porumb. În trecutul îndepărtat, găgăuzii umpleau sarmalele cu crupe de grâu (bulgur). În prezent preferă orezul sau amestecul de orez și crupe de grâu. În plus, ca adaos aromatizat, găgăuzii folosesc pasta din ardei roșu (gag. manca boyasi), care conferă sarmalelor un gust și un miros deosebit. Cu toate acestea, nu includem sarmalele în lista felurilor de mâncare naționale, deoarece acest preparat este răspândit pe tot teritoriul Republicii Moldova.

În același timp, astfel de preparate, precum „kaurma” (căvărma rece, căvărma fierbinte), „bulgur” cu carne de miel, „manca” (rom. dial. mange), produsele de panificație gözlemä (rom. dial. ghi-ozlomeli) și kırma [cîirma], precum și denumirile acestor mâncăruri sunt răspândite doar în sudul Republicii Moldova. Toate aceste denumiri au origine turcică (Никогло 2014: 13-19). Aceste feluri de mâncare sunt caracteristice doar pentru românii din sudul țării, dar lipsesc din practica culinară a populației din nordul și centrul republicii, și pot fi considerate ca niște împrumuturi de la găgăuzi sau bulgari (Никогло 2014: 13-19).

În spațiul public găgăuz, de a lungul anilor se observă tendința de a promova anumite feluri de mâncare găgăuze ca fiind naționale. Astfel, în anul 2015, Petru Pașali, personalitate publică și politică din UTA Găgăuzia, a înaintat către Adunarea Populară a autonomiei o solicitare de a examina propunerea privind recunoașterea preparatelor „kaurma” (kaurma rece) și „kırma” (plăcintă cu brânză, turnată cu smântână) drept feluri de mâncare națională găgăuză. Dar această inițiativă nu a fost realizată.

În anul 2020, Centrul de Informare și Sprijin al Mediului de Afaceri din UTA Găgăuzia a început elaborarea unei strategii de promovare a preparatului tradițional găgăuz din carne – „kaurma”. Conform informațiilor publicate la 6 februarie pe pagina de Facebook a centrului, specialiștii consideră că acest lucru va contribui la popularizarea tradițiilor găgăuze. În cadrul centrului s-a menționat că „Elaborarea acestui brand va permite promovarea pe scară mai largă a acestui produs atât la nivel regional, cât și în afara lui, precum și o mai bună cunoaștere a tradițiilor poporului găgăuz. Cererea pentru «kaurma» crește nu doar în rândul localnicilor, ci și al oaspeților străini care descoperă Găgăuzia” (Балахнова 2020). Nici această inițiativă nu a avut o continuitate.

În anul 2022, UTA Găgăuzia a fost vizitată de cercetători turci (pe linia UNESCO). Scopul vizitei lor a fost studierea rețetei produsului de panificație gözlemä și înaintarea unei propuneri către UNESCO de a include aceasta în patrimoniul cultural mondial (Турецкие). Cu toate acestea, pentru cercetătorii din domeniul Etnologiei, este important să fie consemnate toate acțiunile întreprinse în această direcție, pentru a analiza o anumită tendință.

Bucatele analizate ar putea revendica pe bună dreptate recunoașterea lor în calitate de feluri naționale găgăuze, care ulterior ar putea deveni branduri. Salamul tradițional găgăuz de casă „baur”, de aseme-

nea are șanse reale de a deveni un brand, în pofda faptului că acest tip de aliment are o răspândire locală și este mai bine cunoscut în s. Copceac.

Urmare argumentelor și materialelor de teren prezentate, cercetarea noastră a demonstrat că factorii principali, care contribuie la recunoașterea anumitor feluri de mâncare ale bucătăriei naționale găgăuze, sunt următoarele: prezența lor în meniurile restaurantelor și gheretelor în cadrul evenimentelor etnice (festivaluri și sărbători calendaristice). Pentru a argumenta necesitatea elaborării brandurilor, trebuie să se țină cont de frecvența consumului unui anumit preparat în viața cotidiană și în timpul sărbătorilor calendaristice și de familie. De asemenea, este necesar să se acorde atenție menționării acestor feluri de mâncare în idiomuri și expresii frazeologice, în folclor și în literatura artistică. Luarea în considerare a factorilor și criteriilor identificate, va permite argumentarea cât mai convingătoare a necesității elaborării brandurilor.

Note

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

¹ În paranteze pătrate este dată transcrierea fonetică a cuvintelor găgăuze în limba română. De exemplu: gözlemä [ghiozlemea]; kırma [cîrma].

² Autorul își exprimă recunoștința față de colegul său – doctorul în filologie V. Sîrf pentru ajutorul acordat în furnizarea materialului folcloric și lingvistic.

Lista informatorilor

1. Horozov Eduard. Director general al restaurantului „Atlantida” (mun. Comrat).
2. Dimitroglu Viaceslav. Proprietarul restaurantului „Duet” (mun. Comrat).
3. Statova Ana. Proprietara complexului etnoturistic „Gagauz Sofrası” (s. Congaz).
4. Cristioglu Vera. Proprietara cafenelei de tip fast-food „GözlemäIIIka” (mun. Comrat).
5. Panceva Sofia. Directoarea muzeului din s. Etulia, r-l Vulcănești.
6. Grec Iulia, s. Avdarma, r-l Comrat.
7. Ijboldina Irina. Institutul Patrimoniului Cultural (mun. Chișinău).

Referințe bibliografice / References

Be our guest in Moldova! Visit Kara Gani winery in Gagauzia. In: <https://www.youtube.com/watch?v=RtbLa-1K9eY&t=332s> (vizitat 27.08.2025).

Cricima Gagauz. In: <https://gurmand.md/listings/cricima-gagauz/> (vizitat 10.08.2025).

Gök-Oguz. Meniul. In: <https://gok-oguz.md/menu> (vizitat 12.09. 2025).

EuVinDinMoldova. KARA GANI. In: <https://www.youtube.com/watch?v=Jr5ZSdq8IhM> (vizitat 27.08.2025).

Hakikat Menu. In: <https://sepet.md/ru/pub/park-hakikat> (vizitat 27.08.2025).

Kara-Gani. In: <https://www.gagauzia.md/ru/turizm/dostoprimechatelnosti/vinnij-turizm/kara-gani.html> (vizitat 27.08.2025).

Kara Gani – vinuri selecte, bucate tradiționale, turism vitivinicol. 2019. In: https://www.youtube.com/watch?v=RJD_bjsJiro&t=1s (vizitat 27.08.2025).

Kara-Gani. In: Wine-and-Spirits.md <https://wine-and-spirits.md/746/> 27 сентября 2016 (vizitat 13.08.2025).

Nicoglo D. Çorba and şurpa in the Gagauz food traditions. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. 26-27 septembrie 2024, Chișinău. Ed. 16. Chișinău: Notograf Prim, 2024, 77.

Park Hakikat. In: https://www.facebook.com/profile.php?id=100076717313394&locale=ru_RU (vizitat 10.08.2025).

Администрация Чадыр-Лунгского района. Официальный сайт. <https://www.raionceadir.md/ru/novosti/anonsy/item/3156-v-sele-kopchak-sostoitsya-v-natsionalnyj-festival-baur-2021> (vizitat 21.08.2025). / Administratsiia Chadyr-Lungskogo raiona. Ofitsial'nyi sait. <https://www.raionceadir.md/ru/novosti/anonsy/item/3156-v-sele-kopchak-sostoitsya-v-natsionalnyj-festival-baur-2021> (vizitat 21.08.2025).

Балахнова В. В Гагаузии каурму превратят в бренд. In: NewsMaker <https://newsmaker.md/ru/v-gagauzii-kaurmu-prevratyat-v-brend>, 7 февраля 2020. (vizitat 21.08.2025). / Balakhnova V. V Gagauzii kaurmu prevratiat v brend. In: <https://newsmaker.md/ru/v-gagauzii-kaurmu-prevratyat-v-brend>, 7 fevralia 2020 (vizitat 21.08.2025).

Барт Ф. Введение. In: Этнические группы и социальные границы. Сборник статей. М.: Новое издательство, 2006, 9-48. / Bart F. Vvedenie. In: Etnicheskie grupy i sotsial'nye granitsy. Sbornik statei. M.: Novoe izdatel'stvo, 2006, 9-48.

Булгар С. Жанавар йортулары. Кишинев: Литература артистикэ, 1990. / Bulgar S. Janavar iortulary. Kishinev: Literatura artistike, 1990.

Гагаузские традиции (8 серия). Каурма. In: <https://www.youtube.com/watch?v=4m0ekDh0Qes> (vizitat 21.08.2025). / Gagauzskie traditsii (8 seriia). Kaurma. In: <https://www.youtube.com/watch?v=4m0ekDh0Qes> (vizitat 21.08.2025).

ГРС – Гагаузско-русский словарь. Составитель Е. Колца. Рукопись. / GRS – Gagauzsko-russkii slovar'. Sostavitel' E. Koltsa. Rukopis'.

ДТС – Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969. / DTS – Drevnetiurkskii slovar'. Leningrad: Nauka, 1969.

Каурма, шурпа и настоящий булгур. Где можно попробовать гагаузскую кухню. In: <https://ru.diez.md/2022/08/13/kaurma-shurpa-i-nastoyashtiy-bulgur-gde-mozhno-poprobovaty-gagauzskuyu-kuhnyu/> (vizitat 12.09.2025).

21.08.2025). / Kaurma, shurpa i nastoiashchii bulgur. Gde možhno poprobovat' gagauzskuiu kuhniu. In: <https://ru.diez.md/2022/08/13/kaurma-shurpa-i-nastoyashtiy-bulgur-gde-mozhno-poprobovaty-gagauzkuyu-kuhnyu/> (vizitat 21.08.2025).

Курогло С. С., Никогло Д. Традиционное гагаузское блюдо «манса»: этнокультурные параллели и эксклюзивы. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. IV, 2008, 112-114. / Kuroglo S. S., Nikoglo D. Traditsionnoe gagauzskoe bliudo "manca": etnokul'turnye paralleli i ekskliuzivy. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. IV, 2008, 112-114.

Никогло Д. Мучные и крупяные виды пищи у молдаван юга Республики Молдова. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XIII-XIV, 2013, 180-185. / Nikoglo D. Muchnye i krupiane vidy pishchi u moldavan iuga Respubliki Moldova. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XIII-XIV, 2013, 180-185.

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

Никогло Д. Элементы материальной культуры гагаузов как источник для «изобретения» традиций. In: *Abyss* (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). Сетевой научный рецензируемый журнал. №2 (08) 2019 апрель-июнь. Орел: Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева. http://abyss.su/abyss_issue/8/start (vizitat 29.08.2025). / Nikoglo D. Elementy material'noi kul'tury gagauzov kak istochnik dlia «izobretenii» traditsii. In: *Abyss* (Voprosy filosofii, politologii i sotsial'noi antropologii). Setevoi nauchnyi retsenziruemyi zhurnal. №2 (08) 2019 aprel'-iiun'. Orel: Orlovskii gosudarstvennyi universitet imeni I. S. Turgeneva. http://abyss.su/abyss_issue/8/start (vizitat 29.08.2025).

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

ПМА – Полевые материалы автора: 1999, 2024, 2025. / PMA – Polevye materialy avtora: 1999, 2024, 2025.

Сорочяну Е. Хлеб в народной культуре гагаузов. Кишинэу: Lexon-Prim, 2020. / Sorochyanu E. Hleb v narodnoj kul'ture gagauzov. Kishineu: Lexon-Prim, 2020.

Турецкие специалисты изучают рецепт Гезлемя; блюдо включают в мировое наследие. In: <https://gagauzinfo.md/news/life/gagauzskaya-kuhnya-pokoryaet-yunesko> (vizitat 29.08.2025). / Turetskie spetsialisty izuchaiut retept Gezlemia; bliudo vkluchat v mirovoe nasledie. In: <https://gagauzinfo.md/news/life/gagauzskaya-kuhnya-pokoryaet-yunesko> (vizitat 29.08.2025).

Шабашов А. В., Никогло Д. Е., Кысса Е. В. Система питания. In: *Чийшия: Очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии*. Одесса: Астропринт, 2003, 305-345. / Shabashov A. V., Nikoglo D. E., Kyssa E. V. Sistema pitaniia. In: *Chiishia: Ocherki istorii i étnografii bolgarskogo sela Gorodnee v Bessarabii*. Odessa: Astroprint, 2003, 305-345.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы “К” (~“Г”) и “Қ” (~“Ғ” и ~“К”). Выпуск первый. М.: Языки русской культуры, 1997. / ESTIA – Etimologicheskii slovar' tiurkskikh iazykov. Obshchetiurkskie i mezhtiurkskie leksicheskie osnovy na bukvy “K” (~“G”) i “Q” (~“G”) i ~“K”). Vypusk pervyi. M.: Iazyki russkoi kul'tury, 1997.

Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М.: Наука, 1981. / Etnografia pitaniia narodov stran Zarubezhnoi Azii. Opyt sravnitel'noi tipologii. M.: Nauka, 1981.

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

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

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

E-mail: diananicoglo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0248-8703

Natalia GOLANT

DESPRE TERMINOLOGIA COSTUMULUI AROMÂN DE FATĂ DIN MACEDONIA DE NORD

CZU: 391(=135.1)(497.7)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.05>

Rezumat

Despre terminologia costumului aromân de fată din Macedonia de Nord

În articol se face o prezentare a terminologiei costumelor tradiționale aromânești de fete. Costumul tradițional aromânesc de fată este asemănător cu cel femeiesc, dar include mai puține obiecte (în special, n-are cârpă sau maramă, nici podoabe). Autoarea încearcă să analizeze terminologia acestor costume în contextul comun al terminologiei portului popular al popoarelor romanice orientale. Pentru scrierea acestui articol au fost utilizate materialele colecției НВФ¹ 126 a Muzeului de Antropologie și Etnografie „Петру цел Маре” (Kunstkamera) АШР, interviurile cu designer-ul din orașul Штип (Macedonia de Nord) V. Dimitrijeva-Kuzmanoska, care este autoarea replicilor costumelor din această colecție, materiale din diverse dicționare etimologice și explicative, atlase lingvistice, precum și publicații etnografice și etnolingvistice dedicate portului popular și terminologiei vestimentare. Principalii termeni discutați în acest articol sunt *cămeașe*, *poală*, *cheptar* și *fustanelă*. În text se relatează despre teritoriul răspândirii acestor cuvinte și semnificațiile pe care le poate avea fiecare dintre ele. Trebuie să menționăm că semnificațiile, care au devenit fixe pentru aceste cuvinte la aromâni, pot diferi de cele mai comune pe întreg teritoriul existenței lor. Astfel, cuvântul *poală* înseamnă șorț, cuvântul *cheptar* – plastron (bavetă), *fustanelă* – rochie.

Cuvinte-cheie: aromâni, costumul tradițional, terminologia portului, limba română

Резюме

О терминологии арумунского костюма девочки из Северной Македонии

В статье идет речь о терминологии традиционных арумунских костюмов для девочек. Традиционный костюм арумунской девочки похож на женский, однако включает в себя меньшее количество предметов (в нем отсутствуют, в частности, головной убор и украшения). Автор предпринимает попытку рассмотреть терминологию этих костюмов в общем контексте терминологии традиционной одежды восточно-романских народов. Источниками для написания статьи послужили: материалы коллекции НВФ¹ 126 Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, интервью с дизайнером из г. Штип (Республика Северная Македония) В. Димитриевой-Кузманоска – автором реплик арумунских народных костюмов, составивших эту коллекцию, материалы различных этимологических и толковых словарей, лингвистических атласов, а также публикации этнографического и этнолингвистического характе-

ра, посвященные традиционной одежде и ее терминологии. Основные термины, рассматриваемые в статье – *cămeașe*, *poală*, *cheptar* и *fustanelă*. В тексте говорится о регионах распространения этих слов и о значениях, которые может принимать каждое из них. Следует отметить, что значения, закрепившиеся за этими терминами у арумын, могут отличаться от значений, наиболее распространенных на всей территории их бытования. Так, слово *poală* обозначает фартук, слово *cheptar* – нагрудник (пластрон), *fustanelă* – платье.

Ключевые слова: арумыны, традиционный костюм, терминология одежды, румынский язык

Summary

About the terminology of the Aromanian girl's costume from North Macedonia

The article deals with the terminology of traditional Aromanian girl's costume. The traditional costume of Aromanian girl is similar to that of a woman, but includes fewer items (in particular, it lacks a headdress and jewelries). The author attempts to examine the terminology of these costumes in the general context of the terminology of traditional clothing of the Eastern Roman peoples. The article is based on the following sources: materials from the collection НВФ¹ 126 of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, an interview with a designer from the Shtip (Republic of Macedonia) V. Dimitrijeva-Kuzmanoska – the author of replicas of Aromanian folk costumes that made up this collection, materials from various etymological and explanatory dictionaries, linguistic atlases, as well as ethnographic and ethnolinguistic publications that deal with clothing and clothing terminology. The main terms discussed in the article are *cămeașe*, *poală*, *cheptar* and *fustanelă*. The text contains the list of the regions where these words are distributed and the discussion about their meanings. It should be noted that the meanings that have become fixed for these terms among the Aromanians may differ from the meanings that are most common throughout the territory of their existence. Thus, the word *poală* means an apron (plastron), the word *cheptar* – a plastron (bib), *fustanelă* – a dress.

Key words: Aromanians, traditional costume, clothing terminology, Romanian language

Aromânii sunt o ramură a populației romanice orientale din Balcani. Ei trăiesc în diferite regiuni ale peninsulei, în special în Macedonia. În tradiția istoriografică românească, aromânii sunt considerați descendenți ai vorbitorilor limbii protoromâne înainte de divizarea acesteia în dialecte (Guia 2014: 16). Timp de mai multe

secole, baza economiei aromâne a fost transhumanță. Din secolul al XVI-lea, ca urmare a urbanizării active din Imperiul Otoman, mulți aromâni au început să se stabilească în orașe (Carageani 1999: 28). Strămoșii aromânilor, care trăiesc astăzi pe teritoriul Macedoniei de Nord, au fost imigranți din orașele Gramoste și Moscopole, precum și din unele zone ale Epirului și Pindului (Capidan 1942: 16; Minov 2021: 216).

În acest articol este vorbă despre terminologia portului popular al aromânilor grămosteni din vecinătatea orașului Știp. Orașul Gramoste, de unde provin grămostenii, era situat în munții Gramos (Grecia, provincia Macedonia, ținutul Castoria), la o altitudine de 1600 de metri. Gramoste a fost una dintre cele mai bogate așezări aromâne în secolele XVII–XVIII. Dar la începutul secolului XX, acest oraș, distrus de două ori de raiduri banditești, avea doar 20 de case. Aromânii grămosteni s-au răspândit în diferite localități din Macedonia, Albania și Bulgaria (Capidan 1942: 16). În zilele noastre comunitatea aromână din Știp este a doua ca mărime în Macedonia după cea din Skopje (în 2002 avea 2.074 de persoane) (Cain 2013: 85).



Foto 1. Cămeașe (bluză de fătă). HBΦ 126-1/1. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska



Foto 2. Cămeașe (cămășă de fătă). HBΦ 126-2/1. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska

Fondurile Muzeului de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) al ARȘ conțin o colecție de replici ale costumelor aromânești de fete. Vangja Dimitrijeva Kuzmanoska (maced. Ванѓа Димитријева-Кузманоска), designer și lector al Academiei de Arte a Universității din Știp (Macedonia de Nord), a confecționat aceste replici în anii 2010 și le-a dăruit Kunstkamerei². Replicile reprezintă costume de fete de 6-7 ani, tipice pentru aromânii-grămosteni din județul Știp. Ele sunt făcute după modelul costumelor originale, care au fost păstrate în casa bunicii sale, doamnei Vangja Șterjova-Gucanj (maced. Ванѓа Штерјева-Гуцањ), în satul Sofilari. Costumele au croială tradițională, dar sunt confecționate din țesături de fabrică. Fiecare dintre aceste două costume (HBΦ 126-1/1,2,3,4 și HBΦ 126-2/1,2,3,4) este compus din cămașă sau bluză (arom. *cămeașe*), rochie fără mâneci (arom. *fustanelă*, maced. *фустан*), șorț (arom. *poală*) și bavetă / plastron (arom. *cheptar*, maced. *гушник*). Bluza HBΦ 126-1/1 (Foto 1), cămașa HBΦ 126-2/1 (Foto 2) și bavetele HBΦ 126-1/2 și HBΦ 126-2/2 (Foto 3, 4) sunt cusute din țesătură albă de bumbac.



Foto 3. Cheptar (plastron). HBΦ 126-1/2. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska



Foto 4. Cheptar (plastron). HBΦ 126-2/2. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska

Rochia HBΦ 126-1/3 (Foto 5) și șorțul HBΦ 126-1/4 (Foto 6) sunt confecționate din catifea artificială neagră.



Foto 5. *Fustanelă* (rochie de fătă). HBΦ 126-1/3. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska



Foto 6. *Poală* (șorț). HBΦ 126-1/4. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska

Rochia HBΦ 126-2/3 (Foto 7) și șorțul HBΦ 126-2/4 (Foto 8) – din catifea roșie închis. Bavetele, rochiile și șorțurile sunt împodobite cu împletitură.

Costumul femeiesc al diferitor grupuri de aromâni conține aceleași piese. De exemplu, costumul aromâncelor din Dobrogea în prima jumătate a secolului XX includea *fustane*, *cheptar* și *poală*. Folosirea catifelei era tipică pentru costumele de vară ale femeilor și fetelor aromâne încă în secolul al XIX-lea. Albul, negrul și roșul violaceu erau printre cele mai comune culori ale îmbrăcămintei aromâne. Tipică pentru costumele aromâne este și împodobirea cu împletitură (cu găitan) (Arta 1979: 22-25).

Termenul *cămașă* (cu diferite variații fonetice) aparține celui mai vechi strat terminologic (Mihail 1978: 79). Limba română a moștenit termenul latin care presupune o formă originară *camisia*, -a[m], cu

i>é diftongat ulterior în *ea* sub influența lui /a/ din silaba următoare. Rom. comună **cămeașe* a dat dacorom. v. *cameașe*, -ă, dacorom. *cămașe*, -a, *cămeșă*; ar. *cămeașe*; megl. *cămeșă*; istr. *cămeșe*. Variantele fonetice ale cuvântului în dacoromână: *camașă*, *cameșă*, *cămașe*, *cămeșă*, *cămeșă* (Moldova), *cămeșă* (Banat, Transilvania), *chemeșă*, *chemeșe*, *chimeșă*, *chimeșe* (Maramureș, vestul Transilvaniei, Banat) (Mihail 1978: 79). Reflexe similare ale formei latine apar în limbile române occidentale, precum și în albaneză (cf. sp. și port. *camisa*, fr. *chemise*, ital. *camicia*, alb. *këmishë* etc.) (Mihail 1978: 79; Papahagi 1965: 264; Fjalor 1980: 814; Gjergji 1988: 175-187, 257; DEX 1998: 150).



Foto 7. *Fustanelă* (rochie de fătă). HBΦ 126-2/3. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska



Foto 8. *Fustanelă* (rochie de fătă). HBΦ 126-2/3. Din colecția MAE RAS. Aromâni, Macedonia de Nord. De V. Dimitrijeva-Kuzmanoska

Cuvântul *cheptár* (sg. n.) în limba română este varianta dialectală a cuvântului *pieptar* (<*piept*). Rom. *piept*, arom. *chieptu* (*keptu*, *qept*)³, megleno-rom. și istr. *chiept* provin din lat. *pēctus* (Ciorănescu 2007: 596; Papahagi 1965: 598; Neiescu 1997: 112; Saramandu, Nevaci 2020: XI). T. Papahagi în „Dic-

ționarul dialectului aromân” dă două semnificații ale cuvântului *keptar* / *kiptar*: 1. *veste sans manches* (vestă fără mâneci), 2. *morceau de toile blanche que les femmes portent sur leur poitrine* (bucată de pânză albă pe care femeile o poartă pe piept) (Papahagi 1965: 598, 606). Cuvântul *pieptar* cel mai des se folosește în limba română în sensul: 1. „obiect de îmbrăcăminte (de postav, de lână etc.) fără mâneci, care acoperă ca o vestă partea superioară a corpului” sau, în sens mai restrâns, „cojocel scurt din blană de oaie, fără mâneci, adesea ornamentat, încheiat în față sau pe umăr”⁴. Alte sensuri răspândite ale cuvântului sunt: 2. „obiect de metal, de zale sau de piele groasă, care acoperea pieptul și spatele luptătorilor din vechime, apărându-i de loviturile adversarului”, 3. „curea lată la hamuri, care trece pe sub pieptul calului” (DEX 1998: 791). Forma *cheptar* se folosește pentru vestă fără mâneci în Moldova, Vrancea și Transilvania (Moldavane 2010: 310; Florescu 1958: 30; ALR Transilvania IV 2006: 340). În partea de nord-est a Banatului românesc și în unele zone ale Transilvaniei, se întâlnește forma *ceptar* (ALR Banat III 1998: 106; ALR Transilvania IV 2006: 340). În Țara Oașului (la nordul Maramureșului) denumirea *cheptar* este folosită pentru platcă dreptunghiulară viu colorată cu ornament geometric sau floral, cusut sau țesut, în jurul gâtului a unei cămăși femeiești (Bănățeanu 1955: 8, 15-16). Termenii asemănători înseamnă haină scurtă fără mâneci în unele dialecte slave. Cuvântul *kunmap* în graiurile bulgare poate fi utilizat în sensul „cojocel scurt din piele de oaie, cu blană pe interior, fără mâneci” (jud. Silistra în Dobrogea de Sud) și „haină scurtă fără mâneci, confecționată din piele sau din stofă” (bulgari basarabeni, s. Katlabug (până 2024 Suvorovo), jud. Izmail, reg. Odesa, Ucraina) (БЕР II 1979: 376). Bulgarii din Dobrogea de Sud, probabil, au împrumutat acest cuvânt de la aromâni, bulgarii basarabeni – de la moldoveni. Din limba română cuvântul *кѣнmap* / *kinmap* a intrat în ucraineană (în graiul huțan), unde se folosește în sensul „cojocel scurt din blană, fără mâneci, de obicei ornamentat” (Гуцульські 1997: 93; Florescu 1956: 25).

Termenul *fustanelă*, care în acest caz înseamnă rochia, este asemănător cu albanezul *fustanellë* „fustă tradițională de bărbați (inițial, probabil, partea de jos a cămășii), răspândită în unele zone ale Albaniei și Greciei,” (Gjergji 1988: 16, 110-113, 124-125, 145-146; Новик 2016: 181). Conform „Dicționarului dialectului aromân” a lui T. Papahagi, cuvintele *fustanelă* și *fustăneauă* sunt folosite în sensul ‘fustă tradițională de bărbați’, *fustane* – ‘rochie’, *fustă* – ‘fustă’ (Papahagi 1963: 483).

Cuvintele cu aceeași rădăcină sunt rom. *fustă* (reg. *făstă*, *fuștă*)⁵, ar. *fușta*, megl. *fusca*, bulg.

și maced. *фусма* ‘fustă’, ‘partea de jos a rochiei’, *фустан* ‘rochie’, tur. *fistan* ‘rochie’, pers. *fistān* ‘fustă (de jos)’, arab. *fustān* ‘haină purtată pe deasupra’ (Mihail 1978: 96; ALRM II 1967: 999; Гирфанова: 387; Дигитален). Este posibil că rom. *fustă* < gr. n. *φούστα* < it. *fustagno* ‘țesătură densă din bumbac cu finisaj periat’ < lat. medieval *fustaneum* ‘bumbac’. După părerea lui A. Ciorănescu, din forma greacă *φούστα* provin cuvinte albaneze *fustë* ‘cămașă femeiască’ și *fustan* ‘rochie’, cele bulgare *фусма* ‘fustă’ și *фустан* ‘rochie’ (Ciorănescu 2007: 348). Autorii dicționarului împrumutărilor turcice în limbile sud-est europene presupun, că forma turcă *fistan* ‘rochie’ (cf. pers. *fistān* ‘fustă’ și arab. *fustān* ‘haina exterioară’) a fost mediată de către limbile greacă și italiană (Гирфанова: 387).

Conform „Dicționarului dialectului aromân” (1963) a lui T. Papahagi, cuvântul *poală* (sg. f.) la aromâni poate însemna ‘șorț’, ‘partea de jos a corpului’, ‘genunchi’ (Papahagi 1963: 870). Folosirea termenului *poală* pentru șorț la aromâni au menționat și autorii atlaselor lingvistice (ALRM II 1967: 1001). Folosirea acestui cuvânt în sensul ‘partea de jos a unui veșmânt’ este menționată în altă ediție a „Dicționarului dialectului aromân” (Papahagi 1974: 1002). În limba română cuvântul *poală* (mai des se folosește în pl., *poale*), în contextul terminologiei vestimentației, de obicei se folosește în sensul ‘partea de jos a unui veșmânt femeiesc sau a unor obiecte de îmbrăcăminte (încheiate în față); tivitură a unui obiect de îmbrăcăminte; partea de la talie în jos, mai largă, a unor veșminte; (pop.) fustă’ (DEX 1998: 812-813; Mihail 1978: 59). Aceste cuvinte provin din sl. v. *pola* (literal ‘jumătate’). Cf. bulg. *пола* ‘partea de jos a unui veșmânt’, ‘fustă’, ‘o parte separată a unui covor țesut manual’, ‘un cercevel a unei uși duble’, maced. *пола* ‘partea din față, dreaptă sau stângă a unui articol de îmbrăcăminte (palton, rochie etc.)’, ‘partea inferioară din față a unei haine lungi și pliate pentru femei’, ‘un cercevel al unei ferestre sau al unei uși duble’, ‘o parte separată a unui covor țesut manual’, sârb. *пола* ‘o parte separată a unui covor țesut manual’, rus. v. *пола* ‘o bucată de țesătură’, ‘perdea’, rus. *пола* ‘partea de jos a unui veșmânt cu deschidere în față’, ‘o pânză suspendată (a unui cort), care poate fi aruncată într-o parte’, sloven. *pola* ‘un cercevel al unei ferestre’ etc. (Mihail 1978: 59; DEX 1998: 812-813; Ciorănescu 2007: 613; БЕР: 491-492; Дигитален; Фасмер 1987: 306).

Toți termenii discutați aici, legați de portul popular aromân, își găsesc analogii pe teritoriul răspândirii limbii dacoromâne, dar și în limbile popoarelor vecine. Or semnificațiile, care le-au primit aceste cuvinte la aromâni, sunt în majoritatea cazurilor diferite de cele mai comune pe întreg teritoriul răspândirii lor.

Note

¹ Această abreviere chirilică înseamnă Fondul auxiliar științific (rus. Научно-вспомогательный фонд).

² Vangja Dimitrijeva-Kuzmanoska s-a născut în 1978 în familia aromână Gucanj (maced. Гуџањ), în satul Sofilari din județul Știp. Este absolventă a Universității de Artă și Design din Cluj-Napoca (România). A participat în diferite proiecte muzeale macedonene și internaționale, de exemplu, în proiectul „Cu Tenda: stories, images and sounds (living memory on the Southeastern Europe)” (2015–2019), dedicat culturii și istoriei unor grupuri etnice din sudul și sud-estul Europei: aromânilor, caracaceanilor și unor comunități din regiunea Mito la sudul Italiei și susținut de către Comisia Europeană (v. Cu Tenda 2018).

³ Găsim ortografia acestui cuvânt aromân *chieptu* la A. Ciorănescu, *keptu* la T. Papahagi și *qept* la N. Saramandu și M. Nevaci (Ciorănescu 2007: 596; Papahagi 1965: 598; Saramandu, Nevaci 2020: XI).

⁴ În diferite graiuri românești, acest articol vestimentar poate fi denumit și prin termenii *cojoc*, *burdic*, *burduș*, *bundă*, *vestă*, *laibăr*, *becheș* etc. (Mihail 1978: 107-108).

⁵ Cuvântul *fustă* există în limba română literară și în graiurile răspândite în zonele sudice și estice ale României – în Oltenia, Muntenia, Moldova și Dobrogea, și foarte rar se întâlnește în Transilvania (ALRM II 1967: 999; Mihail 1978: 96).

Referințe bibliografice / References

ALR Banat III 1998 – Atlasul Lingvistic Român pe Regiuni. Banat. Vol. III. București: Editura Academiei Române, 1998.

ALR Transilvania IV 2006 – Atlasul Lingvistic Român pe Regiuni. Transilvania. Vol. IV. București: Editura Academiei Române, 2006.

ALRM II 1967 – Micul Atlas Lingvistic Român. Partea II (ALRM II). Serie nouă. Vol. III. București: Editura Academiei RSR, 1967.

Arta populară a aromânilor din Dobrogea. A. Gudivan, P. Petrescu, M. Marinescu, I. Vlasiu-Drăgănoiu, I. Cajal-Marin. București: Meridiane, 1979.

Bănățeanu T. Portul popular din Țara Oașului. București: Editura de stat pentru literatură și artă, 1955.

Cain D. Românii din Macedonia. In: Românii de lângă noi. D. Cain, A. Goșu, C. Sigmirean, A. Sorescu-Marković. București: Ministerul afacerilor externe, 2013, 79-92.

Capidan Th. Macedoromânii. Etnografie, istorie, limbă. București: Fundația regală pentru literatură și artă, 1942.

Carageani G. Studii aromâne. București: Editura Fundației Culturale Române, 1999.

Ciorănescu A. Dicționarul Etimologic al Limbii Române. București: Saeculum I.O., 2007.

Cu Tenda. Project guide. Bucharest: Martor, 2018.

DEX 1998 – Dicționarul explicativ al limbii române. București: Univers enciclopedic, 1998.

Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Kryeredaktor Androkli Kostallari. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980.

Florescu F. B. Portul popular din Moldova de Nord. București: Editura de stat pentru literatură și artă, 1956.

Florescu F. B. Portul popular din Țara Vrancei. București: Editura de stat pentru literatură și artă, 1958.

Gjergji A. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë: Instituti i Kulturës Popullore, 1988.

Guia S. Elemente de dialectologie română. Iași: Vasiliana'98, 2014.

Mihail Z. Terminologia portului popular românesc în perspectivă etnolingvistică comparată sud-est europeană. București: Editura Academiei RSR, 1978.

Minov N. The Vlachs in Macedonia in the 19th and 20th centuries. In: Balcanica Posnaniensia XXVIII. Ius Valachicum II. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Historii UAM, 2021, 211-223.

Neiescu P. Mic atlas al dialectului aromân din Albania și din fosta Republică Iugoslavă Macedonia. București: Editura Academiei Române, 1997.

Papahagi T. Dicționarul dialectului aromân general și etimologic. București: Editura Academiei RPR, 1965.

Papahagi T. Dicționarul dialectului aromân general și etimologic. Ed. 2. București: Editura Academiei RSR, 1974.

Saramandu N., Nevaci M. Atlasul lingvistic al dialectului aromân. Vol. II. București: Editura Academiei Române, 2020.

БЕР II – Български етимологичен речник. Т. II (И – крепя). София: Издателство на БАН, 1979 / Bŭlgarski etimologichen rechnik. T. II (I – krepŭa). Sofiya: Izdatelstvo na BAN, 1979.

БЕР V – Български етимологичен речник. Т. V (падеж – пуска). София: Академично издателство «Марин Дринов», 1996 / Bŭlgarski etimologichen rechnik. T. V (padezh – puska). Sofiya: Akademichno izdatelstvo «Marin Drinov», 1996.

Гирфанова А. Х., Лопашов Ю. А., Петрович С., Сухачев Н. Л. Тюркизмы в языках Юго-Восточной Европы (Опыт сводного описания историко-лексикологических и этимологических данных). Под общей ред. Н. Л. Сухачева. СПб. (Рукопись) / Gîrfanova A. Kh., Lopashov Yu. A., Petrović S., Suhacev N. L. Tyurkizmy v yazykakh Yugo-Vostochnoy Evropy (Opyt svodnogo opisaniiya istoriko-leksikologicheskikh i etimologicheskikh dannyyh). Pod obschey red. N. L. Suhaceva. Sankt-Peterburg. (Rukopis').

Гуцуньски говірки: Короткий словник. Відп. ред. Я. Закревська. Львів: Інститут українознавства, 1997 / Gutsul's'ky govirky: Korotkyy slovnyk. Vidp. red. Ya. Zakhrev's'ka. L'viv: Institut ukrayinoznavs'tva, 1997.

Дигитален речник на македонскиот јазик / Digitalen rechnik na makedonskiot jazik. In: <http://drmj.eu/> (vizitat 12.08.2025).

Молдаване. Отв. ред. М. Н. Губогло, В. А. Дергачев. М.: Наука, 2010 / Moldavane. Otв. red. M. N. Guboglo, V. A. Dergachev. M.: Nauka, 2010.

Новик А. А. Традиционная одежда албанцев Приазовья и Буджака. In: Новик А. А., Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины. Ч. 1. Т. 2. СПб.: МАЭ РАН, 2016, 153-418. / Novik A. A. Traditsionnaya odezhda albantsev Priazov'ya i Budzhaka. In: Novik A. A., Buchatskaya Yu. V., Ermolin D. S., Dugushina A. S., Morozova M. S. "Priazovskiyy otryad". Yazyk i kultura albantsev Ukrainy. Ch. 1. T. 2. SPb: MAE RAN, 2016, 153-418.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и дополнения Трубачева О. Н. Т. III. М.: Прогресс, 1987 / Fasmer M. Etimologiceskiy slovar' russkogoyazyka. Per. s nem. i dopolneniya Trubacheva O. N. T. III. M.: Progress, 1987.

Natalia Golant (St. Petersburg, Federația Rusă). Doctor în istorie, Muzeul de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

Наталья Голант (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

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

E-mail: natalita1977@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0906-9560

Nina IVANOVA

CASA MARE: MEMORY, IDENTITY AND MUSEUMIFICATION

CZU: [39+72.05](478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.06>

Rezumat

Casa mare: memorie, identitate și muzeificare

Articolul examinează inițiativele de la bază privind conservarea patrimoniului cultural local, având ca exemplu *casa mare* – camera de oaspeți sau cea reprezentativă a locuinței tradiționale moldovenești. Apariția, în anii independenței, a unui număr mare de inițiative de acest tip – muzee, colecții etc. – indică actualitatea nevoii de a menține identitatea culturală locală. În general, asemenea muzee sunt organizate în jurul conceptului de *casa mare*, însă colecțiile includ, de regulă, obiecte care reflectă întreaga gospodărie țărănească și nu doar din cele tradiționale, ci și din perioadele interbelică, sovietică și post-sovietică. Această diversitate ridică problema memoriei colective locale și a modurilor de fixare a acesteia. Pentru a facilita analiza practicilor locale de conservare a patrimoniului, autorul utilizează termenul de muzeificare de la bază. Studiul se bazează pe cercetări de teren efectuate în mai multe sate din Republica Moldova. Analiza studiilor de caz permite evidențierea câtorva trăsături ale acestui fenomen, care subliniază, totodată, actualitatea și gradul redus de cercetare al temei. În primul rând, se observă o cerere tot mai mare pentru conservarea și promovarea culturii și istoriei locale, manifestată prin reconstrucția propriilor amintiri ale curatorilor muzeelor. În al doilea rând, se remarcă idealizarea modului tradițional de viață, ceea ce reflectă nevoia unei reprezentări adecvate a istoriei. În al treilea rând, aceste muzee ridică problema autenticității – sensul ei, limitele și rolul în reprezentarea culturii locale.

Cuvinte-cheie: casa mare, memorie locală, identitate, inițiative de la bază, muzeificare

Резюме

Ка́са ма́ре: па́мять, иденти́чность и му́зеефика́ция

В статье рассматриваются низовые инициативы по сохранению локального культурного наследия на примере *каса маре* – парадной комнаты молдавского традиционного жилища. Появление в годы независимости большого числа низовых инициатив – музеев, коллекций и т.д. говорит об актуальности запроса на поддержание местной культурной идентичности. В основном подобные музеи оформляются под *каса маре*, однако коллекции, как правило, включают в себя объекты не только традиционного, но и всего крестьянского хозяйства межвоенного, советского и постсоветского периодов. Подобное разнообразие поднимает вопрос о коллективной локальной памяти и способах ее фиксации. Для удобства анализа локальных практик сохранения наследия автор использует термин низовая музеефикация. Исследование опирается на полевые материалы, собранные в ряде сел Республики Молдова. Анализ кейсов помогает выделить следующие

особенности данного феномена, которые также указывают на актуальность и слабую изученность данной проблематики. Во-первых, это запрос на сохранение и продвижение локальной культуры и истории, который актуализируется через реконструкцию собственных воспоминаний кураторов музеев. Во-вторых, это идеализация традиционного образа жизни, что свидетельствует о наличии запроса на адекватную репрезентацию истории. В-третьих, такие музеи поднимают вопрос об аутентичности: ее смысле, границах и роли в репрезентации местной культуры.

Ключевые слова: каса маре, локальная память, идентичность, низовые инициативы, музеефикация

Summary

Casa mare: memory, identity and museumification

This article examines grassroots initiatives for the preservation of local cultural heritage through the example of the *casa mare* – the guest or “great” room of the traditional Moldovan household. The emergence, in the years of independence, of numerous grassroots initiatives such as private museums and collections indicates the growing importance of maintaining local cultural identity. Most of these museums are organized around the concept of *casa mare*, yet their collections typically encompass objects representing the entire peasant household, including not only traditional items but also those from the inter-war, Soviet, and post-Soviet periods. Such diversity raises questions about collective local memory and the ways it is preserved. For the purpose of analyzing these local heritage preservation practices, the author employs the term grassroots museumification. The study is based on fieldwork conducted in several villages of the Republic of Moldova. Analysis of the case studies highlights several key features of this phenomenon, which also point to the relevance and insufficient scholarly exploration of the topic. First, there is a growing demand for the preservation and promotion of local culture and history, often manifested through the reconstruction of the museum curators’ personal memories. Second, there is a noticeable idealization of traditional lifestyles, reflecting a broader quest for an adequate representation of history. Third, these museums raise questions about authenticity – its meaning, boundaries, and role in representing local culture.

Key words: casa mare, local memory, identity, grassroots initiatives, museumification

Over the past century, the accelerating pace of modernization, the development of information technologies and technics has posed new and increasingly complex challenges to the assessment and preservation of cultural diversity and heritage. In the

Republic of Moldova, this issue is particularly acute due to the discrepancy between the habitual practices of the Soviet period and those of the new capitalist order, which often fail to align with the long-established norms of the European Union. The country has lost a significant part of its heritage through modernization and urbanization and continues to lose more because the topic remains insufficiently reflected at all levels of decision-making. Nevertheless, the global trends toward authenticity, as well as local and national identity, are increasingly entering Moldova's information space from regions that have already faced similar challenges and sought solutions.

Traditional rural culture has emerged as one of the obvious responses to the request for identity, since Moldova remains a predominantly agrarian country with a largely rural population, and the diversity of its local variants provides ample material to satisfy this internal demand. American anthropologist J. Cash, who made a lot of research here in 2000es, highlighted the underestimated meaning of the "village" in cultural and political processes of nation-building. It was perceived as a collectively imagined source of deeply valued "authentic" social and cultural identity (Cash 2007). Today we can observe a sharp increase of interest towards traditional culture, which is maintained and stimulated by the state cultural politics and activities of some local actors, such as museums, libraries, cultural centers etc. And parallel to the official actors, there still open the private collections, as though there is a danger to lose culture and tradition and we should conserve it as fast as possible. Memory and identity reflect what they have: in a lack of a structured and complex culture with a wide range of symbolic personalities and events, like in France, for example, local culture tries to preserve rural traditions viewed as a core of the nation. The XX century was a complex one for the territory of Moldova, rich in revolutionary events, wars, ideological changes, modernization, urbanization and so on. The last decades were dynamic as well. Besides economic factors two processes were the gravest for identity preservation – globalization and migration. In the conditions, when the world becomes too open, the time goes too fast, and at the same time the villages become deserted, people try to catch and preserve the past. Therefore, the museums and collections we were talking about majorly contain objects from different periods, including the recent one, because the things become historical in a very short time.

During ethnographical expeditions in different Moldovan villages carried out in 2024–2025 the new data about *casa mare* forms and formats was collected. The village gradually modernized, and even in

the old houses, where *casa mare* remained a part of their structure, it served different purposes except for the original one. *Casa mare* started its decline in the beginning of the XX century together with gradual changes in traditional lifestyle and with the raising influence of the urban culture. Therefore, in some villages people still use this name for a guest room, in the other villages they call it differently, for example the drawing room, that is they acknowledge its disappearance. Over the past 150 years, the structure and interiors of dwellings in Moldova have undergone significant changes toward greater comfort and functionality. The social structure and gender roles have also transformed: whereas in the past several generations used to live under one roof, with a clear division of household duties and the whole family sleeping in a single living room, today we observe the maximum individualization of housing. From a psychological point of view, modern authors speak of the personalization of space and the individual structuring of one's environment (Дом 2016: 23). In contrast, the traditional way of life required adherence to collective norms and integration into the social structure of the local community, in which tradition played a unifying role. According to ethnologist S. Adonyeva, in traditional cultures that did not presuppose individual development, a person had to be transformed into another status through some ritual acts (Adonyeva 2014). Between these two poles lie contemporary local practices associated with the ceremonial or guest room. Their persistence is primarily linked to the high value placed on family in local culture and to the preservation of the traditional festive religious-agrarian cycle, in which religious holidays hold the highest importance (Ivanova 2016).

Thus, the *casa mare* has become a concentrated reflection of the entire peasant way of life, which makes it an integral part of almost any representation of traditional culture. An important trend observed in the contemporary village is the almost ubiquitous presence of a local museum – either public or private, the latter having become particularly widespread in recent decades. It is precisely these private museums that are the focus of this article. The term museum is used here in a rather broad sense, as it refers to a room within a house decorated with old household objects, or a restored parental home, or a collection of local traditional artifacts curated by the author of the initiative according to their own knowledge and memories.

Since such museums are a relatively recent phenomenon, debates about their taxonomy are still ongoing in academic circles. It should be noted that similar initiatives are also emerging in urban settings and may be dedicated to the most unexpected sub-

jects (for example, the author's CoffeeMolka Coffee Museum in Chișinău, around which a community of urban history enthusiasts has formed). A recent issue of the journal *Ethnographic Review* published a polemical discussion of the concept of the "vernacular museum," in which the authors proposed a variety of alternative terms: small, amateur, "folk," community-based, local, family, grassroots museums, popular museumification, bottom-up initiatives, individual museum-making practices, and so on (Абрамов и др. 2016). In the English-language literature, there is also no consensus regarding terminology; researchers use terms such as independent grassroots micro museums (Vella 2020), vernacular museums (Klimaszewski 2020), and local small museums (Hudales 2007). Studies conducted in Romania have introduced related notions such as local museums, author museums, or village collections. Since these initiatives represent private efforts to preserve cultural heritage, I propose analyzing them through the concept of museumification, which in this context acquires a broader meaning than the classical one – as a process of heritage preservation through its conservation. Its grassroots nature is clearly reflected in the literature, where authors describe "heritage from below" as a form of diverse and often difficult-to-classify modes of commemorating the "material" past (Мельникова 2024: 68).

In Moldova, research on such grassroots initiatives is still in its early stages, as the issue of heritage preservation itself has only recently been brought to public and academic attention. The country is in the process of adopting and critically reinterpreting European norms and legislation related to culture and heritage. This makes the study and documentation of existing local, non-institutional museum practices all the more relevant.

Another important aspect to note is the poor condition of traditional objects in rural areas, which have suffered both from the passage of time and from modernization processes. Against the backdrop of constant reconstruction of old houses, the replacement of wells, roadside crosses, and other elements of the rural landscape with standardized, factory-made ones, the demand for local identity is growing. This process takes place within the broader search for national identity, which is characteristic of young states. In Moldova, traditional culture has become one of the main responses to this request (Ivanova 2024). Some residents have become aware of the importance of preserving and promoting local culture and history, and the most enthusiastic among them have begun to assemble collections. Other community members often join these initiatives by bringing

old household items to contribute to the "museum". Interestingly, in neighboring Romania, where this process began much earlier, in the context of democratization and the re-evaluation of heritage within EU cultural policy – Romanian vernacular museums were selected for a national cultural program, *Village Collections din Romania* (2008–2013) (Klimaszewski 2020: 2), thereby gaining a certain degree of recognition from the academic community.

Let us consider three separate cases, quite different visually but united by a common intention of the museum curators to preserve and present local culture through the traditional dwelling and, in particular, the *casa mare* as its most distinctive part. The materials were collected by the author during field expeditions in 2024–2025, as well as from various media sources.

