

ISSN 1857–2049

Categoria A

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE
Volumul XXXIX

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XXXIX

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XXXIX

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, 2026

Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie:

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

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

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

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

Anastasopoulos Antonis. Profesor Asociat (Rethymon, Grecia).

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

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

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

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

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

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

Duminica Ivan. Doctor habilitat în istorie, 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.2022.39>

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: „Casa tradițională acoperită cu stuf din satul Puhoi, construită la sfârșitul secolului al XIX-lea, aflată în custodia lui Gheorghe Cerescu (n. 1949). Documentare de teren realizată în satul Puhoi, raionul Ialoveni, în cadrul expediției etnografice, compuse din dr. Natalia Grădinari, 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: 2026, 210 p. Vol. XXXIX. Tiraj 150 ex.

© Institutul Patrimoniului Cultural, 2026

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Alexandre Brian DUCHE-PÉREZ, Lolo Juan MAMANI-DAZA Valentin ARAPU	The Carnival as an Andean Ritual System: Music, Dance, and Reciprocity 4 in Achoma (Colca Valley, Peru) Fântâna în contextul unor percepții ecologice, sanitare și etnoculturale 13
Aliona GRATI	Regina Maria a României: literatura, arta și spațiul locuit ca instrumente de promovare a imaginii culturale a unui stat 22
Оксана ФАИС-ЛЕУТСКАЯ	Сахарные куклы в культурах Старого и Нового Света: к вопросу о проблеме миграции традиции 31
Dumitru-Cătălin ROGOJANU, Gherghina BODA Nina IVANOVA	“Vow crosses” in Gorj county (Romania): symbolism and interpretation 41 The afterlife of sacred space: <i>casa mare</i> in contemporary rural Moldova (case of Puhoi village) 51
Aleksander GANCHEV	The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process, birth rate and mortality 59
Natalia PROCOP Viorica RĂILEANU	Viața în jurul vetrei: perspective artistice 71 Nume de familie derivate din terminologia meșteșugurilor asociate prelucrării pieilor 78
Александр НОВИК, Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ Ludmila MOISEI, Ecaterina ALAVAȚCHI Aleksey ROMANCHUK, Galina MUTAF Ecaterina ȚĂRNĂ, Mariana HADJI-BANDALAC Jozefina CUȘNIR	Черника (<i>Vaccinium myrtillus</i> L.) в культуре, языке и традициях албанцев Балкан 86 Arta încondeierii ouălor în Republica Moldova: patrimoniu cultural imaterial, educație și cooperare transfrontalieră 97 “Multilingual education” and the Romanian language in ATU Gagauzia, 2022–2025: some lessons and conclusions 106 Sincronismul valorilor culturale ca expresie a limbajului visual – o virtute eminentă patrimonială 113 The Trickster Paradox in Yiddish Set Expressions of Jews of the Republic of Moldova as Elaboration of Phenomenological Theodicy (the Aspect of Noetic Intention in Actualizing/Safeguarding ICH) 124

CERCETĂRI DE TEREN

Valentin ARAPU	Fântânile din satul Puhoi, raionul Ialoveni, în contextul patrimoniului cultural material și imaterial local (aspecte etnoculturale) 132
Sergiu SUVAC	Trecerea de la porțile de lemn la cele metalice în zona Codrilor Orheiului 141

COMUNICĂRI

Alexandru MAGOLA, Sergiu SUVAC Carolina COTOMAN	Monumente funerare din piatră în satele zonei etnografice a Codrilor Orheiului 147 Pâinea în obiceiurile funerare românești din spațiul pruto-nistean: forme, funcții și semnificații simbolice 157
--	--

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Sorin GRAJDARI	Construcția și organizarea interioară a bășcuțelor în așezările rurale de pe cursul superior al râului Răut, raionul Florești 166
Мария СМІРНОВА	Школьное образование в болгарских колониях Бессарабии во второй половине XIX века: нормативно-правовая база 171
George PASCAL, Gabriel Daniel KEREKEȘ Светлана КАПАНЖИ	Pestelca din ținutul Covurlui și zadia din Țara Năsăudului ca mărturie a transumanței și schimburilor culturale 176 Трагические страницы истории гагаузов в Ивдельлаге (июньская депортация 1941 г.) 183

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Svetlana PROCOP Gheorghe SARĂU	Cursurile Internaționale de Limbă Romani 191 Fișă biografică academică a lui Valdemar Kalinin 196
---	--

RECENZII

Natalia GRĂDINARU Valentina URSU	Jozefina Cușnir și reinterpretarea pogromului de la Chișinău 198 Depășirea percepțiilor deformate de propagandă și denigrări referitoare la cultura Basarabiei din anii 1918–1940 200
---	--

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Aleixandre Brian DUCHE-PÉREZ

Lolo Juan MAMANI-DAZA

The Carnival as an Andean Ritual System: Music, Dance, and Reciprocity in Achoma (Colca Valley, Peru)

CZU: 394.25(85)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.01>**Rezumat****Carnavalul ca sistem ritualic din Munții Anzi: muzică, dans și interacțiune în Achoma (Valea Colca, Peru)**

În acest studiu se examinează ciclul festiv din Achoma, în Valea Colca din Peru, urmărind succesiunea carnavalului de la *tinkachi* (ofrandă) la *kacharpari* (sfârșitul ritualului) prin dimensiunile organizatorice, economice, muzicale, performative și culinare. Prin observație participativă pe parcursul întregului ciclu, interviuri cu purtători locali de cunoștințe și interacțiunile triangulare cu înregistrări audiovizuale comunitare, acest studiu acoperă lacune privind patronajul festiv, leadershipul local și rolurile femeilor. Rezultatele obținute arată că *mayordomía cabecillas* (liderii spiritului) susțin celebrarea prin mobilizarea *ayni* (interacțiunii) și a prestigiului, pentru a asigura muzicanții, hrana și *chicha* (băutură tradițională din porumb). Ansamblul tradițional, compus din *lawatas*, *tarola* și *bombo* (instrumente muzicale de percuție), structurează *pukllay* (competiție) și alimentează *contrapunteo*-ul (dialogul muzical ritmat) dintre grupurile sociale Hanansaya și Urinsaya. Trupele feminine conduc performanța publică și întruhidează o formă de reprezentare colectivă. În ansamblu, carnavalul funcționează ca un sistem ritual care reproduce reciprocitatea, leadershipul și participarea marcată de gen, negociind totodată procesele de patrimonializare care reconfigurează sensul și continuitatea intergenerațională.

Cuvinte-cheie: carnaval, Munții Anzi, sistem ritual, patrimoniu cultural

Резюме**Карнавал как андская ритуальная система: музыка, танец и взаимность в Ачоме (долина Колка, Перу)**

В статье рассматривается праздничный цикл Ачомы в долине Колка (Перу), прослеживается последовательность карнавала от *тинкачи* (дары) до *качарпар* (завершение ритуала) через организационно-экономическое, музыкальное, перформативное и кулинарное измерения. Используя включенное наблюдение на протяжении всего цикла, интервью с носителями местных знаний и триангуляцию с аудиовизуальными материалами общины, исследование восполняет пробелы в описании роли спонсорства праздника, местного лидерства и роли женщин. По-

лученные результаты показывают, что *майордомия кабесильяс* (духовные лидеры) поддерживает празднование, мобилизуя *айни* (обратную связь) и престиж по обеспечению музыкантов, пищи и чичи (напиток из кукурузы). Традиционный ансамбль из *лаватас*, *таролы* и *бомбо* (музыкальные духовые инструменты) структурирует *пуклай* (конкурс) и задает *контрапунктео* (музыкальный ритмичный диалог) между социальными группами Ханансайя и Уринсайя. Женская сторона возглавляет публичное представление и воплощает коллективную форму репрезентации. В целом карнавал функционирует как ритуальная система, воспроизводящая интерактивность, лидерство и гендерно-маркированное участие, одновременно регулируя процессы формирования наследия, которые переосмысливают смысл и обеспечивают преемственность поколений.

Ключевые слова: карнавал, Анды, ритуальная система, культурное наследие

Summary**The Carnival as an Andean Ritual System: Music, Dance, and Reciprocity in Achoma (Colca Valley, Peru)**

This article examines Achoma's festive cycle in Peru's Colca Valley, tracing the carnival sequence from *tinkachi* to *kacharpari* through organizational-economic, musical, performative, and culinary dimensions. Using participant observation across the full cycle, interviews with local knowledge bearers, and triangulation with community audiovisual records, the study addresses gaps on festive sponsorship, local leadership, and women's roles. Findings show that the *cabecillas' mayordomía* sustains the celebration by mobilizing *ayni*-based reciprocity and prestige to secure musicians, food, and *chicha*. The traditional ensemble of *lawatas*, *tarola*, and *bombo* structures *pukllay* and drives *contrapunteo* between Hanansaya and Urinsaya. Female troupes lead the public performance and enact collective agency. Overall, the carnival operates as a ritual system that reproduces reciprocity, leadership, and gendered participation while negotiating heritage-making processes that reshape meaning and intergenerational continuity.

Key words: carnival, The Andes, ritual system, cultural heritage

Introduction

The anthropology of carnival explains how ritual and performative practices build social cohesion, negotiate identities, and challenge symbolic and material power. Carnival does not function as a “simple celebration”. Instead, it operates as a multimodal enterprise that combines dance, music, performance, and popular leadership. Through these elements, it activates myth-making, role inversion, and community sustenance in changing social contexts (Marcelli, Sousa, Fonseca, Silva, Melotti & Costa 2022).

Recent scholarship shows that anthropology approaches carnival as a dense, contested arena in which people negotiate meanings, hierarchies, and belonging, rather than as entertainment alone. In large cities, heritage-making processes expose tensions between community appropriation and tourist exploitation, so the same event can operate both as a touristic spectacle and as a neighborhood celebration grounded in affective belonging (Roberge 2010). At regional scales, carnivals also foster collective identification by condensing languages and knowledges into cultural imaginaries and by sustaining networks of coexistence, as in Barranquilla (Navarro-Hoyos 2022).