Vorniceni – Rediscovery of local history and traditions

The private museum *Vatra Dumeniului* from Vorniceni village, Straseni district, represents a house built in traditional style with one big room – *casa mare*. It is filled with a number of objects, owned by the hostess or collected from the villagers. Elena Lazarev, the founder, provides a detailed story about items in her collection. Her persistence and almost detective-like meticulousness in tracing the origins of the objects among relatives and local residents helped her assemble it. Elena inherited her love for traditions from her grandmother – skipping a generation, since her mother followed the fashion trends of her time – a very common feature of the Soviet period. Her background in economics helped her develop her idea and win a grant that allowed her to build a museum in a traditional style of *casa mare* and to continue developing the site for educational and touristic purposes. The story of her dream began with an old loom and the idea of reviving the local weaving tradition.



Image 1. *Vatra Dumeniului*, museum façade, v. Vorniceni. Photo: Ivanova Nina, 09.12.2024.



Image 2. *Vatra Dumeniului*, interior, v. Vorniceni.
Photo: Ivanova Nina, 09.12.2024.

Although in her actual house Elena does not have *casa mare* she has rich recollections about her grandmother's one:

There were always towels, rolls of woven cloth, runners, and lots of new clay dishes (meant as gifts). The rugs were made of hemp, wool, and rags. There were no synthetics. There were always pillows, with and without pillowcases. The dowry was always arranged in a pile. There was a wardrobe. A narrow bench for the dowry. Layers of runners, pillows on top, stuffed with down. I didn't see anything in the casa mare except the dowry – that was the main component, something sacred. There was always an icon, usually a gift <...>. As children, we wanted to take everything from there – everything was beautiful, new. The room was never heated. There were family photos, the focus was on family <...>. As children, we were only allowed to look, not to touch. It seemed sacred. Today's children don't know what "sacred" means.

Elena also described when and how the *casa mare* was used and its actual importance for the national culture:

For me personally, the "casa mare" is a sacred place that represents us as a folk. We have no diamonds or minerals – we have corn and hands. Everything in the house was made by hand. We are proud of the "casa mare" as a nation. With all this modernism, our houses have lost something. Couples would never sleep in the "casa mare". It is like a church altar – a combination of home and church. It was used for celebrations, while everyday life took place in another part of the house.

Interestingly, although Elena knows very well the traditional objects and their proper arrangement in a *casa mare*, in her museum she included more modern objects and peasant household items that were used in other rooms:

We tried to improvise a small museum – a "casa mare". Children today don't know what that is. We tried to combine old and new things, even Soviet ones.

This reflects a general subconscious trend followed by the private museum curators, also visible in ethnic-style restaurants, where the *casa mare* becomes a symbolic representation of the entire peasant household, including objects remembered from childhood, such as Soviet-era clocks, radios, sewing machines, and dolls. As it is mentioned about the similar spaces of Romania: "The idealized traditional household from the past is reimagined and reinterpreted by these makers dependent on the quantity and kinds of objects they have on hand" (Klimaszewski 2020: 120).

There are some essential narrative trends that could be traced in Elena's presentation of her museum:

- Idealization of the past, of traditional way of life: starting with the natural character of food and household to the admiration about wisdom of practices and rituals (she talks a lot about her endeavors to find more about symbols on the carpets).

- A critique of the Soviet regime, during which traditions were interrupted: "In Soviet times, traditions were excluded, but when something international had to be shown, there was Joc (famous dance ensemble), for it was necessary to showcase culture".

- Great accent is put on the value on local culture and history. Elena speaks in detail about local traditions, the folk practices she learned from her grandmother, and about the village craftsmen who made wooden objects and household items. The local characteristic features were accentuated by her grandmother: "once she said that she would have liked to sew her own clothes but could no longer see well enough to embroider the cuffs":

We were children and said, "Why would you do that? There are plenty of clothes in the market – mom will buy some". But she answered: "If I go to Lozova or Bukovăț (neighboring villages), people won't recognize that I am from Vorniceni".

- Collaboration with the expert society, although Elena does the major part of research by herself.

Thus, being apologetic about local traditions Elena managed to turn it into touristic and educational center, where one can not only learn something new about the old times, but to practice in manual skills etc. Elena is very proud to mention the importance of her museum for international promotion, for it was visited by a number of ambassadors and the other important persons.

Oxentea – Artistic view on the local culture

A very characteristic initiative of the period about twenty years ago can be found in the village of Oxentea, Dubăsari district. This picturesque locality on the bank of the Dniester River has its entire riverside lined with rich private houses. On one of the plots lies a small complex established about twenty years ago by a couple from Chisinau – for the husband's fishing and the wife's artistic pursuits, as she was a painter. Over time, they built several small guest houses for their friends, and in an old house that remained on the property, they opened a small museum. Although the host Alexander was not talkative, his responses created the general outline of their family project. It began with a search for a place suitable for fishing and painting sessions, and over time the area became inhabited and developed: friends would come to fish or paint, while the owners gradually constructed buildings and landscaped the territory according to their tastes and needs. It should be noted the non-commercial character of the place; it was created for personal use and for a close circle of friends:

There was nothing here – just weeds and a half-ruined house. We did everything gradually. The steps are the same, we just tiled them.

They obtained the objects from local residents:

The “casa mare” was decorated by my wife. We bought some items from locals, others were brought by people themselves – we exchanged things for cement, I remember.

Local craftsmen also helped with the renovation. When asked about the purpose of creating the museum, Alexander replied:

My wife is an artist, and the Artists' Union used to come here for plein-air sessions. We made the museum as a kind of outlet, for people. We held exhibitions, people from the village came. There were open-air exhibitions here, famous painters visited, and art schools came with children. It was a creative atmosphere.

The museum itself is a traditional old house, characteristically painted blue, with a tiled roof and a typical *prispa* (veranda), where objects from different periods are displayed side by side. Two beautifully carved dowry chests stand out among the exhibits. Inside, the house retains the traditional division into three rooms: one serves as the exhibition of the *casa mare*, while the other two are closed to visitors. It is interesting to note that in residential houses the situation is usually the opposite – the *casa mare* often becomes a storage space for items no longer used in daily life, while the living rooms combine both everyday and festive elements. Therefore, in modern villages, it is often difficult to distinguish a *casa*

mare from an ordinary living room. In this author's museum, it is arranged according to the owner's own vision: a wall-sized carpet, embroidered towels and curtains, a corner with an icon framed by towels, and traditional costumes hanging on the walls. However, the sideboard was painted by the hostess herself, and the beds are placed parallel to each other, like in a guesthouse.



Image 3. Façade of the renovated old house, v. Oxentea.

Photo: Ivanova Nina, 02.12.2024



Image 4. Decoration of the angle with the icons, v. Oxentea. Photo: Ivanova Nina, 02.12.2024



Image 5. Casa mare room in the private museum, v. Oxentea. Photo: Ivanova Nina, 02.12.2024



Image 6. Traditional and artistic objects arranged on prispa, v. Oxentea. Photo: Ivanova Nina, 02.12.2024

It is worth noting that Oxentea is a fairly modernized village, where almost no old houses have been preserved, so Alexander's museum has significant value. It is also important that he managed to assemble a collection of local ethnographic objects, since until recently rural residents did not realize their cultural worth.

The case study of the Oxentia private museum demonstrates how the village territory itself creates framework for its museumification. Although the arrangement was carried out by people from a different cultural background – Russian-speaking city dwellers – this case is very representative of the 2000s, when interest in traditional culture became especially vivid. The owners also managed to build trusting relationships with the locals and integrate their project into village life. Angelina, Alexander's wife, curates a Facebook page dedicated to the village, where she regularly publishes artistic photographs that document local life, cultural practices, and events taking place on their property. It is noteworthy that there exists another, more formal social media profile of the village, which primarily features political announcements and official holiday greetings. This dual presence in the digital space reflects the coexistence of community-based, creative self-representation and the more institutional modes of communication typical of local administrations.

Puhoi – Family home of Eugenia Veveriță

In the village of Puhoi, Ialoveni district, there is a notable point of attraction – the *Asconi* winery, which has gathered many ethnographic objects for its décor, purchased from local residents. As a result, many villagers believe that there are hardly any artifacts left for their own village museum. Nevertheless, there are many other initiatives originating from the community itself. One of them belongs to Eugenia

Veveriță, who recently renovated her parental home and turned it into a kind of museum. She preserved and arranged the objects based on her own memories. It should be noted that the woman has no formal training or expert knowledge, so her warm stories about her childhood home contain more emotion than factual detail. However, this is precisely what distinguishes such museums – they are deeply personal spaces of memory. In an interview with TVR Moldova, she said:

Neighbors come, cousins come. They have beautiful memories here. Every time we enter the house, we feel like reliving them, because we have so many memories. I feel very good, and I am proud of my parents' house (The story 2025).

Thus, the representation of her personal memories resonates with the collective memory of her relatives and neighbors, who also had similar beds, stoves, and carpets on benches in their childhood homes. The emotional response evoked by such an exhibition gives it a kind of value that the individual objects themselves might not possess. In the context of a globalized world and a disappearing rural culture that is becoming increasingly modernized, such a *house-museum* plays an almost therapeutic role, offering a return to a familiar and peaceful world.



Image 7. The author in her parents' *casa mare*, v. Puhoi. Photo: Ivanova Nina, 16.10.2025



Image 8. The façade of the museum, v. Puhoi. <https://stiri.md/article/social/istoria-eugeniei-vereita-din-puhoi-care-si-a-renovat-casa-parintasca/> (visited 25.10.2025)

Such museums represent more or less random collections of objects which reflect the views of the owners about tradition, authenticity and past, that is some collective memories of the local community. The objects are brought by the villagers, and thus they acquire a new value, being not old and out-fashioned, but old and historic. Although they majorly contain objects from different periods, including the recent one, these spaces reflect the fast change of epochs, when things become historical in a very short time: they speak of attempts to catch and preserve the past.

So, *casa mare* today is physically present in various forms of artificial representation or reconstruction in the public sphere – as collections, museums, restaurants, guest houses, and so on. Among local museums, we can distinguish private ones, established either as part of business initiatives or as the result of individual interest in culture and history. Such museums often represent rather eclectic collections of objects that reflect their owners' views on tradition, authenticity, and the past, that is, collective memories of the local community. From a professional ethnographic perspective, these collections can be criticized for their composition, as they mostly include items from the XX century, often handcrafted according to new urban patterns and lacking authenticity. The objects are usually brought by villagers, which grants them a new kind of value, they are perceived not merely as old or outdated, but as historic. This process provides villagers with a sense of identity and belonging to a community with a shared past. The owners of such collections, in turn, acquire the status of memory and identity keepers.

The practice of keeping traditional objects in a specially arranged *casa mare* space seems to be a distinctive feature of Moldova, fitting well into the concept of museumification – the process of transforming an object, a place, a phenomenon, or a practice into a museum exhibit, when its original function, status, and perception are altered. This transformation is one of the key mechanisms in safeguarding cultural heritage. The modification of function, status, and perception is crucial here. Although many villagers still keep handcrafted objects, for example, carpets made by their mothers and grandmothers, this material aspect of intergenerational continuity has largely been lost. The *casa mare* was deprived of its ritual function due to social change; it has also lost its status as a sacred and representational space. As such, it is no longer functional in its original sense, since any tradition ceases to exist without its social and cultural context. Thus, the current

perception of *casa mare* – as a necessity to preserve tradition and identity – finds its material expression in artificially organized spaces.

So, the question is, what happened during the last decades, that urges the museumification of *casa mare*? Besides the evident pragmatic reasons – tourists' attraction, they seem to satisfy some requests of their curators, and the society in general. Here we come to the question of collective memory and the mechanisms of its functioning. The researcher V. Vakhshayn argues that understanding of linkage among the past, present and future in a society determines the value of memory in this society and it depends on the grade of detail and information content of history fixation (Вахштайн 2018: 6). After that he underlines the typical feature of contemporary practices of memory, which are characterized by the fact that while some events are preserved, others are suppressed and forgotten, and only one of the many possible interpretations occupies a dominant position. One reason for this may be the gradual shift away from mechanical documentation – partly due to its accessibility – towards active experience and using memory as a resource (Вахштайн 2018: 7). The described museum cases prove that experiencing the practices of the rural past is a popular method of dealing with the past, which becomes accessible and easy for perceiving. Its community nature, that is made for and by its members, with the scope to experience the past, resembles the ritual practices, one of the roles of which as a joint activity is to maintain solidarity within the community and create a sense of belonging to the whole (Вахштайн 2018: 33). Because of a strong connection between the past and the history, which is actually poorly represented in other museums and by the state or private actors, we can notice its mythologization, when traditional lifestyle is presented idealistically within the beautiful objects of *casa mare*.

Another important question is the form or representation of this collective past, that is *casa mare* itself. It was already underlined that its representations in grassroots museums go beyond the traditional "pure" ethnographic form. This image is personalized due to the individual memories of the curators, but at the same time it is highly idealized, aiming to represent the culture of local community. Exposing objects of different historic periods, even of the recent one, creates sometimes a picture near to the kitsch. This mode of assembling things reminds of bricolage of C. Lévi-Strauss, a model of thinking and culture production, typical for a traditional society with mythological type of consciousness (Српоева 2014: 136). The author drags opposition between

the bricoleur and the engineer as representative of creative and innovative thinking: “The engineer always tries to make his way out of and go beyond the constraints imposed by a particular state of civilization, while the bricoleur, by contrast, remains within them” (Lévi-Strauss 1966: 19). At best this mechanism is seen in the ethnic themed restaurants of Moldova, which tend to reconstruct inside their hall the village household or at least *casa mare*.

These forms of museumification rarely establish contact with the expert society, as in Romania, for example. One of the reasons is the overall unclear situation around the heritage in Moldova and restrained number of experts in the field. But there are also exceptions, as, for example, Elena Lazarev, who understands the importance of expertise for the widening of her activity. The other problem deals with understanding of authenticity, which can differ among the experts and curators. Moreover, authenticity itself remains vague in definition. Developed international tourism has become one of the reasons for the emergence of “staged authenticity”, which arises as a response to tourists’ demand for genuine rituals, objects, and experiences. In this regard, authenticity is an exclusively modern value, and its appearance is closely linked to the impact of modernity on the unity of social existence (Cohen 1988: 373). For ethnographers, authenticity mainly refers to pre-modern societies and to objects produced before the penetration of modern Western influences (Cohen 1988: 375). The negotiated nature of authenticity raises the issue of the invention of tradition, since a cultural product once considered inauthentic may, over time, come to be recognized as authentic. Moreover, even staged authenticity, which is often thought to destroy rituals and objects, may ultimately contribute to the preservation of culture, as the demand from tourists encourages the maintenance and reproduction of rituals and traditions that might otherwise disappear (Cohen 1988: 381). *Casa mare* in grassroots museums (and even in many local museum institutions) in this regard is a staged form of authenticity, because it is not a part of traditional lifestyle, but a reproduced one. Anyway, as such it attracts attention to the heritage as a whole and promoted interest to the local traditional potential.

Thus, many of the questions raised in this publication remain open. The presented materials and speculations about them need continual research on a larger data base. The theme of cultural heritage and its preservation has a big potential for investigation, for in the modern circumstances this question still has no fixed evident solution.

References

- Bronner S. J. Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture. Lexington: University Press of Kentucky, 2011.
- Cash J. R. Origins, Memory, and Identity: “Villages” and the Politics of Nationalism in the Republic of Moldova. In: East European Politics and Societies, nr. 21(4), 2007, 588-610.
- Cohen E. Authenticity and commoditization in tourism. In: Annals of Tourism Research, vol. 15, issue 3, 1988, 371-386.
- Houdek M. Review of Rodney Harrison’s “Heritage: Critical Approaches”. In: Memory Studies, vol. 8(1), 2015, 115-124.
- Hudales J. Museums “at the heart of community”: local museums in the post-socialist period in Slovenia. In: Etnográfica, vol. 11 (2), 2007, 421-439.
- Ivanova N. *Casa mare* as a source of authenticity for the urban culture of Chisinau. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 71-78.
- Klimaszewski C. An ethnographic study of Romanian vernacular museums as spaces of knowledge-making and their institutional legitimation. Doctoral dissertation. The state University of New Jersey: Rutgers, 2020.
- Lévi-Strauss C. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- The story of Eugenia Veveriță from Puhoi, who renovated her parents’ house. In: <https://stiri.md/article/social/istoria-eugeniei-vererita-din-puhoi-care-si-a-renovat-casa-parintasca> (vizited 25.10.2025).
- Vella J. Grassroots museums: how curators of micro museums interpret and present their community: Mediterranean historical imaginary. Doctoral dissertation. University of Malta, 2020.
- Waterton E., Smith L. The recognition and misrecognition of community heritage. In: International Journal of Heritage Studies, nr. 16, 2010, 4-15.
- Абрамов Р. Н., Баранов Д. А., Гринько И. А., Куприянов П. С., Слепцова (Кызласова) И. С., Чеснокова Е. Г. Полевические рассуждения о “вернакулярном музее”. In: Этнографическое обозрение, № 6, 2023, 111-138. / Abramov R. N., Baranov D. A., Grin’ko I. A., Kupriyanov P. S., Slepцова (Kyzlasova) I. S., Chesnokova E. G. Polemicheskie rassuzhdeniya o “vernakulyarnom muzee”. In: Etnograficheskoe obozrenie, № 6, 2023, 111-138.
- Адоньева С. Об обрядах перехода, высших потребностях и реальности, которую нужно создать. In: Синефантом, 2014. http://www.pragmema.ru/ru/assets/pdf/press_s_adonyeva_ob_obryadah_perehoda.pdf / Adon’eva S. Ob obryadah perekhoda, vysshih potrebnostyah i real’nosti, kotoruyu nuzhno sozdat’. In: Sinefantom, 2014. http://www.pragmema.ru/ru/assets/pdf/press_s_adonyeva_ob_obryadah_perehoda.pdf (vizited 10.01.2025).
- Байбурун А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. / Bajburin A. K. Zhilishche v obryadah i predstavleniyah vostochnykh slavyan. L.: Nauka, 1983.

Вахштайн В. Коллективная память как ресурс концептуализации публичных и частных пространств в мегаполисе. In: <https://ssrn.com/abstract=3150269> / Vahstajin V. Kollektivnaya pamyat' kak resurs konceptualizacii publicnyh i privatnyh prostranstv v megapolise. In: <https://ssrn.com/abstract=3150269> (vizited 05.07.2025).

Дом как жизненная среда человека: психологическое исследование. Отв. ред. С. К. Нартова-Бочавер. М.: Памятники исторической мысли, 2016. / Dom kak zhiznennaya sreda cheloveka: psihologicheskoe issledovanie. Otв. red. S. K. Nartova-Bochaver. M.: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2016.

Иванова Н. Значимые праздники как общий символический потенциал Молдовы (по материалам этнопсихологического исследования). In: Наука, образование, культура: материалы международной научно-практической конференции. Комрат: КГУ, 2016, 293-296. / Ivanova N. Znachimye prazdniki kak obshchij simvolicheskij potencial Moldovy (po materialam ehtnopsikhologicheskogo issledovaniya). In: Nauka, obrazovanie, kul'tura: materialy mezhhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Komrat: KGU, 2016, 293-296.

Мельникова Е. А. От “вернакулярных” музеев к “прошлому своими руками”. In: Этнографическое обозрение, № 1, 2024, 60-76. / Mel'nikova E.A. Ot “vernakulyarnykh” muzeev k “proshlomu svoimi rukami”. In: Ehtnograficheskoe obozrenie, № 1, 2024, 60-76.

Строева О. В. Модели производства современной культуры: бриколаж и денонструкция. Наскальная живопись мегаполисов. In: Философия и общество, № 2, 2014, 135-141. / Stroeва O. V. Modeli proizvodstva sovremennoj kul'tury: brikolazh i denonstrukciya. Naskal'naya zhivopis' megapolisov. In: Filosofiya i obshchestvo, № 2, 2014, 135-141.

Nina Ivanova (Chişinău, 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

Оксана ФАИС-ЛЕУТСКАЯ

АГАВА И ОПУНЦИЯ В КУЛЬТУРЕ СИЦИЛИИ: ПУТИ ЗАИМСТВОВАНИЙ

CZU: 930.85(450.82)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.07>

Rezumat

Agava și opunția în cultura Siciliei: căi de împrumuturi

În articolul de față, bazându-se pe materialele propriilor cercetări de teren desfășurate de-a lungul anilor asupra culturii tradiționale siciliene, autorul își concentrează atenția asupra destinului a două „obiecte” ale schimbului columbian în Sicilia – agava și opunția. Scopul analizei constă nu doar în tentativa de a evidenția procesul de aculturație a acestor două plante în contextul regiunii insulare, ci și în încercarea de a răspunde la întrebarea privind posibilele contacte directe ale acestei regiuni cu Noua Spanie, precum și asupra ipoteticei participări a Siciliei, care făcea parte din Coroana Aragonului, iar ulterior din Spania unificată, la Conquista. Din acest motiv, cercetarea acordă o atenție specială fitonimelor plantelor în Noua Spanie, în metropolă (Spania) și în Sicilia; se realizează o analiză comparativă a percepțiilor asupra agavei și opunției în aceste trei regiuni, precum și o confruntare a datelor privind utilizarea lor practică, ceea ce permite identificarea unor paralele culturale între Sicilia și Mexic în raport cu aceste două plante. O atenție deosebită este acordată procesului de sacralizare și simbolizare a agavei și opunției, observat atât în Noua Spanie, cât și în Sicilia. Acest fapt este interpretat de autor drept principalul argument în favoarea existenței unei continuități culturale și a transmiterii unei tradiții culturale de la America către Sicilia, „ocolind” Spania.

Cuvinte-cheie: opunție, agavă, Sicilia, contacte culturale, cultură alimentară

Резюме

Агава и опунция в культуре Сицилии: пути заимствований

В настоящей статье, опираясь на материалы своих многолетних полевых исследований сицилийской традиционной культуры, автор фокусирует внимание на судьбе двух «объектов» Колумбова обмена в Сицилии – агавы и опунции. Цель анализа состоит не только в попытке осветить аккультурацию двух этих растений в контексте островного региона, но и получить ответ на вопрос о возможных прямых контактах этого региона с Новой Испанией и о гипотетическом участии Сицилии, входившей в состав Арагонской короны, а затем и объединенной Испании, в Конкисте. В силу этого в исследовании уделяется внимание фитонимам растений в Новой Испании, в метрополии (Испании) и в Сицилии, проводится сравнительный анализ воззрений на агаву и опунцию в этих трех регионах, а также сопоставляется эмпирика практического применения в них растений, что позволяет обнаружить культурные параллели между Сицилией

и Мексикой в их отношении к этим двум растениям. Особое внимание в статье уделено сакрализации и символизации агавы и опунции, наблюдаемых в Новой Испании и Сицилии. Этот факт расценивается автором как основной довод в пользу существования культурной преемственности и передачи культурной традиции от Америки к Сицилии, «минуя» Испанию.

Ключевые слова: опунция, агавы, Сицилия, культурные контакты, алиментарная культура

Summary

Agave and prickly pear in the culture of Sicily: ways of borrowing

In this article, drawing on her many years of fieldwork on Sicilian traditional culture, the author focuses on the fate of two “objects” of the Columbus Exchange in Sicily – the agave and the prickly pear. The aim of the analysis is not only to explain the acculturation of these two plants in the context of the island region, but also to consider the possible direct contacts of this region with New Spain and the hypothetical participation of Sicily, which was part of the Crown of Aragon and later of the unified Spain, in the Conquest. Therefore, the study focuses on the phytonyms of plants in New Spain, metropolitan Spain, and Sicily. A comparative analysis of the views on agave and prickly pear in these three regions, as well as empirical data on the practical use of these plants in these regions, is conducted. This allows us to discover cultural parallels between Sicily and Mexico in their attitudes toward these two plants. The article devotes particular attention to the sacredness and symbolism of agave and prickly pear, observed in New Spain and Sicily. The author considers this fact to be the main argument in favor of the existence of cultural continuity and the transmission of cultural tradition from America to Sicily, “bypassing” Spain.

Key words: prickly pear, agave, Sicily, cultural contacts, alimentary culture

Начиная со времен Фр. Боаса, первым из антропологов сделавшим вывод, что культура прививается не только «дикарям» и меньшинствам, но и всем общностям (Boas 1940: 627), проблема аккультурации стала приоритетной в контексте наук о человеке и обрела междисциплинарный масштаб, вызывая живейший интерес не только у антропологов, но и у историков, психологов, культурологов. Неслучайно столь большое место в гуманитарных штудиях занимает Средиземноморье – регион исторически-повышенной плотности культурных контактов, «связующая»

Европы, Азии и Африки, «древний перекресток цивилизаций» (Braudel 1986: 8).

Особого внимания в контексте Средиземноморья заслуживает Сицилия. Со времен глубокой архаики, по признанию исследователей, эта «лаборатория интенсивного культурного взаимодействия» по своей «многослойности, насыщенности, объему и глубине культурных заимствований» оставляет «далеко позади едва ли не все остальные территории обширного ареала *Mare Nostrum*» (Cusumano 2021). Подобная степень кросс-культурности во многом обусловлена и географическим положением Сицилии, и самой ее историей, представляющей череду непрерывных завоеваний: заселенный иберо-эгейскими племенами, остров затем стал объектом экспансии карфагенян, древних греков, римлян, вандалов, остготов, его покоряли Византия, арабы, берберы, норманны, швабы, анжуйцы, каталанцы, испанцы и т.д.

Однако далеко не все исторические и культурные пласты и рецепции изучены и освещены в равной степени. Например, эпохи византийского и арабского господства, периоды норманнского королевства и правления династии Гогенштауфенов достаточно глубоко исследованы не только с исторической, но и с юридической, культурологической и даже этнографической точек зрения. Время же испанского господства (при том, что Сицилия в XVI–XVIII вв. была вице-королевством Испании, а «испанский период», открывающийся переходом в XIII в. острова под власть Арагона, которую позже сменило правление объединенных Арагона и Кастилии, продлился почти шесть веков) освещено преимущественно с историко-политической точки зрения. В антропологическом же плане знания о нем изобилуют многочисленными лакунами, а проблема культурных взаимовлияний Сицилии и Испании никогда не становилась объектом научного изучения. Еще более скудны сведения о культурных контактах (прямых и даже опосредованных) и взаимообмене Сицилии с Новым Светом, стартовавших с эпохой Конкисты, в которую Сицилия была вовлечена, но об участии в которой известно крайне мало (Alvarez 1997: 57). Уверенность (в наличии таких контактов), хотя и основанную порой исключительно на интуиции, высказывают многие антропологи (Croce 2004: 79).

Подобная степень неизученности актуализирует любые обращения к испано-(американо-)-сицилийскому опыту кросс-культурности, позволяющему не только восполнить ряд лакун

в изучении истории и культуры Сицилии, но и пролить свет на неизвестные доселе грани контактов Старого Света и «Америк» в эпоху Нового времени, а также на этнографические аспекты аккультурации и этнического взаимодействия в Европе, в частности, в Средиземноморье, и, тем самым, внести свежий вклад в дело антропологической европеистики.

В настоящем исследовании мы хотим остановиться на двух малоизученных «объектах» Колумбова обмена, прижившихся в Сицилии и превратившихся в органичный элемент ее локального, в том числе и культурного пейзажа¹. Речь идет о двух «уроженцах Новой Испании» – агаве (лат. *Agave* – роду однодольных растений подсемейства Агавовые (*Agavoideae*) семейства Спаржевые (*Asparagaceae*), в первую очередь, агаве американской (лат. *Agave americana*) и сизалевого (лат. *Agave sisalana*), а также об опунции, в частности, опунции индийской (лат. *Opuntia ficus-indica* – представителю рода Опунция (*Opuntia*) семейства Кактусовые (*Cactaceae*)). Предполагая вероятность прямой абсорбции Сицилией культурного наследия «региона исхода» этих растений (и касающейся их культурной информации) как следствия возможных непосредственных контактов островной области с этим культурно-географическим ареалом, мы хотим проверить эту гипотезу путем сопоставления и сравнения опыта восприятия и трансформации агавы и опунции на их родине (в Испании и в Сицилии) и выявления сходства и различий. Ввиду малочисленности исследований, касающихся судьбы испано-американских заимствований в Сицилии, и отсутствия «прямых» источников по этой теме, мы широко используем материалы собственных многолетних (1995–2025 гг.) полевых исследований традиционной народной сицилийской культуры, что также свидетельствует о новизне и оригинальности данной работы.

Обращение к столь небольшим, сугубо этнографическим сюжетам неслучайно. Мы полагаем, что апелляция к эмпирике, фактам, «мелким» темам, широкое использование полевого материала важны в контексте исследований и при разработке методологий в парадигме антропологии, поскольку «конкретика как основа обобщений дефицитна, а потому ценна и востребована в научном дискурсе» – она «позволяет в каждом отдельном случае улавливать и выявлять какие-то новые нюансы масштабного раскрытия тем» (Duranti 2018: 10, 12).

Но, прежде чем мы обратимся к аккультурации двух «заокеанских» растений в Сицилии и

к их судьбе на островной почве, сделаем отступление, позволяющее коснуться статуса и применения этих культур в Новом Свете, а затем и в Испании.

Родина агавы (представленной 273 подтвержденными видами) – жаркие и засушливые районы Мексики и юго-западных штатов США. Появившись в Испании и Сицилии одновременно, уже в начале XVI в. (Cattabiani 2018: 658), агавы лишь с XVII в. была интродуцирована в Европе и в регионах Магриба, с XIX в. – в Африке (Мадагаскар, Кения, Ангола), Азии (Индия, Шри-Ланка), на Балканах, Кавказе, в Крыму и т.д.

Используемая с глубокой древности, агавы, и сегодня известная в Мексике под индейскими именами *ki*, *metl* (*mecatl*), *uadá*, *doba*, *akamba* и т.д., с конца XV в. на родине начинает именоваться также *taguey*. Это слово, карибское по происхождению, взяли на вооружение конкистадоры, которые ввели его в локальный узус, наряду с испанизмом *pita*, применительно ко всем видам агавы; оба термина были перенесены впоследствии в Испанию, где вошли в кастильский язык (в каталанском идиоме агавы именуют *atzavara*, в галисийском – *piteira*, в баскском – *agabe mexicar*).

Центральная Америка, в частности, Мексика – родина и опунции (представленной более чем 300 видами). Традиция ее возделывания восходит к древнейшему аграрному хозяйству ацтекской цивилизации. Согласно данным исторических архивов, первым европейским регионом, где распространилась опунция, была Сицилия: Х. Колумб поднес Фердинанду II Арагонскому черенки и семена кактуса, которые монарх повелел рассадить в своих садах в Палермо (Erbaruio 1977: 75). Несколько позже опунция распространилась в Испании, а в XVIII–XIX вв. – в Европе и в мире. С древности именуемая в Мексике *poral* или *repca* (а плоды ее – *tuna*) с подачи конкистадоров опунция стала называться также *higo chumbo* (исп. *инжир чумбо*) (именно этот фитоним закрепился в Испании), реже – *higo de Indias* (исп. *индийский инжир*).

О значимости агавы и опунции в жизни населения Мексики говорит их мифологизация, сакрализация и культ сопряженных с ними фигур священного пантеона. Как свидетельствует Б. де Саагун, испанский миссионер, монах ордена францисканцев, автор сочинений, являющихся ценнейшими источниками по истории доколумбовой Мексики², речь идет об Ометочтли (так собирательно именовались божеества, связанные с пульке (октли) – алкогольным напитком из перебродившего сока агавы: его риту-

альное потребление играло важную роль во всех мезоамериканских верованиях и обрядах), и, в частности, о Майяуэль – одной из богинь плодородия, персонификации агавы, по поверьям, познакомившей людей с растением и с пульке (октли) (Sahagún 1829: 144). Также агаву с древности считали мощным апотропеем. Не случайно и сегодня дома и участки в Мексике обсаживают магеом, чтобы защитить хозяйство и владельцев (Montúfar, Anzures 2014: 21).

Много поверий связано и с нопалем, в традиционном видении населения представляющим собой нечто гораздо большее, чем просто хозяйственное растение: он «имел и продолжает иметь религиозное, историческое и культурное значение, наделяется сакральностью и божественным происхождением, воплощая самобытность и мировоззрение коренных народов Мексики» (Broda 2009: 9). Так, к опунции имеет прямое отношение Уицилопочтли – национальное божество ацтеков, бог солнца, покровитель города Теночтитлан (будущего Мехико), по преданию, основанному на месте, где ацтеки, как и предрекало божество, увидели орла, сидящего на нопале и держащего в когтях змею (сюжет отражен в гербе Мексики). Мезоамериканская богиня интуиции Акпашапо, культовая фигура проживающего на территории Мексики народа отоми, принимала подношения только в виде цветов нопалю, который, по поверьям, вырастет из тела Тлальтекутли – божества-олицетворения земли в ацтекской мифологии (Де Саагун 2013: 79). В традиционных верованиях нопаль это мост между подземным миром (корнями) и небом (цветами и плодами), воплощение космоса, а плоды, в силу своей формы, – символ священных сердец, посвященных божествам, и подношение («пища») для бога солнца (с тем чтобы Уицилопочтли бесконечно обновлял жизнь, не давая ей угаснуть) (Монасо, Месchia 2003: 121). Не случайно сок опунции считался «священной субстанцией» и применялся при постройке сакральных сооружений (храмов, пирамид и т.д.): им скрепляли каменные блоки (Ochoa, Barbera 2018: 2).

Подобная сакрализация растений не случайна: оба они с глубокой древности играли роль важных культивируемых культур в хозяйстве мезоамериканских народов, в частности, ацтеков. Так, агавы находила применение и в пищевой, и во внеалиментарной сфере, причем многие из этих традиций использования живы и сегодня. Употреблялись в пищу цветы и мякоть листьев агавы, а также ее сладкий сок – *aguamiel* (исп.

медовая вода), на его основе производились пульке (октли), сиропы, ферментированные напитки, к которым в эпоху испанцев добавились дистилляты забродившего сока магея – мескаль, текила, баканора, кокуй (Рауно 2012: 16). Волокна листьев агавы (в первую очередь сизалеовой) использовались в ткачестве, при плетении гамаков, обуви, рыболовных сетей, веревок (впоследствии из этого же сырья начали производить бумагу), из шипов делали гвозди, шила и иглы, а из стеблей – музыкальные инструменты, аэрофоны и удлинённые барабаны (Parsons 2012: 6). С древности агавы играли значимую роль и в традиционной медицине: ее сок обладает слабительным, мочегонным и потогонным свойствами, листья и корни находят внутреннее применение при лечении неврологических заболеваний, а наружное – ушибов, гематом (Ramírez 2024; Reyes-Agüero 2023).

Огромное место в жизни населения занимала и опунция, древний коннотат силы и выносливости, символ плодородия и изобилия. Исторически нопаль находит широкое применение в первую очередь в алиментарной сфере: его употребляют в пищу более 7 тыс. лет со времен появления на этой территории человека (Ochoa, Barbera 2018: 2).

Используются не только плоды, но и побеги. По традиции последние едят в сыром виде, жарят, консервируют, солят; с нопалем делают и такос: его обжаренные с сыром «лапы» помещают внутрь маисовой лепешки и подают с острым соусом. Свет на популярность нопалья проливают сегодняшние открытия медиков: потребление опунции, богатой клетчаткой и антиоксидантами, содержащей аминокислоты, углеводы, витамины и минеральные вещества, способствует снижению веса и быстрому заживлению ран при дерматозах и ожогах, ускоряет обмен веществ, благоприятна для желудочно-кишечного тракта, оптимизирует деятельность печени, предотвращает развитие сахарного диабета, снижает уровень холестерина и давление, оказывает кровоостанавливающее действие. Традиционным является и включение нопалья в детский рацион: по рекомендации мексиканских врачей он входит в состав первого прикорма младенцев (Galindo 2020: 52).

Однако исторически нопаль был также источником добычи кармина, красного красителя, получаемого из карминовой кислоты, производимой самками насекомых группы кошенили (*Dactylopius coccus*), живущих на опунции. Кошениль, именовавшаяся *notchetzli*, или «кровь

туны», активно разводили ацтеки на плантациях нопалья, она составляла большую долю дани, которую правитель ацтеков Монтесума брал с завоеванных им городов (Де Саагун 2013: 81). В Европу мексиканский кармин был завезен испанцами в XVI в. Объем его ввоза был так велик, что уступал лишь объему серебра; это сократило импорт красителя из Турции и Китая (Del Río y Dueñas 2006: 10).

Перенесение опунции и агавы на испанскую почву, невзирая на то, что в условиях средиземноморского климата растения прекрасно прижились, не вызвало в метрополии широкого практического использования растений и сопровождалось понижением их статуса. Так, агавы превратилась в некультивируемое растение, если и рассаживаемое, то в основном в качестве «живой изгороди» для ограждения дорог, разграничения земельных участков, реже ее использовали в качестве строительного материала в сельской местности. В прошлом в южных областях Испании делались слабые попытки использовать магей как сырье в производстве натуральных волокон или как кормовую культуру, но они со временем затухли (Segura 2022: 210).

Несколько большее признание получила опунция. Попав в страну в качестве экзотического декоративного растения, *инжир чумбо* уже с XVI в. зарекомендовал себя полезным пищевым приобретением, но лишь в Андалузии, на Канарских и на Балеарских островах, где культуру стали разводить и где были заложены традиции его употребления в пищу. Плоды едят в свежем и переработанном виде: из них и сегодня делают варенья, джемы, компоты, сорбеты, используют для приготовления спиртных напитков (ликеров). Зеленая же часть растения, «лапы» кактуса, находят применение в салатах, супах и соусах.

Опунция заняла свое место и в испанской народной медицине Нового времени. Считалось, что плоды или отвар побегов снижают жар, успокаивают зубную боль, спасают от гастритов и желудочных колик; запеченные побеги обладают антидиабетическими свойствами, а приложенные к ранам и язвам – ускоряют их заживление (González de Fauve 1996: 88-90). Есть данные, что опунция применялась также в народной косметологии. Так, масло из ее семян помогало бороться с морщинами, повышало тургор кожи, улучшало состояние волос и придавало им блеск (González de Fauve 1996: 101-103). В наши дни эти наработки традиционной медицины³ взяты на вооружение испанскими косметологами, выпускающими многие продукты переработки пло-

дов опунции (кремы, лосьоны, сыворотки, средства личной гигиены).

Что касается кармина, то, несмотря на заинтересованность Испании в обладании этим ценным товаром, его производство в стране, локализованное лишь на Канарских островах, не получило развития (Del Río y Dueñas 2006: 22).

Отметим, что ни магей, ни опунция в Испании не стали объектом мифологизации, сакрализации или символизации в народной среде. Единственное поверье в отношении опунции касается ее происхождения: в южных регионах Испании кактус нередко именуют *higuera de moros* – *маврским инжиром*, считая его магрибским по своим корням; сегодня испанцы не могут дать объяснение этому определению, но, очевидно, оно восходит к средневековому видению мира и к убежденности, что все «далекое есть заморское и непременно коннотирует с арабским (т.е. чужим) миром» (Alvarez 1997: 109).

Совершенно иная картина наблюдается в Сицилии, где «гости» из Нового Света, став привычным элементом пейзажа и «эмблемой» острова (исторически активно воспроизводимой в творчестве сицилийских художников и ремесленников, а в наши дни – на всех товарах для туристов), как свидетельствуют исследования, уже в XVI в. не только нашли значительно более широкое, чем в Испании, практическое применение в традиционной кухне, сельском хозяйстве, народной медицине и в локальных кустарных промыслах (Buttitta 1989: 392-393), но и стали культовыми символами и объектами если не религиозного, то мистического почитания, а сегодня также и знаками и коннотатами идентичности населения.

Однако уместно начать с локальных фитонимов. Агава в Сицилии именуется *zabbara* (редко – *zamtara*), т.е. так же, как и алоэ (суккулент семейства Асфodelовые, родом из северной Африки и регионов Аравийского полуострова): это похожее на агаву растение в Сицилию и в Европу принесли в VIII в. арабы, называвшие алоэ *sabr* или *sabbir*, что восходит к более архаичному арабизму *sabbara* (араб. قُرَابَص – *терпение, выносливость*)⁴. Объясняя факт омонимичности, лингвист Р. Соттиле говорит, что именно внешнее сходство двух растений обусловило «передачу» имени от алоэ к агаве и сохранение в узусе общего для них названия (Sottile 2016: 42). Очевидно, что таким же путем шло формирование каталанского названия агавы (*atzavara*) (Sottile 2016: 42). Любопытно, что к тому же (очевидно, общесемитскому) пра-термину восходит ивритское

слово *tzabar* (ивр. צָבַר), обозначающее плоды опунции (Sottile 2016: 44). Не менее любопытно и то, что в народной среде Сицилии агаву, исходя, вероятно, из фитонима, считают арабской (турецкой) по своему происхождению (ПМА 1995).

Показательно сицилийское название опунции – *u'ficurinnia*, воспроизводящее архаичный испанизм, исторический узус которого был ограничен Мексикой эпохи Конкисты (фитоним *figo da India* бытует и в Португалии, также участвовавшей в колонизации Америки) (Terminología). Загадкой остается этимология термина *ficodindia* в Италии, но, как замечают историки и лингвисты, там, скорее всего, распространилось название, бытовавшее в Сицилии и в свою очередь пришедшее на остров из «Америк» (Valenti 2013: 64; Michel 1996: 354). При этом в народной среде Сицилии опунцию также считают «арабской», о чем свидетельствуют такой редкий и архаичный локальный фитоним, как *Fico ri Berberia* (сиц. *берберская фи́га*).

Если судить по такому источнику, как «ErUARIO siciliano», датируемому своду сицилийских алиментарных и медицинских фиторецептов XVI в., агавы и опунция уже вскоре после открытия Америки прочно заняли место в традиционной народной кухне (ErUARIO 1977: 75, 137). Это утверждает и историк Дж. Кория – исследователь не только островной, но и южноевропейской и магрибской систем питания. Он также отмечает, что «нигде в Средиземноморье не наблюдается такого богатства рецептов на основе *zabbara*, а также *ficurinnia* и их производных, как в Сицилии» (Coria 2019: 60).

Если говорить об агаве, то и сегодня в сельской среде (в провинции Рагуза, Трапани, Калтаниссета) респонденты в числе «старых блюд» упоминают простой и «бедный» десерт – засахаренные соцветия этого растения, а также такой гастрономический архаизм, как гарнир на основе мякоти листьев *zabbara*, запеченной с томатным соусом, сыром и ароматическими травами (ПМА).

Еще недавно в деревнях по всему острову детям предлагали напиток *acqua ri melli* (сиц. *вода с медом*) – полный аналог *aguamiel*; изредка этот сладкий сок агавы подслащивали медом, что, по словам респондентов, позволяло получить альтернативу современным газированным напиткам (ПМА 2024). Кроме того, из сока посредством уваривания делали густой сироп, которым поили роженец. Считалось, что он не только придает им сил и способствует скорейшему приведению в норму, но и служит оберегом (ПМА

1998). Сок также широко использовали как заменитель более дорогого сахара при выпечке сдобы, а в ряде деревень провинции Палермо (Корлеоне, Маринео, Леркара Фридди, Каммарата, Алимена) на базе сока *zabbara* и сегодня варят варенье из абрикосов, груш, инжира и т.д. (ПМА 2025). Живы и давние традиции изготовления разнообразных слабоалкогольных напитков на основе ферментированного сока агавы, имеющих общее название *zabbarata* (*zammarata*). По словам респондентов, в прошлом, чтобы сок скорее забродил, в него плевали (ПМА 2000). Производились и кустарные дистилляты ферментированного сока, заставляющие вспомнить текилу. Например, напиток *Zabballia*, который был назван в честь агавы и Святой Розалии, покровительницы Сицилии и Палермо «гнали» преимущественно в канун праздника этой святой (14 июля). В последние годы этот напиток под названием *Agalia* (agave + Santa Rosalia) производят промышленно.

По сведениям респондентов, листья агавы широко применяются и в сельском хозяйстве как корм для крупного рогатого скота. Залитые водой листья агавы подвергаются длительной мацерации и служат удобрением и средством борьбы с вредителями (растения опрыскивают мацератом) (ПМА 2022).

Не только не были утрачены, но и развились многовековые традиции переработки сизалевой агавы (ее выращивание было инициировано в 1938 г. на обширных плантациях в восточной Сицилии, недалеко от Мессины) (*Agave*). Из ее волокон кустари массово производят пользующиеся спросом разнообразные артефакты: плетут веревки, сидения стульев, сетки кроватей, рыболовные сети, корзины, сумки, ткнут рогожи, мешковину, циновки, мастераят навесы над прилавками уличных торговцев, изготавливают натуральный наполнитель для ортопедических матрасов (ПМА 2024). Кроме того, в Сицилии из агавы исторически производится бегучий такелаж (тросы, канаты и т.д.), а в наши дни на небольших предприятиях делают гипоаллергенные ткани последнего поколения, а также армирующее волокно для композитных изделий из стеклофибры, резины и бетона (*Agave*).

Сок *zabbara* также традиционно используется в народной медицине как диуретик и слабительное, а листья применяют наружно при ушибах, гематомах и тромбофлебите (Mannella 2018). Как свидетельствуют проведенные недавно рядом медицинских центров Италии лабораторные исследования по анализу опыта сицилийских

травниц и используемых ими фитопрепаратов, сизалевая агава успешно себя зарекомендовала в антионкологической терапии, при борьбе с остеосаркомой (*Agroindustria*).

В контексте разговора о судьбы агавы в Сицилии наибольший интерес вызывает тот факт, что растение представляет собой объект устойчивого поклонения в народной среде, что не наблюдается ни в одном другом (кроме Мексики) регионе его распространения.

Zabbara – не просто общепризнанный символ защиты от сглаза, проклятия, порчи. Сегодня, по словам респондентов, построив новый дом, будущие жильцы первым делом обсаживают его по периметру агавами (Фото 1). При этом особой обережной силой наделяется цветок агавы, по поверьям, появляющийся раз в сто лет (ПМА 2003), но являющийся достаточно видной фигурой символического мира Сицилии.



Фото 1. Агава в саду возле жилого дома. Палермо, Сицилия. Июль 2023 г. Фото О. Д. Фаис-Леутской.

С агавой, именуя ее *cummari Zabbara* – кумшкой Дзаббара, и сегодня принято разговаривать вслух, к ней обращаются за помощью и с просьбами о благополучии в доме (ПМА 2018, 2021). Более того, к агаве адресуются с особыми паралитургическими молитвами. В некоторых молитвах она именуется *santuzza* (сиц. *святенская*), на что в конце XIX в. обратил внимание из-

вестный этнограф Дж. Питре (Pitrè 1978: 234-235) и что подтверждают в наши дни исследователи (Bonomo 1978: 398) и респонденты (ПМА 2001, 2025). В сельской местности многих провинций Сицилии за пределами населенных пунктов часто встречаются своего рода примитивные «алтари», сложенные из листьев и «стволов» агавы, к которым и сегодня припадают те, кто верит в ее мощь.

Активизация ритуальных действий с «участием» агавы наблюдалась в период пандемии ковида. Например, еще до введения карантина, уже в феврале 2020 г. нами была отмечена массовая, интенсифицировавшаяся в последующие годы пандемии практика: листья агавы, считающиеся идеальным средством «отведения зла», будь то дьявольские наваждения или опасные болезни, раскладывались на проезжей части улиц и закреплялись в оградах домов.

Опунция, так же как в Мексике и в Испании, исторически находит в Сицилии применение в основном в пищевой и медицинской сфере. В октябре-ноябре, когда опунция плодоносит, ее плоды едят в свежем виде и перерабатывают (Фото 2).



Фото 2. Очищенные плоды опунции. Сицилия, Палермо. Ноябрь 2024 г. Фото О. Д. Фаис-Леутской

К числу традиционных заготовок относится, например, мостарда, которую варят преимущественно из красных плодов кактуса с добавлением сахара (или сока агавы), миндальной муки, дробленых грецких орехов, корицы и гвоздики, и подают к отварному или жареному мясу. Часто готовят и желе из опунции – нежный десерт, приготовленный из сока кактуса, сахара, кукурузного крахмала, с добавлением лимона и корицы, а также *vincotto* (сиц. *вареное вино*) – густой сироп, подаваемый к жаркому. Им также лечат катары и бронхиты. При этом плоды засыпают сахаром, чтобы они пустили сок, долго варят, а затем процеживают отвар, получая в результате

«вино» (ПМА 2017). Широко в народной кухне и ассортимент алкогольных напитков на основе плодов опунции. Домашние ликеры (*Rosolio al Ficod'india*, *Etna*, *Ficu*) получают путем длительного настаивания плодов в чистом спирте (самогоне); в них добавляют лимонную цедру, мяту, гвоздику. Горьковатым вкусом обладает *Spinamara* – дистиллят ферментированного и настоянного на диком кардоне (съедобном чертополохе) сока опунции и красных апельсинов (ПМА 2022).