At the same time, the field has increasingly foregrounded power, race, and gender. In Belo Horizonte, structural racism and “narcissistic pacts” constrain Black women’s agency even within cultural spaces, which strengthens the case for intersectional analyses (Rezende & Pereira 2023), while in Brazil the intersections among anthropology, the arts, and literature have expanded carnival scholarship since the 1970s and more recently have incorporated the pandemic’s effects on festive sociability (Neto, de Sá Gonçalves & Barbieri 2022). From an ethnological perspective, studies of Mardi Gras in New Orleans show that groups contain most excess within their own boundaries while maintaining interactional norms toward outsiders (Jankowiak & White 1999); in other settings, collective singing generates carnivalesque atmospheres that affirm multicultural identities and channel resistance to dominant orders, as in Australian fan groups (Knijnik 2018). Drawing on Bakhtinian readings, researchers highlight motifs of fertility, thresholds, and life and death, tracing them in rituals that sustain social and ecological continuity (Yilmaz & Kamalova 2019). Diasporic studies also conceptualize carnival as a cultural archive that transmits genealogies and collective memories through performative language (Bastian 2009), which helps interpret Bolivian carnivals in Argentina and cases such as Barranquilla and Oruro, where heritage-making can strain relations between tradition and the market (Mariano & Endere

2017). Taken together, this literature frames carnival as a laboratory of social organization, cultural politics, and collective identity (Marcelli et al. 2022; Navarro-Hoyos 2022; Roberge 2010).

In the southern Peruvian Andes, Achoma, one of the twenty districts in Caylloma Province (Arequipa), hosts one of the Colca Valley’s most distinctive festive expressions: the Achoma Carnival. The festivity unfolds in two stages, the tinkachi of the animals and carnival week, and it intertwines music, dance, and communal reciprocity. *Lawateros* (male musicians) and *danzarinas* (female dancers) perform under the *mayordomía* of the *cabecillas*. Cabecillas and their families organize the celebration, cover key expenses, prepare chicha, and coordinate ritual activities.

This study reconstructs the ritual sequence and examines three interconnected dimensions. First, it analyzes the organizational and economic dimension through the cabecillas, ayni, communal spending, and the provision of musicians and food. Second, it examines the musical dimension by tracing how *lawatas*, *tarola*, and *bombo* structure the *pukllay* and the musical dialogue (*contrapunteo*) between the two partialities. Third, it explores the performative and gendered dimension through female troupes, clothing, the *wirinchichi*, and embodied symbolism.

From an ethnographic perspective, the study contributes cultural evidence that supports the intergenerational continuity of knowledge and community-based safeguarding strategies. It argues that the Achoma Carnival operates as a ritual system that sustains and reworks Andean reciprocity, leadership, and gendered participation while engaging contemporary heritage-making and broader cultural change.

Methodology

This study adopted a qualitative, ethnographic approach to examine the Achoma Carnival’s practices, meanings, and organizational arrangements in its local context. Two researchers conducted the fieldwork with the support of local facilitators and community authorities to access domestic and ritual spaces. To address the power and gender asymmetries implied by this position, the team maintained sustained reflexivity through field journals, methodological self-critique sessions, and community feedback on preliminary findings.

Fieldwork took place between February and March 2025 and covered the full festive cycle, from tinkachi to kacharpari. The researchers carried out participant observation in domestic and public settings, including cabecilla houses, neighborhood routes, and the main square, with attention to interactions between the Hanansaya and Urinsaya partialities and to the cabecillas’ work as organizers.

They also conducted semi-structured interviews with purposively selected knowledge bearers: Roberto (67), Aurelia (69), Alejandrina (71), Sergio (83), Celsa (83), Victoria (90), and Agripina (90), using an interview guide built from emic categories identified during observation.

To keep local voices central and strengthen internal consistency, the team triangulated interviews and observations with specialized literature and community audiovisual materials, including recordings by former cabecillas and local videos. The corpus included detailed fieldnotes and verbatim transcripts, which the researchers analyzed through in vivo and descriptive coding, inductive thematic analysis by constant comparison, and narrative-sequential interpretation of ritual plots and bodily and sonic itineraries. They reinforced credibility through prolonged engagement, persistent observation of key moments (entrance, contrapunteo, kacharpari), triangulation, and participant validation; they supported transferability with thick description and ensured dependability and confirmability via an audit trail and corpus preservation. Ethically, the researchers obtained verbal consent, protected dignity and cultural sensitivities.

Historical, Territorial, and Cultural Context of Achoma

Achoma lies in the middle basin of the Colca River (Figure 1), within a highly cultivated and strongly ritualized landscape where people experience territory as a living field of relations among Apus (tutelary mountains), Pachamama (nurturing earth), and Hanan Pacha (the celestial realm of stars and rain). Everyday life unfolds among pre-Hispanic terraces, slopes, rivers, and plains that sustain agriculture and also anchor sacred obligations through offerings, pilgrimages, and seasonal celebrations. The long-running activity of the Sabancaya volcano reinforces this sense of an animated valley: many residents interpret its “breath” as a sign of creative and destructive forces that require balance through ritual work. In this setting, rainfall, sowing, and harvest organize not only production but also the ritual calendar, so festive time follows ecological rhythms and frames reciprocity as an ethical and practical principle.



Figure 1. Panoramic view of the district of Achoma

The village's social organization inscribes these meanings onto space. The main square functions as a ritual center where the routes of the Hanansaya and Urinsaya partialities intersect and stage local expressions of duality. From the square, routes extend toward family estancias and communal nodes, including paths, corrals, and the mill, where collective meals and musical duels (contrapunteos) unfold. The spatial arrangement also registers the layered history of the valley: the colonial church and atrium materialize Catholic order, while routes toward fields and mountains sustain offerings to earth and place. With a population of roughly eight hundred inhabitants, Achoma maintains a subsistence and festive economy grounded in ayni and communal labor, supported by crops such as corn, potato, fava bean, and quinoa, alongside camelid herding. Collagua identity emerges in this context through the continuity of agricultural and textile techniques and through festive languages of music and dance that translate territory into symbolic practice.

The Carnival of Achoma

Achoma's Andean festival follows agro-astral cycles that set the timing of work, harvest, and gratitude. At this time of year, when the earth yields its first fruits and animals reproduce in their corrals, residents honor their tutelary deities, Pachamama and the Apus. Spiritual reciprocity then joins festive joy. In Achoma, carnival serves two purposes: it functions as an agricultural rite of gratitude and renewal, and it foregrounds youth and anonymity. The community organizes space and time to balance the sacred sphere of tinkachi with the festive sphere of dance, where young women, the carnavalonas, lead the public scene with energy and laughter (Figure 2).



Figure 2. Young carnavalona women entering the main square of Achoma, wearing traditional costumes adorned with streamers and balloons that conceal their identity during carnival

Within this cycle, tinkachi enacts offerings to the earth, the mountains, and the ancestors. Carnival, in its contemporary form, channels human vitality through play, paint, song, and dance. As Victoria

explains, “on Monday, carnival would begin and last until kacharpari Sunday”. The festive cycle therefore lasted eight days. It opened with offerings to the Apus and ended with the great farewell, kacharpari, which closed the time of abundance.

During February and March, the village changes visibly. Corn and bean fields inspire street decorations, costumes display colors, streamers, and flowers, and people mark faces with flour and water as masks multiply identities. The festival includes all ages. Although youth and women often lead the celebration, carnival energy draws in men, women, children, and elders. Farming families sustain this tradition and adapt it to social and cultural change in the twenty-first century.

Beneath the revelry, cabecillas, also called mayordomos, coordinate the dance troupes and cover key expenses. This work demands commitment, prestige, and reciprocity. Each moiety, Hanansaya and Urinsaya, organizes its dancers, brings musicians, and leads the troupe to the main square. There, both sides meet in a ritual contrapunteo of steps, songs, and gestures. This friendly rivalry restages an ancient dual logic rooted in pre-Hispanic forms of social organization, where the community split into complementary halves to sustain balance.

At the same time, elders express concern about shifts in meaning. Recent changes have brought orchestras, contests, and new choreographies, and these additions have weakened some ancestral rituals. Agripina voices this concern: “I would like them to encourage it again because, since childhood, if we love our dances, we come back, you see. Now, because of work, they can’t come; for example, my daughters danced until they finished high school, and every time there’s a festival, my family always comes, they have to make sacrifices, ask for leave”. Her testimony shows how cultural transmission now relies on family effort and negotiated time away from work.

Carnival does more than entertain. It sustains cultural continuity. Through song, dance, and reciprocity, the community renews ties to land and history. In each tinkachi, contrapunteo, and kacharpari, Achoma affirms present abundance and invests in a future where its identity continues to live through Andean rhythm.

Organizational and Economic Dimension of the Achoma Carnival. The Achoma carnival relies on year-round organization. After kacharpari ends, outgoing cabecillas prepare the succession, and the new cabecillas assume the role with enthusiasm and respect. In Achoma, the cabecilla, also called mayordomo, holds strong symbolic weight. Cabecillas not only lead the celebration but also sustain its continu-

ity and collective meaning. Those selected, together with their families, friends, and especially local youth, coordinate preparations, mobilize resources, and keep the tradition active (Figure 3).



Figure 3. Carnival entrance: the mayordomos or cabecillas, mounted on their horses, enter Achoma's main square to mark the beginning of the festival

Achoma organizes the celebration through two ancestral moieties, Urinsaya and Hanansaya. Each moiety maintains its own group, customs, and style of celebration. Roberto recalls: “The cabecillas are in charge of organizing the festival; they volunteer themselves. Before, we used to choose them when it was time, about three young men and three young women. Now, it’s just one or two. Young men would usually volunteer, but the girls not so much; you had to persuade them”. His testimony contrasts earlier forms of broad youth participation with current difficulties in recruiting organizers.

In the past, community youth chose cabecillas through collective discussion and consensus. Alejandrina explains: “We cabecillas would choose each other among the young people; the whole group would discuss who it would be”. The role conferred trust and prestige and demanded energy, leadership, and months of work. Although local conditions have changed, Achoma still preserves public commitment to organize the celebration, and this commitment strengthens intergenerational ties and affirms communal identity.

The cabecillas’ work extends beyond carnival and continues across the religious calendar, especially during Holy Week, when they participate in Catholic rituals. Aurelia notes: “Yes, I passed the role to one of my sons. But this was about twelve years ago. I remember before, during Holy Week, the young men and women had to go pray; there was a priest living here then, so they went every morning to pray, I suppose preparing for Easter”. Through these practices, cabecillas link carnival organization with devotional obligations and embody the syncretic configuration that shapes Andean spirituality.

During Holy Week, cabecillas also tie the litters (andas) used to carry saints in procession. Sergio de-

scribes the earlier artisanal process: “Yes, sometimes I had to tie the litter of the Virgin of Sorrows, or of the Lord of Agony... Oh yes, just for the Virgin of Sorrows. Some years it was Hanansaya’s turn, others Urinsaya’s. Once, it was my turn to tie the litter for the single women; we also tied those. It took about a month; you’d start collecting little ribbons, thinking about apples; you had to go as far as Tapay to get apples. Today they tie with twine; before, we tied with maguey. You had to bring it or ask for it; they brought a lot, soaked it in a barrel, the young men would pound it, and the women would braid it to tie everything”. His account highlights the material discipline of ritual labor and the collective work that transforms fibers into signs of service and faith.

Cabecillas’ wives also play a central role. They accompany their husbands in festive duties, represent the role publicly with embroidered insignias, and help distribute food, chicha, and gifts. They also care for guests and musicians and sustain reciprocity (*ayni*) through attentive hosting (Figure 4).



Figure 4. Wives of the mayordomos or cabecillas, responsible for the carnival festival, showing the embroidered insignias that represent their role

Carnival financing depends on shared effort. Cabecillas contribute their own resources for food, drink, and musicians, and relatives, friends, and other supporters also provide resources. Some donate animals, corn, or potatoes, while others bring liquor, beer, or chicha. Through these contributions, the festival operates as a communal enterprise grounded in collaboration.

Achoma sustains the carnival through communal offices (*cargos*), intergenerational participation, and a close link between ritual and festivity. Each cabecilla, each spouse who prepares food, and each youth who braids maguey or tunes the lawata strengthens a shared memory that persists across time. In doing so, the celebration honors life and renews the social fabric by reinforcing ties among people, land, and the deities who accompany them year after year.

Musical Dimension of the Achoma Carnival.

In Achoma, sound announces the festival before words. Music and dance drive carnival as intertwined practices. Young women rehearse steps to the rhythm of lawatas, bass drums, and snare drums, while musicians prepare melodies that accompany the cabecillas from sunrise to the final night. The musicians do not perform from a fixed stage. They walk, dance, and share the celebration with the town.

Local tradition distinguishes two kinds of musicians. Traditional musicians guard the valley’s older sound, while modern musicians add electric instruments and new rhythms. The lawateros belong to the traditional group (Figure 5). They play flutes of pre-Hispanic lineage and accompany the cabecillas throughout the celebration. They also carry Colca’s sonic memory across generations.



Figure 5. Lawateros accompanying the opening of the carnival celebration

In the past, musicians came from Achoma or nearby communities. Aurelia explains: “There weren’t ‘musicians’... ahhh, the musicians are the youth, you see; some play the lawata, the bass drum, the drum. If there weren’t any, we hired them; we didn’t have them here. Now, actually, each moiety has bought its own musician”. Her account shows how participation has shifted over time. As carnival builds momentum, more lawateros join each moiety. During the first days, the entry moved to guitars and flutes. Alejandrina remembers: “Uh-huh, we did the cucuchi entry at the start of the carnival, with guitars and lawatas”, and she links that sound to the opening of the festive cycle.

In Achoma, the lawatero also embodies youth and gallantry. Young women draw close and offer woven thread rings, called wajtos or angoñas, as signs of admiration. They tie these multicolored rings to the quena, and many musicians keep them as lifelong amulets. Celsa explains: “Now, in the wajta they carry rings to give to single men, to their sweethearts; sometimes they were lawateros”. Roberto adds: “They would go to ask permission at the parents’ house, who would be waiting with a little jug of chicha and a small bottle of wajchito to encourage the lawateros. They also brought their rings to give to the lawatero” (Figure 6).



Figure 6. Musicians with their lawatas or quenás, showing the ribbons or angoñas woven by a single woman and given to the musician

For Victoria, these rings function as personal relics: “These watos are old; this one from my mother... it isn’t woven, it’s braided; now they’re all woven, very fancy. The day I die, I’ll be buried with these in my coffin; these watos are typical of Achoma”. Each ring carries an affective history as a promise, a memory, and a gesture of attachment.

The core carnival ensemble includes one snare drummer, one bass drummer, and more than ten lawateros, although the group can grow as the celebration intensifies. This ensemble sustains the pukllay, the festive play, through continuous sound and movement. During contrapunteos between Hanansaya and Urinsaya, musicians compete in virtuosity and volume as they push rhythm to prevail (Figure 7).



Figure 7. Musicians with bass drums, snares, and lawatas or quenás

Over time, modern bands joined valley celebrations. In Achoma, orchestras and electric groups now play at night and perform cumbias or huayllachas. Some elders view these additions as a shift in festive tone. Alejandrina comments: “Yes, today it’s a bit more distorted; now they do it with an orchestra, and all the youth take part, men and women. This appeared roughly from the Macon project; in the seventies, more or less”. Her words register both nostalgia and resignation.

In Achoma’s carnival, music not only invites dancing, it also activates memory. People gather to dance through the night, drink chicha or pisco, and sing verses that mix joy with melancholy. Some singers seek reconciliation, others recall childhood, and others narrate departures for work far from town.

Cabecillas and elders compose many lyrics, which recount agricultural life, love, and military experience. Aurelia explains: “The lyrics of the songs were composed by the cabecillas. There are also older relatives who give the tune to the cabecillas”.

In earlier times, women’s voices often led carnival singing. Victoria recalls: “Yes, there were just the lyrics like that; we women sang; yes, both sides would link arms and sing, we danced and that was our day, our own”. Sergio also remembers verses that still circulate in collective memory:

“Little cotton bud, why are you so sad,
knowing that carnival is already here?”
“Salaverry barracks, Bustamante barracks,
we are ready for war...”
“Colored streamers,
I’m going to buy you, no matter the cost”.

These songs referenced life beyond the valley. They evoked youths who migrated to army barracks or to coastal fields to work with cotton and grapes, and they voiced identity and resistance. Sergio adds: “The young men who went to the barracks made up tunes mentioning the barracks: Tiabaya, Salaverry, Samegua; then those who went to the valley too: about fruit, grapes, cotton”.

Today, however, elders often note that singing has weakened. Younger generations, more reserved or shaped by modern music, rarely raise their voices as before. Alejandrina laments: “Women don’t sing anymore; they barely go out, just like this, hand turning, lifted to shoulder height. They only carry streamers; before, big onions, cidras... like oranges; that’s what we went out with. Now, tiny like this; barely, like this, without this”.

The Dancers’ Dimension. Carnavalona dancers shape the luminous center of Achoma’s carnival. These women animate the festival through movement and presence. They stand out in the Colca Valley as daughters, sisters, friends, and neighbors who embody the spirit of their moiety, Hanansaya or Urinsaya. Their participation goes beyond aesthetics. They carry the cabecilla’s prestige and represent the group in public. Many women assume this role early, learn steps and songs, and transmit practices across generations through mothers and grandmothers (Figure 8).



Figure 8. Different dancers from the carnival

Victoria recalls: “It was women only who danced; the lawateros, those, were men. Girls of about twenty danced; two lines of women only. They braided our hair beautifully, because in those days our hair was long. Now I don’t have hair... They made many braids”. Her memory links long hair and braids to youth, beauty, and collective preparation.

Women also produced their clothing through sustained labor. Polleras (skirts) often used bayeta that women spun and wove by hand, and embroidery, even when imperfect, displayed pride and care. Roberto notes: “The clothing is the same. Women dress in their polleras, blouses, and hats. Men, any clothes will do”. His comment highlights a contrast that persists between feminine attention to dress and masculine simplicity. Sergio adds: “The *ch’ucu* was of bayetilla or castilla; a bit longer, with embroidery. And the dancers carried their packed meal, streamers, sweets, peaches, bread or corn and wheat rolls, *buñuelos*, *humintas*. Not necessarily to eat themselves, I also danced at one time, and perhaps we didn’t have enough snare and bass drummers in Achoma. Before, there weren’t the invitations you see today”. His testimony situates attire within a wider economy of preparation, provisioning, and festive obligation.

Women treated clothing production as a disciplined process. Agripina recalls: “Formerly, two months before carnival you had to make the clothes. We spun to make what we called bayeta; it was a pollera of pita fiber. We spun, had it woven, then dyed it: green, blue, pink, maroon, all colors. Then it went to the embroiderer. With that multicolored clothing they went out to dance, with their hat, what we now call ‘collagua’; it wasn’t embroidered; it was natural”. Women complemented these garments with fruits, streamers, and handmade adornments.

Aurelia adds further detail: “Women wore polleras of castilla, *vayquiria*, *ch’ucu*; before it was bayetilla and castilla. We had three or four embroidered ones; they were beautiful, not like this. We put on our *ch’ucu*, our fruit, a peach, cheese, streamers, *huajcho*, *wirinchichi* with onion or quince. The hat was of white cloth, old-style; it wasn’t embroidered. They put grapes on it and just a few small balloons”. Her description shows how dancers combined simplicity, ingenuity, and color.

The collagua hat, a distinctive marker of local identity, carried its own visual grammar. Aurelia says: “Yes, natural; and when they went out to dance, they went out with their hat, with grapes, huge. Now, nowadays, they only wear the *llicllas* as decoration... And the hats were of cloth and with grapes, but now, you see, the system has changed... they look...”

Her laughter registers both continuity and change. Alejandrina adds: “They dressed well, with cloth hats and grapes. Hardly any balloons; we artisans used them that way. We made *wirinchinchis* and slings for defense; it was for the competition between *Urinsaya* and *Hanansaya*”. Her account links adornment to rivalry and to practices of playful defense.

Streamers have also changed over time. Celsa explains: “From Tuesday to Sunday, they used small streamers; before, big streamers came, brands *Llama* and *Loro*. On Tuesday the girls already went out to dance; Wednesday and Thursday we went to the mill. We danced, but with our *huajcho*; we always used that”. Roberto adds: “Streamers too; but not balloons anymore. Small balloons, not like now, so many and so big, it looks ugly. The fruits they wore were quince and onion: for defense, to strike *pukllay*, we used to say, in the *tinkachi* of cattle”. These comments connect adornment to chronology, movement through space, and ritual play.

Over time, many dancers migrated to other cities for study or work. Yet many return each year for carnival, dance again, and reunite with their community. The festival then becomes an affective gathering point and a symbolic return. Today, polleras often appear more colorful and expensive and often use machine embroidery. Blouses and bodices shine with sequins, and crossed *llicllas* carry fruit, colored powders, and bottles of liquor for sharing.

Dancers cover hats with balloons and streamers until they partially veil their faces, and they dance with a degree of anonymity within color and movement. In the *cabecilla*’s house, they prepare together, adjust garments, braid hair, and place decorations. In the same festive space, *cucuchis*, the masked ones, also prepare and move among laughter and murmurs (Figure 9).



Figure 9. Young carnival dancers hiding their identity with streamers and balloons.