Но, как и в Мексике и в Испании, в пищу идет и зеленая часть растения. Из «лап» кактуса, очищенных от колючек, делают салат, приправляя его оливковым маслом, мятой, уксусом. В деревнях центральных районов Сицилии часто готовят «шницели» из опунции: очищенные пластины побегов после панировки в яйце и хлебной крошке быстро обжаривают до золотистого цвета. По аналогии с баклажанами под пармезаном (ит. *Melanzane alla parmigiana*) в Сицилии повсеместно готовят и опунцию под пармезаном, запекая зеленые «листья» кактуса в форме и чередуя их слои со слоями сыра, под томатным соусом (ПМА 2025).

Опунция идет в пищу не только людям – она по традиции рассматривается в народной среде как бесплатный и доступный («Всегда под рукой!») корм для крупного рогатого скота (ПМА 2004).

В значительно большей степени, нежели в Испании, кактус находит применение в традиционной медицине. По словам респондентов, плоды используют как мочегонное, вяжущее, антидиарейное, противовоспалительное средство, устраняющее раздражения кожи, дыхательных путей и мочевыводящих путей; они также уменьшают воспаление суставов и мышц. Плоды и их отвары наделяются и гастропротекторными свойствами: считается, что они защищают слизистую оболочку желудка при повышенной кислотности, предотвращая и облегчая симптомы гастрита, язвенной болезни и гастроэзофагеального рефлюкса (ПМА 2021). Широко используются также сок и «лапы» кактуса. Первый пьют для борьбы с лихорадкой, кашлем, простудой, гриппом, также для стимуляции аппетита, улучшения пищеварения и борьбы с усталостью, а зелень прикладывают к коже для лечения ожогов, ран, укусов насекомых и сведения бородавок (ПМА 2021).

Как указывается в *Erbuario siciliano*, предварительно разрезанные пополам и запеченные плоды опунции надлежит прикладывать к телу,

в области селезенки и печени, для очищения организма не только от заразы или токсинов, но и от «злых соков», вызванным порчей или сглазом (Erbuaro 1977: 76). Зафиксировав более полутора веков назад витальность этого предписания в народной среде, Дж. Питре отмечал, что оно основано на вере населения в высокий магический потенциал кактуса (Pitrè 1981: 84); ему вновь стали активно следовать в эпоху ковида, когда в Сицилии воскресли из забвения многие приемы как рациональной, так и оккультной медицины. Опунция и сегодня в видении сицилийцев продолжает оставаться особым растением, отводящим зло, исполняющим желания, приносящим удачу и изобилие, а также обеспечивающим защиту, здоровье и долгожительство (последнее невольно заставляет вспомнить смысл ритуалов, связанных с Уицилопочтли) (ПМА 1997, 2024). Неслучайно кактус, как и агаву, рассаживают возле жилых домов и хозяйственных построек (Фото 3), дарят его саженцы новоселам, подвешивают плоды опунции над детскими кроватками и колыбелями, приносят их в дар, приходя в гости, особенно в дом к молодоженам (ПМА 2024).



Фото 3. Опунция, охраняющая усадьбу. Туза (провинция Мессина), Сицилия. Июль 2023 г. Фото О. Д. Фаис-Леутской

По свидетельству респондентов, в частности, опрошенных нами *majara* (представительниц популярного в Сицилии института знахарок и колдуний), до сих пор жив и архаичный культ опунции. Он не предполагает молитв, однако сопряжен с особыми сакральными древними формулами обращения к кактусу (их текст уже сложно расшифровать, что не мешает частому обращению к ним населения в повседневности) (ПМА 2021).

В последние полтора века оформился и новый символизм опунции: коннотат терпения, «выживаемости» в тяжелых условиях, сопротивления невзгодам, *ficurinnia* стал метафорой ло-

кальной идентичности, «знаком» характера сицилийцев, аллегорией сицилийской эмиграции (Bartalotta).

* * *

Мы вкратце рассмотрели конкретику номинации, использования, восприятия и символизации агавы и опунции в трех регионах – в Мексике, Испании и Сицилии – с целью подтверждения нашей гипотезы о наличии прямых культурных контактов Сицилии с Новой Испанией, обусловленных участием островного региона в Конкисте. В результате сравнения и сопоставления эмпирической фактологии были выявлены многочисленные и убедительные, на наш взгляд, сходства номинативных, утилитарно-материальных, лингвистических и духовно-символических характеристик растений в Мексике и Сицилии, и, наоборот, не было обнаружено аналогий при компарировании связанных с ними реалий Сицилии и Испании. Осознавая, что рассмотренный нами в сравнительно-сопоставительном ключе эмпирический материал не может в полной мере восприниматься безоговорочным доказательством существования таких контактов, а также прямой аккультурации Сицилией не только растений, но и сопряженных с ними «заокеанских» способов применения, топосов интерпретации, верований, обрядовых практик, мы с большой долей вероятности допускаем возможность прямой, минуя культурное посредничество Испании, ассимиляции Сицилией элементов мексиканской, и, шире, американской культуры Нового времени. В заключение отметим, что косвенным доказательством существования такой непосредственной, вытекающей из прямой коммуникации культурной связи двух регионов, может, на наш взгляд, также служить неоднократно отмечавшаяся исследователями (Alvarez 1997: 57; Croce 2004: 79; Lomnitz 2008: 120) специфика целебности в Сицилии Праздника поминовения усопших, по степени проявления радости, ликования и красочности, не имеющая аналогов в других католических регионах, но обнаруживающая их с Мексикой, с которой островной регион объединяет «веселое панибратство по отношению к смерти» и «способы ее прославления» (Lomnitz 2008: 42).

Примечания

¹ Еще меньше известно о судьбе испано-американских заимствований в Сардинии или на территориях Юга Италии.

² Бернардино де Саагун (XVI в.) написал «Общая история о делах Новой Испании», или «Флорен-

тийский кодекс» – фундаментальное произведение по истории ацтеков. Второе название продиктовано тем, что рукопись в 1577 г. была отправлена в Испанию, откуда попала в Италию, во владение кардинала Фердинандо I Медичи. Кодекс хранился в семейной библиотеке Медичи во Флоренции и остался забытым на протяжении нескольких столетий. В 2012 г. отсканированное издание работы стало доступно в Мировой цифровой библиотеке, а в 2015 г. оно было включено в реестр ЮНЕСКО «Память мира». Кодекс представляет собой трехтомное собрание из 12 книг на испанском языке и ацтекском языке науатль, где собраны подробнейшие этнографические сведения о повседневной жизни, религии, мифологии, обычаях науа (ацтеков), об астрономии, флоре, фауне и многом другом.

³ Сегодня, благодаря интенсивным исследованиям в области медицины, агава за пределами Мексики, где остается и поныне популярным культивируемым растением, все чаще становится объектом пристального внимания ученых, в том числе и испанских. Было обнаружено, что сок магея содержит большое количество инулина, который частично гидролизуется до фруктозы и другого неметаболизируемого компонента, который используется в медицинской диагностике для оценки функции почек. Кроме этого, в листьях и корнях американской и сизалево́й агавы были выявлены стероидные сапонины, используемые для синтеза стероидных гормональных препаратов – кортизона, прогестерона. В Китае в 2023 г. из американской и сизалево́й агавы получены вещества, составляющие группу контрацептивов нового поколения, обладающих важным преимуществом – их достаточно принимать один–два раза в месяц (Miranda 2024: 11281-1290).

⁴ Лингвисты указывают и другие примеры аналогичной этимологии названия алоэ в языках «арабизированных регионов» Европы – например, в мальтийском (sabbara), кастильском (acibar), каталанском (sèver), португальском (azêbre) (Sottile 2016: 42).

Литература / References

- Де Саагун Б. Общая история о делах Новой Испании. Книги X-XI: Познания астеков в медицине и ботанике. Ред. и пер. С. А. Куприенко. Киев: Видавец Купрієнко, 2013 / De Sahagun B. Obshchaia istoriia o delakh Novoi Ispanii. Knigi X-XI: Poznaniia astekov v meditsine i botanike. Red. i per. S. A. Kuprienko. Kiev: Vyda-vec' Kuprijenko, 2013.
- ПМА 1995–2025 – Фаис-Леутская О. Д. Полевые материалы автора. Сицилия. 1995–2025. Опросная группа – 1082 человека.
- Agave, la pianta simbolo della Sicilia che tiene lontana la cattiva sorte. In: Siciliafan. 17.07.2020. <https://www.siciliafan.it/agave-sicilia-leggenda/> (дата обращения 10.08.2025).
- Agroindustria e farmaceutico, l'Agave sisalana apre nuove frontiere allo sviluppo. In: Terra. 27.04.2025. <https://terra.regione.sicilia.it/agroindustria-e-farmaceuti-co-lagave-sisalana-apre-nuove-frontiere-allo-sviluppo/> (дата обращения 10.06.2025).
- Alvarez Garcia G. Sicilia Spagna. Palermo: Nuova Ipsa, 1997.
- Bartalotta E. Opuntia Ficus-Indica. In: Siciliafan. 18.09.2014. <https://www.siciliafan.it/opuntia-ficus-indica/> (дата обращения 10.06.2024).
- Boas F. The aims of ethnology. In: Boas F. Race, language, and culture. New York: Macmillan, 1940, 626-638.
- Bonomo G. Scongieri del popolo siciliano. Palermo: Palumbo, 1978.
- Braudel F. Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II. Vol. 1. Torino: Einaudi, 1986.
- Broda J. Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. In: Broda J. (ed.). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009, 7-20.
- Buttitta A. Le forme del lavoro. Mestieri tradizionali in Sicilia. Palermo: Flaccovio, 1989.
- Cattabiani A. Florario. Milano: Mondadori, 2018.
- Coria G. Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana. Catania: Cavallotto, 2019.
- Croce M. Le stagioni del sacro. Palermo: Flaccovio, 2004.
- Cusumano A. La Sicilia nel Mediterraneo, spazio reticolare di migrazioni circolari. In: Dialoghi Mediterranei, nr. 51, 2021. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-sicilia-nel-mediterraneo-spazio-reticolare-di-migrazioni-circolari/> (дата обращения 19.11.2024).
- Del Río y Dueñas I. Grana cochinilla fina: Regalo de México para el mundo. México: Gobierno del Estado de Oaxaca; Instituto Estatal de Ecología del Estado de Oaxaca, 2006.
- Duranti A. Prefazione. In: Parole chiave su linguaggio e cultura. Un lessico per le scienze umane. Durante A. (ed.). Sesto San Giovanni: Meltemi, 2018, 9-22.
- Erbuario siciliano. La Duca R. (ed.). Palermo: Il Vespro, 1977.
- Galindo L. Nopal, Tuna y Xoconostle. Las increíbles propiedades curativas. México: Editores Mexicanos Unidos, 2020.
- González de Fauve M. E. Dos enfoques en el arte de curar: medicina científica y creencias populares (España, siglos XIV al XVI). In: Creer y curar: la medicina popular. González Alcantud J. A. (ed.), Rodríguez Becerra S. (ed.). Granada: Diputación Provincial de Granada, 1996, 95-110.
- Lomnitz C. Death and the idea of Mexico. New York: Zone Book. 2008.
- Mannella P. L. J. Impieghi fitoterapici in Sicilia. Il Ricettario della zza Pina. In: Dialoghi Mediterranei, nr. 30, 2018. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/impieghi-fitoterapici-in-sicilia-il-ricettario-della-zza-pina/> (дата обращения 13.02.2025).
- Michel A. Vocabolario critico degli ispanismi siciliani. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1996.

Miranda Flores E. D. El Maguey Morado: Potencial alimentario y medicinal en la gastronomía de Quintana Roo. In: *Ciencia Latina. Revista Científica Multidisciplinar*, nr. 8 (4), 2024, 11281-11308.

Monaco E., Mecchia A. Miti aztechi e maya. *Lecture di storia delle religioni*. Roma: Bulzoni, 2003.

Montúfar López A., Anzures Jaimes N. Mitología y ritos. In: *Arqueología mexicana*, nr. 57 (El maguey. Edición especial), 2014, 12-26.

Ochoa M. J., Barbera G. Historia e importancia agroecológica y económica del nopal. In: *Ecología del cultivo, manejo y usos del nopal*. Inglese P., Candelario Mondragon J., Icarda A. N., Sáenz C. (eds.). Roma: ONU (para la Alimentación y la Agricultura), Centro Internacional de Investigaciones Agrícolas en Zonas Áridas, 2018, 2-5.

Parsons J. R. Altiplano de México: los agaves en la economía tradicional. In: *La Jornada del Campo* (suplemento mensual del diario La Jornada, (México), nr. 53, 18.02.2012, 6.

Payno M. Memoria sobre el maguey mexicano y sus diversos productos. Valladolid: Maxtor, 2012.

Pitrè G. Usi e costumi, cvredenze e pregiudizi del popolo siciliano. Palermo: Il Vespro. Vol. III, 1978.

Pitrè G. Medicina popolare siciliana. Sala Bolognese (Bo): Arnaldo Forni, 1981.

Ramírez Rodríguez R. La primera memoria sobre el maguey. In: *Relatos e historias en México*, 2024. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/la-primera-memoria-sobre-el-maguey> (data обращения 18.02.2025).

Reyes-Agüero J. A. Historia, usos y simbolismos del maguey. In: *Relatos e historias en México*, 2023. <https://relatosehistorias.mx/nuestras-historias/histo->

[ria-usos-y-simbolismos-del-maguey](#) (data обращения 01.09.2024).

Sahagún de B. Historia general de las cosas de Nueva España. Tomo Primero: Libros I-IV. México: Impr. del ciudadano A. Valdés, 1829.

Segura J. C. El Maguey: Memoria sobre el cultivo y beneficio de sus productos. Hungerford: Legare Street Press, 2022.

Sottile R. Le parole del tempo perduto. Marsala: Navarra, 2016.

Terminología del nopal/chumbera In: https://nopal-verdura.com/terminologia_nopal_verdura_europa.html (data обращения 10.07.2025).

Valenti I. L'eredità linguistica iberoromanza. In: *Lingue e culture in Sicilia*. Ruffino G. (ed.). Vol. I. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani; Regione siciliana, Asessorato dei Beni culturali e dell'Identità Siciliana, 2013, 63-67.

Oxana Fais-Leutskaia (Moscova, Federația Rusă). Doctor în istorie, Institutul de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe a Federației Ruse.

Оксана Файс-Леутская (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии, Российская академия наук.

Oxana Fais-Leutskaia (Moscow, Russian Federation). PhD in History, Institute of Ethnology and Anthropology, the Russian Academy of Sciences.

E-mail: oxana-fais@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-2757-2434

Dragoș VICOL

**ETOS, ETNOS ȘI ONTIC – AXIS MUNDI
AL OPEREI LUI MIHAIL SADOVEANU**

CZU: 398

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.08>**Rezumat****Etos, etnos și ontic – axis mundi
al operei lui Mihail Sadoveanu**

Pentru Sadoveanu creația populară reprezintă inima oricărei civilizații. Scriitorul pledează cu discernământ în favoarea ideii de implementare a culturii populare, a reprezentărilor străvechi în operele literare propriu-zise. Rapsodul, făuritorul de valori bătrânești, este, în concepția autorului, identic cu solomonarul, vrăjitorul, vrăciul, zodiacul, căutătorul de comori și chiar fântânarul – ocupații uni considerate mitice, sacre. De aici acel puternic filon de sacralitate al operei sale. Umanitatea sadoveniană creează impresia unei atemporalități, fiind introdusă pe tărâmurile tainice, în lumea umbrelor vii, ca în cazul personajelor semi-legendară din „Țara de dincolo de negură”. Din perspectiva filosofiei populare, a modalităților etice și estetice de exprimare, scriitorul este un creator-vizionar fundamental al literaturii naționale și al artei poetice universale, care îl definește totalizator. Universul artistic sadovenian este conceput din tradiții folclorice și din vechi cărți populare de înțelepciune, și este realizat cu arta unui creator de geniu. Eposul sadovenian este de sorginte populară și reprezintă o simbioză a mitului, legendei și spiritului baladesc, o osmoză dintre cotidian și etern, dintre profan și sacru. Îmbinarea „contopirea” realului cu miticul, proiectarea datelor concrete într-un cadru fabulos – conferă acestei opere o permanentă stare de prezent și trecut.

Cuvinte-cheie: etos, etnos, ontic, cultura populară, Sadoveanu

Резюме**Этос, этнос и онтика – axis mundi
творчества Михаила Садовяну**

Для Садовяну народное творчество – сердце всякой цивилизации. Писатель осознанно выступает в защиту идеи внедрения народной культуры, древних представлений в произведения художественной литературы. Рэпсод, созидатель древних ценностей, в представлении автора тождествен соломонару, волшебнику, целителю, астрологу, искателю сокровищ и даже колодезнику – занятиям, считающимися мифическими, сакральными. Человечество Садовяну создаёт впечатление вневременности, оно введено в таинственные пространства, в мир живых теней, как в случае с полубогатырьскими персонажами из «Страны по ту сторону мглы». С точки зрения народной философии, этических и эстетических способов выражения, писатель является основополагающим творцом-визионером национальной литературы и универсального поэтического искусства, которое полностью его определяет. Художественная вселенная Садовяну соткана из фольклорных традиций и

древних народных книг мудрости и воплощена с мастерством гениального творца. Эпос Садовяну имеет народное происхождение и представляет собой симбиоз мифа, легенды и балладного духа, осмос между повседневным и вечным, между профанным и сакральным. Слияние, «сплав» реального и мифического, проецирование конкретных данных в сказочную рамку придают этому творчеству постоянное ощущение настоящего и прошлого.

Ключевые слова: этос, этнос, онтика, народная культура, Садовяну

Summary**Ethos, ethnos and ontic – axis mundi
of Mihail Sadoveanu's work**

For Sadoveanu, folk creation represents the heart of every civilization. The writer argues with discernment in favor of the idea of integrating folk culture and ancient representations into genuine literary works. The rhapsodist, the maker of ancestral values, is, in the author's conception, identical with the solomonar, the magician, the healer, the astrologer, the treasure seeker, and even the well digger – occupations considered mythical and sacred. Hence the strong thread of sacrality that runs through his work. Sadoveanu's humanity creates the impression of timelessness, being introduced into mysterious realms, into the world of living shadows, as in the case of the semi-legendary characters from *The Land Beyond the Mist*. From the perspective of folk philosophy, and through ethical and aesthetic modes of expression, the writer is a fundamental visionary creator of national literature and of universal poetic art, which defines him in a totalizing way. Sadoveanu's artistic universe is shaped from folkloric traditions and from old popular books of wisdom, and it is brought to life with the artistry of a genius creator. His epic world has folk origins and represents a symbiosis of myth, legend, and balladic spirit – an osmosis between the everyday and the eternal, between the profane and the sacred. The blending, the “fusion” of the real and the mythical, the projection of concrete facts into a fabulous framework – all this gives his work a constant sense of both present and past.

Key words: ethos, ethnos, ontic, folk culture, Sadoveanu

Etosul neamului românesc are la bază o dramă istorică supremă ce constă în însăși existența lui. Împletită din mituri, basme, balade, legende, hagiografii și tutelată de spațiul-matrice (credința strămoșească în Bunul Dumnezeu), opera sadoveniană reușește să rețină imaginea paradisiacă, cu toate

elementele integrale ale rotundului românesc. Mese-rii demult apuse, îndeletniciri imemorabile (vraci, zodieri, căutători cu furcuța de alun, prezvitere, solomonari), esoterice, chipuri și destine plasate în zona irealului, fabulosului contribuie semnificativ, nodal la conturarea – zămislire a continentului – imagine sadoveniană, ce se identifică cu existența acestei stirpe. Duhul, potopit de suferințe și prigonit de suflul laic, păgân, se refugiază pe fiecare filă sadoveniană purgatorică, constituind o ipostază poetică, invitându-ne la profundă meditație. Lucian Blaga aprecia, în special, două aspecte ale creației sadoveniene: inspirația folclorică și poeticitatea, izvorâtă de aici: „Nu cunosc un alt scriitor care să urmărească, cu mijloace de observație mai firești, lumea organicului. Nu cunosc un alt scriitor care să dea o înfățișare tot atât de organică lumii subvegetale și lumii supraorganice: socialului, naționalului, umanului” (Blaga 1994: 14).

În același timp, să te pronunți unilateral despre multiaspectualitatea sufletului operei sadoveniene este o tentativă mult prea oneroasă. Și asta nu din cauza că părerile critice sunt foarte diferite, ci mai ales că te afli în imposibilitatea de a decide unde este necesar de a explora mai adânc și unde mai la suprafață (Blaga 1960: 43).

Drumul spre perceperea, decodificarea universului spiritual românesc în creația lui Mihail Sadoveanu cunoaște mai multe poteci ocolitoare. Supremăția, ca panaceu universalizat, revine, indubitabil, limbajului, venind „mai exact dinspre ansamblul realităților către unduitoarele și infinitele orizonturi ale sugestiei” (Cimpoi 1990: 15-17). Drept exemplu, vom menționa doar câteva pânze profund semnificative, în acest context: „Împărăția apelor”, „Țara de dincolo e negură”, „Noptile de sânziene”, „Istorisiri de vânătoare”, „Priveliști dobrogene”. Zbuciumul, clocotul, glasul pământului, expresie a sufletului nealterat, erup la Sadoveanu și în scrierile de factură narativ-istorică: „Șoimii”, „Creanga de aur”, „Nicoară Potcoavă”. E vorba de „îngemănarea văzului cu auzul; fuziunea acestora, definitorie pentru personalitatea prozatorului, care incită la demersuri analitice pasionante” (Comarnescu 1977: 101). Opera sadoveniană conține multă culoare (colorit autohton), dar și sunet: „ca și Eminescu, Sadoveanu e Muzică”. Recitindu-l pe Mihail Sadoveanu conștientizăm că parcurgem mai mult decât o schiță, nuvelă, povestire, roman, ci suntem martorii unui fel neobișnuit de a scrie, identificat prin sintagma definitorie „Arta sadoveniană”. Tudor Vianu identifică multiple contiguități, de ordin literar, între Eminescu și Sadoveanu, unindu-i acele „note peisagiste pe care le vom afla în descriția amândurora” (Cuclin 1991: 72).

Documentul cel mai convingător pentru a reconstitui viața lui Sadoveanu e însăși opera sa. G. Călinescu a observat că povestitorul „pândește apa și pădurea”, or ele reprezintă însemnele trăiniciei neamului nostru, în preajma cărora s-au consumat toate dramele românilor. Fastuoasele descrieri sadoveniene „au o savoare ireductibil complexă, o întindere extraordinară și neașteptată, de la materia palpabilă până la fantasticele apariții legendare din romanele istorice”. Sadoveanu deține supremăția indiscutabilă și în privința cuprinderii foarte vaste de peisaje a diferitor epoci istorice, prezentând subtile descrieri geografice, cu flora și fauna inerentă, dar mai ales căutând „în nuce” sufletele muritorilor frumoși, încât opera sa a beneficiat de titulatura clasică de „vatră legendară de eroi”. În „Crâșma lui moș Precu” Sadoveanu varsă suflet solar peste destinele eroilor săi. Chipul amfitrionului stabilimentului „dintre târgul Șomuz și între satul Broșteni, drept la jumătate de cale” apare deosebit de luminos poate și grație trecutului cam neguros al bătrânului („hoție prin ținuturile nemțene”, pe care a practicat-o pe lângă ciobănie). Acum, zice Sadoveanu, se alina cu cântecele pe care și le mai aducea aminte. Baba lui, mătușa Anghelina „era firește mititică, cu ochii albaștri, cu obrazul zbârcit, și bună, și bună de nu-i găseai pereche în toată Țara Moldovei”. Această bunătate, bonomie a oamenilor sadoveniени izvorăște din sufletul prea plin al scriitorului, suflet coborât direct din blajinătatea „neamului evghenie”. Aripile destinului sadovenian planează peste sufletul românesc, tutelându-l și potopindu-l cu dragoste și sfințenie.

Autor al versiunii românești a Psalmilor, Mihail Sadoveanu, împreună cu D. D. Pătrașcanu, publică între anii 1924–1926 volumele „Spre Emaus” și „Sfintele Amintiri”, caracterizate prin elocința verbului îmbrăcat în odăjdii ale nevoinei ortodoxe, isihastre. Aceste cărți au prilejuit atestarea unei ferice predilecții a scriitorului pentru tematica cultică. Desăvârșirea prin intermediul scrisului demiurgic a apropiat scrisul sadovenian de celele „via appia” ale mântuirii prin creație. Autorul reconstituie riguros drumul Golgotei, conturează artistic Muntele Măslinilor, dar și Grădina Ghetsimani pentru destinul său literar tumultos. Acest „traseu” imemorabil al credinței strămoșești este relevat prin aducerea ofrandei în actualitate și prezentând „cele dintâi vremuri creștinești, când apostolii, în urma morții Izbăvitorului, propovăduiau în lume învățături bune. Unii rămaseră în locurile sfinte; alții se risipiseră în cele patru vânturi către limbile pământului”. Mihail Sadoveanu scrie, în limba pământului său românesc, cu credință înflăcărată, cu frică și evlavie, cu filotimie și hristoitie, convins că Neamul lui va păși

smerit și înfrigurat „subt cortul Domnului, în noaptea albă”. Răsăritul credinței, admirat de Sadoveanu, se contemplă edenic, în același timp terestru, tern, oarecum antinomic și impropriu: „Am fost și eu ca și alți ucenici, pescar la Vitsaida, casa vânătorilor. Și vânam pești în marea Galilee cu frații mei Petru și Andrei”. Din semința Evangheliei, de la gurile Durnării își potolește setea și se înfruptă marele nostru prozator, trecând cu degetele muiate în mir și stropit la tample cu agheasmă, file însângerate ale cărților prorocilor, sfinților-îngeri cu trup de om. Sadoveanu luptă cu amnezia și înnobilează cuvântul carismatic. Scriitorul și-a urmat opera, așa cum l-au urmat apostolii pe Mesia, elementul complementar tutelându-l izbăvitor de boliști și mântuindu-l literar, botezător.

„Lumea-i bântuită încă de atâta întuneric și răutate și-i așa de robită trupului...”, încât Sadoveanu consideră că traducerea Psalmilor devine absolut obligatorie:

Psalmul 104

Doamne Dumnezeu! Tu, mare și minunat ești Tu: cu slavă și strălucire împodobești!

Te îmbraci în lumină ca-ntr-o haină; întinzi cerul ca un cort.

Tu din ape îți faci lăcașurile cele de sus; nourii sunt căruța Ta și Te porți pe aripile vânturilor. Tu faci vânturile trimeșii Tăi și flăcările focului sunt slugile Tale.

Cât de minunate-s lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune Le-ai făcut și e plin pământul de făptura Ta!

Toate de la Tine așteaptă să le dai hrană la vreme: de Le-o dai, ele-o primesc;

De privești pământul, el tremură; Când trimești Tu, însă, duhul Tău, toate iarăși se zidesc

și se înnoiește fața pământului.

(Psalmii 1992: 88).

Mihail Sadoveanu menționează: „Și din sângele Lui a crescut o viță de vie; iar credința a crescut în norod ca și acea viță, cu putere nebiruită”. O soartă identică o au, selenar, și cărțile lui Mihail Sadoveanu, purificând purgatoric evoluția ulterioară a literaturii române. Ocrotind-o de suflul malign și angoasele tenebre ale turgescenței diavolului. Opera lui Mihail Sadoveanu, în speță cea de sorginte biblică, este asemeni unui pământ al făgăduinței „cu largi hotare, cu mare mulțimi de oameni și bogății neistovite” (Dufrenne 1971: 202). Însă, doar celor aleși, care o cunosc, iubind-o pătimaș și fără suspin, le este scris, hărăzit la ceas de mare taină, să o afle și pe „dinlăuntru” și pe „dinafară”, căci „până acolo drumurile sunt prea depărtate și primejdioase și multă vreme

noroadele acelor cuprinsuri au trăit fără să fie bine cunoscute de oamenii din ținuturile noastre <...>. Căci acolo soarele e totdeauna în putere și iarnă nu-i niciodată; iar vânturile și ploile sunt astfel rânduite, încât bogăția holdelor, a pădurilor și a livezilor nicăieri în altă parte de pământ nu-i mai îmbelșugat”. În opera sa de inspirație creștină scriitorul ridică păcatul strămoșesc, drept mărturie stând cărțile sale de sorginte „sacral-psalmodică”. Însuși scriitorul „deconspiră” harul său de incorporare a vieții și a lucrurilor, având senzația „că totul trăiește în felul său particular: brazdă, stâncă, ferigă, tufiș de zmeură, arbore și tot ce pare nemișcător: faptul de a avea asemenea cunoaștere îl face să ia parte la viața tainică a stâncii, arborelui, zmeurii și ferigii”. Autorul „Noapților de sânziene” expune întâmplări captivante din timpul excursiilor, momente ce l-au marcat profund, alteori repovestește cu vervă legende sau creații populare referitoare la locuri arhicunoscute, cum ar fi Lacul Roș sau Piatra Craiului; evocă aspecte din propria sa copilărie, rememorând oșpețe sau alte împrejurări semnificative.

Istoricul literar Dumitru Micu afirmă că apa, aparent obișnuită, reprezintă pentru scriitor mediul eternei geneze: „Atras mai puțin de peisaj ca atare, <...> Sadoveanu e fără pereche când e vorba de a descrie paradisul dobitoacelor din pădure sau animalele acvatice. Opera sa include o categorie completă a jivinelor de pe cuprinsul pământului românesc. Cele mai impresionante pagini i le inspiră lui Sadoveanu – Balta <...>. De exemplu, evocând un asfințit în Deltă, cel din «Priveliști dobrogene», prozatorul se abandonează unei reverii meditative de neuitat” (Micu 1955: 8).

Un element tutelar, generator pentru creația sadoveniană, mai ales în plan descriptiv, este *conceptul de vechime*, ca un atribut peisagistic indispensabil, ce vizează elementul ancestral, de continuitate etnică. Acest cuvânt magic reprezintă legătura cu șirul generațiilor, naturii, cât și personajelor sale, fiindu-le imprimată ideea de lumină, bunătate, dreptate și implicit de atemporalitate. Astfel de virtuți, după M. Sadoveanu, nu pot fi descoperite decât fie într-un trecut foarte îndepărtat, fie în mediul *țărănimii*, care *își păstrează o statornică* bunăcuviință. „Vechimea e, în sensul lui Sadoveanu, expresia integrității și implicit a trăinicieii. Vechi înseamnă pentru scriitor permanent. Munții, câmpiile, râurile, balta sunt vechi și nepieritoare. Poporul care le locuiește e de vârsta lor și va trăi cât ele”. În paginile sadoveniene timpurii ancestrale, începând chiar cu epoca predacică, reprezintă o firească continuitate a viitorului și o perpetuare a străbunelor legi, nescrise, dar respectate cu strictețe. Fondul primitiv al autohtonismului obține

în opera sadoveniană o importantă valoare artistică. „Mioriței” scriitorul îi atribuie o notă fundamentală, distinctă. Mihail Sadoveanu afirmă cu claritate că părintele său literar este poporul.

În creația veche autorul identifică patrimoniul cultural național, cu cele mai armonioase elemente ale sufletului. Doar cunoscând și valorificând tradițiile ancestrale, putem determina specificul nostru național. Realizarea nu se putea produce decât prin intermediul creațiilor artistice proprii: „Acest fond al nostru, menționează prozatorul, este singura valoare în manifestarea colectivă, artistică și spirituală a umanității. El singur ne poate fixa în timp și în spațiu”. Mihail Sadoveanu își exprimă regretul că poporul dispune de prea puțini artiști. De aceea, admite apariția unor produceri de stihuri și cântece modeste. Prin asociere, observă că și în literatura cultă lucrurile sunt identice. „O capodoperă nu apare în fiecare săptămână”, constată scriitorul.

Autorul „Poeziei populare” elogiază spiritele docte ale lui Vasile Alecsandri și Aleco Russo. Acești doi clasici ai literaturii noastre, notează Mihail Sadoveanu, „au cutreierat toți munții Moldovei ca să găsească aurul tănuit”. Romancierul consideră că cele mai reprezentative instrumente muzicale sunt fluierul și cimpoiul, deoarece ele permit cea mai armonioasă improvizare a melodiei populare. Mihail Sadoveanu valorifică în special baladele „Dolca”, „Miorița” și „Toma Alimoș”.

Întrepătrunderea datelor realității cu cele ale imaginației din „Miorița” este exprimată de scriitor astfel: „Amintiți-vă versurile baladei și închipuiți-vă că le ascultați într-un amurg de toamnă pe o coastă de munte, sub un cer adânc. În asemenea peisagiu, poetul de demult a visat pe acel păcurar tânăr, asupra căruia apasă destinul morții. În singurătățile Ceahlăului ori ale Călimanilor, unde oamenii sunt singuri între ei sub stihii, numai fluierul, mioara preferată sau câinele credincios pot să se împărtășească din viziunile și solilocviile lui” (Mocanu 1966: 22-28).

Despre rapsozii populari scriitorul menționează că ei sunt preponderent țigani. Nimeni nu poate tăgădui, afirmă prozatorul, darul lor nativ. Personajele sadoveniene fredonează cu sau fără diverse ocazii cântece bătrânești, lăutarii doar reproducând melodiile bacilor cărunți și ale neînfricaților haiduci. În deseale sale peregrinări prin țară Mihail Sadoveanu a înregistrat și cântece de lume și chiar de beție, remarcând că unele sunt pline de patos, altele însă – dezgustătoare până la trivialitate. Țigan, concluzionează autorul, nu înseamnă decât talent fără pereche. Aedul cel mai îndrăgît de scriitor a fost întâlnit la Fălticeni, în persoana rapsodului Costache a Lupoaiei. Criticul literar Nicolae Manolescu a ținut să specifice: „S-a și

afirmat, de atâtea ori: Sadoveanu e, înainte de orice, povestitor. Dar povestirea provine din balada populară, specie prin excelență a unei societăți omogene în sensul lui Lukacs. Povestitorul premerge romancierului, întrucât exprimă spiritualitatea unei lumi stabile și ritualizate” (Manolescu 1976: 88).

Ceremonialul calendaristic, prin intermediul datinilor de Crăciun, este prezentat în lucrarea „Vestitorii”, fiind reflectată călătoria a doi frați prin sat, pentru a anunța Nașterea lui Hristos. Țăranii din satele Moldovei nu cunosc obiceiul bradului, ei acceptând doar ritualul colindărilor, stelarilor sau al irozilor. În această zonă geografică întreaga substanță a ceremoniei se conține în orație. Orația de Anul Nou, în maniera artistică sadoveniană, poate fi declamată de un singur om, în ajunul Revelionului, când sunt aprinse toate lumânările. Acest prim-solist este acompaniat de mai mulți flăcăi, care dispun de recuzitele proprii: harapnic (bici), dobă, talancă, buhai etc. Orația bobului de grâu își trage rădăcina încă din vechea Dacie. Fiecare fragment din declamație este recitat cu însuflețire și „înflorit” stilistic. Urătorii descriși de Mihail Sadoveanu sunt niște poeți populari, iar în concepția artistului poetul are întotdeauna dreptate. E vorba de acea dreptate pe care poezii anonimi o au asupra rânduielilor și asupra trecutului. Recitativele noastre cu prilejul sărbătorilor de iarnă conțin totdeauna bogate și interesante semnificații. Colindele sunt cântece religioase care se rostesc în serile de Crăciun sau, după cum menționează prozatorul, „în nopți înstelate și în tăcerea câmpiilor albe, încât avem halucinația unor îngânări melodice ale pământului însuși, glasuri telurice, ecouri ale morților din milenii. Poate din aceeași vechime vine Capra, Căluțul, Ursul, Vasilca. Cea mai frumoasă dintre aceste vechi datini mi se pare mie Plugșorul”.

Mihail Sadoveanu, călător împătimit și autor de inspirate pagini ale peisajelor naturii, a evocat și călătoria sa întreprinsă în Țara Oașului, tărâm miraculos și depozitar de datini și tradiții populare. În acest context, remarcăm limbajul poetic ca natură, definit prin muzicalitate, stare poetică și sublim, când prozatorul își manifestă puterea, aducând posibilul la puterea imposibilului. Bogăția folclorică de aici a fost explorată și de Barbu Ștefănescu Delavrancea, Andrei Bărseanu, Tudor Pamfile, Gheorghe Ghibănescu, Artur Gorovei, Ion Diaconu. În concepția lui Sadoveanu, scriitori-artiști sunt, prin excelență, doar Ioan Neculce, Ion Creangă, Mihai Eminescu și Panait Istrati.

Istoricul literar Vintilă Russu-Sirianu s-a ocupat, pe parcursul a câtorva decenii, de identificarea aspectelor mai puțin cunoscute din biografia scrii-

torului, încercând să „decodifice” contrastul dintre opera și persoana sa: „Pe cât de darnic a fost cu slova lui, pe atât de zgârcit a fost în vorbă. În scris, expresia la Sadoveanu cuprinde toate gamele posibile. În exteriorul lui, nimic n-am putut surprinde. În zeci de ani, nu l-am văzut niciodată făcând gesturi”. Contemporanul autorului prezintă semnificative, sub aspect artistic, întâmplări „bahice”, „pantagruelice” cu Mihail Sadoveanu, surprins în diverse ipostaze (servind vin de Urlați în compania lui Al. I. Brătescu-Voinești sau „înfruptându-se” împreună cu Panait Istrati din bucatele tradiționale ale țăranilor”, ipostaze generatoare, ulterior, de teme și motive literare (Manolescu 1976: 104). „Inițierea mea, afirmă prozatorul, s-a făcut prin poezie și instinct, cum arăt aici, taina ce m-a pătruns e mai tare decât viața, pentru că vine de la cei morți, și-n lumea aceasta morții poruncesc celor vii”. În capitolul „Mărturisirea” din volumul „Poezia populară” autorul identifică conceptul de înțelepciune a răposaților. El nu subscrie inițierii prin moarte, în sensul existențialismului modern, ci instituie experiența nelumească, dictată de starea nemuririi, care se concentrează în destinul păstorului și al „întâiului poet al carpato-danubienilor”. Mihail Sadoveanu metamorfozează arta „impură” și datina „brută” în creație literar-artistică. Estetica folclorică, în special cea a basmului, este contemplată dintr-o triplă perspectivă: a capodoperei, a rapsodului și a spiritului artistic popular.

Referințe bibliografice

- Blaga L. Patriarhul pădurilor. In: Steaua, nr. 2, 1960, 43.
Blaga L. Spațiul mioritic. București: Editura Humanitas, 1994.
Cimpoi M. Dacia Literară și Dacismul. In: Revistă de Lingvistică și Știință Literară, nr. 6, 1990, 15-17.
Cuclin D. Teoria Nemuririi. Galați: Editura Porto-Franco, 1991.
Dufrenne M. Poeticul. București: Editura Univers, 1971.
Manolescu N. Mihail Sadoveanu sau Utopia Cărții. București: Editura Eminescu, 1976.
Micu D. Sensul etic al operei lui Mihail Sadoveanu. București: ESPLA, 1955.
Mocanu D. Exprimarea ideii de moarte în opera lui Mihail Sadoveanu. In: Limba și Literatura, nr. 11, 1966, 22-28.
Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu. București: Editura Saeculum, 1992.
Russu-Sirianu V. La felurite vinuri cu Mihail Sadoveanu. In: Amintiri despre Sadoveanu. Iași: Editura Junimea, 1973.
Sadoveanu M. Poezia populară. Iași: Editura Junimea, 1981.

Dragoș Vicol (Galați, România). Doctor habilitat în filologie, Profesor universitar, Universitatea „Dunărea de Jos”.

Драгош Викол (Галац, Румыния). Доктор habilitat филологии, профессор, Университет «Дунэря де Жос».

Dragosh Vicol (Galati, Romania). Doctor of Philology, Associate Professor, University ‘Dunarea de Jos’.

E-mail: dragoshvicol@yahoo.com

ORCID: 0009-0008-2015-177

CERCETĂRI DE TEREN

Ion DUMINICA

MEȘTEȘUGUL FIERĂRITULUI PRACTICAT DE ȚIGANI (ROMI) ÎN SPAȚIUL EST-CARPATIC: CERCETAREA ETNOGRAFICĂ DE TEREN ÎN COMUNITATEA TRADIȚIONALĂ A ROMILOR CIOCĂNARI DIN OR. OTACI*

CZU: [39+682](478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.09>**Rezumat**

Meșteșugul fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic: cercetarea etnografică de teren în comunitatea tradițională a romilor ciocănari din or. Otaci

În perioada tranziției ireversibile de la „epoca industrială spre cea digitală”, salvagardarea meșteșugului fierăritului devine o misiune stringentă pentru cercetarea etnografică. Fierăritul, o meserie trebuincioasă („în vremurile trecute”) în orice gospodărie țărănească din spațiul est-carpatic, spre regret, actualmente a devenit o meserie neprofitabilă, practică diminuată și fragmentară („pentru întreținerea familiei”). În scopul documentării activității curente a „ultimelor rămășițe vii ale fierăritului”, în cadrul acestui studiu, au fost prelucrate materialele acumulate în timpul cercetării etnografice de teren în orașul Otaci (28 aprilie – 02 mai 2025), fiind identificate instrumentele fierăritului, materia primă utilizată și produsele confecționate de patru fierari din comunitatea tradițională a romilor ciocănari. Totodată, au fost relevate considerentele culturale și social-economice ce au determinat statornicirea preferențială în orașul Otaci, în a II-a jumătate a sec. XX, a celei mai numeroase comunități de romi din Republica Moldova. În baza valorificării unor noi surse istorico-etnografice, semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” a fost extinsă cu alte 20 de elemente inedite.

Cuvinte-cheie: fierărit (meșteșug), fierari (meșteșugari), țigani (romi), spațiul est-carpatic, Otaci

Резюме

Кузнечное ремесло цыган (ромов) Восточно-Карпатского региона: полевые этнографические исследования в общине «чокэнари» г. Отачъ

В период необратимого перехода от «индустриальной эпохи к цифровой», сохранение кузнечного ремесла становится актуальной задачей этнографических исследований. Кузнечное ремесло, необходимое занятие («в былые времена») в любом крестьянском хозяйстве Восточно-Карпатского региона, к сожалению, в настоящее время стало убыточным и применяется в ограниченном и фрагментарном порядке («в целях пропитания семьи»). Исходя из задачи документирования современного состояния «последних живых остатков кузнечного ремесла», в рамках данного исследования были обработаны материалы, накопленные в ходе этнографического полевого исследования в городе Отачъ (28 апреля – 2 мая 2025), в частности были выявлены кузнечные

инструменты, использованное сырье и изделия, изготовленные четырьмя кузнецами из традиционной общины цыган «чокэнари». В то же время были выявлены культурные и социально-экономические причины, предопределившие во второй половине XX века выбор ромами города Отачъ как места формирования самой многочисленной ромской общины Республики Молдова. На основе использования новых историко-этнографических источников в данном исследовании представлены 20 новых элементов, которые расширяют культурное значение тринитарного выражения «кузнечное дело (ремесло) – кузнецы (мастера) – цыгане (ромы)».

Ключевые слова: кузнечное дело, кузнецы, цыгане (ромы), Восточно-Карпатское пространство, Отачъ

Summary

The blacksmithing craft practiced by Gypsies (Roma) in the East Carpathian area: ethnographic field research in the traditional community of Roma “chokenari” from the city of Otaci

During the irreversible transition from the “industrial to the digital age”, safeguarding the craft of blacksmithing becomes a pressing mission for ethnographic research. Blacksmithing, a necessary profession (“in the past”) in any peasant household in the East-Carpathian region, unfortunately, has currently become an unprofitable profession, practiced in a lessened and fragmented manner (“for the support of the family”). In order to document the current activity of the “last living remnants of blacksmithing”, within this study were processed the materials accumulated during the ethnographic field research in the city of Otaci (April 28 – May 02, 2025), identifying the blacksmithing tools, the raw materials used and the products made by four blacksmiths from the traditional community of Roma “chokenari”. At the same time the cultural and socio-economic factors that determined the preferential settlement in the city of Otaci, in the second half of the 20th century, of the most numerous Roma community in the Republic of Moldova were revealed. Based on newly identified historical-ethnographic sources, this study was expanded with another 20 new elements concerning the cultural significance of the Trinitarian expression “blacksmithing (craft) – blacksmiths (craftsmen) – gypsies (Roma people)”.

Key words: blacksmithing, blacksmiths, gypsies (Roma people), Eastern Carpathian area, Otaci

Scopul cercetării este orientat spre valorificarea fierăritului practicat de ȝigani (romi) în spațiul est-carpatic prin reliefarea surselor istoriografice fragmentare, în special, rezultatelor cercetării etnografice de teren efectuate în orașul Otaci (28 aprilie – 02 mai 2025).

Metodologia utilizată

- Analiza surselor istoriografice fragmentare în scopul valorificării și sistematizării cunoștințelor și tehnicilor de practicare a meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul) în spațiul est-carpatic;
- Cercetarea etnografică de teren în scopul identificării și documentării fierarilor romi, care practică în prezent meșteșugul fierăritului în orașul Otaci (r-nul Ocnița);
- Cercetarea etnografică de teren în scopul identificării și documentării atelierelor de fierărie, instrumentelor conservate și întrebuințate în meșteșugul fierăritului, materia primă utilizată și produsele confecționate de fierarii romi din orașul Otaci (r-nul Ocnița);
- Intervievarea locuitorilor din or. Otaci în scopul înregistrării cunoștințelor fragmentare, privind evoluția tehnicilor de practicare a meșteșugului fierăritului în comunitatea tradițională a romilor ciocănari;
- Documentarea audiovizuală a comunității tradiționale a romilor ciocănari din orașul Otaci (r-nul Ocnița), în scopul salvagărdării digitale a tehnicilor de practicare a meșteșugului fierăritului.

Primele mențiuni istoriografice privind practicarea meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul) în spațiul est-carpatic

Meșteșugul – cuvânt de origine latină, din perspectiva congruenței semantice, desemnează în spațiul străvechi al civilizației românești: o „îndeletnicire specială” sau „muncă depusă de un meșter”. Originea meșteșugăritului, eventual, datează înaintea apariției primelor trepte ale constituirii societăților omenești, când îndeletnicirile răspundeau în ansamblu, necesităților primordiale ale omului: apărare, adăpost, hrană (Stoica, Horșia 2001: 7-8). Una dintre cele mai vechi îndeletniciri umane atestată în spațiul carpa-to-danubiano-pontic la sfârșitul mileniului al II-lea î.Hr. – este meșteșugul prelucrării fierului. Obiectele confecționate din fier, în primul rând, erau necesare în diverse trebuințe cotidiene, în cadrul muncilor agricole, păstoritului, îndeletnicirilor casnice (Stoica, Horșia 2001: 64-67).

În perioada medievală timpurie, în spațiul pruto-nistean, gospodăria agricolă era interferentă cu practicarea diverselor îndeletniciri casnice, care pro-

duceau uneltele și obiectele necesare pentru lucrările pământului și activitatea cotidiană: metalurgia (reducerea minereului de fier și producerea fierului), fierăritul (prelucrarea fierului), prelucrarea metalelor neferoase, olăritul, prelucrarea pietrei, prelucrarea lemnului, prelucrarea osului, prelucrarea pieilor, prelucrarea fibrelor și producerea țesăturilor. Treptat, începând cu secolele VIII–IX, o parte din îndeletnicirile casnice devin intens solicitate, transformându-se în meșteșuguri specializate (metalurgia, fierăritul, prelucrarea metalelor neferoase și olăritul), practicate de un grup de persoane îndemânatică (meșteri), care abandonează gospodăria agricolă (spațiul casnic) și formează centre meșteșugărești în Rudă, Alcedar, Echimăuți, Orheiul Vechi, Hansca, Dănceni. Meșteșugurile specializate se evidențiază prin necesitatea de prestare unei munci perseverente, acumulare continuă de cunoștințe și experiență profesională, posedare de competențe în aplicarea tehnologiilor specializate și utilizarea instalațiilor tehnice (Postică 2006: 124-125).

Inițial, în secolele V–VII, *metalurgia* (reducerea minereului de fier și producerea fierului) se îmbina organic cu *fierăritul* (prelucrarea fierului), combinând două ramuri convergente într-un „meșteșug de producere și prelucrare a fierului”. Ulterior, în secolele VIII–IX, în spațiul pruto-nistean, concomitent cu alte regiuni est-europene, cele două ramuri convergente ale aceluiași meșteșug treptat s-au separat în două meșteșuguri independente: *metalurgia* și *fierăritul*. În bazinul Nistrului, în calitate de materie primă pentru obținerea fierului erau utilizate depunerile sedimentare-aluviale cu compoziție feruginoasă și minereurile de fier importate din munții Carpați. Un alt element necesar producției metalurgice – este lemnul, din care se obținea mangalul necesar pentru procesul de reducere a minereului de fier. Pădurile seculare acopereau în mare parte spațiul pruto-nistean și asigurau nemijlocit populația locală cu material lemnos. Prelucrarea fierului (fierăritul) este documentată prin divesre obiecte din fier, ateliere, cuptoare și unelte de fierărie. Spre deosebire de alte regiuni est-europene, în spațiul pruto-nistean – fierăritul era orientat, în primul rând, către necesitățile economice ale gospodăriei agricole: asigurarea cu unelte pentru cultivarea pământului, recoltarea și prelucrarea cerealelor, asigurarea gospodăriei casnice cu obiecte și unelte necesare activității cotidiene. Totodată, fierăritul asigura producerea armelor, pieselor de harnașament, uneltelor speciale pentru practicarea meșteșugăritului. Confecționarea produselor din fier era realizată în ateliere specializate de fierărie. Elementul obligatoriu al atelierelor îl reprezenta „cuptorul de fierărie” din lut sau din pia-

tră. Primul tip de cuptoare (din lut) era caracteristic regiunii centrale a spațiului pruto-nistean, iar al doilea tip de cuptoare (din piatră) este atestat în regiunile de nord-est și nord. În calitate de materie primă pentru confecționarea produselor din fier se foloseau semifabricatele din metal obținute (reduse) din minereu sau se reutilizau diverse resturi din fier uzat (deșeuri de metal fieros). Asortimentul producției fierarilor era variat: *unelte agricole* (brăzdare de plug, sape, seceri, coase); *unelte gospodărești* (topoare, cuțite, cosoare, foarfece); *piese de harnașament* (zăbale, inele, catarama, scărițe, pinteni), *armament* și *echipament militar* (vârfuri de săgeți, lănci și sulite; spade, săbii, pumnale, buzdugane, coifuri, armuri). În secolele X–XII este atestată cea mai avansată perioadă de practicare a fierăritului în centrele meșteșugărești din bazinul Răutului: Alcedar, Echimăuți, Rudi. În cadrul atelierelor specializate de fierărie din Alcedar și Echimăuți au fost descoperite instrumentele de bază ale fierăritului: nicovale, ciocane, clești, dălți, dornuri, pile (Postică 2006: 125-130).

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

Valorificarea surselor istoriografice fragmentare și materialelor etnografice de teren, realizată de autor în anii 2023 (Duminica 2023: 119-136) și 2024 (Duminica 2024: 55-62) – a introdus în spațiul sud-est-european al cercetării umanistice (compartimentul „Studii rome”) 37 elemente inedite aferente expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)”. Pe parcursul anului 2025, au fost identificate și explorate alte noi surse istorico-etnografice, care extind semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” cu alte 20 elemente inedite.

Meșteșugăritul – ocupația esențială a țiganului, care lucra de toate și pentru toată lumea [1]. Meseria de fierar – cea mai solicitată activitate pentru satisfacerea cotidiană a nevoilor diverse în proprietățile extinse boierești și mănăstirești [2]:

Istoria țiganilor din Țara Românească și Țara Moldovei este inseparabilă de istoria economică a acestor două țări. În perioada secolelor XI–XII, când în detrimentul monopolului căilor maritime, cruciații au preferat căile pe uscat spre Ierusalim, aceștia au adus siguranță de-a lungul drumurilor de comerț pe continentul european. Tot în această perioadă, are loc apariția convenientă a țiganilor în Țara Românească și Moldova; ambele țări, fiind implicate în plină activitate comercială de tranzit, ce a durat timp de 300 de ani, până când activitatea porturilor din cele două țări de la Dunăre și Marea Neagră căzură în stăpânirea Turcilor (1484–1540). Odată cu apariția țiganilor se refăcea clasă socială a meseriașilor,

care era numeric limitată în cele două țări. În virtutea faptului că țaranii români erau meșteri neîntrecoți în practicarea îndeletnicirilor casnice, transmise din generație în generație – numărul acestora era insignifiant, fiind mai degrabă îndeletniciri secundare, pe lângă ocupația lor vitală – agricultura. Spre deosebire de țaranii români – meșteșugăritul era ocupația esențială la țigani, care lucrau de toate și pentru toată lumea. Țigani cunoșteau o mulțime de meșteșuguri solicitate în acea epocă (sec. XI–XII): fierăria, potcovăria, armurăria etc. Meseria de fierar era cea mai solicitată activitate pentru satisfacerea cotidiană a nevoilor diverse în proprietățile extinse boierești și mănăstirești. Țigani cunoșteau cel puțin două meserii, iar la necesitate puteau să învețe altele. Însă din cauza că erau o populație minoritară și itinerantă, implicarea lor neconținută în diverse munci solicitate era imposibilă, mai ales, în timpul lucrărilor de lungă durată (zidărie și cărămidărie) inițiate de către domnitorii din Țara Românească și Țara Moldovei. În consecință, apare necesitatea stringentă de a lua măsuri pentru „fixarea locului” a țiganilor și a utiliza intensiv meșteșugurile prestate de aceștia. Astfel, limitarea modului de trai itinerant și „constrângerea de statornicire pentru a fi mai ușor de găsit la practicarea meșteșugurilor” – a fost una din cauzele determinante de înrobire a țiganilor în Țara Românească și Țara Moldovei (Panaitelescu 1938: 154-158)

În Țara Românească și Țara Moldovei – țiganii robi particlari practicau meșteșugul domonial, fiind specializați îndeosebi în lucrarea metalelor: potcoave, arme, unelte [3]:

În concepția feudală a vremii, în Țara Românească și Țara Moldovei, pământul în întregime era în posesiunea domnitorului; similar și dreptul de a stăpâni țiganii robi – a fost rezervat domniei, care și-a format „țigănia domnească”. Domnitorii celor două țări făceau danii din „țigănia domnească” mănăstirilor și boierilor; astfel, treptat apar două categorii numeroase ale țiganilor robi particlari: „țigănia călugărească” și „țigănia boierească” (Costăchel et al. 1957: 149-150). În perioada medievală, în Țara Românească și Țara Moldovei, meșteșugul este clasificat în trei categorii: meșteșugul domonial, casnic și orășenesc. Meșteșugul domonial, adică meseriile practicate la curțile sau pe moșiile boierilor și mănăstirilor, pentru îndeplinirea nevoilor diverse feudale – avea un caracter deosebit în cele două țări, fiind prestat de țiganii robi particlari (moșteniți, dăruți, cumpărați). Țiganii robi erau meșteșugari specializați, mai ales în lucrarea metalelor: potcoave, arme, unelte. În secolele XVI–XVII, țiganii robi particlari (mănăstirești și boierești) și cei domnești erau dependenți de marele hatman, care putea să-i

aducă la curtea domnească pentru fabricarea și repararea armelor și căruțelor oștirii, potcovărie, etc. (Costăchel et al.: 46-47).

Fierăritul – una din meseriile care concureau la zidirea caselor [4]:

La începutul secolului al XX-lea, una din meseriile care concureau la zidirea caselor era cea a fierăritului. Categoria cea mai primitivă a fierarilor erau *cuierii*, în totalitate țigani, foști robi de vatră mănăstirești și boierești. În atelierele temporare de fierărie numite *cușnițe*, cuierii confecționau în mod primitiv din vergele de fier, aduse din străinătate, piroane de dulgherie și cuie de șindrilă. Cușnița este formată dintr-o gropiță săpată în pământ, puțină humă făcută din țărâna udată și o mână de cărbuni de lemn mangal, aprinși cu ajutorul unor foale mici. După ce se aprindea focul în cușniță, meșterul înfingea în pământ o nicovală mică, ascuțită la rădăcină; apoi băga în foc o vergea de fier, pe care o ținea cu ajutorul unui clește cu botul lung și ascuțit. Fierarul mănua intens foalele pentru a crește treptat temperatura focului; apoi, după ce vergeaua de fier se înroșea, o bătea intensiv cu ciocanul până ce-i făcea forma care dorea. Însă o dată cu dezvoltarea industriei în România, procesul de fabricare mecanică a cuielor și piroanelor se instalează în uzinele din Sinaia, Galați și în alte părți. Meșterii fierari cuieri se reprofilează treptat în lăcătuși, cutreieră zilnic în cruciș și curmeziș mahalalele mărginașe ale orașelor și satele, confecționând produse rudimentare din fer: lăcate, zăvoare, chei, care se închuie și se descuie destul de bine; ascut cuțite, coase, topoare, seceri și sape. După meșterii fierari cuieri și lăcătuși – potcovarii sunt o categorie mai avansată în lucrul fierului, care au fost și sunt tot din țigani. Fierarii potcovari fac afaceri mai prospere, se ocupă cu potcovitul cailor, boilor, cizmelor groase și confecționează cuiele cu căpățină, utilizate pentru a bate potcoavele de copitele cailor (Furnică 1926: 183-185).

În credința populară a țăranilor români – fierarii sunt identici cu țiganii [5]. În credința populară a țăranilor români – țiganii sunt sortiți să fie exclusiv fierari, pe lumea asta [6]. În credința populară a țăranilor români – meșteșugurile sunt „mila existențială” sortită străinilor [7]. Fierăritul – o meserie seculară profitabilă: „acolo unde fierarul dă o dată cu ciocanul – îndată iese banul” [8]:

„Țăranul nostru, parcă ar crede cineva, pentru asta este făcut: «să muncească pământul – de cum dă în primăvară, până întră în toamnă». Un an aproape, să stea pe câmp, îndurând arșița soarelui de vară, suferind alte lipsuri și nevoi, pentru ce? Dacă se întâmplă un an bun și se face pâinea... pentru a-și scoate câteva kilograme de secară sau de alceva. Dar atunci ce să faci, care-i calea pe care să apuci și să te scoată

la fericire! Meșteșugurile, oameni buni! Îmbrățișați meșteșugurile. Țăranul nostru s-a obișnuit cu nepăsarea, încât crede că «fierar cu țigan e totuna și numai țiganul este menit să fie fierar pe lumea asta». Pe lângă nepăsare, țăranul nostru e și cam fudul, nu vrea să fie fierar în locul țiganului. Și altă pricină pentru care țăranul nostru nu se prea dă la meșteșug – e bun la inimă și crede că meșteșugurile sunt făcute anume pentru străini, căci zice «lasă-l săracu, să mănânce și el o bucățică de pâine!». În timp ce plugarul se chinuie aproape un an întreg, muncind de dimineața până seara, pentru te miri ce și mai nimica – meșteșugarul stă acasă, unde-i vin mușterii și-l năpădesc cu lucru. Dacă meșteșugarul muncește cu tragere de inimă – se poate aștepta că-și va umple punga cu bani într-o lună sau două. Și e mănoasă această meserie, oameni buni, așa de mănoasă, încât se zice «acolo unde fierarul dă o dată cu ciocanul – îndată iese banul». Nu fugiți de meșteșuguri, oameni buni, căci fugiți de bogăție; știți vorba ceea «Meșteșugul e brătară de aur» (Rom. 1910: 6-7).

Rezultatele cercetării etnografice de teren în comunitatea tradițională a romilor ciocănari din orașul Otaci (r-nul Ocnița)

În perioada 28 aprilie – 02 mai 2025, autorul acestui studiu a efectuat o cercetare etnografică de teren în orașul Otaci (r-nul Ocnița), cu scopul de a colecta mărturii privind starea curentă de practicare fierăritului în comunitatea tradițională a romilor ciocănari. În prezent, orașul Otaci a devenit localitate preponderentă populată de romi din Republica Moldova. Conform datelor prezentate de primăria orașului Otaci, în anul 2025, în localitate sunt înregistrate 3.622 de persoane de etnie Romă (dintre care 1.262 minori), care locuiesc în cartierele „Deal”, „Satul regesc”, „Centru” și „după Pod”.

După adoptarea Hotărârii Prezidiului Sovietului Suprem al U.R.S.S. „Cu privire la inițierea prin muncă a țăganilor (romilor) care se ocupă de vagabondaj” (05 octombrie 1956) – șatrele romilor ciocănari au fost nevoite să stopeze practicarea fierăritului itinerant pe teritoriul ucrainean, fiind obligate să revină la baștină în R.S.S. Moldovenească, unde trebuiau să-și înregistreze obligatoriu domiciliul permanent într-o localitate (Duminica 2025: 35-36).

Conform mărturiilor colectate, în anii '60 ai secolului XX, se desfășoară treptat statornicirea preferențială a romilor ciocănari în orașul Otaci, din considerentul mai multor avantaje culturale și social-economice: „în Moldova, au fost înmormântați strămoșii și trăiau majoritatea rudelor romilor ciocănari; în Moldova, aerul și apa erau curate, natura frumoasă, iar produsele alimentare erau gustoase, diverse și accesibile; amplasarea învecinată a orașului Otaci cu

orașul Moghilev-Podolsk (Ucraina) – oferea accesul avantajos la piața agricolă regională pentru vânzarea angro a produselor fierăritului; amplasarea apropiată a orașului Otaci cu orașul Jmerinka (Ucraina) – oferea accesul avantajos la o rețea de transport feroviar cu conexiuni multiple; coabitarea cultural-economică a romilor ciocănari cu populația locală evreiască din orașele Otaci și Moghilev-Podolsk – oferea condiții favorabile pentru obținerea câștigurilor substanțiale din vânzările angro a produselor fierăritului (în special «sapelor țigănești»); amplasarea periferică – oferea un loc de trai liniștit, cu terenuri accesibile pentru construcția caselor și locuințe ieftine; infrastructura locală industrială diversă (abundentă cu resturi utilizate, variate și accesibile de material ferros) – oferea condiții convenabile romilor ciocănari pentru prestarea fierăritului și obținerea lesnicioasă a câștigurilor stabile pentru întreținerea familiilor numeroase (în medie, 5-7 copii)”¹.

În anul 2002, a fost publicată o informație succintă privind aspectele istorice, lingvistice, antropologice, evoluția demografică, meșteșugurile și ocupațiile prestate de comunitatea romilor în spațiul pruto-nistean, precum și situația socială curentă a comunității romilor din orașul Otaci (Трагир, Трофэилэ 2002: 180).



Foto 1. Vladimir Pleșca „Vișan”, rom fierar din orașul Otaci practică fierăritul „la cald” în interiorul atelierului de fierărie. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)

În cadrul cercetării etnografice de teren, în or. Otaci a fost documentată activitatea a patru fierari romi („ultimele rămășițe vii” ale fierăritului practicat în comunitatea tradițională a romilor ciocănari): Ivan PREIDA „Buruian” (a.n. 1942), Fiodor BUZANU „Ciucă” (a.n. 1947), Vladimir PLEȘCA „Vișan” (a.n. 1962), Nicolai PREIDA „Sundur” (a.n. 1975);

aceștia practică fierăritul combinat („fierăritul la cald” (Foto 1) și „fierăritul la rece” (Foto 2) în atelierele individuale de fierărie (construcții anexe improvizate din materiale variate, amplasate în curtea gospodăriilor casnice (Foto 3).



Foto 2. Vladimir Pleșca „Vișan”, rom fierar din orașul Otaci practică fierăritul „la rece” în preajma atelierului de fierărie. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)



Foto 3. Atelierul de fierărie al lui Fiodor Buzanu „Ciucă” (1947), rom fierar din orașul Otaci. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)

Instrumentele de lucru clasice ale fierarilor utilizate în trecut și documentate în prezent (Foto 4): ilăul (*coanța* – instrument de lucru confecționat manual (în variantă singulară), cu vârful ascuțit sau plat); foalele (*pișota* – în prezent înlocuite cu aspiratorul de uz casnic); ciocanul de o mână (*ciocanu văsescu*); ciocanul de două mâni (*ciocanul baro*); cleștele cu capetele drepte (*orta*); cleștele cu capetele curbate (*bango*); stropitoare de apă pentru domolirea/stingerea focului (*prafțarea*), vătrar cu capătul drept (*carașmaua*) (Duminica 2025: 36-37).



Foto 4. Instrumentele de fierărie ale lui Fiodor Buzanu „Ciucă”, rom fierar din orașul Otaci. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)

Fierăritul – o meserie singulară cu aplicarea inacceptabilă a procedurii clasice de calificare profesională teoretico-practică [9]. Fierăritul – o meserie nativă a romilor, practică din copilărie cu activități simultane de învățare vizuală și implicare treptată ghidată [10]:

„În anii 60-70 ai secolului XX, o parte nesemnificativă dintre romii ciocănari erau angajați în calitate de fierari la uzinele din or. Otaci, iar cei mai în vârstă lucrau la domiciliu. Majoritatea romilor ciocănari formau brigăzi de lucru mobile și încheiau contracte individuale de muncă temporară cu prestarea fierăritului în gospodăriile agricole colective din Ucraina; aici, în intervalul temporal al lunilor februarie – octombrie, aceștia erau implicați în reparația inventarului agricol mecanic: pluguri, cultivatoare, boaroane, semănători etc. Fierarii romi permanent lucrau câte trei, pentru că așa era mai ușor de organizat procesul de muncă: unul stătea lângă foale și avea grijă de foc; ceilalți doi lucrau cu ciocanele: dintre care unul lovea «apăsător fierul roșu înfierbântat» cu ciocanul de două mâini, iar celălalt (meșterul fierar), concomitent ciocănea «ritmat» cu ciocanul de o mână și coordona procesul de lucru. Numele tradiționale ale meșterilor fierari romi, care au activat după anii 60 ai secolului XX în orașul Otaci: Aurică, Baron, Brătian, Burdulia, Florian, Janu, Jenikă, Joja, Lintenaf, Nistor, Robinson, Solovei, Șefulikă. Spre regret, la finele anilor '70 ai secolului XX, au apărut niște fierari romi «șmecheri (jungalo)», care făceau pe furis și-n grabă «lucru de mântuială», pentru a se îmbogăți lesnicios și a căpăta un statut social mai superior față de ceilalți romi. Această «șmecherie fatală» a produs o neîncredere totală vizavi de activitatea tuturor romilor fierari; autoritățile sovietice locale au fost avizate să nu mai încheie nici un contract individual de muncă cu aceștia.

Însă, în scurt timp, o parte din romii ciocănari s-au reorientat spre o altă activitate, devenind vânzători ambulanți (bișnițari/speculanți/comercianți) de mărfuri de uz casnic, necesare în orice gospodărie urbană/rurală: îmbrăcăminte, încălțăminte, seturi de lenjerii de pat, veselă de bucătărie, țesături, draperii etc. În anii 70-80 ai secolului XX, majoritatea mărfurilor de uz casnic au devenit deficitare, deoarece economia planificată sovietică nu era capabilă să le producă integral și să le distribuie constant și simetric. La sfârșitul anilor 80 – începutul anilor 90 ai secolului XX, comerțul ambulant a adus «prosperitate peste noapte» în majoritatea familiilor romilor din orașul Otaci. Finalmente, începând cu anul 2020, după ce vânzările de mărfuri au devenit mai accesibile pentru clienți (inclusiv în spațiul online) – au fost atestate câteva cazuri, când romii comercianți s-au săturat «aproape toată viața să umble brambura cu bișnița» și s-au decis să învețe și să practice fierăritul: «meșteșugul nativ al părinților și bunecilor». Însă, lucru cu fierul este o meserie singulară; aici nu se aplică procedeul clasic de calificare profesională, când «mai întâi începi să înveți și apoi, imediat, te apuci să lucrezi». Fierăritul este o meserie nativă a romilor, care simultan se învață vizual din copilărie («se fură reciproc prin observație directă») și se practică manual cu ghidare treptată («cu răbdare»). În trecut, copiii se grămădeau buluc în ogrăzile romilor ciocănari și priveau cu nesaț cum se practică meșteșugul fierăritului – un «teatru viu și surprinzător», cu acces deschis pentru spectatori de toate vârstele: «prima scenetă» – când se aprindea focul în cuptorul de fierărie și se mânuiau foalele; «a doua scenetă» – când ciocanele păleau ritmat fierul înfierbântat din care ieșea o armonie audiovizuală cu simfonie vioaie sonoră și scânteii multicolore; «a treia scenetă» – când se călea fierul configurat în găleata cu apă, de unde țigăneau brusc aburi fierbinți. Însă, cea mai mare fericire pentru copii era solicitarea periodică a meșterului, pentru implicarea rânduită în ajutorul fierarilor, care deseori se rezuma la mănuiul foalelor pentru întărirea focului».

Practicarea fierăritului – condiție esențială pentru fiecare rom ciocănar, care dorea în trecut să-și întemeieze o familie și să o întrețină [11]. Fierăritul – practicat în prezent numai de «meșterii pasionați, care lucrează cu sufletul» [12]. Sapele „țigănești” – cel mai solicitat produs al fierăritului practicat în prezent [13]. Sapele „țigănești” confecționate manual („din sudoarea fierarului”) – sunt de calitate mai bună și accesibile la preț, incomparabile cu sapele fabricate mecanic în uzină („la conveier”) [14]. Sapele „țigănești” confecționate manual („din sudoarea fierarului”) – după utilizare în diverse munci agricole, facilitează obținerea unei recolte consistente și de calitate [15]:

„În anii '70 ai secolului XX, toți romii ciocănari din orașul Otaci «lucrau cu fierul», sunetul de ciocan se auzea în fiecare stradă și din orice ogradă. În trecut, practicarea îndemnatică a fierăritului era o condiție esențială pentru fiecare rom ciocănar, care dorea să-și întemeieze o familie și să o întrețină. În prezent, fierăritul este practicat numai de «meșterii pasionați, care lucrează cu suflul» și «nu se gândesc la bogăție – obținută prin șmecherie (câștiguri ușoare și rapide)»; aceștia lucrează doar pentru a-și întreține familia (acoperind cheltuielile esențiale pentru serviciile comunale, hrană, îmbrăcăminte, încălțăminte, etc.). Cel mai solicitat produs al fierăritului practicat în prezent, sunt sapele «țigănești» («sapele cu cârlig (Foto 5-6), mai mici și mai ușoare, confecționate pentru ucraineni»³ și «sapele cu inel (Foto 7), mai mari și mai grele, confecționate pentru moldoveni»⁴) – unelte agricole manuale, vândute angro la piața regională din Moghilev-Podolsk (Ucraina) și ocazional (cu bucata) la piețele locale din orașele Otaci și Dondușeni (Republica Moldova).



Foto 5. Săpă „țigănească” cu cârlig – pentru ucraineni, confecționată de Vladimir Pleșca „Vișan”, rom fierar din orașul Otaci. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)



Foto 6. Săpă „țigănească” cu cârlig – pentru ucraineni, confecționată de Ivan Preida „Buruian”, rom fierar din orașul Otaci. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)



Foto 7. Săpă „țigănească” cu inel – pentru moldoveni, confecționată de Fiodor Buzanu „Ciucă”, rom fierar din orașul Otaci. Autor: Ion Duminica (29.04.2025)

Sapele «țigănești» confecționate manual («din sudoarea fierarului») – sunt de calitate mai bună și accesibile la preț, incomparabile cu sapele fabricate mecanic în uzină («la conveyor»). Totodată, sapele «țigănești» confecționate manual («din sudoarea fierarului») – după utilizare în diverse munci agricole, facilitează obținerea unei recolte consistente și de calitate. Perioada prielnică pentru producerea sabelor «țigănești» – sunt lunile ianuarie-martie; ulterior, în lunile aprilile-mai – începe «sezonul de vânzare a sabelor». Cele mai numeroase vânzări într-un sezon, atestate în prezent, constituie până la 1000 de sape. Confecționarea sabelor «țigănești» se practică prin fierăritul combinat – „fierăritul la cald” și „fierăritul la rece”, iar în calitate de materie primă, romii fierari din orașul Otaci utilizează diverse resturi din fier uzat: butelii sparte de gaz lichefiat, discurile utilizate ale cultivatoarelor agricole, bucăți asimetrice tăiate din tablă de oțel cu rezistență ridicată, resturi utilizate de fierăstraie manuale (lame zimțuite de oțel) sau fierăstraie mecanice (discuri zimțuite de oțel)⁵.

Ilăul – instrumentul esențial, produs singular („sufletul fierarului”), păstrat ca moștenire sacră transgenerațională în familiile fierarilor romi [16]. Ilăul, calul și soția – elementele existențiale în familiile fierarilor romi, necesare pentru practicarea fierăritului itinerant și viabilitatea gospodăriei casnice [17]:

„Ilăul era primul element existențial în familiile fierarilor romi: în lipsa ilăului, romii ciocănari nu puteau să practice fierăritul și să-și întrețină familia. Celelalte instrumente utilizate în meșteșugul fierăritului: ciocanele, foalele, cleștii, dornurile, dălțile, pilele – puteau fi lesne procurate sau confecționate; în schimb, ilăul era un produs singular (sufletul fierarului). Conform «tradițiilor nescrise (romanipen)» respectate în comunitatea romilor ciocănari din ora-

șul Otaci, în familiile fierarilor romi trebuie să fie păstrată moștenirea sacră transgenerațională – ilăul (Foto 8).



Foto 8. Ilăul (coanta) – instrumentul esențial al fierăritului („sufletul fierarului”), moștenire sacră transgenerațională conservată în familia lui Alexei Preda, mediatorul comunitar al romilor din orașul Otaci.

Autor: Ion Duminica (29.04.2025)

Calul era al doilea element existențial în familiile fierarilor romi: o perioadă îndelungată, fierăritul era un meșteșug itinerant practicat de romii ciocănari. În lipsa calului, aceștia nu puteau să se deplaseze în diverse localități și să-și găsească clienți pentru a presta meșteșugul fierăritului, rămânând fără surse de trai (în special hrană). În viziunea romilor ciocănari: «mișcarea este viață, iar fără cal – nu-i mișcare și nu-i viață». Astfel, calul era considerat un animal sacru: jurămintele afirmative făcute pe cal – erau considerate cele mai autentice jurămintele, iar pierderea calului – era considerată una din năpastele cumplite.

Soția era al treilea element existențial în familiile fierarilor romi: în lipsa soției – fierarul era considerat «jumătate de om». Finalmente, pentru a presta o muncă de calitate, fierarul are nevoie de un spațiu casnic viabil și confortabil, care să fie asigurat de o soție grijulie, responsabilă de treburile casnice diverse cotidiene: să întrețină casa («să fie sufletul casei»), să prepare bucate consistente și gustoase, să fie mereu în preajma copiilor («liniștea sufletească și alinarea batrâneții»).

Una din condițiile esențiale pentru a trăi decent în mileniul al III-lea («epoca digitală») – este educația unei generații de tineri romi, care va fi capabilă să obțină competențele necesare pentru aplicarea tehnologiilor digitale. În prezent, comunitatea romilor

ciocănari se află la etapa primară de conștientizare a necesității de suport educațional pentru viitorul copiilor lor. Pe de altă parte, doar atunci, când educația va deveni un factor esențial de «supraviețuire fizică» într-un «mediu virtual» – romii ciocănari vor conștientiza necesitatea de a se concentra spre alte obiective vitale pentru copiii lor: educație – calificare profesională – loc de muncă remunerat – familie asigurată integral cu surse materiale pentru existență. În curând, romii vor conștientiza dilema existențială trinitară: «nu înveți – nu lucrezi – nu mănânci: nici tu și nici familia ta»⁶.

Fierăritul – o meserie divină miluită romilor, trebuincioasă „în vremurile trecute” în orice gospodărie țărănească [18]. Fierăritul – o meserie neprofitabilă în „epoca digitală”, practică diminuată și fragmentară [19]. Instrumentele fierăritului – utilizate adeseori la festivalurile etnoculturale ca decor artizanal contemporan, asociat culturii tradiționale a romilor [20]:

„În trecut, Dumnezeu i-a înzestrat pe romi (populație itinerantă) să fie mereu «conectați cu natura»: aceștia se încălzeau în jurul focului aprins în spații naturale deschise, se scăldau în apa curată a râurilor, umblau desculți – ca să acumuleze energia tămăduitoare a pământului. Totodată, Dumnezeu i-a miluit pe romi cu fierăritul – o meserie trebuincioasă în orice gospodărie țărănească. În «vremurile trecute», strămoșii romilor ciocănari puteau «oricând și oriunde să câștige o bucată de pâine și să nu moară de foame».

Spre regret, în anii '80 ai secolului XX, economia sovietică s-a reorientat treptat la dezvoltarea complexului industrial militar, în detrimentul complexului de producere agricolă. Însă, de-a lungul istoriei lor, romii ciocănari nu s-au pierdut în viață, ca orice râuleț ei își găsesc propria cale (meserie, ocupație sau afacere familială), care să le ajute să-și câștige existența; permanent au găsit soluții solidare de supraviețuire și de întreținere a familiilor numeroase. Deoarece produsele fierăritului nu mai erau intens solicitate, treptat, majoritatea romilor ciocănari din orașul Otaci – din fierari, s-au transformat în comercianți ambulanți. În prezent, volumul de vânzări «cu bucată» a mărfurilor de uz casnic este în descreștere variabilă; totuși, romii ciocănari, sunt optimiști în privința găsirii altor soluții optime pentru a supraviețui și a-și câștiga existența. Vânzările «cu bucată» pe care le fac romii comercianți «din casă în casă» sunt «libere, directe și corecte»: cumpărătorul are posibilitatea să aleagă și să testeze individual («cu prezență fizică») diversele oferte de marfuri expuse de romi, «care posedă eficient târguiala». Romii comercianți cunosc «nivelul de trai, posibilitățile financiare și necesitățile diverse, culorile, valorile și gusturile pre-

ferate» – specifice fiecărei categorii ale clienților. În schimb, în spațiul virtual – marfa nu poate fi testată și prețul nu poate fi negociat, iar clientul, după livrare, deseori rămâne decepționat de calitatea produselor recepționate. Spre regret, actualmente, în epoca de tranziție ireversibilă de la «progresul industrial» spre «progresul digital» – meseria de fierar, treptat devine o «meserie neprofitabilă: practică diminuată și fragmentară». Produsele fierăritului confecționate manual, nu mai sunt solicitate «ca în vremurile trecute», deoarece există o varietate suprasaturată de produse gospodărești fabricate mecanic, care pot fi procurate în centrele comerciale. Instrumentele fierăritului sunt utilizate adeseori la festivalurile etnoculturale – ca decor artizanal contemporan, asociat culturii tradiționale a romilor» (Foto 9).



Foto 9. Foalele (pișota) și ilăul (coanța) cu vârful ascuțit – instrumentele fierăritului itinerant practicat în „vremurile trecute” de romii ciocănari, utilizate ca decor artizanal contemporan, asociat culturii tradiționale a romilor.

Autor: Ion Duminica (21.09.2025).

Festivalului Etniilor „Unitate prin diversitate” – sărbătoarea multiculturalismului și toleranței interetnice. Ediția a XXIV-a, organizată de Agenția Relații Interetnice din Republica Moldova în parteneriat cu Primăria Municipiului Chișinău (Grădina Publică „Ștefan cel Mare și Sfânt”)

Actualmente, după ce au deprins o nouă meserie de «comerciant ambulant», romii ciocănari din orașul Otaci nu mai vor să lucreze «din osteneală: cu fierul, cărbunele, focul, nicovale, ciocanul și cleștele». Totodată, acum nu mai sunt nici «tineri romi doriți» să învețe meșteșugul fierăritului și nici «fierari romi răbdători» predispuși să o transmită. În trecut, când viața era interesantă și frumoasă – dănuia o motivație sinceră «de a trăi și a lucra cu spor și din plăcere»; însă, acum, când lumea trăiește într-o lume «falsă/digitală» – meșteșugurile nu mai au nici sens și nici valoare⁷⁷.

Concluzii

În baza valorificării materialelor acumulate în timpul cercetării etnografice de teren în orașul Otaci (28 aprilie – 02 mai 2025) – au fost documentate audiovizual și salvagardate digital⁸ tehnicile de practicare a meșteșugului fierăritului la patru fierari din comunitatea tradițională a romilor ciocănari („ultimele rămășițe vii ale fierăritului”), implicați în sezonul de producere și vânzare a sapelelor „țigănești”.

Totodată, în urma explorării noilor surse istorico-etnografice, a fost extinsă semnificația culturală a expresiei trinitare „fierărit (meșteșug) – fierari (meșteșugari) – țigani (romi)” cu alte 20 de elemente inedite:

a. Fierăritul (meșteșug):

„Fierăritul – una din meseriile care concureau la zidirea caselor”.

„În credința populară a țăranilor români – meșteșugurile sunt «mila existențială» sortită străinilor”.

„Fierăritul – o meserie seculară profitabilă: «acolo unde fierarul dă o dată cu ciocanul – îndată iese banul»”.

„Fierăritul – o meserie singulară cu aplicarea inacceptabilă a procedeei clasice de calificare profesională teoretico-practică”.

„Fierăritul – o meserie nativă a romilor, practică din copilărie cu activități simultane de învățare vizuală și implicare treptată ghidată”.

„Practicarea fierăritului – condiție esențială pentru fiecare rom ciocănar, care dorea în trecut să-și întemeieze o familie și să o întrețină”.

„Fierăritul – practicat în prezent numai de «meșterii pasionați, care lucrează cu sufletul»”.

„Sapele «țigănești» – cel mai solicitat produs al fierăritului practicat în prezent”.

„Fierăritul – o meserie divină miluită romilor, trebuincioasă «în vremurile trecute» în orice gospodărie țărănească”.

„Fierăritul – o meserie neprofitabilă în «epoca digitală», practică diminuată și fragmentară «pentru întreținerea familiei»”.

„Instrumentele fierăritului – utilizate adeseori la festivalurile etnoculturale ca decor artizanal contemporan, asociat culturii tradiționale a romilor”

b. Fierari (meșteșugari):

„Meseria de fierar – cea mai solicitată activitate pentru satisfacerea cotidiană a nevoilor diverse în proprietățile extinse boierești și mănăstirești”.

„Sapele «țigănești» confecționate manual («din sudoarea fierarului») – sunt de calitate mai bună și accesibile la preț, incomparabile cu sapele fabricate mecanic în uzină («la conveier»)”.

„Sapele «țigănești» confecționate manual («din sudoarea fierarului») – după utilizare în diverse

munci agricole, facilitează obținerea unei recolte consistente și de calitate”.

„Îlăul – instrumentul esențial, produs singular («sufletul fierarului»), păstrat ca moștenire sacră transgenerațională în familiile fierarilor romi”.

„Îlăul, calul și soția – elementele existențiale în familiile fierarilor romi, necesare pentru practicarea fierăritului itinerant și viabilitatea gospodăriei casnice”.

c. Țigani (romi):

„Meșteșugăritul – ocupația esențială a țiganului, care lucra de toate și pentru toată lumea”.

„În Țara Românească și Țara Moldovei – țiganii robi particulari practicau meșteșugul domenal, fiind specializați îndeosebi în lucrarea metalelor: potcoave, arme, unelte”.

„În credința populară a țăranilor români – fierarii sunt identici cu țiganii”.

„În credința populară a țăranilor români – țiganii sunt sortiți să fie exclusiv fierari, pe lumea asta”.

În prezent, salvagardarea meșteșugului fierăritului devine o misiune stringentă pentru cercetarea etnografică, fiindcă asistăm nemijlocit la tranziția ireversibilă: de la „progresul industrial” spre „progresul digital”. Fierăritul, un „teatru viu surprinzător” și o meserie trebuincioasă în orice gospodărie țărănească („în vremurile trecute”) – a devenit în „epoca digitală” o meserie neprofitabilă, practică (diminuat și fragmentar) „din suflet pentru întreținerea familiei”. Totodată, spre regret, o mare parte din instrumentele fierăritului au fost scoase din spațiul specializat de muncă creativă (atelierile de fierărie), fiind utilizate adeseori la festivalurile etnoculturale ca decor artizanal contemporan, asociat culturii tradiționale a romilor⁹. Documentarea etnografică a „ultimelor urme” în practicarea specifică a meșteșugului fierăritului, prezente fragmentar în comunitățile tradiționale a romilor ciocănari din Republica Moldova, reprezintă misiunea esențială și utilă în valorificarea culturii tradiționale și conștientizarea identității veridice a romilor.

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 (2024–2027)**.

¹ Interviu realizat cu Maxim PLEȘCO (a.n. 1984), mediator comunitar al romilor, locuitor în or. Otaci (30.04.2025).

² Interviu realizat cu Fiodor BUZANU „Ciucă” (a.n. 1947), rom fierar, locuitor în or. Otaci (29.04.2025).

³ Sapă «țigănească» cu cârlig – pentru ucraineni, confecționată de fierarul rom ciocănar Vladimir PLEȘCA „Vișan” (a.n. 1962) din orașul Otaci (29.04.2025). <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid0C9Vw7j-bQSCC1XL9TU5P2H9BZ2D7qjPccQ9u2F5qeiwKdSM-KxKmxQ321gCh1KdXAl> (vizitat 17.09.2025).

www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid021kf98Y-vCZfgzVWAFq2JwPQNaf9vRiZb9bxZ9F7Zv11J2PzNky-gRYUnHedmPj4WScl (vizitat 17.09.2025).

Sapă «țigănească» cu cârlig – pentru ucraineni, confecționată de fierarul rom ciocănar Ivan PREIDA „Buruian” (a.n. 1942) din orașul Otaci (29.04.2025). <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid021kf98Y-vCZfgzVWAFq2JwPQNaf9vRiZb9bxZ9F7Zv11J2PzNky-gRYUnHedmPj4WScl> (vizitat 17.09.2025).

⁴ Sapă «țigănească» cu inel – pentru moldoveni, confecționată de fierarul rom ciocănar Fiodor BUZANU „Ciucă” (a.n. 1947) din orașul Otaci (29.04.2025). <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid02jNy2EAUysQig52C776xXfrFkQC4Vrra7xbwaPAfo-t1T2WJYuP9ZFgAjAH73MVoV6l> (vizitat 17.09.2025).

⁵ Interviu realizat pe cu Nicolai PREIDA „Sundur” (a.n. 1975), rom fierar, locuitor în or. Otaci (02.08.2025).

⁶ Interviu realizat cu Alexei PREDA (a.n. 1987), mediator comunitar al romilor, locuitor în or. Otaci (29.04.2025).

⁷ Interviu realizat cu Vasile ȘARBAN (a.n. 1975), rom, locuitor în or. Otaci (28.04.2025).

⁸ Documentare etnografică de teren (28 aprilie – 02 mai 2025) la tema de cercetare „Meșteșugul fierăritului practicat în comunitatea romilor tradiționali ciocănari din orașul Otaci (raionul Ocnița, Republica Moldova)”. <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid0rr-CzmFXtrp42MziGR1QU9ukFqR1v3dvUy55GoEM-VeGhwikbBJ8yWUsVvDiTXT6Yl> (vizitat 25.08.2025). <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid02QujALqmNNPeVsxgvgacLiWSSdZVoFrQPjMHD-cyTuoJCGBzhKRSuNjgbQi1YqU5Syl> (vizitat 25.08.2025). <https://www.facebook.com/ion.duminica/posts/pfbid02r1wE6T3M69Q1W9vNvoxYcuMpSMiap1W3M-PG8dvW1rD6ARsrbXDpAQcMnD3zw1dCql> (vizitat 25.08.2025).

⁹ Documentare fotografică la Festivalul Etniilor „Unitate prin diversitate”. Ediția a XXIV-a, organizată de Agenția Relații Interetnice din Republica Moldova în parteneriat cu Primăria Municipiului Chișinău (Grădina Publică Ștefan cel Mare și Sfânt, 21.09.2025). <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10161867887936905&set=pcb.10161867890641905> (vizitat 22.09.2025).

Referințe bibliografice

Costăchel V., Panaitescu P. P., Cazacu A. Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV–XVII). București: Editura Științifică, 1957.

Duminica I. Explorarea istorico-etnografică a fierăritului practicat de țigani (romi) în spațiul est-carpatic. Cercetarea etnografică de teren în comunitatea romilor tradiționali „ciocănari” din orașul Soroca (14–16 mai 2024). In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXXVI, 2024, 55–63.

Duminica I. Relieful 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. Institutul Patrimoniului Cultural, 13 decembrie 2022. Chișinău: Notograf Prim, 2023, 119-136.

Duminica I. Valorificarea „rămășițelor patrimoniale” ale meșteșugului fierăritului practicat „la cald” în comunitatea romilor tradiționali (ciocănari) din orașul Otaci (raionul Ocnița). In: Simpozionul Internațional de Etnologie: ediția VI-a, dedicată Zilei Universale a Iei și Zilei Naționale a Portului Popular. Institutul Patrimoniului Cultural, 24 iunie 2025. Programul și rezumatele comunicărilor. Chișinău: Notograf Prim, 2025, 35-37.

Furnică D. Z. Industria și dezvoltarea ei în Țările Românești. București: Institutul de Arte Grafice „Tiparul Românesc”, 1926.

Panaiteșcu P. N. Un capitol din istoria economică a Țării Românești și a Moldovei. In: Observatorul social-economic (Cluj), nr. 2-4 (aprilie – decembrie), 1938, 154-165.

Postică Gh. Civilizația medievală timpurie din spațiul pruto-nistean (secolele V–XII). Teză de doctor habilitat în științe istorice. Chișinău: Universitatea de Stat din Moldova, 2006.

Rom. N. Nu fugiți de meșteșug. In: Tribuna (Arad), 13 august, 1910.

Stoica G., Horșia O. Meșteșuguri artistice tradiționale. București: Editura Enciclopedică, 2001.

Трагира В., Трофэилэ В. Отаци/Атаки. Страницы истории. Chișinău: Editura „VAST-M”, 2002 / Tragira, V.; Trofeile V. Otaci/Ataki. Stranitsy istorii. Chisinau: Editura „VAST-M”, 2002.

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

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

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

E-mail: cultura.minoritati.etnice@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5896-6850

Татьяна ЗАЙКОВСКИ

ТРАДИЦИОННЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ СТАРООБРЯДЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: НЕДАВНИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И НЫНЕШНЕЕ СОСТОЯНИЕ (НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)*

CZU: [39+682](478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.10>

Rezumat

Costumul tradițional feminin al creștinilor ortodocși de rit vechi din Republica Moldova: discursul istoric recent și starea actuală (pe baza cercetărilor de teren)

Printre creștinii ortodocși de rit vechi – lipovenii, popovții consimțământului capelan (ciasovenne), staroverii din Transbaikal (semeiskie) ș.a. până în prezent se păstrează costumul tradițional feminin, indiferent de regiunea lumii unde locuiesc. Acesta se caracterizează printr-o diversitate, deosebiri substanțiale sunt specifice acoperământului pentru cap. Acest articol conține rezultatele cercetării, desfășurate de autoare pe parcursul mai multor ani într-un șir de sate și orașe din Republica Moldova, sunt prezentate particularitățile elementelor costumului feminin, este analizată problema conservării și domeniile de aplicare ale acestuia în prezent. Conform mărturiilor informatorilor, în zonele rurale încă la mijlocul (iar în unele sate chiar și în anii '80) secolului trecut, costumul tradițional feminin rămânea relevant și în viața cotidiană a creștinilor ortodocși de rit vechi. Mai târziu, sferele de utilizare ale acestuia au început să se restrângă. În prezent, acest costum este folosit ca îmbrăcăminte de rugăciune, precum și la cununie și înmormântare. În viața cotidiană, cele mai stabile elemente s-au dovedit a fi brâul, kichka, broboada. Informatorii asociază schimbările rapide cu începutul noului mileniu, indicând, printre altele, și motivele demografice.

Cuvinte-cheie: Republica Moldova, creștini ortodocși de rit vechi, costum tradițional feminin, sarafan, brâu, kichikă, broboadă

Резюме

Традиционный женский костюм старообрядцев Республики Молдова: недавний исторический дискурс и нынешнее состояние (на основе полевых исследований)

В среде старообрядцев – у липован, часовенных, семейских и др., в какой бы части мира они ни жили, до настоящего времени сохраняется традиционный женский костюм. Он отличается разнообразием, особенно существенные различия свойственны головным уборам. В данной статье содержатся результаты исследования, осуществлявшегося автором на протяжении нескольких лет в ряде сел и городов Республики Молдова, представлены особенности элементов женского костюма, рассмотрена проблема его сохранности и сферы применения в наши дни. Согласно свидетельствам информаторов, в сельской местности еще в середине (а в некоторых селах даже в 80-е гг.) прошлого века традиционный женский костюм у

старообрядцев оставался актуальным и в повседневной жизни. После этого сферы его применения стали сужаться. Сегодня данный костюм используется как молитвенная одежда, а также при венчании и погребении. В обыденной жизни наиболее устойчивыми элементами оказались пояс, кичка, платок. Стремительные перемены информаторы связывают с началом нового тысячелетия, указывая, в том числе, и демографические причины.

Ключевые слова: Республика Молдова, старообрядцы, традиционный женский костюм, sarafan, пояс, кичка, платок

Summary

Traditional women's clothing of the Old Believers of the Republic of Moldova: recent historical discourse and the present situation (based on field research)

Among the Old Believers – including the Chasoveny, the Semeyskie, and others – the traditional women's costume has been preserved to this day, regardless of the region in which they live. It is notable for its diversity, with particularly significant variations in the design of headaddresses. The article presents the results of a multi-year study conducted by the author in several villages and towns of the Republic of Moldova, and it presents the main features of the women's costume, examines the issue of its preservation, and explores the contexts of its use today. According to informants, in rural areas – and in some villages even as late as the 1980s – the traditional women's costume among the Old Believers continued to be worn in everyday life. After that, the scope of its use began to diminish. Today, this costume is mainly worn during prayers, as well as at weddings and funerals. In everyday life, the most persistent elements proved to be the belt, the kichka, and the headscarf. Informants link the rapid changes to the beginning of the new millennium, indicating demographic factors among the main causes.

Key words: Republic of Moldova, Old Believers, traditional women's costume, sarafan, belt, kichka, headscarf

Данное исследование проведено в ряде сел и городов Республики Молдова, в которых проживают старообрядцы (села Покровка, Кунича, Егоровка, Старая Добруджа, Кишинев, Единцы и др.).

В традиционных представлениях считается, что одежда – первый дом человека. Традиция, какой бы устойчивой она ни была, не является чем-то статичным. Хотя «староверов и представляют

порой заостренными консерваторами, на самом деле это далеко не так. <...> Любая традиция переживает разные этапы, постепенно меняясь, хотя ядро и остается неизменным», – отметил в интервью с журналистом М. Гусевым этнолог Вячеслав Печняк, сам старообрядец, издавший исследование «Традиционная одежда старообрядцев Урала» (Гусев). Сказанное относится к различным сторонам культуры староверов, живущих в разных уголках земного шара, в том числе к элементам их традиционного костюма. Если бы было иначе, то сейчас как их жизнь в целом, так и культура оставались бы на уровне допетровской эпохи.

В среде старообрядцев – у часовенных (Гусев), семейских (Нестеренко 2022) и др., – в какой бы части мира они ни жили (в Канаде, Молдове, России, Румынии, Украине и т. д.) до нашего времени сохраняется традиционный женский костюм. От одной группы к другой он отличается разнообразием, особенно существенные различия свойственны головным уборам.

Традиционный женский костюм старообрядцев Республики Молдова включает в себя такие элементы, как сарафан (Фото 1), рубашка, надеваемая под сарафан, пояс, к которому нередко прикреплялись навесной карман и вышитый платочек, головной убор (кичка, два платка – нижний и верхний), *запон* (фартук) (Фото 2). В холодное время года женщины надевали теплые кофты, именовавшиеся *куцавейка* и *холодайка*, верхнюю одежду под названиями *полька* (короткая прямая или расклешенная кофта на вате), а также *сачок* (своеобразное приталенное пальто со складочками) и др. Эти предметы часто украшены лентами, тесьмой, вышивкой. Кроме того, у старообрядок Республики Молдова есть и украшение – бисерное ожерелье под названием *сетка* (Фото 3). Оно обнаружено не во всех местах компактного проживания старообрядцев РМ, например, жители с. Егоровка Фалештского района отрицают наличие у них такого ожерелья.

Исследователь Л. Н. Чижикова, в начале 70-х гг. прошлого века изучавшая традиционную русскую культуру в селах Молдовы, в том числе в старообрядческих, отмечала: «Женский костюм старообрядок отличался чрезвычайной яркостью красок, нарядностью; сарафаны, запоны, кофты шили из шерсти, шелка, ситца ярких расцветок; их украшали по подолу полосками яркой ткани, лентами, кружевами, оборками. Красивые яркие платки, бусы „корали“ из янтаря и жемчуга, ожерелья из бисера дополняли яркую тональность костюма. По общему колориту этот

костюм больше напоминал женскую одежду южной полосы России» (Чижикова 1973: 40).