Women’s attire also includes the *wirinchichi*, a braided cord with a quince, apple, or onion tied to one end. Dancers use it for play and for defense. Sergio explains: “And then the single woman carried the *wirinchichi*. For what purpose? Often children tease and pull the streamers; so it was to defend themselves,

right? And if someone else bothered her too, well...". To the beat of the music, young women swing the wirinchichi in circular motions, up and down, and they combine grace with strength and autonomy.

Discussion

This study shows that the Carnival of Achoma operates as a ritual system that promotes social cohesion and symbolically redistributes communal power through intertwined organizational-economic, musical, performative, and culinary practices. Structured around tinkachi and carnival week, the celebration reaffirms ayni as a principle of reciprocity that organizes social, material, and symbolic relations. In this process, the festival becomes a privileged arena in which residents negotiate continuity and change, while Collagua, Andean, and Catholic syncretism orders ritual time, space, and hierarchy across the Colca Valley.

From an interpretive perspective, the sequence of tinkachi, pukllay, and kacharpari reveals a cyclical movement between sacred obligation and festive play. Music and dance do more than accompany the ritual: they preserve social memory by encoding migration, courtship, rivalry, and communal history. In this sense, the findings resonate with Turner (1969) and Goffman (1974), who understand ritual as social drama and symbolic framing, and with Bakhtinian readings that emphasize inversion, fertility, and continuity, as discussed by Yilmaz and Kamalova (2019). Achoma's carnival also functions as a living cultural archive, transmitting memories, genealogies, and foodways through performance, in line with Bastian (2009) and Marcelli et al. (2022).

In organizational terms, the cabecillas, supported by kin and local networks, enact a form of festive governance that combines redistribution with moral prestige. Through ayni, contributions of labor, food, drink, and money reactivate reciprocity as a moral economy, as theorized by Mauss (1950) and Sahlins (1972). This moral economy legitimizes hierarchy while reinforcing cohesion. Likewise, the rivalry between Hanansaya and Urinsaya balances competition and cooperation. Although this dynamic recalls the duality between community appropriation and spectacle described by Roberge (2010), Achoma differs from more commodified cases such as Barranquilla, analyzed by Navarro-Hoyos (2022), because strong local control limits commodification and preserves a logic of non-monetary prestige.

The gender dimension is equally significant. Women occupy the visible center of the public performance through dance, adornment, song, and the embodied symbolism of the collagua hat and

wirinchichi. Their ritual centrality expands female public agency and ensures intergenerational continuity. However, visibility should not be confused with authority. As Rezende and Pereira (2023) warn, symbolic representation does not necessarily imply decision-making power. At the same time, collective singing can be read as a practice through which belonging and hierarchy are negotiated, as Knijnik (2018) suggests.

Contemporary changes such as orchestras, prizes, and youth migration should not be understood simply as decline. Rather, they reveal the festival's capacity for historical reinvention, adapting to new audiences and symbolic economies while preserving cohesion, as DeWaal (2013) argues. Comparisons with Mardi Gras also show partial convergence in the management of excess within group boundaries (Jankowiak & White, 1999). Overall, the Carnival of Achoma emerges as a total ritual system that integrates reciprocity, memory, gender, and leadership within a changing Andean festive economy (Mauss, 1950).

Conclusions

This ethnographic study shows that the Carnival of Achoma operates as a complex Andean ritual system that articulates organizational, musical, performative, and culinary dimensions within an agro-astral cycle structured around tinkachi, pukllay, and kacharpari. At its core lies ayni, which organizes social, economic, and symbolic relations and links ritual life to everyday communal practice.

The festival sustains social cohesion by connecting ritual practice with communal governance, symbolic hierarchies, and the agro-ritual calendar. Within this system, young women occupy a central role in ritual performance. Through dress, movement, and objects such as the collagua hat and the wirinchichi, they embody beauty, memory, and collective agency. However, visibility in performance does not always translate into decision-making power or equitable control over resources. At the same time, cabecillas and ayni networks sustain a moral economy that redistributes prestige, labor, and costs, while the ritual rivalry between Hanansaya and Urinsaya reinforces belonging without breaking communal unity.

The study also shows that Achoma's carnival expresses a syncretic articulation of Collagua, Andean, and Catholic traditions through offerings to Pachamama, Lenten practices, and forms of ritual governance rooted in reciprocity. Recent transformations, including orchestras, migration, and the festival's projection beyond the village, should not be

read simply as decline, but as processes of cultural reinvention that adapt the celebration to new audiences and conditions while preserving its festive meaning.

The Carnival of Achoma functions as a living cultural archive through which memory, identity, and communal renewal are reproduced. To strengthen its continuity, the study recommends community-based safeguarding measures, including a living archive, intergenerational heritage education, participatory monitoring, and local support mechanisms that protect cultural transmission without folklorizing the tradition.

References

- Bastian J. A. 'Play mas': Carnival in the archives and the archives in carnival: Records and community identity in the US Virgin Islands. In: *Archival Science*, 9(1), 2009, 113-125. <https://doi.org/10.1007/s10502-009-9101-6>
- DeWaal J. The reinvention of tradition: Form, meaning, and local identity in modern Cologne carnival. In: *Central European History*, 46(3), 2013, 495-532. <https://doi.org/10.1017/S0008938913000976>
- Goffman E. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press, 1974.
- Jankowiak W., White C. T. Carnival on the clipboard: An ethnological study of New Orleans Mardi Gras. In: *Ethnology*, 38(4), 1999, 335-349. <https://doi.org/10.2307/3773911>
- Knijnik J. Imagining a multicultural community in an everyday football carnival: Chants, identity and social resistance on Western Sydney terraces. In: *International Review for the Sociology of Sport*, 53(4), 2018, 471-489. <https://doi.org/10.1177/1012690216665356>
- Marcelli A. M., Sousa F., Fonseca J., Silva L. S. D., Melotti M., Costa S. G. The unknown carnival of Terceira Island (Azores, Portugal): Community, heritage, and identity on stage. In: *Sustainability*, 14(20), 2022, 13250. <https://doi.org/10.3390/su142013250>
- Mariano M., Endere M. L. Carnavales y patrimonios: Diálogos sobre identidades y espacios de participación. In: *Memorias*, 32, 2017, 10-41. <https://doi.org/10.14482/memor.32.10338>
- Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Navarro-Hoyos S. Identidade cultural no Caribe colombiano. O caso do Carnaval de Barranquilla. In: *Memorias*, 46, 2022, 108-136. <https://doi.org/10.14482/memor.46.394.25>
- Neto H. M., de Sá Gonçalves R., Barbieri R. J. O carnaval e a pesquisa universitária: Antropologia, artes e letras em diálogo. In: *Sociologia e Antropologia*, 12(3), 2022, e210070. <https://doi.org/10.1590/2238-38752022v12312>
- Rezende A. F., Pereira J. Kandandu: Identidade da mulher negra, racismo e o carnaval de rua. In: *Revista de Administração Contemporânea*, 27(6), 2023, e220341. <https://doi.org/10.1590/1982-7849rac2023220341.en>
- Roberge M. Le Carnaval de Québec: Identité urbaine et événement festif. In: *Ethnologie Française*, 40(3), 2010, 487-494. <https://doi.org/10.3917/ethn.103.0487>
- Sahlins M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.
- Yılmaz V. B., Kamalova R. Karakalpak adetleri ve Bakhtin'in karnavalı arasındaki benzerlikler. In: *Bilig*, 91, 2019, 217-234. <https://doi.org/10.12995/bilig.9109>

Received 15.01.2026

Accepted 16.06.2026

Aleixandre Brian Duche-Pérez (Arequipa, Perú). Doctor în antropologie, Universitatea Națională „San Agustín”.

Алейксандре Бриан Дуче-Перес (Арекипа, Перу). Доктор антропологии, Национальный университет Сан Августин.

Aleixandre Brian Duche-Pérez (Arequipa, Perú). PhD in Anthropology, San Agustín National University.

E-mail: aduche@unsa.edu.pe

ORCID: 0000-0001-9905-1489

Lolo Juan Mamani-Daza (Arequipa, Perú). Doctor în antropologie, Universitatea Națională „San Agustín”.

Лоло Хуан Мамани-Даса (Арекипа, Перу). Доктор антропологии, Национальный университет Сан Августин.

Lolo Juan Mamani-Daza (Arequipa, Perú). PhD in Anthropology, San Agustín National University.

E-mail: lmamanid@unsa.edu.pe

ORCID: 0000-0002-7922-1716

Fântâna în contextul unor percepții ecologice, sanitare și etnoculturale*

CZU: 398.3+502.17

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.02>

Rezumat

Fântâna în contextul unor percepții ecologice, sanitare și etnoculturale

Schimbările climatice din ultimele decenii, marcate de încălzirea globală, accentuează din ce în ce mai pronunțat rolul surselor de apă pentru existența omenirii. Fântâna reprezintă o sursă de apă potabilă din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre. În esența sa, construcția și structura fântânii s-a păstrat aceeași pe parcurs de secole și milenii, fiind modernizată doar partea tehnică de extragere a apei din adâncimi. Viața omului este condiționată de consumul de apă și această apă trebuie să fie de calitate, să corespundă normelor sanitare și ecologice, înaintate de autoritățile abilitate în domeniu. În tradițiile populare, asociate fântânii, sunt respectate cu strictețe rânduielele legate de păstrarea curățeniei, de curățarea anuală a fântânii, de respectarea rigorilor structurale de protecție a spațiului fântânii de tot felul de impurități, generate de natură sau om. În cazurile când cădeau accidental animale sau păsări în fântână, oamenii recurgeau la curățarea fântânii cu participarea nemijlocită a fântânarului. Dacă din varia circumstanțe în fântână cădea și murea un om, atunci după scoaterea cadavrului fântâna era astupată și ea dispărea ca sursă de apă. Purity of the water from the well was directly linked to the physical purity of the well-master, to the righteousness of his thoughts and deeds, and to his strong faith, piety, and devotion.

Cuvinte-cheie: fântână, apă, puritate, tradiții, rigori sanitare, norme ecologice, percepții etnoculturale

Резюме

Колодец в контексте экологических, санитарных и этнокультурных представлений

Изменения климата последних десятилетий, отмеченные глобальным потеплением, все более отчетливо подчеркивают роль источников воды для существования человечества. Колодец является источником питьевой воды с древних времен до наших дней. По сути, конструкция и структура колодца оставались неизменными на протяжении веков и тысячелетий, модернизирована была лишь его техническая составляющая, связанная с извлечением воды из глубин. Жизнь человека обусловлена потреблением воды, и эта вода должна быть качественной, соответствовать санитарным и экологическим нормам, установленным уполномоченными органами в этой области. В народных традициях, связанных с колодцем, строго соблюдаются правила поддержания чистоты, ежегодной очистки колодца, а также строгие требования по защите колодезного пространства от любых

загрязнений, созданных природой или человеком. В случаях, когда животные или птицы случайно попадали в колодец, люди прибегали к его очистке с непосредственным участием мастера колодезных дел. Если по разным причинам человек падал в колодец и погибал, то после извлечения тела колодец закапывали, и он переставал быть источником воды. Чистота воды в колодце напрямую связывалась с телесной непорочностью мастера колодезных дел, с праведностью его мыслей и поступков, укрепленных верой, благочестием и набожностью.

Ключевые слова: колодец, вода, чистота, традиции, санитарные требования, экологические нормы, этнокультурные представления

Summary

Wells in the Context of Environmental, Sanitary, and Ethnocultural Perspectives

Climate change in recent decades, marked by global warming, has increasingly highlighted the vital role of water resources for human survival. Wells have served as a source of drinking water from ancient times to the present day. In essence, the design and structure of the well have remained unchanged over the centuries and millennia, with only its technical components – related to extracting water from the depths – having been modernized. Human life depends on water consumption, and this water must be of high quality and comply with sanitary and environmental standards established by specialized agencies in this field. In folk traditions associated with wells, strict rules are observed regarding maintaining cleanliness, annual well cleaning, as well as strict requirements for protecting the well area from any contamination caused by nature or humans. In cases where animals or birds accidentally fell into a well, people resorted to cleaning it with the direct involvement of a well-digger. If, for various reasons, a person fell into a well and died, the well was filled in after the body was removed, and it ceased to be a source of water. The purity of the water in the well was directly linked to the physical purity of the well-master, to the righteousness of his thoughts and deeds, and to his strong faith, piety, and devotion.

Key words: water well, purity, traditions, sanitary standards, ecological norms, ethnocultural perceptions

Argument. În mod tradițional construcția și întreținerea unei fântâni presupunea aplicarea unor măsuri de salubritate, curățare și igienizare. Cunoștințele și practicile în domeniu erau transmise

din generație în generație prin menținerea tradițiilor, asociate cu sursele de apă potabilă, construite și amenajate de oameni: fântâni, cișmele, izvoare. Apa bună pentru consum era etichetată în popor cu apelativele „limpede”, „cristalină”, „dătătoare de viață”. Pentru a menține calitatea bună a apei potabile existau tradiții și reguli nescrise care trebuiau respectate la întreținerea fântânii. Copiii de mici li se cultivau cunoștințele necesare în privința igienizării fântânii și a spațiului adiacent, fiindu-le oferite exemple din viață, pilde, povești, legende, proverbe și zicători asociate cu puritatea apei și a rolului ei în viața și activitatea oamenilor buni și a vietăților din lumea înconjurătoare (Arapu 2024: 23-24; Boangiu 2018: 28).

În ultimele decenii problema asigurării oamenilor cu apă potabilă, cu apă de calitate, a devenit un imperativ al timpului marcat de schimbările climatice, cauzate de încălzirea globală. În lumea satelor problema asigurării cu apă potabilă a devenit acută în contextul secetei și a secării din ce în ce mai pronunțate a izvoarelor, pâraielor, iazurilor și lacurilor. În mod paradoxal, construcția sistemelor de apeducte moderne a dus treptat la degradarea fântânilor tradiționale, apa cărora și-a pierdut cu mult din calitatea de odinioară. În acest context, oamenii intervievați din sate invocă multiple explicații ale situației create: bătrânii evlavioși vorbind despre pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele comise, cei de vârstă a doua argumentând prin subțierea și adâncirea pânzei freatice, iar tineretul constată impactul nefast și devastator al micșorării suprafețelor de păduri și exodul populației din sate, neavând astfel cine să întrețină fântânile, izvoarele și cișmelele. Majoritatea respondenților descriu tradițiile de odinioară prin care era construită, curățată și întreținută o fântână, iar ceea ce s-a mai păstrat din aceste obiceiuri și practici tradiționale se datorează unor oameni de bună credință din fiecare localitate documentată pe parcursul expedițiilor etnografice.

Percepții populare. În credințele populare românești apa curată, pură, cristalină era comparată cu sănătatea și frumusețea omului, cu adevărat este „ferice de acel ce poate face fântâni, de unde să se îndestuleze lumea cu apă!” (Lupescu 1922: 142). Conform unor percepții populare, uitatul tinerilor în fântână era asociat cu frumusețea apei, astfel flăcăii și fetele mari când veneau de Paște de la biserică urmau să se uite în fântână, „ca să fie ca apa de frumoși tot anul” (Candrea 1999: 79). Fântâna apare în jocurile tinerilor, oferindu-le posibilitatea de ași manifesta afecțiunea pentru cel sau cea simpatizată. De exemplu, în comuna Rebrîșoara (jud. Bistrița-Năsăud) la șezătoare „se organiza jocul *veriguței* sau al *fântânii*, când unul din participanți era „căzut în puț” iar la

strigătele disperate ale acestuia, cineva dintre cei prezenți trebuia să-l scoată, fiind răsplătit cu un sărut” (Muti 2007: 353).

Faptele necuviincioase, cum ar fi scuiparea, erau considerate un „act de necinstire, de ocară, de dispreț sau de scârbă grozavă”, iar cine scuipa în fântână căpăta albeață (Candrea 1999: 96-97). Înțelepciunea populară spunea: „Nu scuipa-n fântâna părăsită, că ți-a veni rândul să bei dintr-însa” (Cuceu 2006: 138).

Pentru a păstra curată fântâna și spațiul adiacent, oamenii înălțau troițe lângă fântâni, își făceau semnul crucii, când începeau anumite lucrări la săpatul sau curățatul fântânii. În satul Fintînița (r-nul Drochia; sătenii mai în vârstă continuă să-l numească cu vechea denumire – Ghizdita) (Fintînița 2006: 285-290) era primit ca fiecare fântânar înainte de a cobori în fântână să-și facă semnul crucii. În percepțiile aromânilor, când voiau să bea apă dintr-o fântână, mai ales când această fântână se afla în pădure, își făceau mai întâi cruce, după care suflau pe suprafața apei și apoi beau (Candrea 1999: 107).

Oamenii credeau că „broasca purifică apa în care stă, absorbind într-însa toate necurătențiile care se află acolo”. Astfel, dacă într-o fântână nu era broască, se credea că apa din ea nu este potabilă (Candrea 1999: 315), circulând în acest sens și proverbul respectiv: „În fântâna unde nu-i broască, apa nu-i bună” (Cuceu 2006: 138).

Dacă o fântână nu era îngrijită și în cele din urmă părăsită, ea devenea „loc unde se fac farmece și vrăji”. În practicile magiei negre din Vâlcea, fermecătoarele luau urma omului, „pământ de unde se încaieră câinii și de unde șed țigani cu corturile”. Descântau, mergeau la fântâni părăsite și-l petreceau „prin inimă de om mort, ca să-l facă pe acela pe care-l vrăjesc să amorțească ca mortul”. Cine era vrăjit se făcea „din om neom”, fiind nevoit să meargă pe la vrăjitori, să facă „masluri pe la biserică” (Candrea 1999: 196).

„Cunoștințe folositoare”. Rolul fântânii în viața oamenilor, atât în trecut, cât și în prezent este vital, ea „fiind o sursă principală pentru existență” (Grădinaru 2022: 178). Fântâna reprezintă „mijlocul cel mai obișnuit pentru căpătarea apei din adâncime atât la sate, cât și la orașe, când nu sunt aprovizionate cu apă” (Bălțeanu 1928: 49). În perioada interbelică autoritățile statului român au promovat, prin intermediul unor publicații specializate, „cunoștințele folositoare” în gospodăriile țărănești. O temă aparte în cadrul acestor cunoștințe era destinată construcției și întreținerii fântânilor. Astfel, M. Lupescu accentua rolul fântânii, care asigură cu apă oamenii, animalele din gospodărie, ea este sursă de irigație, când gospodarul are grădină de legume, sursa de apă „devine o

avere pentru cine știe să se folosească”, o comoară ascunsă în pământ. Autorul susținea că orice gospodar trebuie să aibă fântână, respectiv fântâna „se face de anumiți oameni” (Lupescu 1922: 142, 144).

În anul 1939 M. Zolog și N. German au publicat un studiu desfășurat dedicat igienei rurale în care este analizată pe larg problema fântânilor din sate (Zolog 1939: 65-88). În mod tradițional aprovizionarea cu apă în mediul rural, era efectuată prin captarea apei subterane sub forma de „fântâni sau izvoare” (Zolog 1939: 66).

Relevant este că în anul 1939, în România cantitatea de apă suficientă pentru viața omului era estimată pe zi în mediul rural la volumul de „25-50 l. apă, pentru scopuri fiziologice și igienice”. Respectiv, pentru necesitățile unei gospodării sătești („adăpatul vitelor, hrănirea porcilor etc.”) volumul zilnic era estimat la 25-50 l. de apă pentru un animal. Astfel, pentru o familie compusă din tată, mamă, trei copii, dispunând în gospodărie de „2 vaci, un cal și 5 porci” volumul zilnic estimat era de 300-400 l. de apă. Aceste calcule erau utile și necesare în privința construcției unei fântâni care urma să ofere nu numai o apă de calitate, dar și un volum suficient pentru asigurarea gospodăriei țărănești (Zolog 1939: 66).

Fântâna igienică. Pentru a construi o fântână igienică urmează de respectat un șir de condiții. Ca regulă, această fântână trebuie săpată într-un sol curat, fără multe substanțe organice care „filtrează bine”. Adâncimea minimă a unei fântâni trebuie să fie de 4 m pentru ca apa să aibă posibilitatea de a se filtra (Zolog 1939: 67-68). Totodată, adâncimea fântânii variază, adică „atârnă de localitate”. O adâncime mai mare a fântânilor fiind atestată în satele din lunca Prutului de Jos (Onica 2020: 75). Din fântâni apa era scoasă cu cârligul, sau cu ciutura „trasă de cumpănă”, sau cu „roata cu grindei” și mai modern, „cu o mică pompă, cum au sătenii de prin Elveția și alte țări”. M. Lupescu precizează că scoaterea apei cu cârligul este practică „când apa e în față”, iar „cumpăna e primejdioasă” (Foto 1).