Фото 1. Прямой лямочный сарафан. Музей истории и культуры с. Покровка, 2024 г. Личный архив автора



Фото 2. Запон (фартук). Музей истории и культуры с. Покровка, 2024 г. Личный архив автора



Фото 3. Бисерное ожерелье сетка. Музей истории и культуры с. Покровка, 2024 г. Личный архив автора

Традиционная, молитвенная («моленная») одежда – та, в которой старообрядки ходят в церковь и которая в настоящее время является основой венчальной и «смертной» одежды, то есть используется в определенных ритуалах семейной обрядности – при венчании, погребении (Zaicovschi 2022: 229-239; Zaicovschi 2023: 247-259). Традиционная одежда воспринимается старообрядцами «как наиболее соответствующая христианскому миропониманию, а это способствовало сохранению моленных одеяний до конца XX – начала XXI в.» (Липинская 2016: 106), следовательно, по настоящее время. В состав молитвенной одежды не входят *запон* и *сетка*.

Во многих старообрядческих семьях бережно сохраняются элементы старинного костюма. Это касается, прежде всего, сельской местности. В городах же нам чаще всего сообщали, что у них этого нет, объясняя сложившуюся ситуацию следующим образом: «Когда замуж вышла и в город уехала, все в селе осталось». Сельские жительницы более молодого возраста понимают всю ценность такой одежды, зачастую способны дать соответствующие объяснения. Но некоторые из них уже не могут припомнить названия ряда элементов этой одежды и не всегда знают, как ее носить – как застегивать и т. д. В связи с этим приведем пример из монографии Н. С. Душакowej «Проживаемая история». Молодая родственница одной из информаторов в с. Покровка Дондушанского района РМ показала хранящиеся в семье старинные вещи, которым, по ее словам, не менее ста лет, – рубашку, сарафан, кичку, платье особого «кацапского» покроя, *запон*, *сетку* и др. «ВИ: Это самое ценное. <...> Вот это платье у моей бабушки осталось – старинный фасон платья, как по-старинному раньше шили. На пла-

тье обязательно должен быть такой вот ободок. <...> на резиночке, рукав сборный, волан. <...> И очень важны полосочки эти, как говорится, своего рода орнамент древнерусский. <...> Лет сто, наверное, есть этому сарафану. <...> Я покажу, что к чему, что куда надевать. <...> одевается платье, не – рубашка, сорочка одевается. Поверх рубашки одевается... Э, потом одевается платье. Поверх платья одевается сарафан. Поверх сарафана надевается... эм, как она называется... Бабушка скажет. <...> А это запон. С поясом вот таким вот. Это он вот так завязывается. Это бабушка... я не умею, к своему стыду. <...> Вот это кичка моей мамы, венчальная. А это воротник (имеется в виду *сетка* – Т. З.), сделанный собственноручно, тоже из бисера. <...> Я это на себя накину [*надевает одежду, заходит бабушка*]. ЦМЯ: И как же ты все надела?! Это же не так, на кого ты похожа? <...> Это ж тут завязывается!.. Смешная!» (Душакowej 2022: 58-59). Как видно из приведенного фрагмента, информатор молодого возраста не может припомнить некоторые названия элементов старинного женского костюма, бисерное ожерелье *сетка* именуется воротником, не умеет правильно завязать *запон* и т. д.

Следует отметить то, что впечатляет при рассмотрении старинных элементов старообрядческого женского традиционного костюма (например, экспонаты 20–40-х гг. XX в., а некоторые и конца XIX в. в Музее истории и культуры с. Покровка): вещи, часто из ярких тканей, нередко сшиты вручную, очень аккуратно, в их изготовление вложено много труда, некоторые их части простеганы, используются различные декоративные швы для отделки, а также вышивка, тесьма, ленты и т. п. Видно, что их предполагалось бережно носить много лет. Они требовали и определенных правил хранения. К примеру, холодайки в нижней своей части для лучшей сохранности складывались веерообразно и внизу завязывались ленточкой.

Представляется интересным привести фрагменты из «Реестра учета музейного фонда», чтобы продемонстрировать описание некоторых предметов традиционной женской одежды, изготовленной как в старину, так и в более близкое к нам время. Помимо информации о том, как и когда экспонат появился в музее, указано: «*Платье* – красное, в цветочек, без центрального шва, с присборенной юбкой; внизу украшено строчками и темно-синими лентами, 40–50-е гг. XX в. <...> *Платье* – красное, в цветочек, внизу и сверху украшено строчками и черными лентами, 40–50-е гг. XX в. <...> *Куцавейка и платье* (жен-

ский костюм) оранжевого цвета, украшены многочисленными строчками, синими лентами и черным кружевом, 20–30-е гг. XX в. <...> *Чехлик* – женская рубаша с рукавами в горошек, на груди и на манжетах украшена строчками, 40–50-е гг. XX в. <...> *Станушка* – женская рубаша белого цвета в цветочек, манжеты украшены строчками, 40–50-е гг. XX в. <...> *Куцавейка* – женская кофта вишневого цвета, украшена лентами и строчками, 80–90 гг. XIX в. <...> *Куцавейка* – женская кофта синего цвета, украшена строчками и черным кружевом, 20–30-е гг. XX в. <...> *Шалейка с блендаком* – платок оранжевого цвета с вышивкой, украшен бахромой черного цвета, 1915 г. – 20-е гг. XX в. <...> *Запон* – женский передник синего цвета, украшен строчками и синими лентами, 20–30-е гг. XX в. *Пояс* старообрядческий женский, розовый, кисти шарообразные, 40–50-е гг. XX в. <...> *Куцавейка* – женская кофта в цветочек, украшена черными строчками, последний раз носили в 70–80-е гг. XIX в. <...> *Кичка* – шапочка синего цвета, в цветочек, спереди украшена витейкой, сзади завязывается. Под кичку убираются волосы. Покрытие головы женщины имеет особое значение. По слову св. Апостола Павла, покрытая голова означает подчинение жены мужу. 1950 г. <...> *Сарафан* – темно-зеленого цвета, внизу украшен голубыми лентами, прострочен желтыми строчками. Сарафаны шили без центрального шва <...>. «Сарафанный костюм» – это когда сарафан носят с белой кофтой. 1934 г.». Как видим, в непосредственное описание экспоната иногда включены и некоторые пояснения.

В свою очередь, Л. Н. Чижилова, которая была руководителем экспедиции по исследованию культуры сел Молдовы с компактным проживанием русского населения в начале 70-х гг. XX в., также приводит пояснение относительно термина *платье*, использовавшегося в с. Покровка: «В Покровке с конца XIX в. распространился своеобразный тип сарафана, называемый „платьем“. Это платье без рукавов, передние полотнища юбки пришивались в сборку к кокетке (выше талии, на груди), на спине полотнища юбки присбаривались на талии к широкому вшивному поясу <...>. «Платье» подобного покрова не встречалось в других селах и, возможно, является местной особенностью. До настоящего времени оно служит повседневной одеждой женщинам среднего и пожилого возраста» (Чижилова 1973: 40).

Когда готовили приданое для девушки, в него входили не только различные рукодельные

предметы (постельное белье, скатерти и т. п.) для совместной семейной жизни, но и элементы одежды для будущей жены: «Конечно, готовили приданое. Шили, вышивали... И простыни вышивали. Вышитые были, да еще и френзели такие, не знаю даже, как это называется. Вязанные вставки, прошвы были на постельном белье. Конечно, готовили. Вот такое вот в основном – постельное, наволочки на подушечки, простыни... Вышивки еще делали, что на стены цеплялись. Обязательно чтоб были какие-то пара сарафанов, пара платков таких больших, с цветами, кички. Это непременно должно было быть» (К. А. Г.).

Если одежда невесты на венчании в прежние времена могла быть любого цвета, то в наши дни для пошива предпочтительным является белый: кичку, платки, сарафан, рубашку шьют из белых тканей. Как прежде, так и теперь все предметы одежды обязательно должны быть новыми.

Что касается обряджения женщины для погребения, то информаторы указали следующее:

«Наши костюмы старинные, сарафаны, платья, по-нашему всё сшито. Одевают кичку. <...> Одевают рубашку. Одевают ей сарафан или это... платье, носочки или чулочки, больше чулочки. <...> И шьют с белого материала такой саван, тут всё сшивается... Только белый сугубо. И от пояса, от груди ее свивают. Должно быть семь крестов. У нас не положено было, чтоб туфли или тапочки одевать, шили мы сами с материала тапочки. Ну и <...> нужен пояс такой, чтоб она была подпоясана» (Х. В. П.); «Кичку обязательно надевают и платок. Рубашка должна быть длинной, с длинным рукавом, шея должна быть закрыта, то есть до шеи должны быть пуговицы – прямо до того места, где щитовидка расположена, шею нужно укрыть. А сверху сарафан и тоже обязательно пояс. И мягкие тапочки. <...> Допускаются различные цвета сарафана, какой любимый цвет был у усопшей. И розовый, и голубой и т. д. На выбор. Не обязательно темный. Ну, если пожилая, старенькая женщина, то тогда уже потемнее. Может быть и в цветочек что-то. Главное, чтобы была длинная одежда, закрытая шея и пояс. Как у мужчины, так и у женщины должен быть крест, обязательно на гайтане (особый шнурок – Т. 3.), цепочки не допускаются» (Б. Т. М.).

Представляется важным выявить, с какого времени элементы традиционной культуры, в том числе женского костюма, стали постепенно утрачиваться в повседневной жизни старообрядческого населения РМ, а также попытаться узнать, когда, по мнению опрошенных жителей

соответствующих населенных пунктов, этот процесс ускорился и почему.

Как сообщали информаторы, в сельской местности еще в середине (а в некоторых селах даже в 80-е гг.) прошлого века старообрядческий традиционный женский костюм в практически полном составе оставался актуальным и в повседневной жизни. Об этом же свидетельствуют его многочисленные элементы, сохранившиеся, например, в Этнографическом музее при Доме культуры с. Покровка, большая часть которых относится к 1930–1950-м гг. Однако, как следует из опросов информаторов, даже в 80-е гг. XX в. в упомянутом селе Покровка многие женщины в возрасте в обыденной жизни носили традиционную одежду:

«З. М. Е. Моя свекровь на нашей свадьбе, которая состоялась в 1986 году, была еще в традиционном сарафане. Мы потом два года жили у них, и это была ее именно постоянная (повседневная – Т. З.) традиционная одежда. Примерно до 90-х мы жили там у них (в доме свекра и свекрови – Т. З.) два года, и вот эта вот одежда у них была. Потом уже стали ходить в такой одежде только старушки, молодежь одевалась более современно. А так считалось, что люди в возрасте – старше 40 лет. Те, которые до 40 лет, считались еще молодыми (*показывает хранящееся в архиве школы фото, на котором представлено праздничное шествие, где молодые женщины одеты в сарафаны. К фото справа прикреплен листок с надписью: „Фестиваль, 1957 год. Ехали на подводах. Не доезжая до Атак 3 км, стали в колонны и пошли к Атакскому ДК“*). Я вам рассказывала уже про конец 80-х. А это видите, 57-й. В 50-е годы все так ходили, в традиционном.

Т. З. Все абсолютно?

З. М. Е. Все абсолютно так ходили. И дети, и все. А потом стали покупать больше, шить более современную одежду.

Т. З. А в церковь все-таки строго, как положено?

З. М. Е. Не-ет, в церковь строго!»

При попытке узнать у информаторов, когда особенно стремительно стал утрачиваться ряд культурных традиций, в том числе связанных с рассматриваемой нами темой, вполне ожидаемо оправдались предположения о том, что в городах данный процесс принял больший размах, чем в селах. Для примера приведем мнение жительницы г. Единцы:

«Т. З. Когда стали исчезать многие культурные традиции в старообрядческой среде? Вот так уже, стремительно? В какие примерно годы? На вашей памяти, когда это было?

К. О. П. Ну, на моей памяти это были двухтысячные годы, когда стали массово уезжать люди на заработки в Россию, за границу (имеются в виду страны Запада – Т. З.). Очень многие наши староверы живут сейчас в России, они переехали на постоянное местожительство. Даже есть служители церкви, которые прислуживали когда-то у нас в церкви, и я знаю, что сейчас они служат в Санкт-Петербурге, Москве – поют на крылосе (на клиросе – Т. З.), читают, ведут службу. Кроме того, очень много наших людей уехали за границу – во Францию, в Италию, вместе со своими семьями. <...> Какая еще есть причина исчезновения этих традиций и обычаев? Я думаю, что это также и смешанные браки. Очень много представителей молодого поколения староверов, которые объединились, поженились с представителями других национальностей: с украинцами, молдаванами, с русскими даже, православными русскими, которые не того вероисповедания, как мы. И, конечно же, важно, какая вера преобладает в семье. Я знаю очень многих староверов, которые уже крестили детей в другой православной церкви, которые до этого повенчались со своими женами тоже в другой православной церкви. И соответственно, уже и родственников своих хоронят на другом кладбище – общем для всех вероисповеданий».

Далее рассмотрим более детально компоненты традиционного женского костюма старообрядцев Республики Молдова.

Согласно проведенным нами полевым исследованиям (в местах компактного проживания липован в РМ), в традиционный головной убор старообрядок входят следующие части: *кичка* (старинный общеславянский термин); нижний платок (или *косяк*); верхний, более плотный платок (или *шалейка* – теплый платок, надеваемый в холодную погоду). Такой головной убор и в настоящее время входит в молитвенную одежду, надеваемую в храм, а также используется в семейных обрядах жизненного цикла человека, в том числе при венчании и погребении.

Кичка в составе комплексного головного убора старообрядок Молдовы занимает важное место. Ее носят только замужние женщины. «Корона замужества» – так раньше называли головной убор под названием «кика», и ему всегда придавалось большое значение. Еще в начале XX в. кичку носили замужние крестьянки в селах России. В наши дни она сохранилась только в среде старообрядцев и представляет собой вязаную или сшитую мягкую шапочку, которую зачастую (особенно праздничный ее вариант) укра-

шают вышивкой, бисером, блестками, кружевом, тесьмой и т. п., а также особыми декоративными швами. Раньше кички изготавливались вручную, и это требовало довольно большой работы. В настоящее время, впрочем, как и прежде, в каждом старообрядческом селе есть мастерицы, которые, помимо изготовления поясов, лестовок и прочего, занимаются и пошивом кичек (Фото 4).



Фото 4. Кички и повойники, сшитые К. С. Д., с. Егоровка, 2025 г. Личный архив автора

У каждой старообрядки, как правило, есть несколько кичек. Существуют повседневные и праздничные кички.

Впервые женщине кичку надевают при венчании. Она надевается под особый платок (косяк), завязываемый сзади. Далее следует второй платок, который стараются декорировать кружевом. Его положено не завязывать, а закалывать булавкой под подбородком. В наши дни кичка невесты на венчании является белой, ее стараются декорировать особенно красиво. Во многих семьях такую кичку потом хранят долгие годы. В 50–80 гг., по словам информаторов, платок невесты был обычно цветастым, а сейчас однотонный, чаще всего белый. Об этом, среди прочего, сообщают информаторы: «Я с 1968 года, но помню, как мой дядя женился. Мне было тогда лет шесть-семь, я собиралась в школу идти. Это был 75-й год или 74-й. И я знаю, что тетя моя, тогда невеста моего дяди, она была <...> в цветастом платочке. Я не помню, чтобы раньше были чистые (однотонные – Т. З.), всегда носили цветастые почему-то. Чистые платки начали надевать уже сейчас вот, в наше время. А тогда цветастый платок – это был признак убогства какого-то или богатства. Я помню, что он был с люрексом у нее, белый платочек с цветами» (Ф. З. Ф.).

На венчании сначала священник кладет кичку на голову невесте и начинает осуществлять обряд. В определенный момент ей надевают кичку (в притворе, на паперти). Обычно это делает мать жениха. Перед надеванием кички будущая свекровь расчесывает невесте волосы: из одной, девичьей косы она делает две (вплетая в них ленты – *косоплётки*), которые перекрещиваются сверху на голове, образуя тугую «корзиночку», – оформляет так называемый «чуб».

Данная шапочка должна полностью закрывать волосы женщины. По всей видимости, в глубокой древности это было связано с представлениями о сакральности волос, о сокрытии в них жизненной силы. Поэтому женщины на протяжении многих веков должны были закрывать волосы. У Д. К. Зеленина находим, в частности, следующее объяснение: некогда считалось, что непокрытые волосы замужней женщины могли нанести ущерб урожаю, вызвать засуху, падеж скота и т. п. С другой стороны, представление о волосах связывалось с растительностью («волосы тоже растут»), а следовательно, с плодородием (Зеленин 1926).

Существовавший для женщин (не только старообрядок) запрет показывать свои волосы и предписание бережно обращаться с ними прагматически объясняются так: упавшие при расчесывании волосы нельзя выбрасывать: «если птицы их найдут и гнезда сошьют, голова болеть будет». Кроме того, согласно представлениям, предстояло на том свете за каждую свою волосинку отчитаться перед Богом. Еще одно объяснение: человек перед Господом должен предстать во всей своей целостности. Именно поэтому нельзя, чтобы волосы были растеряны в разных местах. Набожные старушки собирали их в подушечку (вместе с ногтями), которую им клали под голову при погребении. Наши информаторы рассказывали, что так поступали их бабушки в середине XX в. и даже позднее.

Следует указать для сравнения, что помимо кички, покрывающей всю голову, в старообрядческой среде существует и так называемая малая (или казачья) кичка, которая надевается только на узел волос, скрученный на затылке и скрепленный круглым гребнем (на такой кичке делаются специальные петельки, в которые продеваются зубья гребня) (Фото 5). Широкая кичка распространена во всех населенных пунктах РМ, в которых проживают старообрядцы. Нами зафиксировано, что как малая, так и широкая кичка используются, например, в с. Кунича. Существует малая кичка и в г. Бендеры.



Фото 5. Малая («казачья») кичка, г. Бендеры, 2024 г.
Личный архив автора

Кроме кички и надеваемых поверх нее платков, в среде старообрядцев Республики Молдова бытует и *повойник* (у некоторых групп староверов именуется также *волосником*). Он имеет ряд сходств с обычной кичкой, призван закрывать волосы, но есть и отличия. Например, повойник сохраняет такую деталь древнего женского головного убора, как так называемый *назатыльник/позатылень* (Фото 6). По нашим наблюдениям, в быту женщины могут носить повойник и без платка (в отличие от кички, которая обязательно должна покрываться платком).



Фото 6. Повойник, с. Егоровка, 2025 г. Личный архив автора

Есть два способа повязывания платка поверх кички – «на уголок» (когда платок складывается вдвое по диагонали в виде косынки и закалывается на булавку под подбородком) и «в роспуск» (когда платок складывается вдвое по прямой в виде шарфа и два его конца находятся на спине, а другие два закалываются). В РМ нами не зафиксирован способ повязывания платка «в роспуск». Хотя даже и при одном способе наблюдаются вариации. Так, информатор сообщает: «Можно было понять, из какого села в гости на храм приехали, по способу надевания платка. У нас в Егоровке просто завязывали под подбородком. И платок, как правило, не очень большой, так чтоб до плеч. Добруджанки приезжали в платках под булавку, и платок должен быть таким, чтобы закрывать локоть (то есть довольно большим – Т. З.)» (З. Н. П.). В настоящее время в обыденной жизни женщины платок завязывают, а не закалывают.

Следует упомянуть о том, что в церковь принято надевать платки белые или светлых тонов. А вот черные платки в знак траура в большинстве сел не носят. Однако в с. Егоровка выявлено, что некоторое время назад траурные черные платки стали все же надевать, видимо, под влиянием односельчан-молдаван:

«К. Т. И. Черные платки надевают. Но раньше, раньше белые надевали. <...> Я вообще не помню, откуда черный взялся. Я помню, белый был.

Л. Л. В. Траурный был раньше белый, со стародавних времен. А потом кто превратил в черный, не знаю.

Т. З. А женщины, когда просто в церковь идут, у них же тоже белые платки? Но это не в знак траура...

К. Т. И. Светлые, цветные платки надевают в церковь. А почему светлые? Потому что считается, что ты в рай идешь. Особенно по праздникам надевают очень светлые. Потому что это праздник, это радость».

Относительно пояса надо упомянуть, что некогда он был обязательным не только для старообрядцев, но и, находясь в составе традиционного русского костюма, выступал неперенным «элементом мужской, женской и детской одежды. Его надевали на ребенка при рождении или при крещении. Этот пояс из простой льняной нити или тесьмы являлся оберегом от злых сил, а также ставил ребенка под защиту Божию. Полученный при крещении пояс старались никогда не снимать, его носили под одеждой на голое тело. Кроме него поверх одежды надевали еще

один пояс, который помимо ритуальной функции носил еще и практическую. Он завершал костюм, разделял его на две части – верх и низ, – замыкал талию, соединял полы верхней одежды, к нему крепились кошельки, лакомники, кисеты, ключи и прочий хозяйственный инвентарь» (Фокина). Наши информаторы (как в сельской, так и в городской местности) подчеркивали, что пояс у старообрядцев является обязательной частью традиционной молитвенной одежды: «Без пояса ходить – грех». Таким образом, даже если, особенно в городах, можно видеть в быту старообрядцев вроде бы без пояса, однако это не так: пояс у них есть, но он находится под одеждой.

После крещения новорожденного (вне зависимости от пола) священник благословляет, «во-первых, крестик нательный, и его надевают на младенца, а во-вторых, крестильную рубашечку и поясок. Всё это – и пояс, и крест – необходимо носить христианам всю жизнь. Есть такое понятие, как „нательный пояс“. Когда в наше время уже не везде – в городе, наверное, сложно увидеть препоясанного человека, – поэтому у христиан на теле, под одеждой, должен быть нательный пояс. Как и крест. Со дня крещения это строго необходимо соблюдать. Эта рубашечка подпоясывается и у мальчика, и у девочки» (В. А. В.).

Сколько поясов сегодня носят в зависимости от пола? Например, одна из информаторов сообщила: «И по рубашке обязательно должен быть пояс» (Е. Ф. М.). Она же рассказала, что на женщине должно быть два пояса – «один по рубашке, другой по сарафану, а у мужчины только один». Это если не принимать во внимание нательные пояса.

Что такое нательный пояс? Выражение говорит само за себя. Существует два вида поясов – «нижний» и «верхний». «Нижний» (*тельник*) – более простой, не имеет украшений. Такой пояс надевается при крещении на голое тело. Его следует носить всю жизнь, не снимая даже в бане. «Верхним» поясом подпоясывают верхнюю одежду, обычно он является плетеным. Существует обоснование ношения пояса с религиозной точки зрения, в «Библии» многократно подчеркивается необходимость «препоясывания чресел»: пояс не просто часть одежды, а свидетельство готовности к служению Богу. Народное объяснение состоит в том, что пояс словно разделяет тело человека на две части – «чистую и нечистую».

В былые времена к поясу женщины часто прикрепляли так называемый навесной карман (Фото 7) и вышитый платок довольно большого размера.



Фото 7. Навесные карманы. Музей истории и культуры с. Покровка, 2024 г. Личный архив автора

Во всех старообрядческих сообществах Молдовы бытует комплекс женской одежды с сарафаном (Фото 8). Под сарафан надевается рубашка, обычно белого цвета. Жительницы ряда сел сообщали нам, что так и называют ее – *рубаха*, *рубашка*. В Покровке же в прежние, не столь далекие времена (см. вышеприведенные фрагменты из «Реестра учета музейного фонда») женская рубашка, надеваемая под сарафан, носила названия *станушка*, *чехлик*: «Это в разных местах называется по-разному. У нас раньше было так: кто что имеет. Хочешь платье – только обязательно чтобы длинное, с длинным рукавом и шея была закрыта. А хочешь – сарафан и белую рубашку. У нас еще эти рубахи чехлики называются. Надевали чехлик и сарафан, старинный наряд. А сейчас уже сарафаны шьют по-новому, время идет вперед», – сообщила жительница Покровки 1949 г. р. (С. Е. В.). Л. Н. Чижикова указывала: «Основу этого костюма в обследованных селах составляли: рубаха с прямыми поликами, пришитыми по утку, прямым разрезом ворота, длинными широкими рукавами, собранными у кисти на манжете, и прямой сарафан на лямках, сшитый из нескольких прямых полотнищ, присборенных на обшивке. <...> В с. Кунича в качестве смертной одежды старообрядок зафиксирован глухой косоклиный сарафан, наиболее древний тип одежды» (Чижикова 1973: 37-38).

Как нам сообщил священник, старообрядческий сарафан в Молдове положено подпоясывать: «У женщин здесь, на юге (особенно женщины в возрасте, когда ходят в церковь, да и так, в обиходе), у них сарафаны подпоясаны. Такая форма одежды, что и женщины подпоясываются, как и мужчины. А в России (я не знаю, откуда эта культура пошла, из какой области именно) – там сарафаны свободные, не подпоясанные. А

вот на юге сохранили и женщины пояс. Вот этим мы отличаемся, старообрядцы южные, от российских. Я не знаю, откуда пошел там этот свободный сарафан» (В. А. В.).



Фото 8. Комплекс женской одежды с сарафаном.
Музей истории и культуры с. Покровка, 2024 г.
Личный архив автора

Альтернативой сарафану выступали: платье особого покроя – длинное, с длинными рукавами и закрытой шеей, кофта с юбкой. В Куниче нам назвали *талию*, *талечку* – тоже старинную разновидность женской одежды, почти забытой, которая даже в старообрядческой среде сохранилась мало в каких местах. Ее надевают «либо как рубашку, либо поверх рубашки». Ср.: «В настоящее время в Орегоне среди женщин-старообрядок наиболее распространенным видом одежды является *талья*, *талечка* (вид женского платья с кокеткой без рукавов). Талечку принесли из Турции дунаки. <...> С течением времени талечка претерпевала изменения. <...> В моду вошли талечки с рукавами» (Моррис, 2016: 32-33). Как видно из данного сравнения, в с. Кунича до настоящего времени сохранился более старый вариант талии/талечки – без рукавов.

В Кишиневе информаторы сообщили, что в последние годы шьют специальные белые свадебные сарафаны, под которые надевается блузка, рубашка. При этом было подчеркнуто, что

это не свадебное платье («оно не выполнено на заказ»), а «особый белый свадебный сарафан»: «Бывает, что и в том же сарафане, и в просто красивом платье. С подъюбниками и без них. Важно, конечно, что плечи не должны быть открыты, и чтобы без глубоких декольте» (З. Н. П.).

Необходимо дать некоторые пояснения и относительно такого предмета традиционного женского костюма, как фартук/передник (*запон*). Фартук у старообрядок Молдовы отличается и особым покроем, и способом повязывания. У Л. Н. Чижиковой читаем: «Поверх прямого сарафана старообрядки надевали длинный фартук („запон“), завязывавшийся выше груди, на спине к завязкам запона пришивались своеобразные крылышки („лопастки“). Под запоном на особом пояске носили карман (речь идет о так называемом навесном кармане – Т. З.) для ключей, семечек и пр., деталь особенно характерная для женского костюма южнорусских областей» (Чижикова 1973: 40). В настоящее время фартук такого покроя не используется: он утрачен в повседневной жизни, а в венчальном и погребальном обрядах считается, что ему не место. Молодые старообрядки уже не знают, как его повязывать (см. выше фрагмент об этом из полевых исследований Н. С. Душакловой, представленных в ее монографии «Проживаемая история»). Однако, согласно свидетельствам наших информаторов, им хорошо известно его название, равно как и наименования других элементов традиционного женского костюма.

Таким образом, в результате наших полевых исследований, проведенных в ряде сел и городов Республики Молдова, в которых проживают старообрядцы, было выяснено, что традиционный женский костюм в настоящее время используется в качестве молитвенной одежды, а также в венчальном и погребальном обряде, хотя еще в середине прошлого века, а в некоторых селах и позднее, его носили также в повседневной жизни. Предметы традиционной женской одежды бережно сохраняются в старообрядческих семьях, прежде всего в сельской местности, а также в музеях некоторых сел. Ускорение перемен в культуре старообрядцев Республики Молдова наши информаторы отнесли к 90-м гг. XX в., подчеркивая, что особенно стремительными они стали в начале нового тысячелетия. Ими были указаны и причины этих явлений, среди которых, по их мнению, – массовый отъезд старообрядцев из страны, который приобрел особый размах в нулевые годы текущего века, а также растущее число смешанных браков, особенно в городах.

Примечание

* Стаття виконана в рамках Исследовательской программы 170101: *Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene (2024–2027)*.

Список информаторов

Б. Т. М., 1961 г. р., с. Покровка, Дондюшанский р-н.
 В. А. В., 1984 г. р., г. Кишинев.
 Е. Ф. М., 1940 г. р., г. Единцы.
 З. М. Е., 1967 г. р., с. Покровка, Дондюшанский р-н.
 З. Н. П., 1978 г. р., род. и жила в с. Егоровка Фалештского р-на, после получения высшего образования проживает в Кишиневе.
 К. А. Г., 1959 г. р., г. Единцы.
 К. О. П., 1979 г. р., г. Единцы.
 К. Т. И., 1947 г. р., с. Егоровка, Фалештский р-н.
 Л. Л. В., 1967 г. р., с. Егоровка, Фалештский р-н.
 С. Е. В., 1949 г. р., с. Покровка, Дондюшанский р-н.
 Ф. З. Ф., 1968 г. р., с. Кунича, Флорештский р-н.
 Х. В. П., 1943 г. р., с. Старая Добруджа, Сынжерейский р-н.

Литература / References

Гусев М. Одежда – первый дом человека: интервью с Вячеславом Печняком. In: https://ruvera.ru/odezhda_dom_cheloveka (дата обращения 22.05.2025). / Gusev M. Odezhda – pervyj dom cheloveka: interv'y u s Vyacheslavom Pechnyakom. In: https://ruvera.ru/odezhda_dom_cheloveka (data obrashcheniya 22.05.2025).

Душак ова Н. С. Проживаемая история. Как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2022. / Dushakova N. S. Prozhivaemaya istoriya. Kak staroobryadcy vspominayut o svoem proshlom. M.: Izdatel'skij centr Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta, 2022.

Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян. In: *Slavia*, 1926, вып. 2. Библиотека Гумер. <https://www.gumer.info> (дата обращения 24.09.2024). / Zelenin D. K. Zhenskie golovnye ubory vostochnyh (russkih) slavyan. In: *Slavia*, 1926, vyp. 2. Biblioteka Gumer. <https://www.gumer.info> (data obrashcheniya 24.09.2024).

Липинская В. А. Особенности традиционной одежды в локальных группах старообрядцев (мигранты и эмигранты). In: *Традиционная культура. Научный альманах*, № 4 (64), 2016, 98–109. / Lipinskaya V. A. Osobennosti tradicionnoj odezhdy v lokal'nyh gruppah

staroobryadcev (migranty i emigranty). In: *Tradicionnaya kul'tura. Nauchnyj al'manah*, № 4 (64), 2016, 98–109.

Моррис Т. Одежда староверов Орегона. In: *Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре*, № 3 (91), 2016, 32–37. / Morris T. Odezhda staroverov Oregona. In: *Zhivaya starina. Zhurnal o russkom fol'klore i tradicionnoj kul'ture*, № 3 (91), 2016, 32–37.

Нестеренко Н. М. Какой сакральный смысл таит традиционный костюм старообрядцев? In: https://ruvera.ru/articles/kostym_staroverov_semejskie (дата обращения 17.07.2025). / Nesterenko N. M. Kakoj sakral'nyj smysl tait tradicionnyj kostyum staroobryadcev? In: https://ruvera.ru/articles/kostym_staroverov_semejskie (data obrashcheniya 17.07.2025).

Фокина Е. А. Тканые на дощечках (топках) пояса как элемент традиционного русского костюма жителей Урала и Зауралья. In: <https://lad-shadrinsk.ru> (дата обращения 22.05.2025). / Fokina E. A. Tkannye na doshchekah (topkah) poyasa kak element tradicionnogo russkogo kostyuma zhitelej Urالا i Zaural'ya. In: <https://lad-shadrinsk.ru> (data obrashcheniya 22.05.2025).

Чижикова Л. Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии. In: *Этнографическое обозрение*, № 3, 1973, 28–43. / Chizhikova L. N. Etnograficheskie osobennosti russkogo naseleniya Moldavii. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, № 3, 1973, 28–43.

Заковски Т. Tradițiile de nuntă ale lipovenilor din Republica Moldova. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Materialele conferinței „Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare”*. Ediția a XIV-a, Chișinău, 30–31 mai 2022. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2022, 229–239.

Заковски Т. Tradițiile funerare și de pomenire ale lipovenilor din Republica Moldova ca un ritual din etapa finală a ciclului vieții omului. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXIV, 2023, 247–259.

Tatiana Zaicovschi (Chișinău, 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, Associate Professor, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: tanzai57@mail.ru

ORCID: 0000-0001-5438-9945

Svetlana PROCOP

PAȘTELE BLAJINILOR ÎN COMUNITATEA TRADIȚIONALĂ A ROMILOR DIN OR. OTACI (R-NUL OCNIȚA)*

CZU: 392(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.11>

Rezumat

Paștele Blajinilor în comunitatea tradițională a romilor din or. Otaci (r-nul Ocnița)

În articolul de față este vorba despre tradițiile sărbătorii Paștele Blajinilor în orașul Otaci, situat la nordul Republicii Moldova. În urma desfășurării unei cercetări etnografice de teren (29 aprilie – 2 mai 2025), autorul împărtășește rezultatele observațiilor realizate în ziua sărbătorii. Au fost identificate atât trăsăturile generale ale sărbătorii, cât și particularitățile care o deosebesc de modul de celebrare în orașul Soroca. În rezultatul chestionării realizate în rândul informatorilor, au fost identificate viziunile religioase ale romilor din oraș Otaci, fiind remarcată o diferență de abordare a sărbătoririi Păștilor Blajinilor de către credincioșii ortodocși și cei protestanți. Tradițiile de pomenire ale romilor din orașul Otaci sunt atât de puternice, încât ei continuă să celebreze Paștele Blajinilor chiar și devenind protestanți: se roagă, îngrijesc mormintele, cinstesc memoria strămoșilor, deși, în mod obișnuit, nu merg la cimitir în această sărbătoare. În timpul acestei cercetări de teren a fost înregistrată o legendă biblică, care pentru informatori poartă un sens sacru deosebit și simbolizează un anumit model de comportament. Este vorba despre felul cum un ou obișnuit de găină s-a înroșit în mâinile Mariei Magdalena, care venise în fața împăratului pentru a-i vesti Învierea lui Hristos. Articolul acordă o atenție specială obiceiului de a oferi *pomeni*, care, conform surselor istoriografice prezentate, are diverse interpretări.

Cuvinte-cheie: Paștele Blajinilor, romi, Otaci, credințe, pomana

Резюме

Пасха Блаженных в традиционном сообществе ромов г. Отачь (Окницкий р-н)

В настоящей статье речь идет о традициях празднования Пасхи Блаженных в г. Отачь, расположенном на севере Республики Молдова. В результате проведения этнографического исследования (29 апреля–02 мая 2025), автор статьи делится результатами наблюдений, осуществленных в день праздника. Выявлены общие характеристики и особенности праздника, отличающие его проведение, например, в г. Сороки. Проведенный опрос информаторов воссоздал картину религиозных представлений ромов города. Отмечен различный подход к празднованию Пасхи Блаженных у представителей православных и протестантов. Поминальные традиции ромов г. Отачь настолько сильны, что, даже став протестантами, они продолжают по-своему отмечать Пасху Блаженных: молятся, ухаживают за могилами, чтут память предков, хотя обычно на кладбище в этот праздник не ходят. В результате полевого исследования были запи-

сана библейская легенда, которая для информаторов несет особый сакральный смысл и символизируют некую программу поведения. Речь идет о том, как обыкновенное куриное яйцо покраснело в руках Марии Магдалины, которая пришла к царю, чтобы сообщить о воскресении Христа. В статье особый акцент сделан на обычае *поманы*, который имеет, согласно представленным историографическим источниками, различную трактовку.

Ключевые слова: Пасха Блаженных, ромы, Отачь, вероисповедание, помана

Summary

Easter of the Blessed in the Traditional Roma Community of Otaci city (Ocnița District)

This article examines the traditions of celebrating the Easter of the Blessed in Otaci, a town in the northern part of the Republic of Moldova. Based on ethnographic fieldwork conducted between April 29 and May 2, 2025, the author presents findings from observations made on the day of the celebration. Both common characteristics of the holiday and specific features that distinguish it, for example, from the celebration in Soroca, were identified. A survey of informants revealed the religious worldview of the town's Roma community and highlighted differences between Orthodox and Protestant approaches to celebrating the Easter of the Blessed. The Roma of Otaci maintain deeply rooted memorial traditions: even after converting to Protestantism, they continue to observe the holiday in their own way, they pray, tend to graves, and honor the memory of their ancestors, although visiting cemeteries on this holiday is generally not customary. The fieldwork also resulted in the recording of a biblical legend that, for the informants, carries special sacred significance and represents a behavioral model. The legend recounts how an ordinary chicken egg turned red in the hands of Mary Magdalene, who came before the King to announce the Resurrection of Christ. The article pays particular attention to the custom of giving *pomane* (ritual alms), which, according to the historiographical sources cited, is interpreted in various ways.

Key words: Easter of the Blessed, Roma, Otaci, beliefs, ritual alms

Într-o dimineață festivă de primăvară, orașul Otaci părea pustiu. De-a lungul drumului de la autogară spre cimitirul orașenesc, situat pe strada Krestyanskaya, se întindeau de o parte și de alta case de locuit, printre care se ridicau din loc în loc adevărate palate ale romilor înstăriți, remarcându-se prin frumusețea și opulența lor.

Orașul Otaci pare a fi împărțit în două părți, similar celor prezentate în cunoscuta reclamă a ciocolatei Fazer din anii '90 ai sec. XX despre Villariba (Satul de Sus) și Villabajo (Satul de Jos), unde era ilustrată rivalitatea dintre două localități imaginare. O structură asemănătoare este caracteristică și orașului Soroca, împărțit, la rândul său, într-o zonă superioară – „Dealul Țiganilor” – și orașul de jos. Potrivit informatorilor, romii din Otaci locuiesc în tot orașul, însă familiile mai înstărite și-au construit casele „pe deal”, în timp ce romii, cu posibilități materiale mai modeste, au rămas în partea de jos – „dincolo de pod” sau în „cartierul 13”.

Notă istorică. Orașul Otaci (r-nul Ocnița al Republicii Moldova) este situat pe malul drept al Nistrului, chiar la frontieră cu Ucraina. Pe malul opus se află orașul Moghiliiov-Podolsk (Ucraina).

Prin Otaci au trecut din vechime diferite rute comerciale pe care fluxurile de mărfuri se îndreptau din sud spre nord-est. Istoria orașului începe în anul 1419, când aici se afla vama Piatra Vameșului. În anul 1711, Petru I, încheind campania de pe Prut¹, s-a oprit pentru opt zile în preajma localității Otaci, așteptând construirea podului peste Nistru, pe care urma să se retragă armata rusă (Istoria).

„Pe cât s-a reușit a stabili, – se menționează într-unul dintre volumele publicate în anul 2024, – localitatea Otaci apare pentru prima dată cu această denumire pe «Planul acțiunilor militare ale armatelor imperiale ruse și austriece unite la ocuparea Basarabiei. Teatrul de război 1788–1790»” (Историко-этнографические 2024: 59).

Mai târziu, în anul 1816, P. Svinin scrie că târgul Ataki (Otaci) aparținea principilor Cantacuzino, iar poziția lui, la fel ca aceea a Bălților, impunea un control special asupra ordinii: „Ataki se află pe drumul mare dinspre Prut și din regiunea Basarabiei spre Nistru și Hotin, și are un comerț extern important și un aflux de oameni de diferite neamuri. În plus, acest târg este cel mai potrivit pentru trecerea clandestină a mărfurilor peste râu în ambele direcții și pentru trecerea oamenilor, deoarece acolo, adică la Moghilău, se află și carantina” (Свинин 1867: 287).

Despre Otaci a scris și un alt istoric și etnograf rus, N. Nadejdin, care, călătorind prin Basarabia în 1839, nota: „Ataki este un târg mare, care prosperă datorită evreilor” (Надеждин 1839: 406–407). Epidemia de holeră din 1847 a redus considerabil populația evreiască. În anul 1897 în Ataki locuiau 6970 de persoane, dintre care 4 690 erau evrei (Атаки 1909: ст. 379).

Potrivit lui L. Berg, în anii 1916–1917 în Otaci erau până la 11 mii de locuitori, dintre care 63% erau evrei și 28% – moldoveni (Берг 1918: 230).

Romii din Otaci. Romii din Otaci, după mărturiile informatorilor (I.G.), (G.G.), au apărut după anul 1964. Familiile sărace s-au stabilit în zona „cartierului 13”, iar cele mai înstărite – pe deal. Se consideră că în sectorul „De după pod” locuiesc romii veniți din Rîșcani, Edineț și Soroca după anul 2010. Ei au venit deoarece, în acea perioadă, locuințele în Otaci erau ieftine: o casă putea fi cumpărată cu 2-3 mii de euro, iar un apartament într-un bloc – cu 500 de euro. Se spune că baronul de atunci (poreclit „Cațap”) încerca să adune romii în Otaci pentru a forma o anumită „autonomie țigănească”, însă nu a reușit să-și ducă planul la îndeplinire.

Pe de o parte, romii se mutau mai aproape de frontieră și de vamă pentru a se ocupa de comerț, iar pe de altă parte, încercau să se stabilească mai aproape de rude, formând un fel de comunități rome compacte. Potrivit informatorului (I.G.), în anul 1964 președintele sovietului orașenesc Otaci era o femeie, care le-a permis romilor să se stabilească în oraș. Informatorul își amintește că în tinerețe vedea romi care umblau prin Otaci în costume negre și cămăși albe, într-o ținută colorată și expresivă: în veste de piele, pantaloni cu centuri late și pălării negre. Mulți dintre ei veneau din Ungheni – erau romi din neamul popeștenilor.

Conform datelor recensământului populației din Republica Moldova din anul 2004, în orașul Otaci locuiau circa 8 469 de persoane. Structura etnică era variată: o pondere importantă o constituiau ucrainenii, precum și moldovenii, rușii, evreii, romii și reprezentanți ai altor naționalități. Din numărul total al locuitorilor, aproximativ 3 380 erau romi – circa 39,9% din populația orașului. Ca să facem o comparație: în orașul Soroca, în aceeași perioadă, erau înregistrați 1 525 de romi, ceea ce, la o populație totală de 28 362 de persoane, reprezenta 3,21%.

Conform recensământului din 2014, în Otaci locuiau 3 148 de romi. Potrivit informațiilor furnizate de consilierul primăriei, în anul 2025 în localitate erau înregistrați 3 622 de romi, dintre care 1 262 – minori.

Unul dintre informatorii noștri (I.G.), proprietarul hotelului în care am fost cazați, a relatat că, odinioară, în nordul Moldovei era concentrată o parte semnificativă a potențialului industrial al republicii. Datorită acestui fapt, regiunea era considerată puternică și bine dezvoltată.

În orașul Otaci funcționau peste zece întreprinderi industriale mari și unități din sectorul serviciilor. Printre acestea – SA „Nistru”, Uzina de Construcții de Beton Armat, „Roada Otaci” (Zagotzerno), „ATP-5”, „Aschim”, precum și societățile cu

răspundere limitată „Gamma-Color” și „Gamma-International”. În anul 1998 aici a fost creată zona antreprenoriatului liber „Otaci-business”, cu scopul de a atrage investiții (Шикирлийская 2023). Astăzi, multe dintre aceste întreprinderi sunt închise sau se află în proces de reprofilare.

În oraș activează un gimnaziu, liceul „M. Eminescu”, Școala de muzică și Școala de sport. Pretutindeni funcționează magazine, unități comerciale (gherete și cafenele). Vama, autogara, podurile feroviar și rutier peste Nistru reprezintă elementele indispensabile ale orașului, determinând importanța lui strategică și rolul istoric de nod de transport major.

Reprezentanții primăriei au menționat cu mândrie că romii participă activ la viața orașului și își înscriu cu plăcere copiii în echipele de fotbal pentru juniori. Anume aici, la Otaci, dragostea locuitorilor pentru sport permite nu doar organizarea regulată a competițiilor, ci și menținerea unor reprezentanți proprii în Liga Națională de Fotbal a țării. În oraș activează câteva echipe de fotbal pentru copii, în care joacă și copii din familii de romi.

În ziua Paștelor Blajinilor. Pe drumul de la autogară spre centrul orașului Otaci se deschide o piață mare. În stânga se află biserica „Sfântul Arhanghel Mihail” și Primăria orașului, iar în dreapta – o mare Casă de Cultură, în fața căreia mai este amplasat monumentul lui V. Lenin.

La Primărie pe care am vizitat-o în ziua următoare după sărbătoare ni s-a comunicat, că în Casa de Cultură în prezent se face reparație. Odată cu redeschiderea ei sunt legate mari speranțe: în Otaci locuiesc mulți copii și adolescenți, iar necesitatea de a le oferi diverse activități rămâne una actuală (Foto 1).



Foto 1. Casa de cultură, or. Otaci, 29 aprilie 2025.
Foto: S. Procop



Foto 2. Biserica „Sfântul Arhanghel Mihail”, or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

Biserica „Sfântul Arhanghel Mihail”, conform site-ului Primăriei, este frecventată în medie de 70-80 de enoriași – ruși, ucraineni, moldoveni și romi² (Foto 2). De Paștele Blajinilor, anume aici vin oamenii înainte de a se îndrepta spre cimitir, deoarece aceasta este singura biserică ortodoxă din oraș. Biserica a fost fondată din mijloacele enoriașilor și ale prințului Cantacuzino în anul 1793. Lângă zidurile ei s-au păstrat două pietre funerare, sub una dintre care se odihnește prințesa E. M. Cantacuzina (2 octombrie 1794 – 28 octombrie 1854).

Între Primărie și biserică urcă în serpentină strada Krestyanskaya, care duce direct la cimitir. La începutul străzii am fost strigați de o femeie în vârstă, care stătea pe prispa micii sale case de culoare roz (Foto 3). Ea s-a apropiat și ne-a povestit că cu mulți ani în urmă s-a mutat aici din Kiev. Cinstește și marchează anual sărbătoarea Paștele Blajinilor, așa cum este obișnuit la ortodocși. De obicei merge la cimitir, însă anul acesta, din cauza unei mâini fracturate, este nevoită să rămână acasă.



Foto 3. Informatoarea Lidia Malic pe prispa casei, or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 4. Cimitirul de pe strada Krestyanskaya, or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

Urcând pe strada Krestyanskaya spre porțile cimitirului, știam deja că acesta este împărțit în două părți: în cea de jos sunt înmormântați săracii, iar în cea de sus – bogații. Cu cât ne apropiam mai mult, cu atât întâlneam mai mulți romi – unii se îndreptau spre cimitir, alții deja se întorceau. În pofida orei matinale, era arșiță, iar drumul părea lung.

Încercând să nu atragem prea multă atenție, am început să înaintăm prin cimitir și să ne apropiem de oamenii care ofereau pomană pentru rudele lor trecute în lumea cealaltă. În mare parte, erau romi și membri ai familiilor lor, veniți în ziua Paștelui Blajinilor ca să cinstească memoria celor apropiați și a rudelor decedate, așezându-se în grupuri în jurul mormintelor.

Trebuie menționat faptul că nu toți romii pe care i-am întâlnit în cimitir erau suficient de deschiși și dispuși să comunice, mai ales când vedeau telefoanele îndreptate spre ei. Aceasta se explică prin comportamentul adesea incorect al jurnaliștilor care vin în această zi la cimitir în căutare de senzații. După cum susțin romii cu care am discutat, evaluările unor reprezentanți ai mass-mediei din capitală li se par nu tocmai corecte. Fără să se intereseze de particularitățile mentalității locuitorilor, de regulă romi, aceștia își permit să lanseze aprecieri neplăcute și judecăți despre aspectul și comportamentul lor, adresându-le întrebări nu întotdeauna comode, de tipul: „Dar de unde aveți bani pentru toate acestea?”

Pornind spre orașul Otaci, ne așteptam ca în ziua Paștelui Blajinilor să fie mai mulți romi la cimitir și mai multe mese de pomenire întinse, deoarece statisticile arată că la Otaci numărul romilor este aproape dublu față de Soroca. Spre marea noastră surprindere, imaginea care ni s-a deschis la cimitirul din Otaci a fost alta. Erau mult mai puțini oameni decât ne-am fi așteptat, mult mai puține mese aranja-

te pe morminte sau alături, iar cele care erau întinse nu impresionau prin abundență (Foto 4).

Una dintre primele întrebări adresate informatorilor a fost pusă unui bărbat care avea grijă de nepot, în timp ce femeile (soția și fiicele) se ocupau de masă. L-am întrebat de ce sunt atât de puțini oameni la cimitir și de ce mesele aranjate la Otaci sunt mai modeste decât cele din Soroca. Informatorul (N. P.) a răspuns cu plăcere, explicând că „vremurile s-au schimbat”. După spusele lui, mulți romi pleacă la muncă în străinătate cu familii întregi – tatăl, mama și copiii. La Otaci rămân preponderent bătrânii și tinerii. Toți au nevoie de bani: pentru a întreține familia și pentru a finisa construcția casei. Mulți au aceeași problemă – au început să ridice case mari, cu două sau chiar trei etaje, dar nu au suficiente mijloace pentru a le termina, deși locuințele din aceste locuri sunt mai ieftine decât în alte raioane ale republicii.