Cel mai comod și sigur mod de a scoate apa este „cu ciutura, așezată la grindeiul unei roți puse pe doi stâlpi” (Lupescu 1922: 142). Din punct de vedere sanitar este indicat ca apa să fie scoasă cu ciutura, „ca să nu-și bage în fântână fiecare cofa cum e la fântânele cu cârlig”. În unele gospodării pot fi atestate boli molipsitoare, astfel „sămânța bolii” poate fi și pe cofa care, fiind băgată în fântână, contribuie la molipsirea tuturor care vor veni să ia apă din fântână (Lupescu 1922: 143).

Anumite boli molipsitoare puteau fi răspândite prin „mânuirea ciuturi de către oameni bolnavi sau de acei care au îngrijit de alți bolnavi din familia lor”,

uitând să-și spele mâinile cu săpun. Existau și cazuri când fântâna nu avea ciutură și fiecare gospodar venea cu „căldarea de acasă”, cauzând astfel contaminarea „cu microbul boalei ce există întâmplător în casa lui” (Bălțeanu 1928: 52).



Foto 1. Fântână cu cumpănă, s. Fintinița, r-nul Drochia, 22 aprilie 2025.

Autor: Valentin Arapu

Autoritățile timpului prescriau ca în apropierea fântânii să nu existe surse de poluare: latrină, grajd, gunoște, băltoacă, șanțuri, etc. Pentru sănătatea omului sunt periculoase latrinele construite „în susul și apropierea puțului (fântânii)”, ele fiind în forma unor gropi necimentate „din care cauză dejecțiunile îmbibă scoarța pământului din împrejurime”, scurgându-se astfel împreună cu apa de ploaie „în puțul din apropiere, infectând-o cu microbul boalelor ce se iau prin apă ca: febra tifoidă, dizenteria, holera și altele” (Bălțeanu 1928: 61).

În jurul fântânii urmează a fi pus nisip și prundiș pentru „ca să nu se facă glod și murdărie” (Lupescu 1922: 142). Sursele de poluare trebuie să fie la o distanță de 25-50 m de la fântână. Pereții, sau zidurile fântânii, cel puțin până la adâncimea de 4 m să fie „impermeabili și din material rezistent, pentru a împiedica impurificările” (Zolog 1939: 67-68).

Gospodării trebuie să ia un șir de măsuri stricte pentru a păstra curățenia și puritatea apei din fântâni. Din punct de vedere igienic cel mai vulnerabil punct al fântânii „este la nivelul solului, unde se așa-

ză ghizdul”. Astfel, este necesar de a așeza ghizdul, făcut dintr-un material impenetrabil, într-un mod sigur, iar din pământul scos de la săparea fântânii urmează de format un „guler de protecție cu o cădere spre periferie” pentru a împiedica „stagnarea apei în jurul fântânii și infiltrarea ei în fântână” (Zolog 1939: 67).

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

Fântâna trebuie să aibă capac pentru a preveni căderea în ea a impurităților, a animalelor și păsărilor (Lupescu 1922: 142). Fântâna trebuie să fie acoperită (cu o placă de beton, cu „un capac de lemn, acoperit cu tablă zincată”) „pentru a împiedica accesul direct la fântână și o eventuală impurificare”. La scoaterea apei urmează de exclus orice infectare a apei din fântână (Zolog 1939: 67, 71).

Pe fântânile cu roată este indicat de a pune acoperiș „ca să nu putrezească roata și ghizdelele”. Pentru comoditatea drumetilor, gospodarii pun „la fântână câte o ulcică, cofiță ori cană de tablă” ca oamenii să aibă cu ce bea apă (Lupescu 1922: 142).

Calitatea apei depindea și de adâncimea fântânii, cele care nu erau adânci, care nu treceau „în adâncime de prima pătură de apă”, se puteau contamina ușor, mai ales în urma ploilor. Fântânile mai adânci aveau o apă bună, dar nici în ele nu era exclusă contaminarea apei prin „apă din păturile superficiale care poate să treacă prin peretele” fântânii când este captușită cu scânduri de lemn (Bălțeanu 1928: 50-51).

Identificarea locului. Locul recomandabil de amplasare a fântânii este „lângă poartă” ca să poată lua apă și alți oameni. Cu cât mai des se ia apă din fântână, cu atât este mai bună, mai proaspătă apa din ea. În caz contrar „apa stă, clocește și nu-i așa de bună” (Lupescu 1922: 142).

Stabilirea locului, unde urma a fi săpată fântâna, reprezenta un amalgam de practici și percepții moștenite din generație în generație. Astfel, în multe localități „locul de amplasare a fântânii era găsit de fântânar sau de oamenii mai bătrâni. Indicii în acest sens serveau creșterea din abundență a anumitor plante, cum ar fi: brusturele, bozul, stuful” (Grădi-

nar 2022: 179), „papura, pipirigul, rogozul, trestia, ardeul-broaștei, izma sălbatică, menta-broaștei, leușteanul broaștei, busuiocul-broaștei, iarba-de-izvor, iarba-grasă, podbalul (lumânarea izvorului), pătlagina ș.a., sau anumiți copaci, precum lozia/salcia sau frasinul” (Bojoga 2022: 36). Alte indicii de stabilire a locului viitoarei fântâni erau aplicate după: „felul pământului” („loc apăsător, un loc untos, mai moale, (mai) umed, mai mlăștinos, locul mai „moinos”, sau unde zemuiește apa”); *direcția izvoarelor sau a altor fântâni* (fântânarii „se orientau după fântânile vechi”, „după direcția izvoarelor sau a altor fântâni”); „Maiștrii fântânari” sau cunoscătorii (locali) care depistau sursele de apă prin aplicarea unor *practici cutumiare* (prin tehnica ancestrală cu nuielușă de salcie sau două bețe de alun – „unde tremura acolo se săpa” sau „unde simțea că se apleacă salcia, acolo săpa”); la întâmplare („La nimereală, dar să fie locul potrivit, să nu încurce casa sau șura” (Bojoga 2022: 36-37).

În memoria colectivă a locuitorilor din satul Bricăva (com. Tîrnova, r-nul Dondușeni) sunt descrise două practici prin care se stabilea locul viitoarei fântâni: a) cu ajutorul a două sârmulițe îndoită în formă de cârlig; b) la indicația gospodarului care construia fântâna. De exemplu, Galina Cuhareva specifică că „înainte de a săpa fântâna este sfințit locul. Locul fântânii îl determină fântânarul cu două sârmulițe care sunt purtate în pumnii strânsi, în poziție orizontală, în direcție paralelă și când la un moment dat ele se intersectează, anume în acel loc ele indică prezența izvorului”. În aceeași localitate, Elena Rotari relevă că în cazul fântânii din gospodăria sa „fântânarii nu au stabilit locul unde urma de săpat, noi am vrut lângă poartă, ca să ia lumea apă, să bea. Și acolo am pus și acolo a fost izvorul”.

Săparea fântânii. În practicile din perioada interbelică, săparea fântânii se făcea printr-o săpătură conică, la suprafață având un diametru de 5-6 m, iar la fundul fântânii, un diametru de 1,5-2 m. Pentru a evita surparea era folosit cofrajul de lemn. Apa care se colecta era evacuată cu un vas, „cu ajutorul unui scripete” sau cu pompa. Cu ajutorul scripetelui erau așezate inelele. În jurul inelelor se puneau pământul, argila sau nisipul scos la săpat. Coloana de apă într-o fântână trebuia să fie de la 1 m la 3-4 m de adâncime (Zolog 1939: 69-71). O astfel de fântână, făcută printr-o săpătură conică, este atestată în satul Fintinița, fiind numită „Ghiolul turcesc” (Satul 2020: 5). E „o fântână făcută mai larg sus și coborând în adâncime ea se strâmtează. Este clădită din piatră, iar la fund are talpă din bârne de stejar, era multă apă în ea, la finele secolului trecut erau aprovizionate cu apă fermele de animale din apropiere” (Foto 2).



Foto 2. „Ghiolul turcesc”, s. Fîntînița, r-nul Drochia, 22 aprilie 2025. Autor: Valentin Arapu

Actualmente, parametrii tehnici generali ai fântânilor din Republica Moldova, în medie se prezintă în modul următor: fântâna era construită în formă circulară, „având un diametru interior între 60/140 cm și o adâncime de aproximativ 7/8 metri”. În mare parte până în anii '60 ai secolului trecut, fântânile erau săpate și construite manual. La etapa primară a procesului era efectuată „o excavare inițială de câțiva metri, în interiorul căreia era construit un inel în contrast direct cu solul, pentru a evita alunecările de teren”. Apoi era continuată excavația „în partea inferioară, în ritm cu scufundarea, până când se ajungea la izvorul de apă” (Grădinaru 2022: 179).

Pereții fântânii erau clădite din piatră, continuând până la suprafața solului, „pentru a forma o protecție, în care era clădită gura fântânii, închisă cu o trapă: aceste precauții limitau căderea accidentală a animalelor și a materialului organic, oferind o mai mare garanție și din punct de vedere igienic” (Grădinaru 2022: 179).

Materialiele de construcție. La construcția fântânii M. Zolog și N. German recomandau ca cel mai indicat material să fie betonul sub formă de *inele* (*colaci*), urmând a fi eliminat lemnul (scândura) și limitată mult utilizarea pietrei și a cărămidii (Zolog 1939: 68).

Meșterii fântânari Ion Ostavciuc (Foto 3), Leonid Pleșca (s. Scăieni, r-nul Dondușeni; Foto 4), Va-

lentin Țurcanu (s. Fîntînița, r-nul Drochia; Foto 5)¹ pledează pentru fântânile vechi, clădite din piatră și în care calitatea apei este net superioară celor din fântânile construite din *inele* (*știubeie*, *burlane*, *turburi*) din beton.



Foto 3. Ion Ostavciuc, meșter fântânar, s. Scăieni, r-nul Dondușeni, 23 aprilie 2025.

Autor: Valentin Arapu



Foto 4. Leonid Pleșca, meșter fântânar, s. Scăieni, r-nul Dondușeni, 28 august 2024.

Autor: Valentin Arapu



Foto 5. Valentin Țurcanu, meșter fântănar, s. Fintînița, r-nul Drochia, 23 aprilie 2025.
Autor: Valentin Arapu

Eliminarea lemnului, recomandată de M. Zolog și N. German, nu este agreată de fântănari, argumentele fiind sistematizate în istoriografie de către Natalia Grădinaru care accentuează că la fundul fântânii era instalată „talpa fântânii” din patru sau opt bârne de stejar uscat, cioplit sau necioplit, montate în formă de patruleter. Este semnificativ faptul că pe această talpă, montată în formă de patruleter, era zidită piatra în formă circulară. Alegerea lemnului de stejar era determinată de faptul că acest material „își păstrează masa în contact cu apa și, în același timp, îndeplinește o altă funcție, legată de necesitatea de filtrare a apei subterane, care avea loc și datorită prezenței materialului pietros la fund” (Grădinaru 2022: 179).

Acoperemântul fântânii. Elementul arhitectural al fântânilor de asupra solului este marcat de diversitate artistică și compozițională. Cele mai somptuoase elemente arhitecturale sunt răspândite în partea de nord a Republicii Moldova. Fântânile de aici „prezintă adesea mici opere de artă, în forme frumoase, cu simboluri vechi sau elemente geometrice, în care fundamentale erau prepararea și prelucrarea lemnului sau a metalului, realizate de meșteri locali” (Grădinaru 2022: 179).

În partea de sus a fântânii erau construite acoperișuri, în mare parte din tablă zincată, cu ornamente și chiar țevi de scurgere a apei de ploaie (Foto 6).



Foto 6. Fântâna Eugeniei Bordeian, s. Scăieni, r-nul Dondușeni, 21 aprilie 2025.
Autor: Valentin Arapu

Acoperișurile erau montate pe patru, șase sau opt piloni, întreaga construcție servind pentru adăpostirea oamenilor în zilele de arșiță sau în timpul ploilor. Decorul bogat al fântânilor „rezonază, de cele mai multe ori, cu acoperișul troițelor” (Grădinaru 2022: 179), multe dintre ele fiind amplasate chiar lângă fântâni.

Curățarea fântânii. Fântâna trebuie curățată minim o dată pe an, de asemenea urmează a fi curățată când a căzut în ea un animal (câine, pisică etc.) (Lupescu 1922: 142). În satul Briceva fântânile sunt curățate „peste 2-3 ani. E bine s-o cureți până la Duminica Mare, în săptămâna cea la Duminica Mare e bine să cureți fântâna”. La curățatul fântânii rolul principal îi revine fântănarului. O experiență bogată în acest sens a fost acumulată de fântănarul Valentin Țurcanu din satul Fintînița, electrician de meserie care folosește echipamentul de protecție electrică (cizmele de cauciuc, casca, centura etc) și la lucrul în fântână. Pe parcursul activității sale a curățat fântâni în satul său natal, în localitățile „Miciurin, Țarigrad, Bălți, Pervomaisc, Antoneuca, Briceva”. De fiecare dată era asistat de minim 4-5 bărbați care îndeplineau operațiunea de coborâre și de ridicare din fântână. În relatările sale, fântănarul descrie multiple cazuri de poluare a fântânilor din varia motive: acte de răzbunare ale unor oameni rău intenționați; căde-

rea accidentală a animalelor și păsărilor în fântână; accidente de muncă cu decesul tragic al fântânarilor.

În primul episod Valentin Țurcanu descrie procesul de curățare a unei fântâni care aparținea unui brigadier din sat, care, rugându-l în acest sens a specificat că „se schimbaseră gustul apei”. După ce a coborât în fântână, fântânarul a descoperit o mulțime de piese de la tractor, inclusiv un acumulator. Ulterior a constatat că brigadierul respectiv intrase într-un conflict cu un tractorist care s-a răzbunat într-un astfel de mod pe șeful său.

Într-un alt episod, la mijlocul unei veri, pe timp de noapte, a fost rugat de un vecin să scoată un câne căzut în fântână. „Cănele înota în fântână, au coborât o căldare, cănele se agăța, se ținea vreo 2-3 metri și cădea înapoi, fântâna era adâncă, de vreo 16-17 metri”. A încercat de vreo 4-5 ori, dar cănele nu se ținea, „pe la orele unu jumate cănele ceda parcă plângea, nu scheuna, dar plângea”. Fântânarul a mers acasă, a luat instrumentele, inclusiv centura de siguranță cu care urcă pe stâlp, a coborât în fântână și din a doua încercare l-a apucat de cap și l-a scos, „a trăit mulți ani cănele după aceea”.

Un alt caz neobișnuit a fost semnalat „prin luna noiembrie”, când proprietarul fântânii, care urma a fi curățită, a afirmat că ar fi văzut pe oglinda apei un șarpe. V. Țurcanu a curățat fântâna, s-a bucurat de cele trei izvoare pure de la fund. Spre sfârșitul activității i-a părut că vede o frunză, dar când a tras mai tare a dat de șarpe, „șarpele parcă şuiera”. A tras șarpele în sus la suprafață, iar „doi dintre bărbați l-au ucis cu greu. În fântână erau trei metri de apă, șarpele trăia la doi metri, avea în lungime undeva un metru jumate”.

De o gravitate aparte sunt accidentele de muncă semnalate de V. Țurcanu în satul Fintinița. În copilăria sa „era săpată o fântână, s-a stricat vremea și cel care săpa, poate nu avea experiență și nu se răspundea, (oamenii de la suprafață) strigau și nu răspundea nimănui. A mai coborât un bărbat, îi strigau și tot nu răspundea. Ploua mărunț și aerul greu, bioxidul de carbon s-a lăsat la fund acolo și ei s-au *înădușit*, i-au scos pe ambii cu *canga* (cârligul ramificat)”. În cazurile de moarte tragică a fântânarului în timpul accidentului de muncă, apa fântânii nu era considerată bună pentru consum, aplicându-se regula de astupare a ei cu pământ. Într-un alt caz tragic, „cu o căldare de 40 litri, săpau o fântână în sat și frânghia (*trosul*) de la mare înălțime s-a rupt și a căzut în cap la un meșter de acela. Când l-au scos pe omul acela, era așa zdravăn, plin de sânge. Bărbatul acela a murit în spital, nu a murit pe loc. Fântâna respectivă nu au astupat-o, pentru că fântânarul nu a murit în fântână, a decedat mai târziu la spital. Fântâna au lăsat-o și am rănit-o câțiva ani în urmă, are apă bună”.

Puritatea fântânarului. Construcția și întreținerea unei fântâni igienice era condiționată de puritatea fântânarului, o puritate trupească și sufletească care întrunea în sine un șir de practici și tabuuri constituite de secole. Fântânarii respectau un șir de reguli nescrise, transmise din generație în generație, prin care-și asumau un anumit mod de comportament, de respectare a unor norme și restricții morale și religioase (Vezi: Anexa I). Puritatea spirituală și curățenia trupească a fântânarului urmau să garanteze puritatea și curățenia apei din fântână, care urma a fi construită sau curățată. Proliferarea de veacuri a acestei armonii dintre trup, suflet și puritatea apei din fântâni, îi determina pe oameni să-i respecte pe fântânari într-un mod special, cu accentuarea evlaviei, a pietății, oferindu-le și daruri, pomeni care simbolizau apa în calitatea sa de izvor al vieții pe pământ.

Fântânarul trebuia să întrunească un șir de calități comparabile cu virtuțile umane, în unele privințe viața lui asemănându-se cu cea de călugăr. Importanță era și reputația fântânarului atât în comunitatea locală, cât și în satele învecinate. Fântânarul era un bărbat credincios, evlavios, gospodar și bun familist. Față de fântânar erau înaintate un șir de reguli care trebuiau respectate cu strictețe. Astfel, fântânarul nu trebuia să omoare animale și păsări, implicit câini, mâțe, porci, rațe, găini, adică să nu fi comis păcatul morții. El nu trebuia să facă fapte rele, să bată pe cineva, iar pe durata întregii perioade de construcție a fântânii, fântânarul urma să fie „cu inima și sufletul curat” (Munteanu 2016: 82).

Fântânarului i se interzicea să aibă relații intime cu nevasta „cu trei zile înainte de a începe săpatul la fântână și alte trei zile după ce se termină de săpat fântâna, deoarece trebuie să fie, conform credinței, *neîntinați*, altfel *fuge izvorul*”. Fântânarul dormea în altă cameră, separat de soție și chiar mânca de unul singur aparte dintr-o farfurie. Uneori fântânarul evita să discute „până și cu femeile care îl hrăneau” (Buzilă 2006: 33). În cazurile când fântânarii lucrau câteva săptămâni sau chiar luni din cauza că „dădeau de rocă dură” ei erau „obligați de tradiție să-și păstreze curățenia spirituală și cea trupească” (Munteanu 2016: 82).

Concluzii: În spațiul românesc, din cele mai vechi timpuri oamenii au construit și întreținut fântâni, menajându-le de sursele de contaminare prin respectarea unor reguli stricte, devenite cu timpul tradiții. În percepția populară, funcționalitatea fântânii trebuia asigurată de respectarea obiceiurilor privind stabilirea locului unde urma a fi săpată și ulterior construită fântâna, de curățarea și sfințirea ei cu prilejul anumitor sărbători religioase. Oamenii

trebuiau să păstreze curat și salubru spațiul din jurul fântânii. De un respect aparte în comunitate se bucurau meșterii fântânari, imaginea cărora era asociată cu puritatea trupească și spirituală, calități necesare pentru a efectua lucrările de săpare, construire și de curățare a fântânii. Tradițiile de la sate privind întreținerea fântânilor erau în armonie cu credința oamenilor și cu natura care le oferea apa dătătoare de viață.

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 tinerețe, Valentin Țurcanu, când lucra electrician, a avut o cumpănă. Repara un transformator, amplasat la marginea gospodăriei unui consătean, cu care au învățat împreună la școală. Consăteanul a venit în stare de ebrietate și l-a agresat verbal și fizic. V. Țurcanu spunându-i că are indicație de la șefi de a repara transformatorul. Cearta a degenerat în bătaie, de partea consăteanului intervenind câțiva inși în stare de ebrietate. V. Țurcanu a fost snopit în bătaie, fiind lovit cu picioarele în regiunea capului. Traumatismele suferite i-au provocat boala de epilepsie, având ulterior numeroase accese epileptice pe timp de noapte. Agresorul a fost cercetat penal, fiind culpabil de privațiune de libertate pentru o perioadă minimă de doi ani jumate, dar, la sfatul judecătorului și a implorărilor soției inculpatului, care avea și mulți copii, V. Țurcanu l-a iertat. Totuși, consecințele acelei traume se resimt până în ziua de astăzi. Ulterior, V. Țurcanu lucra la repararea rețelei electrice pe acoperișul școlii. La coborâre, scara a alunecat și el s-a izbit de pământ, primind traumatisme grave, care au amplificat accesele de epilepsie.

Lista informatorilor

Cuhareva (născută Rubliova) Galina (a. n. 1954), casnică, pensionară, băștinașă din s. Briceva, com. Țirnova, r-nul Dondușeni.

Ostavciuc Ion (a. n. 1949), șofer, tractorist, pensionar, meșter fântănar, s. Scăieni, r-nul Dondușeni.