Informatorul însuși vine la soție și la copiii deja adulți doar de sărbători. Chiar dacă tinerii au crescut, au nevoie de ajutor: de exemplu, fiica măritată nu lucrează, deoarece are grijă de copiii mici, iar ginererele încă nu a reușit să se pună pe picioare și să întrețină familia. De aceea trebuie să plece la muncă în străinătate (în Germania), luând cu el nu doar pe fii, ci și pe gineri, pentru a-i sprijini pe toți și astfel să-i ajute și pe ei, și pe sine (Foto 5-6).



Foto 5. Informatorul Nicolai Preida (1965), cimitirul din Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 6. Luând interviu la cimitirul din Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: Ion Duminica

La întrebarea despre semnificația sărbătorii Paștelui Blajinilor, informatorul a răspuns că pentru familia lui și întregul neam aceasta este una dintre cele mai importante zile după Paște. Nu este voie să te întristezi: se crede că în această zi sufletele celor răposați se pot apropia de hotarul dintre lumi, care devine transparent, și, ca și cum ar fi vii, pot vedea pe cei dragi. În această zi îi pomenesc pe părinți și pe rudele apropiate cu lumină, cu zâmbet. Masa trebuie să fie frumos aranjată și să bucure privirea.

Totuși, romii adunați în cimitir, așezați în jurul sau pe lespezile mormintelor, nu erau întotdeauna gata să răspundă la întrebările noastre sau pur și simplu să discute pe teme care ne interesau. Cu atât mai valoroși au fost cei care au împărtășit reflecții sincere și profunde despre viață, tradițiile și ocupațiile romilor.

Una dintre întrebările chestionarului se referea la sensul vopsirii ouălor de Paște și de Paștele Blajinilor. Majoritatea respondenților nu știau explicația și spuneau: „Nu știm, așa făceau părinții noștri, așa facem și noi”. Văzând pe încheietura unei informatoare (G. G.) o brățară din coral roșu, am întrebato dacă o consideră un talisman. Ea a răspuns cu încredere: „Nu, pe mine mă păzește doar Dumnezeu. În momentele grele mă opresc, mă adresez direct Lui, ascult inima și înțeleg că trebuie să merg înainte și să nu privesc înapoi”.

Nepotul ei crede că romii sunt un popor ales și este convins că Dumnezeu i-a așezat pe pământ pentru a arăta altor popoare ce înseamnă adevărata libertate. La întrebarea despre vechimea cimitirului, respondenții au ezitat să răspundă, menționând doar că aici sunt multe morminte poloneze.

Răspunzând la întrebarea noastră despre codul vestimentar în ziua Paștelui Blajinilor, informatoarea (G. G.) a spus că se îmbracă modest, cel mai des în negru, dar adaugă neapărat un detaliu auriu sau strălucitor – ca semn al bucuriei vieții. Ea își amintește cum părinții ei duceau o viață nomadă, cum a fost înmormântată bunica ei în anii 1970 în acest cimitir; consideră că neamul lor provine din „viță de romi-pășteni”, urmași ai fierarilor. Acum, după spusele ei, majoritatea se ocupă cu comerțul.

Respondenta (G. G.) este convinsă că „Istoria romilor/țiganilor nu este scrisă. Nu există artefacte ale vieții lor străvechi, așa cum nu există nici dovezi arheologice. Țiganii sunt un popor ales, dar fără propriul lor teritoriu. La Otaci romii vorbesc bine rusește, chiar și între ei. Se străduiesc să respecte tradițiile și să împlinească ritualurile așa cum le făceau părinții lor. De Paștele Mare și de Paștele Mic coc cozonaci și vopsesc ouă” (G. G.).

Informatoarea și-a amintit istoria biblică despre Maria Magdalena și oul roșu (Foto 7-8).



Foto 7. Ouă de Paște vopsite în diferite culori. Informatoarea (G.G.), cimitirul or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 8. Informatoarea Galina Gruia (Lițerina) (1960), cimitirul or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: Ion Duminica

Legenda despre Maria Magdalena și oul roșu.

Maria Magdalena, urmașa lui Iisus Hristos, a mers la împăratul roman Tiberiu pentru a-i aduce vestea Învierii Mântuitorului. După tradiție, la împărat nu te prezentați cu mâinile goale, de aceea ea a adus un ou obișnuit de găină. Intrând în palat, Maria a rostit: „Hristos a înviat!”. Tiberiu, îndoindu-se de cuvintele ei, a remarcat că acest lucru este la fel de incredibil ca și cum un ou alb ar deveni roșu. În aceeași clipă, oul și-a schimbat culoarea în chip miraculos.

Potrivit acestei legende, impresia produsă de darul Mariei i-a îndemnat pe primii creștini să o imite. Astfel a apărut obiceiul de a oferi ouă roșii în ziua Sfintei Învieri, însoțite de cuvintele: „Hristos a înviat!”. Acest salut pascal răsună timp de patruzeci de zile, până la sărbătoarea Înălțării, după care credincioșii spun: „Hristos S-a înălțat!” (Foto 9).

În Noul Testament, numele Mariei Magdalena este menționat doar în câteva episoade. Iisus a vindecat-o de posedarea a șapte demoni; după aceasta ea L-a urmat, sprijinindu-L cu averea ei. A fost prezentă pe Golgota la răstignire, a văzut îngroparea lui Hristos, iar apoi s-a numărat printre mironosițele cărora îngerul le-a vestit Învierea. Maria a fost prima care L-a văzut pe Iisus înviat. La început L-a confundat cu grădinarul, dar, recunoscându-L, a vrut să se atingă de El. Hristos a oprit-o („Nu te ating de Mine”) și i-a poruncit să vestească apostolilor minunea.

Legenda oului roșu s-a răspândit pe scară largă, mult dincolo de textul biblic. Subiectului darului adus lui Tiberiu îi este dedicat un întreg șir de icoane și picturi, în care Maria Magdalena este reprezentată cu un ou roșu în mâna dreaptă. În stânga ține un vas cu mir, cu care, după tradiție, a uns picioarele lui Hristos (Foto 10).



Foto 9. „Maria Magdalena în fața Tiberiului”.
Tablou de S. V. Ivanov (1864–1910). <https://mi-ta-pe.livejournal.com/1029294.html> (vizitat 19.07.2025)



Foto 10. Icoana Sfintei Maria Magdalena.
<https://www.1rre.ru/440521-v22-den-pamyati-mironosicy-ravnoapostolnoj-marii-magdaliny-otmechayut-4-avgusta-2022-goda.html> (vizitat 19.07.2025)

Cavoul baronului. Încheind interviurile cu informatorii la cimitirul din orașul Otaci, eu și colegul

meu, Ion Duminica, am fost invitați să vizităm mormântul baronului rom, situat în partea de sus a necropolei, pe aceeași stradă Krestanskaya. Am fost însoțiți de văduva baronului și de fiul lor. Deasupra criptei se înalță o construcție cu trei turle; cripta însăși este vitrată, iar spațiul interior poate fi văzut de sus. În jos duce o scară. Văduva (R.P.) s-a plâns că unii încearcă periodic să forțeze intrarea în criptă, în ciuda sistemului de alarmă instalat. Conform obiceiului romani, la înmormântare au fost puse în criptă toate lucrurile pe care baronul le-a folosit în timpul vieții (Foto 11-12).



Foto 11. Cavoul baronului Preida (vedere din exterior), cimitirul or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 12. Cavoul baronului Preida (vedere din interior), cimitirul or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

În contextul istoriografiei temei Paștelui Blajinilor, într-unul dintre articolele noastre, făcând referire la cercetătorul și indologul spaniol Joaquín Albaicín, am atras atenția asupra faptului că acesta scria despre asemănarea uimitoare a ritualurilor funerare și de comemorare la egipteni și la țigani, menționând că primii care au vorbit despre aceasta au fost istoricii și filosofi greci antici. Anume ei au presupus originea indiană a civilizatorilor Egiptului (Procop 2024: 36-37).

În cartea sa, Albaicín remarcă: „Și ceea ce este cu adevărat uimitor este asemănarea dintre sărbătorile morților în Egiptul Antic și înmormântările celebrate în conformitate cu ceea ce unele grupuri de țigani consideră încă o tradiție țigănească strictă. În ceremoniile egiptene de comemorare a morților, mormântul era umplut cu obiectele și delicatesele preferate ale răposatului, pentru ca el să se poată bucura în viața de apoi de o locuință și de condiții asemănătoare celor de care se bucura în această viață. Orchestra cânta la instrumentele sale, în timp ce rudele și prietenii celui decedat stăteau la masa de pomenire, despre care se credea că era prezidată chiar de răposat, sărbătorind astfel faptul că el trecuse prin poarta care îl despărțea de viața veșnică” (Albaicín 1997: 235).

După vizita la cimitir, văduva ne-a invitat la masa de pomenire. Ospățul era pregătit în bucătăria de vară, amenajată cu gust și nicidecum mai prejos decât casa unor oameni înstăriți. Pe masa frumos aranjată ne așteptau *șahaimaz* (sarmale mari cu umplutură de carne în foi de varză) și *plăcinte romani* (plăcinte țigănești).

Fiul baronului (I. P.), care lucrează în Germania, la fel ca mulți dintre bărbații romi din Otaci, ne-a spus că, păstrându-și tradițiile, romii preiau cu plăcere tot ce este frumos de la alte popoare. Întorcându-se acasă, aduc cu ei obiecte de veselă, ustensile și chiar piese de mobilier pe care le consideră deosebit de demne sau vechi (Foto 13-14).



Foto 13. Informatorul Igor Preida, fiul baronului Preida, or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 14. Șahtaimaz – sarmale mari – umplutură de carne în foi de varză.
Or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop



Foto 16. Pască, coaptă de Paștele Blajinilor, acasă la mediatorul Maxim Pleșca, or. Otaci, 30 aprilie 2025.
Foto: S. Procop

Importanța ritualului de pomenire. În răspunsurile informatorilor noștri, atât la cimitir în ziua Paștelui Blajinilor, în timpul pomenirii răposaților, cât și mai târziu, deja în mediul casnic, apărea constant cuvântul pomană. La cimitir nu doar că eram invitați la masa de pomenire, dar ni se propunea și să luăm cu noi din bucatele pregătite – „de pomană”. De obicei era vorba de ouă roșii, sarmale, rulade de carne, cozonaci de casă sau așa-numitele „paști” (Foto 15-16).



Foto 15. Pască, coaptă de Paștele Blajinilor, cimitirul din or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

La întrebarea noastră ce se face cu mâncarea rămasă, respondenții au spus că încearcă să o împartă celor nevoiași. Deseori acasă rămân bătrâni neputincioși, care nu pot veni la cimitir, și pentru ei se ia pomană. Uneori se oferă vecinilor sau se fac schimburi de bucate. Se încearcă ca tot ce a fost adus la masă să fie mâncat sau împărțit, deoarece mulți romi sunt convinși că mâncarea nu trebuie luată acasă de la cimitir. De aceea se aduce exact cât va fi consumat la fața locului sau împărțit ca pomană (Foto 17).

La romii căldărari există o credință legată de mâncarea luată de la cimitir. Această temă stă la baza povestirii „Pomană” a cunoscutului scriitor rom Matéo Maximóff³.



Foto 17. Masa de pomenire, pusă pe piatra de mormânt, cimitirul din or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

În povestire este descris destinul unei familii – o mamă văduvă și fiul ei adult. În fiecare dimineață fiul pleca în căutarea unui loc de muncă, iar mama, rămânând acasă, se ocupa de gospodărie. Într-o zi, la vecini avea loc o masă de pomenire, se împlinea un an de la moartea copilului lor. Femeia îi ajuta la gătit.

Matéo Maximóff scrie: „Cum văduva avea puține treburi, a participat nu doar la pomană, ci chiar a ajutat familia la pregătire. Conform obiceiului, mai întâi mâncau bărbații, apoi venea rândul femeilor. La astfel de pomeniri nimeni nu mănâncă pe săturate, iar participarea este un gest de respect față de familie și un mod de a încheia doliul. Când totul s-a terminat, fiecare romni a luat în poală atâta mâncare cât a putut, pentru a o duce copiilor. Și văduva a luat puțin – pentru fiul ei, fiindcă pentru ea el era încă un copil. Ea s-a gândit că probabil nu a plecat departe și, când se va întoarce, va avea ce mânca. De obicei tânărul se întorcea înainte de lăsarea întinericului” (Maximóff 1998: 88).

În ziua aceea fiul s-a întors târziu, obosit și flămând. Mama a încălzit resturile de la masa de pomană și i le-a dat. „Dar a uitat, scrie Maximóff, că era mâncare de la pomană. Și toată lumea știe, absolut toată lumea, că resturile de la pomană nu trebuie păstrate după apusul soarelui. Ele trebuie aruncate în râu, cât mai departe de șatră” (Maximóff 1998: 89). Noaptea băiatului i s-a făcut rău, iar spre dimineață a murit în chinuri.

Scriitorul a însoțit această povestire cu un studiu etnografic, în care povestește despre tradițiile romilor căldărari. Potrivit lui M. Maximóff, prima duminică după Paști, numită „Paștele Mic”, și Ziua Tuturor Sfinților (1 noiembrie) sunt două date principale de pomenire la căldărari (Maximóff 1998: 90). La aceeași grupă de romi cuvântul „pomană” desemnează și prima aniversare a morții.

În ciuda schimbărilor survenite în practicile de pomenire a romilor din Moldova, multe tradiții se păstrează și astăzi, ceea ce diferențiază ritualurile lor de cele ale popoarelor vecine.

Astfel, de exemplu, M. Maximóff scrie: „Femeile pregătesc o cină bogată. Pe fața de masă sunt așezate bucate calde în număr impar, precum și fructe diverse și tot felul de băuturi <...>. În bucăți de pâine se înfig lumânări mici – numărul lor corespunde vârstei răposatului. Când lumânările se sting, nu sunt suflate, ci stinse cu degetele. Romii cred sincer că tot ce mănâncă și beau în această zi, aduce folos răposatului. Ei au mare grijă să nu mănânce și să nu bea totul. După plecarea bărbaților, locul lor la masă este luat de femei și copii. „Pomana” s-a încheiat și ei pot mânca ca la o masă obișnuită. De Ziua Tuturor Sfinților familiile vin la cimitir și organizează o masă

chiar pe mormânt. De Paștele Mic lasă pe pământ ouă roșii” (Maximóff 1998: 90).

La finalul ceremoniei funerare după înmormântare, se menționează în studiu, „Bătrânul are dreptul să îi poruncească femeii care a condus ceremonia să cânte sau să danseze, pentru a încheia definitiv doliul. Femeia ia o sticlă de vin sau de bere, stropește câteva picături pe pământ, face câțiva pași și fredonează un cântec simplu. Acest lucru înseamnă sfârșitul doliului” (Maximóff 1998: 90).

Elementele păgâne în ritualurile de comemorare. Se știe că romii în ansamblu au păstrat în unele tradiții rudimente ale ritualurilor păgâne. Ritualul funerar vechi slav, care avea loc după incinerarea defunctului, includea numeroase elemente: lupte marțiale, cântece și dansuri, ospăț. Acest ansamblu de obiceiuri se numea „trizna”. Cu timpul, mai ales după creștinare, termenul a ajuns să desemneze doar obiceiul de pomenire, adică parastasul.

Să ne amintim finalul filmului dramatic american „Regele țiganilor” („King of the Gypsies”, 1978), cu Eric Roberts în rolul principal. Acțiunea se desfășoară la New York, într-o comunitate romă. Un baron îmbătrânit, aflat pe moarte, trebuie să-și transmită puterea moștenitorului. Fiul său, însă, nu este capabil să conducă înțelept poporul: preferă petrecerile, băutura, dansurile și bătaile. De aceea baronul îl alege ca succesor pe nepotul său – hotărât și inteligent, Dave, care însă nu se simte pregătit moral pentru o asemenea responsabilitate.

Între noul rege și tatăl său izbucnește o dușmănie ce duce la o serie de evenimente tragice. Acțiunea se desfășoară în anii 1960 și reflectă relațiile complexe din interiorul unui clan rom local, ai cărui strămoși provin din Balcani. În final, după moartea surorii protagonistului din vina tatălui, Dave, care își împușcase tatăl, se întoarce cu comunitatea de la cimitir pe muzică balcanică veselă. În fundal apare un bărbat elegant și începe să danseze printre morminte. Dansul lui amintește de dansul unui joker. Filmul se încheie cu vocea eroului, care se frământă cu întrebarea, cum să păstreze tradițiile neamului, că nu întotdeauna acestea se împacă cu provocările modernității ai secolului XX.

Mulți îi condamnă pe romi pentru așa-zisa lor atitudine superficială față de evenimentele triste și de comemorare. Autoarea articolului, de exemplu, a observat într-o zi de duminică, în ajunul Paștelui Blajinilor, în cimitirul „Sf. Lazăr” din Chișinău, în așa-numitele „cartiere țigănești”, o atmosferă festivă: muzică tare, conversații vesele, tineri îmbrăcați în haine de sărbătoare.

Multe comunități rome/țigănești au o tradiție puternică de a îngriji mormintele, de a le vizita re-

gulat și de a săvârși ritualuri. Moartea nu este percepută de ei ca sfârșit al vieții, legătura cu strămoșii se menține. Iar dansul la mormânte poate fi o formă de respect, o comunicare cu cei trecuți în veșnicie. Această explicație este menționată de cercetători în cultura funerară a romilor nomazi (Cemetery).

Pe de altă parte, dansul la cimitir poate fi perceput și ca o provocare: o renunțare la maniera de doliu acceptată în mod obișnuit, o demonstrație de forță a spiritului, o reacție țigănească specifică la moarte – nu doar durere, ci și celebrare a vieții. O astfel de ambiguitate apare frecvent în reprezentările culturii rome în cinematografie și este analizată în studiile despre „masca țigănească” în cinematografie⁴.

Protestantism. Cercetarea de teren din orașul Otaci a arătat că nu toți romii celebrează Paștele Blajinilor în același mod. Majoritatea, într-adevăr, îl marchează, dar într-o formă diferită.

În orașul Soroca, cea mai mare parte a populației este de confesiune ortodoxă: conform statisticilor, 97,8% dintre locuitorii raionului sunt ortodocși. În oraș există și comunități protestante, din care fac parte și romi. Aici funcționează biserici evanghelice, adunări baptiste și grupuri penticostale, chiar dacă acestea nu sunt reflectate în sursele publice.

Protestantismul este a doua confesiune ca număr de credincioși în Republica Moldova după Ortodoxie. El reunește diverse denominațiuni: creștini evanghelici-baptiști, penticostali, adventiști de ziua a șaptea și enoriași ai bisericilor libere. Comunitatea protestantă din țară crește rapid și astăzi ocupă locul al doilea ca număr. Primii protestanți au apărut pe teritoriul principatelor dunărene încă din secolul al XVI-lea. La momentul proclamării independenței Republicii Moldova, deja fiecare a patra biserică era protestantă. Cele mai răspândite curenți rămân baptismul, adventismul etc. Totuși, după cum menționează „Ziarul de Gardă”, „acest curent religios, cândva revoluționar, astăzi are viziuni destul de conservatoare asupra problemelor sensibile ale societății contemporane” (Moldova).

În discuțiile cu informatorii din orașul Otaci, am încercat să înțelegem de ce o parte dintre romii locali aderă la aceste confesiuni. Unul dintre principiile importante promovate de liderii comunităților protestante este lipsa unei ierarhii rigide: cu pastorul poți vorbi de la egal la egal. În plus, mulți predicatori sunt tineri care susțin idei umaniste: șanse egale, aspirația la o viață demnă, convingerea că „Dumnezeu nu ne-a creat ca să fim săraci și nefericiți”.

Important este și faptul că tradițiile funerare ale romilor sunt atât de puternice, încât chiar și deveniți protestanți, ei continuă să marcheze în felul lor Paș-

tele Blajinilor: se roagă, îngrijesc mormintele, cinstesc memoria strămoșilor, deși de obicei nu merg la cimitir în această zi.

O atenție aparte merită tinerii romi din Otaci. Propriile noastre observații au confirmat participarea activă a tinerilor în viața comunității: la cimitir am văzut nu doar persoane în vârstă, ci și băieți și fete care îi ajutau pe părinți să aranjeze și să strângă mesele, să care sacoșele grele etc. (Foto 18-19).



Foto 18. Informatorii (mediatorii), care ne-au ajutat să colectăm informația: Alexei Preda (din stânga) și Maxim Pleșca (din dreapta). Primăria or. Otaci, 30 aprilie 2025.

Foto: S. Procop



Foto 19. Nepoatele informatoarei Tatiana Stoian (1977), cimitir din or. Otaci, 29 aprilie 2025. Foto: S. Procop

Concluzii. Practicile rituale de pomenire, observate în or. Otaci, reflectă poziția activă a comunității rome, care încearcă să păstreze tradițiile și să le integreze în sistemul social contemporan. Acest fapt arată un potențial considerabil pentru inițiative locale, orientate spre valorificarea patrimoniului cultural imaterial. În acest context pot fi evidențiați câțiva factori-cheie:

- Activitatea mediatorilor comunitari reprezintă o resursă de suport importantă pentru desfășurarea cercetărilor de teren în comunitățile tradiționale ale romilor.
- Sărbătorirea Paștelui Blajinilor constituie un marker semnificativ al identității, coeziunii sociale și rezilienței culturale a romilor din nordul țării.
- Specificul celebrării – de la hainele atent alese până la ospitalitate, inclusiv invitația adresată unor persoane complet necunoscute la masa de pomenire – reflectă combinația caracteristică dintre deschiderea socială și închiderea etno-culturală, care modelează particularitățile comunității locale.
- Rolul central al femeilor în păstrarea tradițiilor și transmiterea memoriei colective se observă atât în datele cantitative (preponderența femeilor în rândul respondenților), cât și în observațiile calitative din timpul cercetării de teren.
- Disponibilitatea romilor pentru dialog în prezența unui mediator de încredere demonstrează potențialul comunității pentru realizarea cercetărilor comune și inițiative interculturale locale, în pofida prudenței generale față de influențele externe.
- Paștele Blajinilor nu reprezintă doar un ritual de pomenire, ci și un act de confirmare simbolică a identității etnice și a continuității tradițiilor de familie în condițiile provocărilor contemporane.
- Sărbătoarea „Paștele Blajinilor” capătă, în esență, un statut supraconfesional, fiind adânc înrădăcinată în tradiția populară; această sărbătoare rămâne importantă și pentru protestanți, care, în ciuda propriilor norme religioase, păstrează acest ritual pentru a cinsti memoria strămoșilor.

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 (2024–2027).

¹ Campania de la Prut din anul 1711 – o campanie militară nereușită a lui Petru I împotriva Imperiului Otoman în timpul Războiului ruso-turc din 1710–1713, care s-a încheiat cu încercuirea armatei ruse. În urma acestui fapt a fost încheiat Tratatul de pace de la Prut.

² Pentru mai multe detalii, vezi: <https://otaci.md/biserica/> (vizitat 14.06.2025).

³ Nuvela scriitorului și misionarului rom Matéo Maximóff (1917–1999, Franța) a fost publicată în colecția sa „Păpușa Mameliga” (1986). În text, autoarea citează fragmentele nuvelei din cartea: Matéo Maximóff. *La pomana / La poupée de Mameliga (le livre de la peur)*. In: Alain Reyniers. *Tsigane, heureux si tu es libre!* Paris: UNESCO, 1998, 88-90. ISBN 92-3-203239-2.

⁴ Aceasta este o lucrare publicată de Radmila Mladenova, „Masca «albă» și masca «țigănească» în film” (*The 'White' mask and the 'Gypsy' mask in film*), în 2022, la editura Heidelberg, pe baza disertației sale susținute la Facultatea de Limbi Moderne al Universității din Heidelberg în 2021.

Informatori

1. (L. M.) – Lidia Malic (a.n.1953), or. Otaci.
2. (N. P.) – Nicolai Preida (Goalin) (a.n. 1965), or. Otaci.
3. (N. P.) – Nichita Preida (a.n. 1992), or. Otaci.
4. (Z. M.) – Zuhra Muntean (a.n. 1965), or. Otaci.
5. (A. S.) – Aliona Stoian (Balabusta) (a.n. 1989), or. Otaci.
6. (G. G.) – Galina Gruia (Lițerna) (a.n. 1960), or. Otaci.
7. (V. Ș.) – Vasilii Șerban (a.n. 1982), or. Otaci.
8. (T. S.) – Tatiana Stoian (vița Guzilești/Deodica) (a.n. 1977), or. Otaci.
9. (R. P.) – Resa (Alexandra) Preida (Mekka) (a.n. 1954), or. Otaci.
10. (I. P.) – Igori Preida (a.n. 1975), or. Otaci.
11. (I. G.) – Igori Gamurari (a.n. 1968), or. Otaci.
12. (M. P.) – Maxim Pleșco (a.n. 1982), or. Otaci.
13. (A. P.) – Alexei Preda (a.n. 1989), or. Otaci.
14. (M. R.) – Maria Raducan (a.n. 1950), or. Otaci.
15. (R. F.) – Riza Feraru (a.n. 1952), or. Otaci.
16. (R. Ș.) – Roman Șerban (a.n. 1957), or. Otaci.
17. (O. L.) – Oxana Lascus (a.n. 1991), or. Otaci.

Referințe bibliografice / References

Albaicín J. *En pos del Sol. Los gitanos en la Historia, el Mito y la Leyenda*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1997.

Cemetery Culture and Traditions for people from the Traveller communities with regards to cemeteries and burying the dead. https://www.gypsy-traveller.org/wp-content/uploads/2017/03/Cemetery-Culture-and-Traditions_v2.pdf?utm_source=chatgpt.com (vizitat 13.05.2025).

Istoria orașului Otaci. In: otaci.md (vizitat 23.07.2025).

Maximoff M. *La pomana / La poupée de Mameliga (le livre de la peur)*. In: Alain Reyniers. *Tsigane, heureux si tu es libre!* Paris: UNESCO, 1998, 88-90. ISBN 92-3-203239-2.

Procop S. *Experiența cercetărilor etnografice de teren: Paștele Blajinilor în comunitatea romă din or. Soroca*. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*. Vol. XXXVII, 2025, 92-105. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.12>

Procop S. Paștele Blajinilor la romi: istoriografia problemei. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXXV, 2024, 33-40. <https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.05>

Атаки. In: Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 3. С.-Пб., 1909: ст. 379. / Ataki. In: Yevreyskaya entsiklopediya Brokgauza i Yefrona. T. 3. S.-Pb., 1909: st. 379.

Берг Л.С. Бессарабия: страна, люди, хозяйство. Петроград, 1918. VIII. 244 с. / Berg L.S. Bessarabiya: strana, lyudi, khozyaystvo. Petrograd, 1918. VIII. 244 s.

Историко-этнографические и археологические очерки учителей Бессарабии 1884 года с комментариями и иллюстрациями. Отв. ред. и авт.-сост. И. В. Сапожников; авт.-сост. В. В. Левчук и Ив. Ив. Думиника. Одесса – Кишинев: Бондаренко М. А., 2024. / Istoriko-etnograficheskiye i arkheologicheskiye ocherki uchiteley Bessarabii 1884 goda s kommentariyami i illyustratsiyami. Otv. red. i avt.-sost. I. V. Sapozhnikov; avt.-sost. V. V. Levchuk i Iv. Iv. Duminika. Odessa – Kishinev: Bondarenko M. A., 2024.

Максимов М. Обычаи цыган-кэлдэрахов (Продолжение). Помана. Перевод с фр. яз. Илоны Махотиной. / Maksimov M. Obychai cygan-kelderarov (Prodolzhenie). Pomana. Perevod s fr. yaz. Ilony Mahotinoj. In: vk.com/romanessite (vizitat 17.08.2025).

Молдова: протестанты и светское государство. / Moldova: protestanty i svetskoe gosudarstvo. <https://www.zdg.md/ru/6-историй-объясняющих-растущее-влияни/> (vizitat 17.01.2025).

Надеждин Н. И. Прогулка по Бессарабии. In: Одесский альманах на 1840 год. Одесса, 1839, 308-447. / Nadezhdin N. I. Progulka po Bessarabii. In: Odesskij al'manah na 1840 god. Odessa, 1839, 308-447. http://az.lib.ru/n/nadezhdin_n_i/text_1840_progulka.shtml (vizitat 16.07.2025).

Свиньин П. Описание Бессарабской области. In: Записки Одесского общества истории и древностей, 1867. Т. VI, 175-320. / Svin'in P. Opisaniye Bessarabskoy oblasti. In: Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostey, 1867. T. VI, 175-320. http://history.org.ua/LiberUA/e_dzherela_zooi_1867/e_dzherela_zooi_1867.pdf (vizitat 16.07.2025).

Шикирлийская Т. Район Окница: между прошлым и будущим. 9 августа 2023. / Shikirliyskaya T. Rayon Oknitsa: mezhdu proshlym i budushchim. 9 avgusta 2023. In: <https://logos-pres.md/ru/novosti/rayon-oknitsa-mezhdu-proshlym-i-budushchim/> (vizitat 12.07.2025).

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

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

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

E-mail: svetlanaprocop@ich.md

ORCID: 0000-0002-69284828

COMUNICĂRI

Halyna IVASHKIV

PYSANKY FROM HUTSULSHCHYNA AND POKUTTIA:
ETHNOLOGICAL ASPECTS AND ARTISTIC SPECIFICITY

CZU: 392(477)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.12>

Rezumat

**Ouăle decorative de Paște în regiunile
Huțulilor și Pokuttia: aspecte etnologice și
caracteristicile de artă**

Ouăle decorative de Paște (pysanka) ucrainene și confecționarea lor reprezintă un subiect relevant al studiilor științifice etnologice și de artă, în special în ceea ce privește conținutul caracteristicilor locale ale acestor produse. Prin urmare, ne concentrăm asupra aspectelor regionale și a caracteristicilor de artă ale ouălor decorative de Paște în regiunile Huțulilor și Pokuttia de la sfârșitul secolului al XIX-lea – prima treime a secolului al XX (timpul confecționării, denumirea locală, participarea la ritualuri calendaristice și familiale, decor, principalele scheme și caracteristicile compoziționale), folosind exemplul colecției Muzeului de Etnografie și Artizanat al Institutului de Etnologie al Academiei Naționale de Științe a Ucrainei (MEA). Colecția ouălor decorative de Paște de la MEA este cea mai mare din Ucraina – este formată din aproximativ 13 mii de unități conservate din multe regiuni istorice și etnografice ale Ucrainei (dintre care regiunile Huțulilor și Pokuttia). Autorii ouălor decorative au fost în mare parte femei și fete, mai rar bărbați. Ouăle decorative de Paște nu au îndeplinit doar o funcție ceremonială, protectoare și decorativă, ci se evidențiau ca unele modele unice („neobișnuite”). În decorul ouălor încondeiate se evidențiază cele mai răspândite motive geometrice, vegetale și zoomorfe, scene religioase și inscripții, preponderent cu salutul pascal. La baza cercetării se află piesele păstrate în fondul MEA, registrele de inventar ale muzeului, precum și publicațiile științifice și de popularizare a științei, albumele.

Cuvinte-cheie: regiunea Huțulilor, Pokuttia, colecția muzeului, pysanka, ritualuri calendaristice și familiale

Резюме

**Гуцульские и покутские писанки:
этнологические аспекты и художественные
особенности**

Украинские писанки и писанкарство – актуальная тема научных этнологических и искусствоведческих исследований, в частности локальных особенностей этих изделий. В статье уделяется внимание региональным аспектам и художественным особенностям гуцульских и покутских писанок конца XIX – первой трети XX в. (время изготовления, местные названия, место в календарных и семейных обрядах, декор, основные композиционные схемы и мотивы) на примере собрания Музея этнографии и художественного промысла Института народоведения НАН Украины (МЭХП). Собрание писанок в МЭХП явля-

ется самым крупным в Украине – составляет около 13 тыс. ед. из многих историко-этнографических регионов Украины (в том числе Гуцульщины и Покутья). Авторами гуцульских и покутских писанок были преимущественно женщины и девушки, реже – мужчины. Писанки выполняли не только обрядовую, обереговую и декоративную функции, но и отличались уникальными («необычными») узорами. В декоре писанок выделяются наиболее распространенные геометрические, растительные и зооморфные мотивы, религиозные сценки и надписи, преимущественно с Пасхальным приветствием. В основе исследования – памятки, которые хранятся в фонде МЭХП, Инвентарные книги музея, научные и научно-популярные издания, альбомы.

Ключевые слова: Гуцульщина, Покутье, музейное собрание, писанка, обряды календарного и семейного циклов

Summary

**Pysanky from Hutsulshchyna and Pokuttia:
ethnological aspects and artistic specificity**

Ukrainian pysanky and the practice of pysanka-making prove to be a relevant subject of contemporary ethnological and art critical inquiry, particularly with regard to the local specificities of these artifacts. Therefore, this study emphasizes regional dimensions and artistic features of pysanky from Hutsulshchyna and Pokuttia dating from the late 19th c. to the first third of the 20th c. (including chronology of production, local terminology, functions within calendar and family rituals, ornamentation, principal compositional schemes, and motifs). The paper is based upon the collection of the Museum of Ethnography and Crafts at the Ethnology Institute of the National Academy of Sciences of Ukraine (hereafter MEC). The collection of pysanky at MEC is the largest in Ukraine, comprising approximately 13,000 items from numerous historical and ethnographic regions, among which Hutsulshchyna and Pokuttia particularly seem outstanding. The creators of pysanky were predominantly women and girls, and less frequently men. Beyond their ritual, protective, and decorative functions, pysanky also served as a means of preserving and recalling distinctive (“unusual”) ornamentation patterns.

Key words: Hutsulshchyna, Pokuttia, museum collection, pysanka, calendar and family rituals

The Ukrainian pysanka was referred to as a “domestic talisman”, an “apotropaion”, a “charm” or as a “symbol embodying the essence of two religious

worldviews". Within the pysanka is embedded the ancestral belief in a better fate for the nation, as well as glorification of its history, greatness, and beauty. By the late 19th and early 20th cc., the pysanka underwent transformations from a sacred symbol to an object of collection. Consequently, numerous specimens originating from various regions of Ukraine provided scholars with the foundation for systematic scholarly studies of the pysanky.

The Polish scholar Oscar Kolberg was one of the first researchers to explore pysanky from the Pre-Carpathians; in 1882 he published his thorough work *Pokucie* (Kolberg 1882). In 1904 the outstanding Ukrainian ethnographer Volodymyr Shukhevych published his unique book *Hutsulshchyna* (in five volumes) on the life and daily practices of the Hutsul people. In the fourth section, *Church Rituals*, the ethnographer undertakes a detailed analysis of pysanka-making practices within the region (Шухевич 1904: 220-231). Substantive insights into Easter-egg traditions may further be derived from a considerable number of concise scholarly contributions published in periodicals and miscellanies. Of particular significance for subsequent research is Zenon Yelyyiv's album *Twenty Score of Pysanky* (1994), comprising 75 tables (encompassing approximately 1,200 illustrations) of pysanka exemplars – approximately 80% of which represent authentic artifacts originating from diverse regions of Ukraine as well as from diasporic communities (namely the collections of Tania Osadtsa, Odarka Onyshchuk, Demian Horniatkevych and others). A considerable number of these specimens preserve their historical nomenclature and associated ornamental motifs (Єлійв 1994).

The collection of pysanky in MEC is the biggest in Ukraine, as it comprises approximately 13,000 items. The huge funds include pysanky from numerous historical and ethnographical regions, in particular Opillia, Podillia, Middle Naddniproshchyna, Volyn, Polissia, Boikivshchyna, Bukovyna, Nadsianina, Pidliashshia, Lemkivshchyna and Kholmshchyna. However, here we would like to especially highlight pysanky from Hutsulshchyna and Pokuttia.

In the late 19th – early 20th cc., pysanky were produced in nearly every household across Ukraine, although individuals were not always able to articulate the rationale for this practice. In the Hutsul region, peasants would typically respond with such expressions as: "it has long been customary", "such is the tradition" or "this is how my mother did it, and so do we" (Fischer 1922: 136). Volodymyr Shukhevych stated that in this region pysanka-makers were pre-

dominantly women and girls, described as "skilled and patient women" (Шухевич 1904: 220). Considerably less frequently were pysanky made by men, and then primarily by unmarried individuals, for instance "a 20-year-old deaf-mute bachelor" (Nezvysko, Pokuttia); or "a 31-year-old deaf-mute householder" (Nezvysko) (Інвентарна 1913: 16).

Women, referred to as *писарки* (pysarky) or *писанчарки* (pysancharky), created pysanky for remuneration for families lacking adult daughters or, more generally, individuals capable of performing this task. While in the Hutsul region prior to 1914, Włodzimierz Fischer wrote that such pysarky were locally designated as "specialists" (Fischer 1922: 135). If there were no such craftswomen in a village, commissions were directed to neighboring villages or even across the border "to the Bukovyna side" (Шухевич 1904: 220).

The number of pysanky to be ordered often depended upon the economic means of the household: in some cases, as many as half a kopa (i.e. a score) of pysanky were ordered, and the payment was given in cash. Compensation was sometimes provided "voluntarily", most commonly with eggs. In the Hutsul region, the price for a pair of pysanky ranged from 2 to 10 kreuzers (Шухевич 1904: 220). Professor D. Horniatkevych witnessed an elderly pysankarka in the Hutsul region who, "over the course of three days, decorated 30-36 pysanky", all while attending to her domestic responsibilities and caring for a small child (Горняткевич 1931: 4).

Especially interesting are the issue of traditional colors used in pysanky, specific combinations of colored patterns, and the symbolism of colors. For example, in the Horodenka district (Pokuttia), it was recorded that those wishing to have black lambs would give the shepherd black dyed eggs *галунки* (halunky) at Easter, whereas those desiring white lambs would provide boiled eggs (Krčák 1898: 226). In many localities, certain pysanky were preserved throughout the year – not only due to their protective function (ensuring family prosperity, abundant harvests, protection against thunder, disease and fire) or decorative purpose (displayed beneath icons), but also to safeguard unique or unusual patterns (Krčák 1898: 228). In Hutsulshchyna and Pokuttia, as in other historical-ethnographic regions, girls traditionally presented pysanky to young men, while older men exchanged them *на простубіг* (na prostybig) as a token of reconciliation and friendship (Гоберман 1979: 27).

The pysanka represents one of the most vivid forms of folk art associated with the decoration of eggs – primarily chicken eggs, and less commonly

goose, duck, pigeon, or crow eggs. The most widespread technique was the stylus method: a wax pattern was applied to the egg, which was subsequently immersed in dyes, progressing from lighter to darker shades. In some cases, up to four or five colors were used on pysanky from the regions under study. Dividing an egg into fields proves to be a central aspect of this practice. The most common division is longitudinal, into two fields ("faces"), which allows for the placement of large-scale motifs. Longitudinal lines sometimes divide the egg into four fields, producing a "four-field" pysanka. If an additional transverse line is made, the pysanka is considered "eight-field". The lines may be thin, while the bands vary in width: some are double, containing a row of dots or curvilinear motifs, or a combination of triangles, diamonds, or "grid" patterns. On certain Hutsul pysanky one can see such wide and detailed bands that the compositions within medallions appear really small. Interestingly, dividing bands are occasionally formed by motifs such as rows of Greek-type crosses, deer and horses (Kosiv district). Less frequently schemes include two transverse lines ("the barrel" type) or irregular rhombus-shaped divisions *бесазу* (besahy) (type, i.e. irregular diamond-field type) (Fig. 1).



Fig. 1. A pysanka. 1929. Kolomyia district. Pokuttia

Painting pysanky with wax is often compared to embroidery, ornamental needlework, batik, carpets,

painted wood or ceramics. This is evident both in certain stages of the technique and in specific motifs and designs, such as the following pysanka patterns: *звїздчаста* (zvidchasta), *віночок* (vinochok), *хрестата* (khrestata), *хрестом* (khrestom), *вуставка* (vustavka), *вуставка з поясками* (vustavka z poiaskami), *яворівських рукавів вуставка* (yavorivskykh rukaviv vustavka) (Інвентарна, 1913: 7, 16, 36), etc. At the same time, in comparison with the embroidery motifs from Kosmach, which are marked by strict geometric order, pysanka decoration appears somewhat more free and spontaneous, since the stylus often seems "to dictate" the pattern, i.e. it leads the author. That is why the image of a horse or a deer often have individual features. This can be illustrated by the arrangement of antlers belonging to a pair of deer, placed not vertically but almost parallel to their bodies, owing to the limited space within the medallion of the pysanka.

Every pysanka-maker had her own "stable repertoire" of motifs which she practically never altered (Sydorowycz 1927: 39). Not all the decorative elements carried a symbolic meaning, since "a modern pysanka-maker often rose on the wings of her imagination and transformed the ancient motifs or introduced her own ones" (Горняткевич 1930: 3). At times it is difficult to understand why a given pysanka bears a particular name, since the name may derive from some rather primitive form (Шухевич 1904: 224).

The fact that archaic motifs, primarily geometric ones, such as solar signs and cross-shaped compositions, have been preserved the longest in Polissia, Hutsulshchyna, Boikivshchyna, and Lemkivshchyna is explained by the relative inaccessibility of these areas over many centuries. For this reason, a considerable number of ancient names for the motif of *ружа* (ruzha) have survived in pysanka ornamentation, including a rose (the most widespread one), as well as *ружка* (ruzhka), *шість руж* (shist rush), *поперечні ружі* (poperechni ruzhi), *поздовжні ружі* (pozdovzhni ruzhi), *півружі* (pivruzhi), *півружка* (pivruzhka), and *Божі ружі* (Bozhi ruzhi).

In order to highlight the prominence of this motif in the pysanka tradition of Hutsulshchyna and Pokuttia we can distinguish several compositional schemes. In particular, we can mention the *гачкова ружа* (hachkova ruzha) with slightly curved ends (Zabolotiv, Pokuttia; Kosmach, Hutsulshchyna); roses arranged at both ends of the egg (Kolinky, Pokuttia; Daleshiv, Horodenka district); the full rose, covering the fields of the egg, with double "ram's horns" placed between its petals (Kuty, Kosiv district) etc. (Fig. 2).



Fig. 2. A pysanka. 1st third of the 20th c. Kosmach, Kosiv district. Hutsulshchyna

In the decoration of wax-painted pysanky, a certain role was assigned to the шахова дошка (shachova doshka) checkerboard motif (Kosmach, Kosiv district, Hutsulshchyna), as well as to small geometric elements, chiefly крапки (krapky), кривульки (kryvulky), зубці (zubtsi), кола (kola), трикутники (trykutnyky), ромби (romby), and сітка (sitka) or ільчасте письмо (ilchaste pysmo). Authors achieved an unparalleled effect in creating numerous colorful patterns that densely covered the fields and dividing bands of the eggs, blending seamlessly with the scarcely noticeable background. Following traditional principles of wax-painted ornamentation was transmitted from generation to generation. Together with established compositional schemes and color palettes, this makes it possible to identify the authorship of craftswomen from specific localities, such as Kosiv, Kosmach, Pistyn, Babyn, Brustury, Richka, Zhabie, Nyzhnii Bereziv, Daleshiv and others. Particularly rare in terms of compositional design are pysanky from Daleshiv (Horodenka district, Pokuttia), dated 1914. Here we can see a two-field egg with the дзигарка (dzyharka) motif, and eight-field examples, the so-called перлова (perlova) (with outlined pearls arranged in triangular forms) and нумерова (numerova) (with vertical rows of digits).

The geometric decoration of Easter eggs, which is based on a combination of numerous elements,

is dominated by cross motifs. Compositions with crosses in Hutsul (*хрест* (khrest), *хресту* (khresty), *хрещику* (khreshchyky), *хрестата* (khrestata); Kosiv district) and Pokuttia (*хрест* (khrest), *хрестата* (khrestata); Horodnytsia, Horodenka district) pysanky are distinguished by their richness of forms. Variation is evident in the crosses of different types: straight (with equal arms), slanted (St. Andrew's), Greek (arms made of triangles), Latin (with an elongated lower end), cross-shaped (with crossed arms), two-armed, three-armed, and other crosses.

Sometimes the structure of the cross, which was used in decoration of various types of folk art, including pysanka, influenced the name of the pysanka: *Березівський хрест* (Berezivskyi khrest), *Космацька* (Kosmatska), *Ріцька* (Ritska), *Ріцькі хрести* (Ritski khresty) or *Паска* (paska), *Воскресна* (Voskresna), *Великдень* (Velykden), *попові ризи* (popovi ryzy), *Голгофа* (Golgotha) (Шухевич 1904: 225; Єлиїв 1994: 52) etc.

Pysanka with a cross motif of different types and large size (occupying the entire field of the pysanka, moving from one crossarm to another, or crosses on both sides of the dividing line) is called *Воскресна* (Voskresna) or *Великдень* (Velykden) (Ластівка 1932: 2). The variants are as follows: 1) an equilateral cross with rounded ends, double hooks between the arms; 2) a large cruciform cross on both fields of the pysanka (1929; Kolomyia district), sometimes with a serrated border (Kosiv district); 3) a large cruciform cross on a pysanka without a dividing belt (1911; Kosiv district).

The earliest examples of such motifs are pysanky from Moskalivka (Hutsul region) of 1890 with an expressive composition and pastel-colored elements. Single crosses of various shapes on the central line, separated by short vertical bands, gave the pysanka the name *попові ризи* (popovi ryzy): 1) with crosses of the Greek type – Pistyn, Kosiv district); 2) a similar composition was typical of Kosmach pysanka-makers, although similar pysanky could already be called *очката* (ochkata) or *барилко* (barylko) (Єлиїв 1994: 56, 72); 3) the scheme of straight crosses on the middle band of the pysanka-barrel in Hutsulshchyna was also called *попові ризи* (popovi ryzy) (Єлиїв 1994: 48).

The motif of a cross with teeth-like «hooks» between its arms gave a name for another pysanka – *попові плечі* (popovi plechi) (Zhabie, Hutsulshchyna); a variation of a straight cross with other geometric elements created a *попадиста* (popadysta) pysanka (the pattern resembled a Ukrainian word “pip” meaning a priest) (Staryi Hvizdets, Hutsulshchyna) (Єлиїв 1994: 71). The rare composition of the *проскурка* (proskurka) pysanka is based on a combination of crosses of different types and a restrained

coloristic design (Єлиїв 1994: 72). The invariance of cross schemes demonstrates the rich figurative world and creative thinking of Hutsul craftswomen.

The structure of the pysanka with crosses includes a division into square fields with a small Greek cross in the center of each and a combination of the traditional Hutsul color palette of white, yellow, and green on a brown background (Kosiv district). In addition, the cross motif was also used as a complementary motif in the decoration of Hutsul pysanky for “barrel-like” pysanky. Compositional structures in which vertical rows of Greek crosses serve as dividing belts are considered rare and original (for example, in the composition *Великдень* (Velykden) (Kosiv district) or in a four-field goose egg pysanka with small ornamental elements (Kosmach, Kosiv district) (Fig. 3).

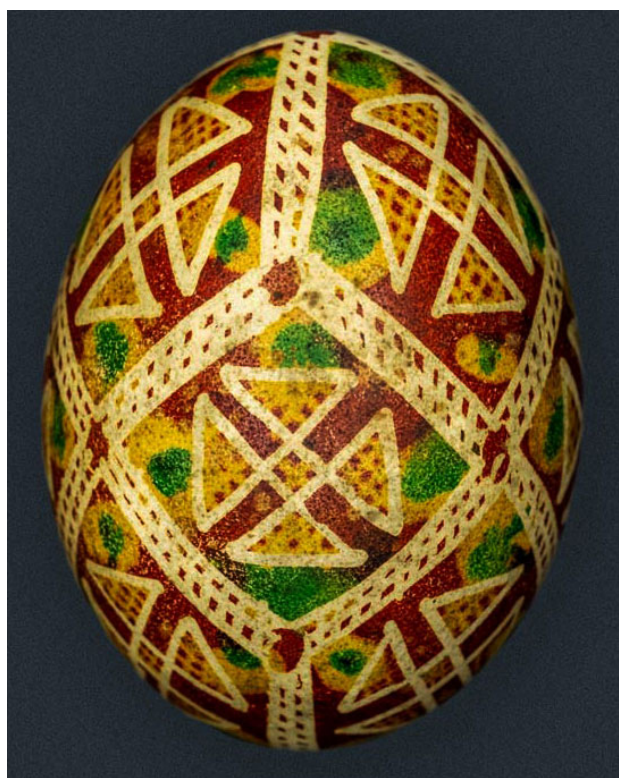


Fig. 3. A pysanka. 1st third of the 20th c. Kosiv district. Hutsulshchyna

We would like to draw attention to another motif of geometric ornamentation, in particular, *клинці* (klyntsi) – a complex linear pattern of forty triangles symbolizing fields; when they have stripes or specks in the middle, they are perceived as signs of a sown field. In Christian times, such motifs acquired a new meaning and interpretation, in particular, they are associated with the forty-day fast or the forty saints. The following names for Easter eggs are recorded in the Hutsul region: *клинчики* (klynchyky), *півклинчики* (pivklynchyky), *триклинчики* (tryklynchyky), *сорок*

клинчиків (sorok klynchykyv), and *жовтоклинчики* (zhovtoklynchyky) (Шухевич 1904: 226).

One of the most common and mysterious signs symbolizing movement and life is *безконецник* (bezkonechnyk) (the sign of infinity). Its shape was sometimes identified with the “crooked dance” performed on the second day of Easter near the church. The motif has a ritualistic and mystical function. The *bezkonechnyk* is a closed continuous line where it is difficult to find the beginning and end, which is interesting for its plastic curves. In the Hutsul region, such pysanky were called *безконежна* (bezkonechna) or *півбезконежна* (pivbezkonechna) (Шухевич 1904: 226). In the decor of the Kosiv region pysanka (similar in style to painted eggs from the villages of Babyn or Moskalivka), the sign of infinity is represented as a spiral. The drawing is clear and expressive, and therefore, when we focus on it carefully, we see this motif once in a dark brown color (here it serves as a background), and another time in yellow with a barely noticeable grid. The white outline and splashes of yellow and green deepen the mystery of this sign. The motifs of “the signs of infinity” serve as a frame in the images of a cross, fish, little churches, horses and deer in the medallions of two- and four-field pysanky or scenes with a manger (deer and horses are depicted near a conventional painted manger, i.e. *мальованка* (malyovanka) (Fig. 4).



Fig. 4. A pysanka. 1st third of the 20th c. Babyn. Kosiv district. Hutsulshchyna

In the painting of Easter eggs from these regions, the *зрabelьця* (hrabeltsya) motif was also used, a graphic scheme based on a line with short spikes laid perpendicularly. This motif, which was a symbol of rain, is used as the main or complementary motif in the compositional schemes of pysanky. In Pokuttia, such pysanky were called *зребінчасті* (hrebinchasti). On Hutsul pysanky, between the rakes made of both fields of a divided egg, the horizontal motifs of straight crosses with dotted filling on their frames could sometimes be found (Шухевич 1904: 225).

In the decor of pysanky, floral ornamentation should be analyzed starting from the simplest components, in particular flowers. In Zhabie, there are pysanky with flowers and *квіти-чички* (kvity-chichky) ("chichka" is a dialect word for a flower), in Brustury – a violet (Hutsul region), in Kolomyia district – grapes motif (Pokuttia). In Hutsul and Pokuttia Easter eggs, the flowerpot motif is often found – with or without a vase, with luxurious (1929, Kolomyia and Pokuttia districts; Kosiv district) or small (first third of the 20th c.; Sniatyn district, Pokuttia) rosettes and leaves, etc. The flowerpot motif was often identified with the tree of life filled with symbolism (Fig. 5).



Fig. 5. A pysanka. 1st third of the 20th c. Sniatyn district. Pokuttia

Compositions with vertical structures predominate, where a flowerpot with branches and leaves occupies the space of two-field pysanky. The differences lie in the size of the flowerpot, which is caused by the

width of the dividing belt – large motifs on both sides of a two-field pysanka with a thin belt (Kolomyia district) and, accordingly, the closure of the flowerpot in the medallions of pysanky with a wide belt (Sniatyn district, Pokuttia; Moskalivka, Kosiv district, Hutsul region). The presentation of the flowerpot motif on the surface of a "barrel-like" pysanka is rare and original: Kolomyia artists made the wax pattern delicate and refined on the background obtained from onion peel decoction. The ends of the pysanka are decorated with Greek crosses, and the motifs of the two types of flowerpots are enclosed in rectangular "windows" on the middle belt.

The zoomorphic motifs on the surfaces of pysanky can be divided into the following main groups: images of animals, fish, and birds. A special place in the iconographic tradition of Prykarpattia was occupied by the image of a deer, which was perceived as a symbol of Christ. It is noteworthy that pysanky depicting two deer were given to brides and grooms for their weddings as a wish for a long life in harmony, health, and prosperity. The image of two deer on both sides of the *мальованка* (malyovanka) motif gave the composition the name *ясла* (yasla).

The variety of horse images demonstrates the creative thinking of the authors of pysanky, who tried to present these animals in different ways, in particular, at rest or in motion. We should note the invariance of the compositional schemes of Hutsul pysanky: 1) on the surfaces of four-field pysanky across (1911, Zhabie); 2) three images of horses in the elongated medallions of a four-field pysanka; 3) rows of horses as dividing belts between images of two fish and two compositions of "mangers" (a pair of a horse and a deer on both sides of the *мальованка* (malyovanka) pattern; Kosiv district). The depictions of horses mostly emphasize the plastic curves of their structure; in some pysanky the figures of animals are depicted with straight longer and shorter lines (Nyzhnii Bereziv) (Fig. 6).



Fig. 6. A pysanka. 1911. Zhabie, Kosiv district. Hutsulshchyna

The fish as a symbol of Jesus Christ was also among the images of Easter eggs in the Hutsul and Pokuttia regions. Pysanka-makers mostly arrange fish on the surfaces of four-field Easter eggs in traditional colors and with detailed elements (Kosmach, Moskalivka, Pistyn, Kosiv district) (Fig. 7).



Fig. 7. A pysanka. 1st third of the 20th c. Kosmach, Kosiv district. Hutsulshchyna

It is also worth highlighting Easter eggs decorated with unique and rare wax paintings of sacred content – these are religious scenes on three Easter eggs from Pokuttia, including Nezvysko (Pokuttia), painted by a 20-year-old local deaf-mute boy. Wax painting and coloring of the Easter eggs depict different religious scenes in a talented way: 1) Holy Trinity, Crucifixion, Annunciation and Christmas; 2) Holy Virgin of Protection and Ascension; 3) St. Stephen, Baptism, Holy Trinity and St. Nicholas (Fig. 8).

Images of churches and bell towers occupy a special place in Hutsul Easter eggs. Their names are recorded as follows: *церква* (tserkva), *церковця* (tserkovtsia), *дзвони* (dzvony), *звіничка* (zvynychka), *капличка* (kaplychka), *монастирі* (monastyri) *манастирі* (manastyri) in Kosiv district (Kosmach, Babyn, Kosiv, Stari Kut) and other areas. The variability of the images lies in the form of presentation and their number. The most common are several compositional schemes of little churches: 1) one in a medallion, mostly framed by an infinity sign; 2) one as

a component of an eight-field pysanka (Babyn, Kosiv district); 3) eight in the monasteries motif (1911, Kosiv district). It is interesting that based on similar structural elements – two tables with teeth-like spikes at the bottom and three crosses at the top – Hutsul pysanka-makers managed to create a new motif – *престоли* (prestoly) (Krasnoillia) (Єлиїв 1994: 52) (Fig. 9).



Fig. 8. A pysanka. 1913. Nezvysko, Horodenka district. Hutsulshchyna



Fig. 9. A pysanka. 1911. Kosiv district. Hutsulshchyna

The décor of some pysanky is based on a combination of many motifs and images – an example is an eight-field pysanka from the Kosiv district, as noted in one of the museum's inventories: God's Eye, a church, a little bell tower, a rose, fish, a painted egg, *кручені рукави* (krucheni rukavy), and wings (Інвентарна 1913: 9).

Inscriptions on Easter eggs can also be considered as decorative elements: they have different meanings and content. Most of the inscriptions are logically related to the Easter holiday: "Christ is Risen" on the longitudinal or transverse dividing bands of the eggs or on both sides of the belt. One of the inscriptions indicates the name of the pysanka: *гач ко ва* (gach ko va) (Kosmach). Other inscriptions refer to the authors of the pysanky, for example, in 1913 from Nezvysko: *Пазя Дробко* (Pazia Drobko), *Михась Дробко* (Mikhas Drobko) and *Стефан Маркович* (Stefan Markovych), the author of the 1929 pysanka *Анна Кубаєвич* (Anna Kubaievych) from Pylypiv (Pokuttia), and *Варвара Бойчук* (Varvara Boichuk) (Kosmach). Sometimes the initials of the authors appear on pysanky, for example, *А. П.* (A.P.) between the branches of the so-called pink pysanka (1913, Nezvysko).

The inscriptions on some pysanky indicate that they were intended personally for a close person (for example, relatives or a boyfriend). Thus, the distribution belt of one of the Pokuttia pysanky of 1923 (Sopiv, Kolomyia district, Pokuttia) has an inscription: "For Ivan Prokopiv, Sopiv on 26/3/1923". That is, the girl prepared a pysanka as a gift for the boyfriend (the Easter holiday in 1923 fell on March 26).

Conclusion. Therefore, the article analyzes a unique collection of Easter eggs of the late 19th and first third of the 20th century from Hutsulshchyna and Pokuttia regions, which are kept in the MEC. For the Ukrainians, Easter eggs were and still are a measure of world perception, an indispensable attribute of the Easter basket, a talisman for the family, a kind of emblem representing love and engagement, etc. The precision of the drawing, the division of the spherical surface of an egg, the rhythm and traditional colors – all this contributed to the fact that Easter eggs became real works of art filled with the imagination of their creators. Small geometric ornaments prevailed in the décor of Hutsul pysanky, and talented pysanka-makers, like real jewelers, created numerous exquisite patterns with a combination of elements and bright colors, leaving almost no space for the background. Among the floral motifs, the flowerpot motif stands out as original, where invariability was manifested in vases, branches, leaves, and

rosettes. Images of animals, fish, and birds were less common in the decoration of Easter eggs. Religious themes with images of saints and scenes from the New Testament (Nezvysko) are unique. For the overall picture of the development of pysanky and the role of pysanky in people's lives, in calendar rituals and family cycles, it is important to study the local names of pysanky, their origin, inscriptions, and other artistic features.

References

- Fischer W. Pisanki na Huculszczyźnie. In: Ziemia, 1922, VII, 135-137.
- Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. Kraków: W Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego, T. 1, 1882.
- Krčec F. Pisanki w Galicyi. In: Lud, T. 4, 1898, 186-231.
- Sydorowycz S. Pisanki ukraińskie. Pisanki wszesno-historyczne. In: Praca ręczna. Rocznik, 1927, 20-49.
- Гоберман Д. Н. По Гуцульщине. Ленинград: Искусство, 1979. / Hoberman D. N. Po Hutsulshchynie. Leningrad: Iskusstvo, 1979.
- Горняткевич Д. Роля жінки в повстанні українського нар[одного] мистецтва. In: Нова Хата, 9, 1930, 1-3 / Horniatkevych D. Rolia zhinky v postavanni Ukrayinskoho narodnoho mystetstva. In: Nova Khata, 9, 1930, 1-3.
- Горняткевич Д. Роля жінки в повстанні українського нар[одного] мистецтва. In: Нова Хата, 6, 1931, 3-4 / Horniatkevych D. Rolia zhinky v postavanni Ukrayinskoho narodnoho mystetstva. In: Nova Khata, 6, 1931, 3-4.
- Інвентарна книга Музею НТШ, 1913. / Inventory of the Museum of Taras Shevchenko Scholarly Society, 1913.
- Елійв З. Двадцять кіп писанок. Рочестер, Нью-Йорк: Самвидав, 1994. / Yelyiv Z. Dvadsiat kip pyranok. Rochester, New York: Samvydav, 1994.
- Ластівка К. Орнаментика писанок на Буковинському Підгір'ю. In: Нова Хата, 5, 1932, 2-3. / Lastivka K. Ornamentyka pyranok na Bukovynskomu Pidhiriu. In: Nova Khata, 1932, 5, 2-3.
- Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. Верховина: Журнал "Гуцульщина", 1999. / Shukhevych V. Hutsulshchyna. Chastyna 4. Verkhovyna: Zhurnal "Hutsulshchyna", 1999.

Galina Ivaşkiv (Lviv, Ukraine). Doctor în studiul artelor, Institutul de Etnologie, Academia de Ştiinţe Naţionale a Ucrainei.

Галина Ивашкив (Львов, Украина). Доктор искусствоведения, Институт народоведения, Национальная Академия наук Украины.

Halyna Ivashkiv (Lviv, Ukraine). PhD in Arts, Institute of Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine.

E-mail: halynaivashkiv@ukr.net

ORCID: 0000-0003-2359-6735

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Sorin GRAJDARI

VIAȚA ÎNTR-UN BORDEI: O PRIVIRE ASUPRA REALITĂȚII RURALE
DIN ROGOJENI, R-NUL ȘOLDĂNEȘTI*

CZU: [39+338.48](478-22)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.13>

Rezumat

**Viața într-un bordei: o privire asupra realității rurale
din Rogojeni, r-nul Șoldănești**

În puține localități de la noi din Republica Moldova s-au mai păstrat bordeie – un tip de locuință tradițională semiîngropată, specifică vechilor comunități rurale. Satul Rogojeni, situat la circa 111 km de Chișinău, în raionul Șoldănești, mai păstrează și astăzi câteva dintre aceste construcții, care ilustrează ingeniozitatea și adaptarea oamenilor la condițiile de mediu. Deși condițiile de trai sunt precare din cauza spațiului restrâns, lipsei unei băi, a unui sistem de canalizare și a apei potabile, în aceste bordeie mai continuă să trăiască și astăzi unii vârstnici, refuzând să se plângă, acceptând viața de zi cu zi așa cum este, fără a lăsa dificultățile să le umbrească viața. În urma discuțiilor purtate cu localnicii, am aflat că bordeiele care s-au mai păstrat sunt frecvent vizitate de persoane din diferite colțuri ale țării, dar și din străinătate. Un interes deosebit față de aceste construcții manifestă și tinerii, care se arată fascinați de modul de viață din vremurile de odinioară. Având în vedere că astăzi nu mai pot fi întâlnite atât de multe astfel de construcții, în localitatea Rogojeni există chiar și un muzeu bine amenajat, care include un bordei construit în secolul al XVIII-lea, locuit odinioară de familia Țara. Astfel, conservarea acestora nu doar că este esențială pentru păstrarea tradițiilor și identității culturale ale regiunii, dar reprezintă și un factor important în dezvoltarea turismului rural și în promovarea valorilor istorice autentice.

Cuvinte-cheie: bordei, turism rural, moștenire culturală, tradiție, conservare

Резюме

**Жизнь в землянке: взгляд на сельскую реальность
в Рогоженах,
Шолданештский р-н**

В немногих населенных пунктах Республики Молдова еще сохранились землянки – вид традиционного полуподземного жилища, характерного для старых сельских общин. Село Рогожены, расположенное примерно в 111 км от Кишинева, в районе Шолданешть, и сегодня хранит несколько таких строений, которые демонстрируют изобретательность и приспособляемость людей к природным условиям. Несмотря на то, что условия жизни здесь трудные из-за ограниченного пространства, отсутствия ванной, канализации и питьевой воды, в этих землянках продолжают жить некоторые пожилые люди, которые не жалуются и принимают повседневную жизнь такой, какая она есть, не позволяя труд-

ностям омрачать ее. В результате бесед с местными жителями, мы узнали, что сохранившиеся землянки часто посещаются людьми из разных уголков страны, а также из-за границы. Особый интерес к этим строениям проявляют и молодые люди, которых восхищает образ жизни прошлых времен. Учитывая, что сегодня невозможно встретить таких построек в большом количестве, в селе Рогожены тем не менее создан хорошо оборудованный музей, включающий землянку, построенную в XVIII веке, в которой когда-то жила семья Цара. Таким образом, сохранение этих строений не только является важным для поддержания традиций и культурной идентичности региона, но и представляет собой значимый фактор развития сельского туризма и продвижения аутентичных исторических ценностей.

Ключевые слова: землянка, сельский туризм, культурное наследие, традиция, сохранение.

Summary

**Life in an earth shelter: a look at the rural
reality in Rogojeni, Șoldănești District**

In a few localities in Republic of Moldova, shacks have been preserved – a type of traditional semi-buried dwelling, specific to old rural communities. The village of Rogojeni, located about 111 km from Chisinau, in the Șoldanesti district, still preserves several of these constructions today, which illustrate the ingenuity and adaptation of people to environmental conditions. Although living conditions are precarious due to the limited space, the lack of a bathroom, a sewage system and drinking water, some elderly people still continue to live in these shacks today, refusing to complain, accepting everyday life as it is, without letting difficulties overshadow their lives. Following discussions with locals, we learned that the shacks that have been preserved are frequently visited by people from different corners of the country, but also from abroad. Young people are also showing a particular interest in these buildings, who are fascinated by the way of life in the old days. Given that today not many such buildings can be found, there is even a well-equipped museum in the town of Rogojeni, which includes a hut built in the 18th century, once inhabited by the Țara family. Thus, their preservation is not only essential for preserving the traditions and cultural identity of the region, but also represents an important factor in the development of rural tourism and in promoting authentic historical values.

Key words: earth shelter, rural tourism, cultural heritage, tradition, preservation

Argument. Ideea de a trăi într-un bordei pare astăzi neobișnuită în contextul confortului modern și al locuințelor sofisticate. Satul Rogojeni din raionul Șoldănești se numără printre puținele localități din Republica Moldova unde aceste construcții tradiționale semiîngropate se mai păstrează. Fie din obișnuință, fie datorită avantajelor termice (vara este răcoare, iar iarna – cald), există încă persoane, în special vârstnici, care locuiesc în astfel de adăposturi. Condițiile de trai sunt precare din cauza spațiului restrâns, a lipsei unei băi, a unui sistem de canalizare și a apei potabile; cu toate acestea, cei care locuiesc în bordeie refuză să se plângă, acceptând viața de zi cu zi așa cum este, fără ca dificultățile să le umbrească existența. Ne este greu să ne imaginăm, cum în astfel de locuințe, puteau trăi familii cu cinci, șase sau chiar șapte copii. În ciuda spațiului restrâns, aceste bordeie reprezintă cadrul în care s-au legat cele mai semnificative și plăcute amintiri ale vieții cotidiene.

Subiectul abordat este unul actual și important, având în vedere că aceste construcții devin tot mai puține în fiecare an. Deși unele bordeie au fost transformate în muzee, altele riscă să dispară. Conservarea lor nu este esențială doar pentru păstrarea tradițiilor și identității culturale ale regiunii, ci reprezintă și un factor semnificativ în dezvoltarea turismului rural și în promovarea valorilor istorice autentice.

Sursele documentării. În cursul superior al râului Răut, bordeie se mai păstrează și în satele din apropiere, precum Domulgeni, Țîra și Roșietici din r-nul Florești. Pentru a valorifica și promova aceste locuințe tradiționale, în satul Țîra are loc anual „Festivalul Bășcuțelor”. Evenimentul adună laolaltă oameni pasionați de cultură și folclor autentic, oferind o atmosferă de sărbătoare și redescoperire a identității locale. Spre deosebire de satul Țîra, unde bordeiele continuă să fie o prezență distinctă în peisajul rural, în Domulgeni și Roșietici numărul acestora este mult mai redus, doar câteva construcții reușind să se păstreze până în prezent, unele aflate într-o stare de degradare, altele fiind utilizate sporadic sau transformate în anexe gospodărești. Situația din Rogojeni nu diferă de cea din Domulgeni și Roșietici: și aici doar câteva bordeie s-au mai păstrat până astăzi, majoritatea aflându-se într-o stare precară. În scopul conservării și păstrării acestor tipuri de locuințe, în Rogojeni a fost reconstruită și amenajată „Bașca lui Mihail Țara” (Foto 1), clădită încă în secolul al XVI-II-lea, potrivit localnicilor.

Studiul bășcuțelor s-a bazat pe documentarea de teren realizată în localitățile Țîra, Domulgeni, Roșietici și Rogojeni, furnizând informații despre conservarea și funcționarea lor, precum și despre viața de zi cu zi din interiorul acestor locuințe. Astfel, cercetarea

de teren, completată de analiza literaturii de specialitate, oferă o imagine complexă asupra rolului bordeielor în viața comunităților rurale și asupra modului în care tradițiile legate de construcția și întreținerea lor s-au păstrat până în prezent. Rezultatele studiului contribuie la înțelegerea patrimoniului arhitectural și cultural al zonei și pot servi drept bază pentru inițiative de conservare și valorificare a acestor locuințe tradiționale.



Foto 1. Bașca lui Mihail Țara, casă de locuit de tip „bordei”, construită în secolul al XVIII-lea. Ultimii locuitori: familia Țara – Mihail (tată), Vera (mamă), Emilia, Victoria, Claudia și Tamara (fice), Efim și Gheorghe (fii).

22 aprilie 2025. Foto de Sorin Grajdari.

Repere etimologice. Discuțiile cu localnicii au arătat că aceste locuințe erau, în general, denumite „bașcă” sau „bășcuță” – termen care ulterior a fost preluat și în denumirea festivalului din Țîra, precum și a muzeului din Rogojeni. Persoanele intervievate nu au putut oferi explicații privind originea ori semnificația cuvântului, menționând doar că l-au moștenit de la părinți. Cercetările de specialitate arată însă că termenul „bașcă” provine din poloneză sau italiană și desemna fie ridicături de pământ cu rol de întărituri de protecție, fie spații subterane boltite, asemănătoare unui beci (Gheorghiu 2021: 274). În literatura etnografică, locuința de tip bordei apare și sub alte denumiri regionale, precum „argea” sau „zomoniță”, care desemnează construcții similare, cu anumite variații locale (Cănureci 2013: 441). Termenul „bordei” rămâne însă cel mai frecvent utilizat și cel mai clar definit. Conform Dicționarului Explicativ al Limbii Române, acesta desemnează o „locuință rudimentară, săpată (pe jumătate) în pământ” (Brebănuș 1980: 63). Folosit încă din cele mai vechi timpuri ca adăpost simplu și eficient, bordeiul asigura protecție împotriva frigului și intemperiilor și, în forme adaptate, continuă să fie locuit și astăzi în unele zone rurale.

Viața într-un bordei. De-a lungul timpului, poporul român a dezvoltat numeroase proverbe și zicători, legate de bordeie: „Câte sate și bordeie, tot

atâtea obicei” (Ghicatori 2014: 60); „Este mai bine în bordeiul tău decât în casa altuia” (Robea 1998: 45); „N-are ușă la bordei” (Ghicatori 2014: 122); „Și din bordeie ies oameni mari” (Robea 1998: 86); „Un bordei să ai, numai să fie al tău” (Robea 1998: 92). Aceste proverbe și zicători reflectă înțelepciunea populară, valorile și adaptabilitatea oamenilor care au locuit în bordeie, evidențiind importanța casei proprii și modul în care locuința influențează viața și comportamentul comunității.

Dacă proverbele ne oferă o imagine simbolică a bordeiului, modul de viață al locatarilor acestor locuințe ne dezvăluie realitatea concretă a cotidianului lor. Bordeii, deși modest, era ingenios construit și adaptat nevoilor familiei și condițiilor locale, oferind protecție împotriva intemperiilor și un minim de confort în funcție de sezon. În cadrul documentării de teren realizate în localitățile Țîra, Domulgeni, Roșietici și, în mod special, în satul Rogojeni, am observat modul de organizare a spațiului și desfășurarea activităților casnice, ceea ce ne permite să conturăm o imagine clară a vieții în bordei. În continuare, ne vom concentra asupra aspectelor concrete ale traiului într-un bordei din Rogojeni și asupra adaptărilor făcute pentru a trăi în aceste condiții simple, dar eficiente.

Din cele aproximativ zece bordeie care s-au păstrat până în prezent în satul Rogojeni, majoritatea au o singură încăpere (Foto 2). Deși spațiul era restrâns, acesta permitea desfășurarea mai multor activități: pregătirea mâncării, odihna, creșterea copiilor și chiar primirea oaspeților. Fiind o locuință rudimentară, săpată (pe jumătate) în pământ, aceasta permitea menținerea unui confort termic atât pe timp de vară, cât și iarna. Cu toate că temperatura din interiorul bordeiului este confortabilă pe tot parcursul anului, precipitațiile fac ca, uneori, să pătrundă umezeala, ceea ce impune efectuarea periodică a unor lucrări de întreținere și reparație.



Foto 2. Interiorul unui bordei tradițional din satul Rogojeni, r-nul Șoldănești, alcătuit dintr-o singură încăpere, spațiul fiind utilizat atât pentru gătit, cât și pentru odihnă. 22 aprilie 2025. Foto de Sorin Grajdari.

Bordeiele de dimensiuni reduse, cu plan dreptunghiular, erau adesea săpate direct în stâncă. Fațada lor era simplă, cu o ușă încadrată de două ferestruici, iar pereții, ridicați din piatră, erau neteziți și întăriți cu un strat de lut amestecat cu paie (Foto 3). Podeaua era din pământ bătătorit, iar deasupra se așternea un acoperiș verde, din brazde de iarbă.



Foto 3. Fațada unui bordei din Rogojeni, r-nul Șoldănești, cu o ușă centrală și două ferestre mici. Pereții din piatră sunt finisați cu lut amestecat cu paie. 22 aprilie 2025.

Foto de Sorin Grajdari.

Interiorul, deși îngust, era organizat cu grijă: cuptorul și soba masivă dominau spațiul, alături de lejanca caldă, care servea atât drept loc de dormit, cât și element de separare între zonele odăii. Tavanul boltit și fiecare colț al încăperii aveau un rost anume – de la intrare până la patul-lejancă, totul fiind gândit pentru a răspunde nevoilor cotidiene.

Un element aparte a acestor locuințe o constituia soba masivă, prevăzută cu policioare pe care erau așezate obiecte din lemn sau ceramică, dar și cu mici nișe unde se păstrau mâncărurile calde. În partea de răsărit se găsea colțul sacru al casei: icoana împodobită cu prosop țesut și busuioc, lângă care ardea neconținut o candelă.

Pe lejancă se întindea o saltea peste care erau așezate lăicere groase, iar podeaua era acoperită cu țoale țesute manual la război, lucrate de femei în lunile șezători de iarnă (Munteanu 2021: 63).

Astfel, putem observa că, deși spațiul era restrâns, viața în bordei nu se deosebea esențial de cea din alte tipuri de locuințe în privința activităților zilnice. Oamenii se adaptau la condițiile disponibile, organizând fiecare colțișor cât mai eficient pentru a răspunde nevoilor familiei. Cele mai mari sărbători ale anului – Paștele sau Crăciunul – erau celebrate tot în bordei, făcând din acest spațiu modest un adevărat loc de reuniune familială. Deși lipseau multe facilități moderne, în aceste locuințe s-au legat cele mai frumoase amintiri.

Studiu de caz. În satul Rogojeni, singura persoană care mai trăiește astăzi într-un bordei este Ma-

ria Ardeleanu (Foto 4). Bordeiu în care locuiește are vechime de aproximativ 100 de ani și a fost construit de părinții soțului (Foto 5). În acest bordei și-a trăit întreaga viață, aici i-a crescut pe cei patru copii, dintre care unul a murit de tânăr. În prezent, locuiește singură, după ce și-a înmormântat soțul, iar copiii s-au mutat la casele lor. Deși mai are în ogradă o casă, nu vrea să se mute acolo, considerând că este prea mare pentru nevoile ei.



Foto 4. Maria Ardeleanu este singura persoană din Rogojeni, r-nul Șoldănești, care mai trăiește astăzi într-un bordei. 22 aprilie 2025. Foto de Sorin Grajdari.



Foto 5. Bordeiu Mariei Ardeleanu, construit de părinții soțului ei, cu aproximativ 100 de ani în urmă (satul Rogojeni, r-nul Șoldănești).

Nu are televizor, dar are un radio care îi alină zilele și nopțile. Cea mai mare provocare pentru ea este distanța până la magazin, care se află prea departe. La vârsta onorabilă de 86 de ani, a devenit o adevărată vedetă în sat, primind vizitele turiștilor și cercetătorilor interesați de viața într-un bordei tradițional. În bordei a trăit cele mai frumoase amintiri: aici a adunat familia în jurul sobei calde în serile geroase de iarnă, a sărbătorit Paștele și Crăciunul cu copiii și nepoții, și a petrecut lungi șezători de iarnă, țesând și cosând împreună cu vecinele, păstrând vii tradițiile comunității.

Pe lângă bordei, mai deține o casă construită ulterior împreună cu soțul ei, dar și mai multe anexe gospodărești (Foto 6). În tinerețe, a crescut animale și păsări lângă casă, însă din cauza vârstei nu mai poate întreține nimic. Își amintește cum, în unele

ierni, stratul de zăpadă era atât de mare, încât nu se putea ieși din bordei; din acest motiv, mulți locuitori dormeau cu lopata aproape, pregătiți să elibereze ieșirea în caz de nevoie. În ciuda greutăților iernii, bordeiu oferea un confort termic deosebit: iarna era cald, iar vara răcoare, adaptându-se perfect nevoilor celor, care locuiau în el.



Foto 6. Casa Mariei Ardeleanu, construită în anul 1974, mult mai târziu decât bordeiu (satul Rogojeni, r-nul Șoldănești). 22 aprilie 2025. Foto de Sorin Grajdari.

Concluzii. În urma documentării de teren efectuate în satul Rogojeni, r-nul Șoldănești, în perioada 22-25 aprilie 2025, precum și a cercetărilor desfășurate în satele Domulgeni, Țîra și Roșietici, localități din r-nul Florești, împreună cu Valentin Arapu, în perioada 7-10 iulie 2025, am constatat o serie de aspecte privind starea actuală a bordeielor păstrate până astăzi. Astfel, bordeiu nu trebuie privit exclusiv ca un simbol al sărăciei sau al lipsei de acces la resurse moderne, ci, dimpotrivă, ca o formă de locuire tradițională ce ilustrează adaptabilitatea și ingeniozitatea comunităților rurale de-a lungul timpului. Această locuință, aparent modestă, reprezintă o soluție arhitecturală născută din nevoia de a răspunde eficient condițiilor climatice, realităților economice și provocărilor sociale ale epocii. Astfel, bordeiu reflectă nu doar un mod de trai, ci și o experiență istorică și culturală cu valoare patrimonială.

Partea cea mai dificilă rămâne, totuși, conservarea acestor bordeie, deoarece există un risc real ca ele să dispară odată cu trecerea timpului. Protejarea acestor locuințe tradiționale este vitală nu doar pentru menținerea tradițiilor și a identității culturale locale, ci și pentru stimularea turismului rural și pentru promovarea valorilor istorice autentice ale țării noastre.

Notă

* 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 (2024–2027)*.

Referințe bibliografice

Breban Gh. Dicționar al limbii române contemporane. București: Editura științifică și enciclopedică, 1980.

Cănuț I. Locuințele din câmpia Băileștilor la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. In: LITUA. Studii și cercetări, nr. XV. Târgu Jiu: Muzeul Județean Gorj „Alexandru Ștefulescu”, 2013, 439-457.

Gheorghiu C. Aspecte din arhitectura tradițională din zona de centru a Moldovei, bazinul Răutului. In: Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului, 26 martie 2021. Anul XXIII, Seria 23, vol. 1. Chișinău: CEP UPS „I. Creangă”, 2021, 273-276.

Ghicitori, proverbe, zicători. București: Andreas Print, 2014.

Munteanu A. Timpuri și caracterul stilistic arhitectural interior, exterior al locuinței tradiționale românești-moldovenești, podoabă muzeală incontestabilă. In:

Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a 13-a, 27-28 mai 2021, Chișinău. Anul XIII, vol. 2. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2021, 61-69.

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

Sorin Grajdari (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Сорин Граждарь (Кишинёв, Республика Молдова). Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Sorin Grajdari (Chișinău, Republic of Moldova). Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: grajdari.sorin@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9385-5195

RECENZII

„PROBLEME SENSIBILE ȘI CONTROVERSATE ALE SOCIETĂȚII CONTEMPORANE” (CHIȘINĂU: [S. N.], (CEP UPSC), 2025. 550 P.)

CZU: 3(049.32)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.14>

Culegerea de studii „Probleme sensibile și controversate ale societății contemporane” cuprinde materialele Conferinței științifice naționale cu participare internațională, organizată la 25-26 octombrie 2024, de Catedra de Istorie și Științe Sociale a Facultății de Filologie și Istorie, Școala Doctorală „Istorie. Patrimoniu cultural. Modernitate” din cadrul UPS „Ion Creangă” din Chișinău. Lucrarea recent a văzut lumina tiparului și îi are ca coordonatori pe dr., conf. univ. Valentina Ursu și dr., conf. univ. Larisa Noroc.



Volumul cuprinde articole semnate de cercetători științifici, cadre didactice din învățământul superior, doctoranzi, profesori din colegii, licee, gimnazii, muzeografi, specialiști din instituții de stat și asociații nonguvernamentale din Republica Moldova, România, Ucraina și Belarus.

Culegerea include următoarele compartimente: 1) *Probleme sensibile ale lumii contemporane reflectate în cercetările științifice de la începutul sec. XXI*; 2) *Dilemele democrației: provocări și soluții*; 3) *Tendințe moderne în cercetarea și promovarea patrimoniului cultural*; 4) *Formarea competențelor pentru o cultură*

democratică în cadrul disciplinelor școlare Educație pentru societate, Filosofie, Religie; 5) *Abordarea problemelor controversate ale societății în cadrul disciplinelor școlare Istoria românilor și universală, Limba și literatura română*.

Volumul începe cu studiile care se referă la subiecte de o importanță majoră pentru societatea contemporană: 1. *Educația civică în Republica Moldova între provocări, realizări și perspective* – autori dr. hab. S. Musteață, C. Lungu; 2. *Mitul ca armă de dezinformare: de la poveste la propagandă* – autor dr. L. Noroc și 3. *Trebuie să existe limite ale libertății de exprimare într-o democrație?* – autor dr. hab. C. Ne-goită.

Autorii evidențiază actualitatea problemelor puse în discuție, care rezidă în interdependența lor și în impactul pe care îl au asupra consolidării democrației în Republica Moldova și în societățile aflate în tranziție. Un instrument de manipulare tot mai frecvent utilizat în societățile contemporane sunt miturile politice, care duc la deformarea percepțiilor publicului, influențează comportamente sociale și economice și fragilizează democrația. Pentru combaterea acestui fenomen e necesară dezvoltarea spiritului critic, a culturii civice și a competențelor media, dimensiuni insuficient cultivate în sistemul educațional și în spațiul public.

Un alt subiect critic îl constituie raportul dintre libertatea de exprimare și rolul mass-mediei. În epoca rețelelor sociale și a comunicării digitale, mass-media tradițională și-a pierdut din credibilitate și profesionalism, fiind înlocuită treptat de un spațiu virtual lipsit de standarde etice, unde manipularea este o realitate cotidiană. Intervenția statului, îndreptată spre protejarea cetățenilor de aceste derapaje informaționale, deseori, ridică suspiciuni privind limitarea libertății de exprimare.

Aceste cercetări scot în evidență probleme actuale legate de fragilitatea echilibrului democratic, educația civică insuficient consolidată, criza profesionalismului jurnalistic și manipulările din mediul online, adică fenomene interconectate care testează reziliența democrației.

O viziune critică asupra proceselor caracteristice contemporanității a fost prezentată în secția *Probleme sensibile ale lumii contemporane reflectate în cercetările științifice de la începutul sec. XXI*. Despre

Problema conflictului social a societății tradiționale și încercări de modernizare socială și instituțională; Reformele liberale din Basarabia în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea: istoriografie și surse de cercetare; Sudul Basarabiei în componența Principatului Moldovei/României în anii 1857–1878 în istoriografia românească; Agitația politică – element al propagandei sovietice în RSSM (1954–1956); Sărbătorile sovietice ca instrumente de propagandă și control. Studii de caz: 9 mai ș.a. s-au expus cercetători cu renume: dr. hab. V. Tomuleț, dr. E.T. Scifos, dr. C. Gherasim, dr. V. Burlacu, dr. I.V. Xenofontov, dr. A. Timuș, dr. L. Sava, dr. L. Coadă etc.

Cercetătorii analizează tensiunile dintre procesele de modernizare și conservarea tradițiilor din Basarabia secolului al XIX-lea, dar și instrumentalizarea reformelor de către puterea imperială. O viziune critică asupra acestor procese permite o paralelă cu contemporaneitatea: și în prezent, procesele de modernizare sunt adesea însoțite de tensiuni între interesele locale și strategiile puterii centrale, între rezistența la schimbare și presiunea pentru adaptare. Astfel, analiza trecutului devine relevantă pentru înțelegerea conflictelor sociale și a dilemelor din prezent.

În cadrul secției *Dilemele democrației: provocări și soluții*, cercetători din Republica Moldova și România au analizat diverse aspecte cu referire la: *Democratizarea în Eurasia post-sovietică: realizări, provocări și eșecuri* (dr. L. Coadă); *Reliefarea identității naționale în Republica Moldova: realități și tendințe* (dr. V. Enachi), *Formarea competenței de gândire analitică și critică în sistemul contemporan de educație în epoca democrației informaționale* (A. Galușciac); *Războiul în viziunea creștină: între datorie și incompatibilitate* (F. Vârlan), *Migrația forțată, provocare globală* (M.-L. Dragomir), *Criza resurselor și economia circulară: o abordare durabilă pentru viitor* (dr. G. Niculescu) etc.

Studii profunde și bine structurate, legate de tendințele moderne în cercetarea și promovarea patrimoniului cultural, îi au ca autori pe: dr. A. Dolghi, dr. V. Ursu, A. Ursachi, A. Seu, R. Osadci, dr. S. Suvac, dr. T. Zaicovschi, dr. N. Ivanova, M. Trandafir, O. Enachi, A. Corduneanu, E. Bulicanu etc. Autorii analizează felul în care viața cotidiană, patrimoniul cultural și ideologia politică se intersectează și se reflectă în diverse perioade istorice și în interpretări teoretice. Apreciem studiile asupra modului în care patrimoniul istoric și instituțiile culturale au fost folosite ca instrumente de propagandă și control social de către regimul comunist. Cercetările actuale subliniază rolul societății academice, al organizațiilor nonguvernamentale și al autorităților în protejarea,

restaurarea și reintegrarea valorilor culturale în circuitul social și comunitar contemporan.

Un interes aparte prezintă cercetările expuse în secțiile *Formarea competențelor pentru o cultură democratică în cadrul disciplinelor școlare* *Educație pentru societate, Filosofie, Religie; Abordarea problemelor controversate ale societății în cadrul disciplinelor școlare* *Istoria românilor și universală, Limba și literatura română*. Lucrările prezintă exemple de valorificare a investigațiilor științifice în procesul educațional și descriu experiența cadrelor didactice din mai multe instituții de învățământ general și superior în eficientizarea procesului de predare-învățare a istoriei, literaturii, educației pentru societate etc. (dr. A. Brițchi, V. Bolduma, dr. R. Solovei, dr. hab. E. Belaia, dr. V. Manică, dr. V. Zaharia, dr. I. Sava, dr. A. Lisnic, profesorii școlari E. Zaporojan, R. Antocică, I. Pascaru, P.L. Mișca, E. Balițchi, D. Vexler, C. Ciuntu, N. Scobioală, R. Panaguță, T. Chilaru, M. Cebotari, N. Iachimovschi, M. Stepanyants, V. Radu etc.).

În articole este explorat modul în care strategiile didactice pot contribui la formarea competențelor necesare pentru o cultură democratică la elevii din învățământul general. Prin analiza literaturii de specialitate și a practicilor educaționale inovatoare, se evidențiază importanța implicării active a elevilor în procesul de învățare și a creării unui mediu de clasă care să stimuleze gândirea critică, dialogul și cooperarea.

Autorii demonstrează că formarea competențelor democratice la elevi se realizează prin implicarea activă în procesul educațional, combinând metode formale și nonformale, precum proiecte comunitare, vizite la instituții, dezbateri și jocuri de rol. Activitățile extrașcolare și interdisciplinare sprijină transferul de cunoștințe, dezvoltarea creativității și a valorilor civice, iar profesorul joacă un rol-cheie în promovarea dialogului, respectului pentru diversitate și colaborării între școală, elevi și comunitate.

Cercetările prezintă o analiză de ansamblu asupra fenomenelor și proceselor societății contemporane. Ele atestă tendințe unice și diferențe vizibile în dezvoltarea diferitor culturi.

În concluzie, considerăm că volumul „Probleme sensibile și controversate ale societății contemporane” (coordonatori: dr., conf. univ. Valentina Ursu și dr., conf. univ. Larisa Noroc) include cercetări valoroase, științific argumentate despre problemele sensibile și controversate ale societății, prezintă un produs important și necesar pentru specialiștii în domeniu, cadre didactice și toți cei interesați de subiectele interpretării lumii contemporane.

Dr., conf. univ. Liuba PETRENCO

SERGIU SUVAC. „BRĂNEȘTI, UN SAT DIN CODRII ORHEIULUI: PAGINI DIN ISTORIA LOCALITĂȚII” (CHIȘINĂU: EDITURA PRINCEPS, 2025. 216 P.)

CZU: 94(478-22)(049.32)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.15>

În istoriografia recentă din Republica Moldova este nuanțat un curent aparte, axat pe cercetarea și valorificarea științifică a istoriei locale, a istoriei satelor din spațiul basarabean. Monografia lui Sergiu Suvac *Brănești, un sat din Codrii Orheiului: pagini din istoria localității* se încadrează în mod armonios în tiparele metodologice și conceptuale ale acestui curent istoriografic, bazându-se pe valorificarea științifică a surselor editate și a celor inedite de arhivă, a lucrărilor generale și de specialitate, a materialelor de teren, rezultate în urma cercetărilor etnografice întreprinse de autor pe durata a mai multor ani.



Studiul monografic al istoricului și etnografului Sergiu Suvac prezintă o privire de ansamblu asupra localității Brănești, recunoscută încă din secolul al XIX-lea ca un important centru al meșteșugului cioplitului în piatră. Sursele medievale oglindesc multiple aspecte privind originea satului și a toponimului Brănești, punctele hotarnice și micro-toponimele locale. Pentru perioada contemporană sunt relevante sursele documentare și cele orale, exponenți ai cărora sunt informatorii locali, care oferă o bază temeinică pentru cercetare.

Cititorii vor găsi în paginile cărții informații autentice, argumentate și sistematizate, referitoare la oamenii din partea locului, care au trăit sau doar s-au perindat cândva prin acest tărâm pe care sătenii îl numesc acum acasă. Colectarea și aprecierea veridicității acestor date reprezintă un proces de muncă complicat în arhive, biblioteci, în discuții și cercetări de teren cu oamenii, activitate ce solicită un nivel înalt de pregătire științifică, perseverență și răbdare. Pentru a avea curajul să pui la judecata oamenilor, mai ales, a localnicilor niște afirmații, trebuie să fii convins că sunt veridice. Dacă străinilor acestea le-ar putea aduce noi cunoștințe, iar pe unii i-ar putea provoca să scrie și ei o carte despre o localitate, atunci asupra băștinașilor o asemenea lucrare exercită un impact mult mai mare, acționând asupra conștiinței identitare, activându-le sentimentele apartenenței la o comunitate de oameni, împreună cu care au moștenit un patrimoniu istoric și cultural incomensurabil pe care, la rândul lor, îl vor transmite urmașilor.

Structurată în șase părți, lucrarea începe cu un îndemn al autorului, care motivează esența lucrării și necesitatea de a fi lecturată, fiind desemnată în calitate de studiu pluridimensional asupra localității Brănești (raionul Orhei) – un sat pitoresc din inima Codrilor. Totodată, autorul afirmă că localitatea se remarcă drept un subiect demn de cercetare și de interes pentru cititori. Ideea de a explora istoria, geografia și etnografia satului, a fost generată de necesitatea cunoașterii științifice a unei zone etnografice cu trăsături distincte, precum este Brăneștiul, localitate faimoasă prin meșteșugul cioplitului în piatră.

În documentele din perioada medievală este menționat numele topic al localității, microtoponimele, punctele hotarnice, unele persoane din sat în calitate de martori, oferind prin aceste informații o bază temeinică pentru cercetare. Absența unui studiu amplu și cuprinzător, dedicat localității Brănești, confirmă actualitatea și relevanța prezentului demers. Motivația alegerii subiectului reliefează amplasarea localității în structuri naturale și culturale, care prezintă interes natural, cultural și etnografic, precum este Rezervația cultural-naturală „Orheiul Vechi”, Parcul Național Orhei, zona etnografică Codrii Orheiului etc. (p. 7). Scopul acestei cercetări constă în identificarea și analiza aspectelor istorico-etnografice ale localității Brănești din raionul Orhei. Actualitatea lucrării este formulată prin importanța cercetării, valorificării și promovării patri-

moniului cultural, o prioritate nu doar națională, ci și universală, având ca obiectiv salvagardarea elementelor moștenite și transmiterea acestora generațiilor viitoare. În *prefață*, autorul analizează istoriografia problemei și metodologia cercetării, care reprezintă elementele esențiale ale unei lucrări științifice de profil (p. 7-8).

În *capitolul dedicat istoriei localității*, reflectată în sursele arheologice, este prezentată o serie de rezultate ale investigațiilor arheologice întreprinse de către specialiști în domeniu de la mijlocul secolului al XX-lea până în prezent. Materialul cartografic și ilustrativ prezentat de autor (p. 12) vine să fortifice cunoașterea așezărilor descoperite pe teritoriul satului prin multitudinea siturilor arheologice, identificate și cercetate în spațiul nemijlocit și cel limitrof al localității Brănești. Numeroasele descoperi arheologice de la Brănești, analizate și descrise de autor, implicite artefactele din epoca bronzului, obiectele perioadelor romane, grecești, precum și moldovenești din epoca medievală, contribuie la accentuarea unor aspecte de interferență civilizațională (p. 20-21).

În *capitolul cu titlul Localitatea în surse istorice și mențiuni documentare*, autorul prezintă interpretările etimologice ale toponimului Brănești (p. 23), analizează etapizat și cronologic documentele cu privire la prima atestare documentară a satului, raportându-se critic la informațiile contradictorii din unele documente, coroborându-le cu conceptele și ipotezele istoriografice în domeniu (p. 24-51). Generalizând informația din acest capitol, constatăm că localitatea Brănești are un parcurs istoric bogat în evenimente, fiind impregnată în cursul general al istoriei la scară regională și națională. Totodată, istoria satului are aspectele inedite, determinate, în mare parte, de condițiile naturale și geografice, de viața socială și culturală, precum și de trăsăturile de caracter, pe care și li-au format locuitorii satului în funcție de numeroase circumstanțe, pe care le-au parcurs în diferite epoci istorice.

Sergiu Suvac abordează subiecte axate pe atestarea mai multor situri arheologice în spațiul localității și în împrejurimi, subliniind specificul favorabil al cadrului natural și antropic al satului. Autorul constată că de-a lungul timpului localitatea a avut mai multe denumiri, respectiv, *așezările anterioare și-au schimbat denumirea până au ajuns la cea actuală. În lucrare sunt cercetate* numeroase colecții de documente, în baza cărora sunt puse în circuitul științific informații inedite despre istoria satului Brănești, precum și despre localitățile vecine. Precizăm că localitatea era deseori menționată în actele istorice, care reflectau mărturii hotarnice, delimitări de moșii și terenuri, majoritatea acestor documente de epo-

că, consemnând transmiterea dintr-o posesiune sau proprietate în alta. Oamenii din localitate erau menționați frecvent ca martori ai unor lucrări importante de ordin juridic sau administrativ. Datorită metodelor științifice aplicate și echilibrului analitic asumat în procesul studierii materialelor, autorul a reușit, într-o manieră critică, să sistematizeze informația și să ajungă la formularea unor opinii temeinice, expuse argumentat pe paginile acestui compartiment.

Autorul evidențiază greutățile prin care au trecut locuitorii satului în perioada celor două conflagrații mondiale, în timpul Războiului din Afganistan, a Accidentului nuclear de la Cernobîl și a Războiului de pe Nistru. La fel, sunt analizate represiunile regimului totalitar comunist, *când autoritățile sovietice i-au persecutat pe săteni prin foametea organizată și deportări*. Fiind puși în fața politicilor forțate de colectivizare, prin crearea colhozurilor, locuitorii Brăneștiului au fost nevoiți să se conformeze, să accepte această sentință nedreaptă și să continue să muncească, deoarece munca este una dintre virtuțile definitorii ale celor din partea locului.

Satul, în sensul său generic, reprezintă un spațiu prielnic pentru crearea unor valori materiale și imateriale, toate fiind inspirate și formate de oamenii din partea locului, iar unii dintre acești oameni, grație unor performanțe deosebite, reușesc să devină personalități marcante. În acest context, Sergiu Suvac oferă mai multe exemple prin care confirmă faptul, *că satul Brănești este baștina* și locul de unde au pornit în lume un șir de personalități cu notorietate și care s-au remarcat în varia domenii: știință, cultură, educație, viață socială, comunitară și eclesiastică (p. 61-62).

Descrierea localității din perspectiva geografică îl determină pe autor să constate, *că* amplasarea localității Brănești este destul de avantajoasă, având condiții naturale marcate de diversitate. Acest aspect oferă localnicilor oportunități de activitate în multiple domenii, precum agricultura, turismul, industria extractivă etc. În ultimii ani localitatea Brănești a câștigat popularitate datorită extracției de calcar din minele, aflate în subteranul său. Unele galerii (p. 72), care nu mai sunt utilizate pentru minerit, au fost puse de localnici în serviciul altor ramuri economice, găzduind o fabrică de vinuri, care s-a remarcat prin calitatea produselor sale, *întreprinderea respectivă clasându-se pe locuri de frunte în topurile fabricilor de vinuri din Republica Moldova*, faima sa fiind completată și de un restaurant cu valențe culturale și istorice. Autorul confirmă faptul, *că natura a oferit localității Brănești un peisaj demn de admirat, satul fiind așezat la poalele unor coline acoperite cu păduri de stejari secolari*. Priveliștea impresionantă

este completată de terenurile cultivate cu cereale și viță-de-vie, precum și de pășunile folosite pentru creșterea animalelor, creând astfel un tablou rural armonios. Bogăția subteranului geologic al localității, caracterizată prin depozite de calcar și extracția calcarului în minele de la Brănești, au influențat substanțial dinamica populației (p. 78-79).

În capitolul, dedicat vieții sociale a localității, se constată că în ultimii ani, procesul de emigrare a devenit o problemă tot mai acută pentru Republica Moldova, Brăneștiul ne alcătuind o excepție în acest sens. Fluxul de localnici, care pleacă peste hotare, crește constant, iar acest fenomen determină un bilanț natural negativ (p. 81-82). Cauzele procesului respectiv trebuie căutate în condițiile economice, sociale și culturale, specifice localității, dar și în contextul general al Republicii Moldova. Această situație este îngrijorătoare, deoarece localitatea pierde nu doar o parte din forța de muncă tânără, ci și un potențial economic, intelectual și decizional esențial pentru dezvoltarea satului. În pofida acestor dificultăți, în Brănești apar tot mai multe oportunități instituționale și economice, prin care sunt oferite noi locuri de muncă atât pentru locuitorii satului, cât și pentru populația din satele vecine și chiar din alte raioane, contribuind astfel la revigorarea și dinamizarea vieții economice și sociale (p. 95).

În mod reușit sunt prezentate și analizate unele secvențe din istoria lăcașului de cult din localitate, cu materiale ilustrative, culese cu acuratețe din fondurile de arhivă, făcându-se similitudini și diferențe cu unele imagini actuale, fiind astfel evidențiată evoluția lăcașului (p. 100-101). Este reliefat și caracterul blajin al localnicilor, și cum se cuvine unor buni creștini, aceștia pun mână de la mână și construiesc răstigniri/ troițe pe la răscrucile drumurilor din sat și pe moșia satului, ridică în cimitire cruci frumos lucrate în piatră. Iscușiții meșteri pietrari, de la Brănești, nu ezită să susțină cu lucrările lor cioplite/sculptate în piatră, să contribuie în continuare la amenajarea satelor vecine și a localităților din zonele mai îndepărtate (p. 102).

În cadrul unor ipostaze ale culturii tradiționale, autorul descrie habitatul oamenilor prin prisma gospodăriei cu toate elementele componente: obiceiurile de familie, implicit nașterea, nunta, înmormântarea; obiceiurile comunitare și meșteșugul cioplitelui în piatră. Fiind o temă de cercetare complexă și prioritară pentru autor, în acest compartiment se pun accentele necesare pe această activitate economică, prin analiza temeinică a contribuției aduse de meșterii specializați în domeniul respectiv (p. 130-139). Cercetătorul constată, pe bună dreptate, că patrimoniul cultural tradițional al localității

Brănești este deosebit de impresionant și valoros, de aceea merită să fie transmis generațiilor următoare. Multitudinea de elemente culturale autentice, prezente la fiecare casă de gospodar din localitate, impune o cercetare și valorificare în perspectiva salvării, valorificării și promovării acestor elemente esențiale ale patrimoniului cultural local. Originalitatea artei tradiționale locale este reflectată în diverse lucrări științifice, publicistice și didactice, ceea ce demonstrează interesul constant al societății pentru cultura tradițională a localității Brănești și pentru cei care o făuresc.

În concluzie, autorul generalizează aspectele de bază ale lucrării, nuanțând factorii importanți ai problemei cercetate. Monografia, elaborată de către Sergiu Suvac, este bine structurată, concepută, gândită și scrisă ca o veritabilă istorie locală, interferată cu multiple informații cooptate din domeniile științelor istorice și auxiliare: istorie, etnologie, arheologie, culturologie, geoistorie, arhivistică, paleografie și memorialistică. Bibliografia conține peste 200 de lucrări de autor, lucrări generale, colecții de documente, ediții lexicografice, studii publicistice. Pentru o mai bună structurare conceptuală a lucrării sale, autorul prezintă lista tabelor și anexelor (p. 162-163), 14 anexe (p. 164-216), materiale cartografice și ilustrative din arhive sau realizate de către autor pentru a accentua complexitatea și profunzimea studiului monografic elaborat.

Importanța lucrării *Brănești, un sat din Codrii Orheiului*. Pagini din istoria localității este nuanțată prin rolul personalităților, a numelor prestigioase pentru cultură și istorie, care au avut anumite tangențe cu aceste locuri sau care au trăit aici și își dorm somnul de veci în cimitirul satului, dar și nume mai noi, care și-au îndeplinit sau își îndeplinesc cu asumare și cu onoare datoria, acolo unde îi duce viața. Fiecare localitate are originalitatea sa, unicitatea sa, fiind marcată în primul rând de locuri și oameni. Autorul evocă satul său de baștină, Brănești, cu casele și porțile tradiționale, străjuite de stâlpi cu ornamente cioplite în piatră, cu actualele și fostele cariere de piatră albă și frumoasă, care găzduiesc în îmbrățișarea lor o vinărie cu zeci de kilometri ascunși în subteran și un restaurant, unde bucatele sunt preparate într-un mod inedit, un sat înconjurat de câmpii și dealuri, acoperite de codri bătrâni, nu-i poate lăsa indiferenți nici pe localnici, nici pe străini. Cei care trec prin Brănești sunt mulți, deoarece prin sat străbate drumul care duce spre Orheiul Vechi, iar satul este parte din Rezervația Cultural-Naturală „Orheiul Vechi”, spațiu de care întotdeauna l-au ținut aproape mai mulți factori: natura, cultura, istoria, lăcașurile sfinte și oamenii timpurilor.

Această *editio princeps* a monografiei *Brănești, un sat din Codrii Orheiului: pagini din istoria localității*, elaborată de Sergiu Suvac, contribuie, în plan istoriografic, la consolidarea cercetărilor și a preocupărilor științifice, dedicate unui sat care până acum nu a fost răsfățat cu astfel de abordări polivalente, marcate de interdisciplinaritate și pluridisciplinaritate. Meritele autorului în acest sens sunt evidente și de apreciat pentru efortul depus în crearea unei istorii locale a satului său de baștină – Brănești. La

fel de previzibile sunt și perspectivele aprofundării și extinderii spectrului subiectelor cercetate de autor într-o viitoare ediție sau într-un nou volum dedicat localității Brănești, grație valorificării și punerii în circuitul științific a unor noi surse istorice și etnografice, de care comunitatea locală dispune cu prisosință, fortificând astfel informațional componenta sa identitară și culturală.

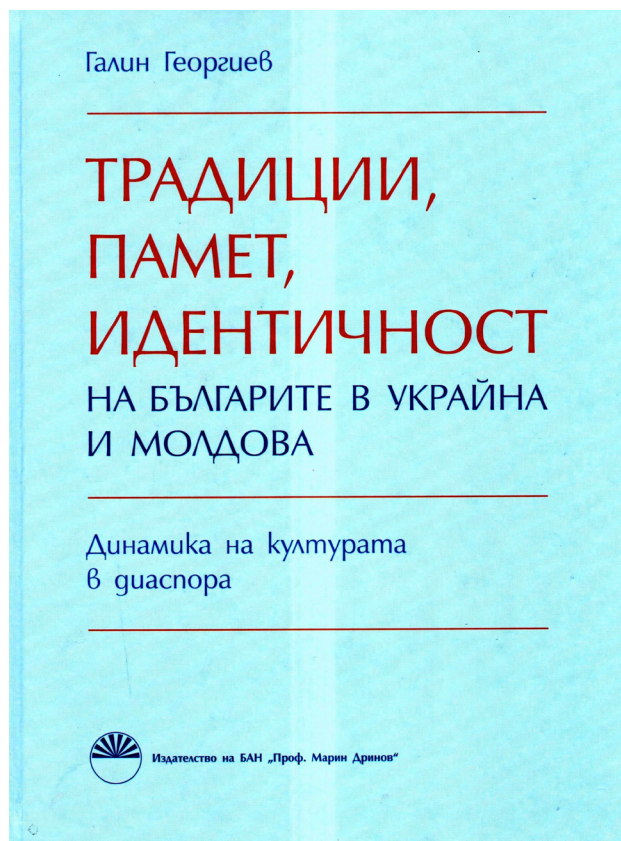
*Dr. Valentin ARAPU,
Carolina COTOMAN*

ГАЛИН ГЕОРГИЕВ. „ТРАДИЦИИ, ПАМЕТ, ИДЕНТИЧНОСТ НА БЪЛГАРИТЕ В УКРАИНА И МОЛДОВА. ДИНАМИКА НА КУЛТУРАТА В ДИАСПОРА” (СОФИЯ: ПРОФ. МАРИИН ДРИНОВ, 2022. 571 С.)

CZU: 39(=163.2)(477+478)(049.32)

<https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.16>

Монография болгарского этнолога Галина Георгиева – одна из немногих современных работ, посвященных разностороннему и одновременно системному этнографическому исследованию традиционной культуры болгар в Молдове и Украине. В фундаментальном исследовании представлен богатый фактологический материал в виде текстов и фотоматериалов, собранных автором и его коллегами в экспедициях на протяжении более чем 20-ти лет в селах Украины, Молдовы, Приазовья и в других местах поселения болгар на территории бывшего Советского Союза.



На основе этого богатейшего этнографического материала проведено исследование, которое позволило его автору Г. Георгиеву сделать значимые теоретические обобщения и очертить поле и направления дальнейшего исследования своего объекта – болгарской этнической культуры и идентичность болгар Молдовы и Украины в современном мире – столь далекого от тех корней, к которым восходит эта культура и в значительной степени сохраняется сегодня.

Представляемая монография болгарского ученого Галина Георгиева структурно состоит из четырех глав, Заключение, Списка архивных материалов, Списка литературы, Списка посещенных населенных пунктов и информаторов, а также Приложения – фотоматериалов.

Сама книга предваряется вводным текстом, который написан доктором исторических наук, профессором Николаем Николаевичем Червенковым – известным исследователем истории и культуры бессарабских болгар.

Н. Червенков знакомит читателя с автором и его работой (с. 7-9). Нельзя не предварить нашу рецензию информацией об авторе Галине Георгиеве и его книге, данную Н. Червенковым, который следил за работой автора более 15 лет и как болгарист, и как коллега в составе Правления болгарского Дружества «Родолубец» в Республике Болгария, занимающегося связями современной Болгарии с бессарабскими и таврийскими болгарскими – потомками переселенцев. Оба исследователя входили и в редакционный состав альманаха-ежегодника «Родолубец».

В течение многих лет, являясь главным ассистентом в секции «Историческая этнология» при Институте этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем в Академии наук Болгарии (ИЭФ, ЭМ, БАН) Галин Георгиев поддерживал отношения с Отделом этнологии болгар АН Молдовы, с Научным обществом болгаристов Республики Молдова, с доктором Н. Червенковым и другими болгаристами Молдовы.

По многим параметрам, как подчеркивает Н. Червенков, труд Г. Георгиева актуален не только для болгарской общности в диаспоре, но и для болгар метрополии и играет важную роль в процессе возрождения болгарского самосознания у болгар Молдовы и Украины. Работа автора помогает сформировать в научной среде целостный взгляд и более пространное представление относительно традиций болгар в диаспоре.

Читатель найдет в книге множество материалов, собранных на достаточно большом географическом ареале – болгарских поселений в историко-культурных областях Бессарабии, Таврии, Приднестровья и др., которые сегодня входят в состав независимых государств Молдовы и Украины. Важно, что в исследовании делается

попытка представить традиционную культуру нескольких болгарских групп и общностей, точнее их разделение, как в этноязыковом плане, так и в виде различных локальных культур по соответствующим поселениям.

Материал был собран на протяжении почти двадцати лет в процессе индивидуальных и коллективных экспедиций при участии автора в различных болгарских и международных проектах. Собранный фонд разнообразного эмпирического материала может послужить основой для переосмысления научных интерпретаций, сделанных на основе подобных материалов, относящихся к началу и середине XIX в., а также к середине XX в.

По мнению Н. Червенкова, одно из главных достижений труда Г. Георгиева – колоссальный собирательский и аналитический опыт, который может быть использован и другими исследователями. Он поможет им сэкономить время и усилия и послужит основой для новых идей и для будущих подобных исследований. Подчеркивается, что хотя в основу представляемой книги легли различные научные работы, подготовленные и опубликованные автором ранее, в разные годы и в разных изданиях, тем не менее, она является монографическим исследованием, в котором системно представлен ряд аспектов исследования традиций, памяти и идентичности болгар в указанных районах, областях и государствах.

Особо подчеркивается, что автор пытается раскрыть и показать связи и взаимоотношения болгар с другими этническими, этнокультурными и языковыми группами (особенно с немцами и гагаузами), которые с давнего времени и до наших дней живут в изучаемых регионах.

Первая глава «Этнологические исследования в среде болгар Украины и Молдовы как опыт рефлексии и авторефлексии». Уже само название главы служит оправданием того, что начинается она разделом «Вместо введения».

Нужно отметить, что на протяжении всей книги автор присутствует в повествовании лично, с его эмоциональным и оценочным отношением к описываемым фактам, предметам и явлениям. Аналитика всегда сопровождается рефлексией и саморефлексией. Автор замечает: «Неимоверно трудно систематизировать многочисленные впечатления, чувства и мысли, которые охватывали меня при встрече с людьми, превратившими свою землю в «маленькую Болгарию» (с. 13). Автор вспоминает, с какими трудностями чисто бытового и финансового харак-

тера пришлось столкнуться участникам первых экспедиций в Молдову и Украину в начале XX в. Уже тогда стало понятно, что «наука требует жертв» и побеждают энтузиасты.

Галин Георгиев выделяет в своем неформальном Введении несколько разделов, в которых научный подход переплетается с анализом живых жизненных ситуаций. Назовем эти разделы: «Формальный и неформальный контекст исследования», «Места, методы, цели и хронологические рамки исследования», «Историография и методология», «Хронологический диапазон». Что касается последнего раздела, то автор утверждает: «Выявляется стабильная культурная матрица, повторяющаяся (воспроизводимая) и поддерживаемая болгарским населением прежде всего в области Бессарабии через традиционно-обрядовую систему, язык и некоторые другие особенности, отличающиеся чрезвычайно большой насыщенностью и богатством и в наши дни» (с. 38).

В этой же главе автор отмечает, что уже во время первых полевых сборов материала среди болгар Молдовы и Украины его не покидало чувство, что он столкнулся с чем-то старинным, стабильным (устойчивым), а также со своеобразным «космополитизмом» и пестротой повседневности в этих местах. Рассуждения автора сопровождаются богатым текстовым материалом интервью и фотоматериалами.

Раздел «Первые контакты – границы и культуры, культурные границы» содержит богатый фактологический материал, перемежающийся с рассуждениями автора и научным анализом.

Автор обращает внимание на то, что разнообразные ситуации, которые предлагает нам полевая работа этнолога как в повседневном отношении, так и в научном плане, поставили вопрос о взаимоотношениях *исследователь – респондент* и о самом процессе исследования как факторе с двусторонней идентификацией, где болгарскими и носителями болгарской культуры являются и исследователь, и респондент. Поэтому сегодня процесс сбора материала рассматривается как *вид социальной практики* и превращается в предмет антропологических наблюдений и исследований.

В процессе общения с респондентами Галин Георгиев собрал ряд песенно-фольклорных текстов. Тексты и комментарии представлены в разделе «Язык песен, повседневная речь и официальное общение», где автор рассматривает язык болгар Молдовы и Украины в его нескольких функциональных сферах.

Богатый полевой материал, сопровождающийся глубоким научным анализом и комментарием, представлен в разделе «Старые» традиции и их новые функции». Автор отмечает высокий уровень сохранности традиций (при определенной их специфике) и их роль в этнической идентичности болгар в болгарских селах в разных районах Молдовы и Украины. Сохраняется и поддерживается семейная и календарная обрядность, связанная с верованиями, обрядовыми действиями и практиками. Ворожба, гадания, лечебная магия еще живы и практикуются в ряде сел (с. 99). Все эти компоненты присутствуют в сознании болгар Молдовы и Украины как маркеры болгарского, этнического, местного, специфического «своего».

Два раздела главы посвящены материалам песенного и повествовательного фольклора, сохраняющего память о прошлом болгар Молдовы и Украины в разные периоды XX в. В этой главе также приведены отрывки из интервью, житейские рассказы и беседы с респондентами, повествующие о периоде сороковых годов XX в. Память народа находит формы и темы, которые сохраняют и формируют историю этноса.

Вторая глава «Обычаи и праздники – язык культуры в диаспоре» посвящена описанию свадьбы в болгарском селе в Украине. Г. Георгиев ссылается на высказывание известного русского исследователя Людмилы Марковой о том, что свадебная обрядность относится к самым устойчивым и консервативным элементам, в которых проявляется своеобразие в границах каждого отдельного болгарского села в Бессарабии. Автор книги также посвящает свадебному обряду болгар специальный раздел «Свадьба как фактор культурной памяти в сельской общности». Раздел снабжен большим количеством фотоматериалов, отражающих свадьбу, через которые показаны местные представления о «настоящей» свадьбе. Разнообразие традиций при соединении молодых из разных сел приводит к спорам, чья традиция «сильнее», в чем также проявляется «сила традиции». В этой части главы собран богатый материал по свадебным традициям в болгарских селах Молдовы и Украины.

Второй важной особенностью в болгарской этнической среде болгар, как в метрополии, так и в Молдове, и в Украине, является обрядность, связанная с празднованием дня Святого Георгия (Гергьовден). Галин Георгиев отмечает, что на протяжении более чем ста лет (с 1914 г.) многие исследователи народных традиций болгар метрополии и диаспоры, в частности, бессараб-

ской, описывали традиции и ритуальность, связанные с празднованием дня Св. Георгия. Автор рассматривает опубликованные за этот период материалы, собранные в с. Чушмелий в Украине и сравнивает их со своим полевым материалом, собранным в одном том же селе спустя сто лет после первых записей, зафиксированных Н. Державиным (1914).

В специальном разделе «Структура праздника и ее значение для организации общности» особо подчеркивается, что на протяжении ста лет сохранились основные элементы обрядовости – заклание ягненка в каждом доме, приготовление обрядового хлеба и пищи, вынесение печеного ягненка на улицу для общей трапезы жителей в каждой «махале». Автор подробно описывает и анализирует свое участие и наблюдения в этом праздновании в с. Чушмелий. Подчеркивается, что и сегодня, по-прежнему, календарная обрядность и семейный цикл праздников служат для самоидентификации болгар в исследуемых поселениях на этнокультурном уровне. Однако, в отличие от прошлого, в Бессарабии, в современных условиях интенсивного межкультурного взаимодействия и стремления к этническому самоопределению, соблюдение традиций даже усиливается и расширяется.

Галин Георгиев один из немногих этнологов и этнографов, занимающихся традиционной культурой болгар диаспоры в бывшей Бессарабии, кто реально на долгое время погружался в процесс их повседневной и празднично-ритуальной жизни. Материал, представленный в разных разделах книги, почти исчерпывающе отражает все стороны жизни болгарского этноса в разных местах расселения диаспоры.

Известно, какое важное место в жизни болгар метрополии занимает народный танец «Хоро». Во второй главе специальное место этой особой форме самовыражения народа автор посвящает раздел «Большое и малое хоро болгар Бессарабии».

Как и в начале других тематических разделов, Г. Георгиев дает обзор и анализ материалов, опубликованных по соответствующей теме. Анализ сопровождается большим теоретическим комментарием и приводятся фрагменты бесед с респондентами, выбор которых со стороны исследователя безошибочен. Публикуется большой объем фотоматериалов, связанных с темой, взятых из архивов и современных.

Третья глава «Повседневные аспекты религиозной жизни в диаспоре». В исследовании религиозной жизни болгар Молдовы и Украи-

ны Галин Георгиев участвовал в составе экспедиций в рамках проекта Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем при Болгарской АН, а также по проекту Софийского университета «Св. Климент Охридски». В данную главу включены материалы по теме, собранные и описанные им и двумя его коллегами, участниками экспедиции – Ежи Хатласом (университет им. Адама Мицкевича, Познань, Польша) и Еленой Водинчар (ИЭФ, ЭМ, БАН).

В исследование этой темы были включены и информаторы – представители гагаузского этноса Молдовы. Автор отмечает, что основной целью этого аспекта исследования было проследить идентификацию через веру у болгар и гагаузов, связанных между собой общим историческим прошлым и традициями, но развивающихся самостоятельно, сообразно с общественно-политическими условиями, еще со времени переселения и после обособления автономной области Гагауз Ери в Молдове с декабря 1994 г.

На основе анализа обширного полевого этнографического материала автор делает вывод о значимой роли религии как своеобразного индикатора общественно-политических культурных процессов в постсоциалистическом развитии исследованных районов. Вера – один из факторов, с помощью и через который компенсируются последствия кризиса в трудные годы перехода и социальных потрясений, которые выпали на долю переселенцев и их потомков.

Третья глава, посвященная роли религии и веры в жизни современных болгар и гагаузов в Молдове, как и две предыдущие главы, в части, посвященной теме веры, по богатству представленного материала и глубине его анализа, могли бы стать самостоятельной монографией о современных религиозных верованиях и традициях болгар в исследуемых областях.

Особое внимание в этой главе уделено храмовым праздникам (в честь святого, которому посвящен храм села) в селах болгар и гагаузов. Автор отмечает важность этого праздника для этнической самоидентификации болгар и гагаузов и единства этноса. Выделяются три основных ядра, которые выстраивают структуру храмового праздника как в прошлом, так и сегодня: церковная служба и молитва, общая сельская трапеза и веселье, игры и спортивные состязания. Универсальные для всего восточно-христианского мира, эти традиции осуществляют взаимоотношения по трем основным линиям: между богом и людьми, между мирянами внутри этни-

ческой общности, а также между ними и другой этнической общностью (с. 386).

В заключении главы Галин Георгиев пишет, что жизненность описанных религиозных праздников и веры обязана тому, что в наши дни старая форма находит свое новое содержание и функции. Это обусловлено как переменой социально-экономической обстановки в восточноевропейских обществах с 90-х гг. XX в., так и специфической культурно-исторической средой в местах проживания болгарской диаспоры в Бессарабии.

Четвертая глава «Образ „других” в диаспоре». Глава посвящена совместной жизни и долгому соседству во всех его проявлениях бессарабских болгар и немецких колонистов в Бессарабии и открывается разделом «Немцы и их культура в Бессарабии через взгляд местных болгар». Галин Георгиев пишет о том, что разнообразные формы сожительства и взаимодействия между различными этнокультурными, религиозными, языковыми и прочими группами значимы – это значимая и все более актуальная тема исследования в современной этнологии.

В главе рассматриваются взаимовлияние между немцами и болгарами на культурном уровне, хозяйственно-бытовом, социально-экономическом, на уровне ведения земледельческих работ, домостроительства, ремесел, технических умений и навыков и общей житейской практичности («как купить новую телегу»). Показаны отношения «хозяин – наемный работник», отношения к труду и его плодам. Автор обращает внимание на то, что, по информации респондентов, между болгарами и немцами Бессарабии всегда существовали этнокультурные границы. Никогда не заключались браки между ними. Определяющей здесь оказывалась разная этноконфессиональная принадлежность и принадлежность к разным социальным прослойкам. Тем не менее, анализ всего собранного материала по данной теме, по мнению автора, показал, что при наличии значительных этнокультурных различий, болгары испытали большое влияние со стороны немецких колонистов на материальном и культурно-социальном уровне. Недоверие же оставалось на уровне конфессиональных, языковых границ и семейно-родовых традиций. Автор отмечает, что тема остается недостаточно исследованной и важна с точки зрения типологического подхода.

Последний раздел «О культуре, традиции и идентичности в диаспоре» автор сопроводил подзаголовком «Вместо заключения». Галин Ге-

оргиев подытоживает, таким образом, материал, представленный на более чем четырехстах страницах монографии: «Избранные, представленные и изложенные в текстах элементы, функции и специфики культуры из таких районов, населенных компактно болгарами, как Бессарабия, Таврия, Приднестровье, поселения вокруг Одессы и пр., в очень большой степени демонстрируют способ, с помощью которого их этнокультурные модели вообще функционируют. Необходимо подчеркнуть, что перечисленные сферы и формы культуры, с которыми мы столкнулись при полевом сборе материала во время непосредственного общения с респондентами, впоследствии превратились и в объект более глубокого интереса и анализа, в научные проблемы и темы, которые требуют дальнейшей научной разработки» (с. 463).

Раздел «Литература» вызывает благодарность, поскольку тематически отобранные труды, вероятно, почти исчерпывают список существующей литературы вопроса, относящейся ко

второй половине XX в. и к началу XXI в. (с. 476-513).

Невозможно в кратком обзоре такого фундаментального научного труда отразить все его положительные стороны и достоинства. Кроме научной ценности хотелось бы отметить замечательный, легкий, живой стиль изложения при сохранении научности. Особое внимание обращает на себя способ называния разделов. Перед названием темы раздела дается цитата из живой диалектной речи респондента, народная мудрость: «Сичкуту Бох праща. Трябалу да съ молим» (респондент о трудной судьбе болгар: «Все Бог посылает. Нужно было только молиться»). Ниже – авторское: «Потусторонний образ земной жизни: вера и мораль».

Хотелось бы, чтобы с этой интересной, необыкновенно насыщенной и блестящей профессиональной работой познакомилось как можно больше этнологов.

*Др. Надежда КАРА,
Анжела ОЛАРЕСКУ*

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaproscop@ich.md

Никогло Д. *Заместитель главного редактора.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). diananicoglo@gmail.com

Магола А. *Ответственный секретарь.* Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). romanathos@gmail.com

Абуссеитова М. Член-корреспондент, доктор хабилитат истории, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

Анастасопулос А. Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

Арапу В. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Браниште Л. Доктор филологии, конференциар (Яссы, Румыния). branisteludmila@yahoo.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillennot@uclouvain.be

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Голант Н. Доктор истории (Санкт-Петербург, Российская Федерация). natalita1977@yandex.ru

Горофянюк И. Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanyuk@gmail.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Долги А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Иван. Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). cultura.minoritati.etnice@gmail.com

Иванич И. Доктор филологии, конференциар (Нови-Сад, Республика Сербия). ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

Иванова Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). ivanova_nina@ich.md

Испас К.-С. Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

Калашникова Н. Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

Коротаяев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцул 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

Марушиакова Е. Доктор истории (Братислава, Республика Словакия). empr9@st-andrews.ac.uk

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Попов В. Доктор истории (Братислава, Республика Словакия). vp43@st-andrews.ac.uk

Присак Л. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). lidiaprisac@yahoo.com

Прус Е. Член-корреспондент, доктор хабилитат филологии, профессор (Кишинев, Республика Молдова). elena_grus_ro@yahoo.fr

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Кандидат культурологических наук (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

Станчев М. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (София, Болгария). stanchev.m@gmail.com

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). vpstepanovpochta@gmail.com

Сырбу Т. Доктор истории (Лувен-ла-Нев, Бельгия). taniaisirbu@yahoo.fr

Урсу В. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

DATA ON THE EDITORIAL BOARD

Procop S. *Editor-in-Chief*. PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@ich.md

Nicoglo D. *Editor in charge*. PhD in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). diananico-glo@gmail.com

Magola A. *Secretary in charge*. Researcher (Chisinau, Republic of Moldova). romanathos@gmail.com

Abusseitova M. Corresponding Member, Doctor of History (Almaty, Republic of Kazakhstan). mabusseitova@hotmail.com

Anastasopoulos A. Associate Professor of Ottoman History (Rethymno, Greece). anastasopoulos@uoc.gr

Arapu V. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). valarapu@gmail.com

Boda G. Doctor of History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

Branishte L. PhD in Philology, Associate Professor (Iasi, Romania). branisteludmila@yahoo.com

Dolghi A. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). cultura.minoritati.etnice@gmail.com

Duminica Ivan. Doctor of History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

Georgiev G. PhD in Ethnology (Sofia, Republic of Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD in Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gorofyanjuk I. PhD in Philology (Vinnitsa, Ukraine). gorofyanyuk@gmail.com

Golant N. PhD in History. Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). natalita1977@yandex.ru

Gradinaru N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Ispas C.-S. Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

Ivanić Ivana. PhD in Philological Sciences, Associate Professor (Novi Sad, Republic of Serbia). ivana.ivanic@ff.uns.ac.rs

Ivanova N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). ivanova_nina@ich.md

Kalashnicova N. Doctor of Culturology, Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

Kushnir V. Doctor of History, Associate Professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kocoj E. Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Koç A. PhD in Philology, Professor (Eskişehir, Turkey). ademkoc@ogu.edu.tr

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Bratislava, Republic of Slovakia). emp9@st-andrews.ac.uk

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Popov V. PhD in History (Bratislava, Republic of Slovakia). vp43@st-andrews.ac.uk

Prisac Lidia. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). lidiaprisac@yahoo.com

Prus Elena. Corresponding Member, Doctor of Philology, Professor (Chisinau, Republic of Moldova). elena_prus_ro@yahoo.fr

Rogojanu D.-C. Doctor of History (Deva, Romania). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Romanchuk A. Candidate in Culturology (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniassirbu@yahoo.fr

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Sofia, Republic of Bulgaria). stanchev.m@gmail.com

Stepanov V. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). vpstepanovpochta@gmail.com

Ursu V. PhD in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

Valentsova M. PhD in Philology (Moscow, Russian Federation). mvalent@gmail.com

Vuillemenot A.-M. PhD in Social and Political Sciences (Louvain-la-Neuve, Belgium). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Stimați colegi,

Institutul Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie.

Considerații generale:

Colegiul de redacție îndeamnă autorii care își propun lucrările spre considerare, să citească cu atenție regulile generale și cerințele pentru materialele trimise. Articolele ce nu sunt redactate conform regulilor, dar care prezintă interes pentru revistă, vor fi returnate autorilor pentru redactare. Colegiul de redacție își rezervă dreptul să nu răspundă cererilor de publicare a articolelor în care sunt ignorate regulile generale de editare.

Colegiul de redacție își revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei și normelor tehnice de publicare, cât și pe cele lipsite de valoare științifică sau publicate anterior sub diferite forme, fără de a oferi explicații. Solicităm insistent autorilor să respecte cerințele privind volumul articolelor și recenziilor. Colegiul de redacție nu va lua în considerare materialele, care depășesc normele revistei stabilite pentru volum. Volumul maximal al articolului inclusiv rezumatul, textul lucrării, notele, lista abrevierilor, referințele bibliografice, materialul ilustrativ, datele despre autor, nu trebuie să depășească 40 000 semne, cu spații; pentru doctoranzi volumul maximal al articolului este de 20 000 semne, cu spații.

Recenziile monografiilor și culegerilor, prezentări de cărți, publicate în rubrica corespunzătoare a revistei, se editează în corespundere cu normele stabilite: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Volumul maximal este de 0,25 c. a. (10 000 de semne, cu spații).

Revista de Etnologie și Culturologie apare de două ori pe an. Spre publicare sunt acceptate articolele științifice și recenziile, în care sunt reflectate teme inovaționale, legate de astfel de domenii ale științelor umaniste, precum etnologia și culturologia.

Toate tipurile de lucrări științifice pot fi prezentate în limbile engleză, română, rusă. Articolele vor fi trimise la adresa colegiului de redacție împreună cu **Declarația autorului** pe propria răspundere.

Termenele limită de trimitere a materialelor: 31 martie și 31 august.

Articolele sunt supuse recenzării de către specialiști în domeniul corespunzător, ce dețin grad științific.

Structura lucrărilor:

I. Numele autorului și titlul articolului: La începutul lucrării indicați numele și prenumele autorului/autorilor (pe marginea dreaptă a textului, de exemplu: *Gherghina BODA*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu minuscule și caracter aldin): **Horele și petrecelele momârlanilor**

II. Rezumat:

La începutul textului principal se va face rezumatele în română, rusă și engleză, însoțite de cuvântul **Rezumat**,

Резюме, Summary, după care urmează denumirea articolului în trei limbi. La sfârșitul fiecărui rezumat urmează **Cuvintele-cheie** (5-7). Rezumatul va reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Rezumatul se prezintă în format Times New Roman, font size 10, space 1,0. Volumul fiecărui rezumat va avea 1300 caractere fără spații sau 1500 caractere inclusiv spații.

III. Textul lucrării:

Textul lucrării trebuie prezentat în format electronic: Times New Roman, font size: 14, space: 1,5.

Referințele la sursele bibliografice, **inseerate în text**, se vor indica în paranteze rotunde, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginii, la care se referă autorul.

Culegere de materiale: (Sărbători 2003), adică: a) Denumirea culegerii (primul cuvânt), b) Anul ediției lucrării.

Articol în culegere: (Poiată 2009: 385-388), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginilor, la care se referă autorul.

Articol în revistă: (Ceașescu 2018: 204), adică: a) Numele autorului, b) Anul ediției lucrării, c) Semn de punctuație : d) Nr. paginii, la care se referă autorul.

Document din arhivă: (ANRM, F, inv., d., f.) adică: a) Denumirea arhivei, b) Numărul fondului, c) Numărul de inventar, d) Numărul dosarului, e) Numărul filei, la care se referă autorul.

Document electronic: (Antonescu 2009).

IV. Note: În textul lucrării notele sunt date manual cu superscript (de exemplu⁵). În Note la fel ca și în text numerotarea se dă cu superscript.

V. Lista informatorilor: include numele, vârsta, localitatea etc.

VI. Lista abrevierilor

VII. Referințe bibliografice / References vor fi plasate sub textul principal al articolului. Referințele bibliografice vor fi aranjate în **ordine alfabetică**. În textele cu grafia latină, în Referințe bibliografice, sursele cu grafia latină vor fi plasate înainte de cele cu caracter chirilic. Denumirile cu caracter chirilic, vor fi transliterate (conform sistemului US Library of Congress).

Exemple de transliterare: Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры. In: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев: Типография центральная, 2012, 444-495. / Guboglo M. N. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat-Kishinev: Tipografia centrala, 2012, 444-495.

În lista de **Referințe bibliografice / References** se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate:

1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

Exemple de surse publicate în Referințe bibliografice / References:

Monografie: Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea lucrării. c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Culegere de materiale: Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică, 2003. Adică, se vor indica: a) Denumirea culegerii. b) Nr. de volum (dacă există). c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Articol în culegere: Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/ autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea culegerii. e) Locul publicării culegerii. f) Editura publicării culegerii. g) Anul publicării. h) Prima și ultima pagină a articolului.

Articol din revistă: 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 legende corespunzătoare și cu indicarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, instituția în trei limbi (română, rusă, engleză); e-mail; ORCID.

Exemplu de date despre autor:

Tamas Hajnaczyk (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 Hajnáczyk (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkyl@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Adresa: Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Informații suplimentare pot fi solicitate: tel. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologia@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Dear colleagues,

The Institute of Cultural Heritage invites you to submit materials in the Journal of Ethnology and Culturology.

General considerations:

The Journal's Editorial Board urges authors who are submitting their papers for consideration to carefully read the general rules and requirements for submitted materials. The articles that are not edited according to the rules but are of interest to the journal, will be returned to the author for reconsideration. The Editorial Board reserves the right to decline the requests of publishing the articles that are ignoring the general rules of editing.

The Editorial Board has the right to decline the works that does not comply with the journal's profile and technical norms of publication, as well those that lack scientific value or have been published previously in one form or another without providing explanations.

We urge authors to respect the requirements on the volume of the articles and reviews. The Editorial Board does not take into consideration the materials that exceed the accepted journal's standards of the volume. The maximum size of the article, including summary, the text, the notes, the list of abbreviations, the bibliography, the illustrative material, the information about the author, is 40 000 characters with spaces; for PhD students the maximum size of the article is 20 000 characters with spaces.

The reviews of the monographs and collections, book presentations, published in the relevant sections of the Journal, are presented in accordance with established standards: Times New Roman, font size 14, space 1,5. The maximal size is 0,25 author's pages (10 000 characters with spaces).

The Journal of Ethnology and Culturology is published twice a year. There are accepted for publication scientific

articles and reviews that highlight innovative topics related to such areas of humanities as Ethnology and Culturology.

All types of scientific works can be submitted in English, Romanian and Russian languages. The articles will be sent to the editorial office along with the author's **Declaration of Responsibility**.

Deadlines for submission of materials: March 31st and August 31st.

Articles are reviewed by specialists in the relevant field who have a scientific degree.

The structure of the articles:

I. Name of the author and title of the article: At the beginning of the paper, indicate the name and surname of the author/authors (text on the right margin, in italics, as in sentences, for example: *Nina IVANOVA*). This is followed by the title of the article (text centered, lowercase, and bold): **Image of Chisinau in its residents' representations: urban versus rural**

II. Summary:

Before the main text there is a summary in Romanian, Russian and English languages, including the word Rezumat, Резюме, Summary, followed by the title of the article in three languages. At the end of each summary are Key words (5-7). The summary reflects the content of the article, main ideas and conclusions. Summaries are submitted in Times New Roman format, font size 10, space 1.0. Each resume must be 1300 characters without spaces or 1500 characters including spaces.

III. The paper:

The text of the papers shall be submitted in electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

References to the bibliographical sources, inserted in the text, are indicated in round brackets, for example:

Monograph: (Ghinoiu 1999: 55), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Collection of materials (Ethnic 1969) i. e. a) The first word of the title of the collection. b) Year of publication.

Article in a collection: (Poiată 2009: 385-388), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Article in a journal: (Ceașescu 2018: 204), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Archival document: (NARM, F, inv., d., f.), i.e.: a) The name of the archive. b) Fund number. c) Inventory number. d) Case number. e) The number of the sheet to which the author refers.

Electronic document: (Antonescu 2009).

IV. Notes: In the text of the paper, notes are given manually in superscript characters (for example⁵). As well as in the text, the numbering in the note is carried out in superscript.

V. List of Informants: Includes name, age, place of residence.

VI. List of abbreviations

VII. References. The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in **alphabetical order**. The titles in Latin characters are first listed, and then those in Cyrillic. The titles in Cyrillic characters must be transliterated (according to the Library of Congress system US).

Examples of transliteration: Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. T. 67, 2008, 38-56.

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of **References**: 1. Monograph. 2. Collection of materials. 3. Article in a collection. 4. Article in a journal. 5. Archival document. 6. Electronic document.

Examples of indicating published sources in References:

Monograph: Ghinoiu I.. Lumea de aici, lumea de dincolo. București: Fundația Culturală Română, 1999.

The following information is given (in the indicated order): a) The surname and initials of the author(s). b) The title. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

Collection of materials: Ethnic group and boundaries: the social organization of cultural difference. Oslo: Universitetsforlaget, 1969. i.e. a) The first word of the name of the collection. b) Name of the collection. c) Place of publication. d) Publishing house. e) Year of publication.

Article in a collection: Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. In this case, the following information shall be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the collection. e) City & Publishing house. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

Article in a journal: Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, nr. 32, 2018, 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) Surname and initials of the author (s) of the article. b) Title of the article. c) Separating symbol In: d) Title of the journal. e) Journal number. f) Year of publication. g) First and last pages of the article.

Archival document: ANRM, fund, inventory, case, sheet.

Electronic documents: Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cim-mec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizited 04.03.2020).

VIII. Illustrative material:

The illustrative material shall be presented in clear graphic form in electronic format (JPG or TIF-no less

than 300 dpi). Images, tables, graphs etc. will be accompanied by appropriate legends with the indication of the source of origin.

IX. Information about the author (authors):

Surname, name (city, land), scientific and didactic degree, institution in three languages (Romanian, Russian, English), e-mail, ORCID.

Example:

Tamas Hajnaczký (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацкий (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkyt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Address: Editorial Board – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institute of Cultural Heritage, Stefan cel Mare si Sfânt bd., 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Additional information may be requested: telephone (+373 22) 27-10-07, e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемые коллеги,

Институт культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в журнале *Revista de Etnologie și Culturologie*.

Общие положения:

Редколлегия журнала убедительно просит авторов, предлагающих свои работы на рассмотрение, внимательно ознакомиться с общими правилами и требованиями, предъявляемыми к поступающим материалам. Статьи, оформленные не по правилам, но представляющие интерес для журнала, будут возвращаться авторам на переоформление. Редколлегия сохраняет за собой право не отвечать на запросы по статьям и материалам, в которых проигнорированы основные правила оформления.

Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, не соответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в той или иной форме без предоставления объяснений.

Убедительно просим авторов соблюдать требования по объему статей и рецензий. Редакция не принимает к рассмотрению материалы, превышающие принятые в журнале нормы объема. Максимальный объем статьи, включая резюме, текст работы, примечания, список сокращений, библиографию, иллюстративный материал, сведения об авторе – 40 тыс. знаков с пробелами; для докторантов максимальный объем статьи – 20 тыс. знаков с пробелами.

Рецензии на монографии и сборники, книжные презентации, публикуемые в соответствующей рубрике журнала, представляются в соответствии с установленными нормами: Times New Roman, font size 14, space 1,5. Максимальный объем – 0,25 а. л. (10 тыс. знаков, включая пробелы).

Журнал *Revista de Etnologie și Culturologie* выходит два раза в год. К публикации принимаются научные статьи и рецензии, в которых освещаются инноваци-

онные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология.

Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках. Статьи должны высылаться на адрес редакции вместе с **Декларацией** автора об ответственности.

Крайние сроки подачи материалов: 31 марта и 31 августа.

Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень.

Структура статей:

I. Имя автора и название статьи: В начале работы указываются имя и фамилия автора/авторов (текст по правому краю курсивом, например: *Александр НОВИК, Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ*). Далее следует название статьи (текст по центру, строчными, полужирным): **Цитрон в культуре и языке греков и албанцев Химары**

II. Резюме:

Перед основным текстом приводится резюме на румынском, русском и английском языках, включающее слово **Rezumat, Резюме, Summary**, под которым следует название статьи на трех языках. В конце каждого резюме приводятся **Ключевые слова** (5-7). В резюме отражаются содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляются в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем каждого резюме должен составлять 1300 знаков без пробелов или 1500 знаков включая пробелы.

III. Текст работы:

Текст работы следует представлять в Times New Roman, font size 14, space 1,5.

Ссылки в тексте указываются в круглых скобках, например:

Монография: (Элиаде 2010: 45), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Сборник материалов: (Традиционная 1998), то есть: а) Название сборника (первое слово). б) Год издания.

Статья в сборнике: (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Статья в журнале: (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Страницы, на которые ссылается автор.

Архивный документ: (НАРМ, Ф., оп., д., л.), то есть: а) Название архива. б) Номер фонда. в) Номер описи. г) Номер дела. д) Номер листа, на который ссылается автор.

Электронный документ: (Козьякова 2016).

IV. Примечания: В тексте примечания даны вручную надстрочным знаком (например⁵). Также, как и в тексте, нумерация в Примечании осуществляется надстрочными знаками.

V. Список информантов: включает имя, фамилию, возраст, место жительства.

VI. Список сокращений

VII. Литература / References помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитном порядке. В русских текстах в Литературе вначале идут ссылки на кириллице, затем на латинице. Названия на кириллице сопровождаются транслитерацией (согласно системе Библиотеки Конгресса США).

Примеры транслитерации: Куц Т. В. Чума в поздней Византии. In: Византийский временник. Т. 67, 2008, 38-56. / Kushch T. V. Chuma v pozdnei Vizantii. In: Vizantiiskii vremennik. T. 67, 2008, 38-56.

В списке **Литературы / References** предлагается различать шесть основных типов цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Сборник материалов. 3. Статья в журнале. 4. Статья в сборнике. 5. Архивный документ. 6. Электронный документ.

Примеры указания опубликованных источников в списке Литература / References:

Монография: Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект, 2010. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название работы. в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания работы.

Сборник материалов: Традиционная культура и мир детства. Материалы Международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 2. Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Полное название сборника. б) Номер тома (если есть). в) Место издания. г) Издательство. д) Год издания.

Статья в сборнике: Никогло Д. Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. In: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», Комрат, 2008. Отв. ред. М. Губогло. Москва: Старый сад, 2008, 310-329.

В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов). б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название сборника. д) Место издания. е) Издательство. ж) Год издания. з) Первая и последняя страницы статьи.

Статья в журнале: Тишков В. А. От этноса к этничности и после. In: Этнографическое обозрение, № 5, 2016, 5-22. В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов), б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название журнала. д) Номер журнала. е) Год издания. ж) Первая и последняя страницы.

Архивный документ: НАРМ, Фонд, опись, дело, лист. Например: НАРМ, Ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

Электронные документы: Козьякова М. И. Этикет как феномен культуры. In: Культура культуры. <https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury> (дата обращения 25.07.2018).

VIII. Иллюстративный материал:

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими описаниями с указанием источника происхождения.

IX. Сведения об авторе (авторах):

Имя, фамилия (город, страна), ученая и дидактическая степень, учреждение. Данные должны быть представлены на трех языках (румынском, русском, английском), e-mail, ORCID.

Например:

Maria Rijova (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctorand, Muzeul de Antropologie și Etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

Мария Рыжова (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Аспирант, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Maria Ryzhova (St. Petersburg, Russian Federation). PhD student, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.

E-mail: mariamih@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-3530-7681

Адрес: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md

CONTENT

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Ivana IVANIĆ, Virginia POPOVIĆ	The Aromanians in Serbia – between cultural identity, humor, and Balkan ethnological models	4
Ana ISCHIMJI, Liliana CONDRATICOVA	Leather and fur processing in the Moldavian SSR: industrial sector <i>versus</i> artistic sector	13
Irina POLOZOVA, Arina CHIRILĂ	The problem of preserving the singing tradition of the Old Believers of the Saratov Region	20
Diana NICOGLO	Factors and criteria for selecting traditional dishes for brand development based on the example of traditional Gagauz cuisine	28
Natalia GOLANT	About the terminology of the Aromanian girl's costume from North Macedonia	40
Nina IVANOVA	<i>Casa mare</i> : memory, identity and museification	46
Oksana FAIS-LEUTSKAYA	Agave and prickly pear in the culture of Sicily: ways of borrowing	55
Dragoș VICOL	Ethos, ethnos and ontic – <i>axis mundi</i> of Mihail Sadoveanu's work	65

FIELD RESEARCH

Ion DUMINICA	The blacksmithing craft practiced by Gypsies (Roma) in the East Carpathian area: ethnographic field research in the traditional community of Roma “cho-kenari” from the city of Otaci	70
Tatiana ZAICOVSKI	Traditional women's clothing of the Old Believers of the Republic of Moldova: recent historical discourse and the present situation (based on field research)	81
Svetlana PROCOP	Easter of the Blessed in the traditional Roma community of Otaci city (Ocnița District)	91

COMMUNICATIONS

Halyna IVASHKIV	Pysanky from Hutsulshchyna and Pokuttia: ethnological aspects and artistic specificity	103
------------------------	--	-----

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

Sorin GRAJDARI	Life in an earth shelter: a look at the rural reality in Rogojeni, Șoldănești District	111
-----------------------	--	-----

REVIEWS

Liuba PETRENCO	“Sensitive and controversial issues of contemporary society” (Chișinău: [S. n.], (CEP UPSC), 2025. 550 p.)	116
Valentin ARAPU, Carolina COTOMAN	Sergiu Suvac. “Brănești, a village in the Orhei Forests: pages from the history of the locality” (Chișinău: Editura Princeps, 2025. 216 p.)	118
Nadezhda KARA, Angela OLARESCU	Galin Georgiev. “Traditions, memories, identity in Bulgarian in Ukraine and Moldova. Dynamics on culture in the diaspora” (Sofia: Prof. Mariin Drinov, 2022. 571 p.)	122

Data on the editorial boards	128
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology	130
Contents	135