Pleşca Leonid (a. n. 1954), șofer, pensionar, meșter fântănar, originar din s. Visoca (r-nul Soroca), actualmente locuitor al s. Scăieni, r-nul Dondușeni.

Rotari (născută Bujenița) Elena (a. n. 1950), casnică, pensionară, originară din s. Văratice (r-nul Rîșcani), actualmente locuitoare a satului Briceva, com. Țirnova, r-nul Dondușeni.

Țurcanu Valentin (a. n. 1948), electrician, pensionar, meșter fântănar, s. Fintinița, r-nul Drochia.

Referințe bibliografice

Arapu V. „Apa neîncepută” – remediu magic, izvorător din fântâna lui Iordan. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXV, 2024, 19-26. <https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.03>

Bălțeanu I. Apa de băut. In: Cunoștințe folositoare. Seria B. Sfaturi pentru gospodari sub directiva redacțională a dlui Prof. universitar I. Simionescu, nr. 52. București: Cartea Românească, 1928.

Boangiu G. Reprezentări simbolice ale „omului bun” în folclorul românesc. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXIV, 2018, 25-34.

Bojoga A. Termeni pentru „fântână” în română (pe baza datelor din ALRR. Sinteză a surselor etnografice). In: Fonetică și dialectologie, nr. 41, 2022, 35-48.

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

Candrea I.-A. Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică. Studiu introductiv de Lucian Berdan. Iași: Polirom, 1999.

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

Fintinița. R-nul Drochia. Atestat la 14 dec. 1585 cu denumirea Gnîlovoda, Ghizdita. In: Localitățile Republicii Moldova. Itinerar documentar-publicistic ilustrat, vol. 6 (Drepcăuți – Gvozdova). Chișinău: Fundația „Drăghis-tea”, 2006.

Grădinaru N. Cultura materială a românilor/moldovenilor. In: Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Coord.: V. Ghilaș, A. Dolghi. Chișinău: Infocus, 2022, 169-207.

Lupescu M. În jurul casei. In: Cunoștințe folositoare. Seria B. Sub directiva redacțională a d-lui Prof. universitar I. Simionescu, nr. 5. București: Cartea Românească, 1922, 131-158.

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

Muti L. Rebrîșoara. Mărturii pentru eternitate, vol. II. Cluj-Napoca: Editura „Eurograph”, 2007.

Onica D. Cunoștințe și tehnici tradiționale de construcție a locuinței în satele din lunca Prutului de Jos. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXVII, 2020, 70-78.

Pop-Reteganul I. Casa țaranului român. Sfaturi. Si-biu: Editura „Asociațiunii”, 1927.

Satul Fântânița. Cheia veșniciei noastre ca neam. Drochia: SRL „Orizont PȚN”, 2020.

Zolog M., German N. Probleme de igienă rurală. In: Buletin Eugenic și Biopolitic, vol. X, nr. 3-4 (martie-aprilie). Cluj: Subsecția Eugenică și Biopolitică a „Astreii” & Institutul de Igienă și Igienă Socială, 1939, 65-88.

ANEXĂ

„Când faci fântâna femeia nu are dreptul să se apropie de fântână”: confesiunea fântânarului Leonid Pleșca

Gaze periculoase: „La 10 metri dacă te duci mai adânc se schimbă aerul, dacă ai plămânii sănătoși rezisti, dar dacă ai plămâni slabi nu ții, zic de gaze, dar nu e gaz, doar că omul nu poate rezista. N-am lucrat cu mască de oxigen, eu așa lucrez. Este aici o fântână, am rânit-o la Nicușor, mai întâi eu am rânit-o, a venit părintele, a sfințit-o și tot normal. Pe urmă au trecut doi ani de zile, el nu m-a chemat pe mine, a găsit alt băiat, mai tânăr decât mine, când a coborât în fântână a strigat: – *Sus, eu mă înăduși, mor! Și l-au scos.* Au dat drumul la lumânare, lumânarea s-a stins, gata-s gaze. – *Ce facem? Facem altă fântână? – Măi băieți, nu fărâmați fântâna degeaba.* Cei de făcut? Am luat o pufoaică, și-mi dam drumul cu frânghia și am fost de vreo zece ori așa și am schimbat aerul, poftim, dam drumul la lumânare și ardea bine”.

Restricții: „Noi, și tatăl meu și alții, n-aveam de-a face cu femeile, asta în primul rând, nu te duceau la fete, la femei, nimic, se interzice și la rânit fântânile și la săpat. Cu femeile n-ai treabă. – *Da de ce, l-am întrebat pe tata?* Ce noi nu avem dreptul, mai ales în alte sate erau fete tinere? Da el zice: – *Voi dacă vă duceți apu apa se schimbă după voi, noi nu avem dreptul să vă dăm drumul, apa se tulburează.* Ei, am tăcut noi și nu am făcut că ne temeam am adevărat. E păcat.

Când faci fântâna femeia nu are dreptul să se apropie de fântână, nici să se uite deloc în fântână, e păcat. Vă spun de ce, sunt două cauze. Femeile nu au dreptul nici să se apropie nici să se uite în fântână. În primul rând, femeia are menstruație, ori a avut, ori o să aibă, nu se poate și nu are dreptul să se ducă la fântână. Întra-l doilea, sunt „femei care au, se zice codiță”, dacă se uită femeia ceea cu coadă în fântână când (bărbații lucrează), izvorul a plecat. Ea așteaptă să iasă apa ceea să se spele și izvorul fuge de dânsa. Când se săpa sau curăța fântâna copiii categoric nu erau admiși în apropiere, la masă îi primeau”.

Curățatul fântânii: „Înainte de a râni sau curăța

fântâna trebuie să grăiești cu părintele să vie să sfințească locul acela. Noi nu știm, noi facem așa, da nesfințit nu-i bine. Noi când începeam fântâna, întrebam proprietarul ce *chiatră* are, ca să știm ce lărgime să săpăm. Dacă avea mai multă *chiatră*, făceam cu lărgimea de trei metri, și puneam de 60 cm (piatră) de jur împrejur. Deci 60 cm și cu 60 cm este 1 m 20 cm, restul rămânea fața la fântână. Așa și măsuram.

Fântâna trebuie rânită în tot anul ca să fie mai multă apă. Dacă o lași, izvorul vine, dar cantitatea de apă e redusă. Înainte nu se făcea cum fac acum, iau var de la mașinile care aduc prin sat, iau un *bolohan* (de var) și-l trânteste în fântână. Nu curăță nimic prin așa ceva. Înainte turnau clor în fântâni, de la sanepid mergeau și turnau câte 100 mililitri de clor, oleacă mirosea dar se curăța. Ca să nu fie mormoloci, să nu fie insecte dăunătoare. Iar varul dacă-l pui el prinde de asupra o pieleță și izvorul nu răsuflă, dar izvorul vrea și el să răsuflă. Iar peste un an-doi scade apa în fântână, pleacă izvorul.

Au fost cazuri când am scos din fântâni motani, câini, se întâmplă și aici în Scăieni și în Tătărauca Veche (r-nul Soroca), acolo am scos ciolane după ce am săpat fântâna ne-am dus la curățit, am dat de un ciolan și când am scos ciolanul s-au desprins două pietre de acolo, ciolanul era în *clăditură*, nu au observat meșterii când au făcut fântâna. Pe urmă am pus tuburi, deoarece din cauza *chetrei* pe care am scos-o din *clăditură*, avea cu timpul să se dărâme, să se năruiască”.

Primit 27.03.2026

Acceptat 16.06.2026

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

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

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

E-mail: valarapu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1103-9758

Regina Maria a României: literatura, arta și spațiul locuit ca instrumente de promovare a imaginii culturale a unui stat

CZU: 008(498)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.03>

Rezumat

Regina Maria a României: literatura, arta și spațiul locuit ca instrumente de promovare a imaginii culturale a unui stat

Studiul propune o analiză la intersecția imagologiei literare, studiilor culturale și diplomației culturale, urmărind modul în care opera și activitatea reginei Maria a României au funcționat ca forme de reprezentare identitară și de promovare favorabilă a imaginii culturale a țării sale. Se analizează mecanismele prin care creațiile sale – literare, artistice, de design interior, mobilier, vestimentație și fotografie – au modelat percepții și au generat capital de simpatie în Occident, în sensul conceptului de *soft power* formulat de Joseph Nye. Forța de atracție a reginei Maria s-a transpus în prestigiul României pe plan internațional. De pildă, prin integrarea elementelor costumului popular românesc în vestimentația regală, care a instituit un veritabil stil personal – „stilul Regina Maria”, ea a devenit o veritabilă ambasadoare a tradițiilor locale. Stilul său poate fi analizat nu doar ca expresie estetică, ci și în contextul diplomației culturale și al comunicării identitare. Prin pictură, scris, modă și decor, regina Maria a promovat o imagine rafinată a țării, modelând favorabil percepțiile externe. Activitatea ei în acest domeniu rămâne relevantă și poate servi drept model pentru personalitățile cunoscute la nivel internațional, care doresc să promoveze imaginea culturală a Republicii Moldova.

Cuvinte-cheie: Regina Maria a României, (auto)imagologie, *soft power*, imagine culturală, diplomație culturală

Резюме

Королева Румынии Мария: литература, искусство и пространство обитания как инструменты продвижения культурного образа государства

Данное исследование предлагает междисциплинарный анализ на стыке литературной имагологии, культурных исследований и культурной дипломатии, рассматривая, каким образом творчество и деятельность королевы Румынии Марии функционировали как формы репрезентации идентичности и эффективного продвижения культурного образа ее страны. Анализируются механизмы, посредством которых ее творения – литературные, художественные, в области дизайна интерьеров, мебели, одежды и фотографии – формировали восприятие и создавали капитал симпатии на Западе в духе концепции *soft power*, сформулированной Joseph S. Nye Jr. Притягательная сила королевы Марии способствовала росту престижа Румынии на международном уровне. Так, например, внеся элементы румынского народного костюма в ко-

ролевский гардероб, она сформировала подлинно индивидуальный стиль – «стиль королевы Марии», став тем самым настоящим посланцем местных традиций. Ее стиль может рассматриваться не только как эстетическое выражение, но и как инструмент культурной дипломатии и трансляции идентичности. Посредством живописи, литературы, моды и оформления интерьеров королева Мария продвигала утонченный образ своей страны, формируя благоприятное восприятие Румынии за рубежом. Ее деятельность в этой сфере остается актуальной и может служить примером для известных на международном уровне личностей, желающих продвигать культурный образ Республики Молдова.

Ключевые слова: королева Румынии Мария, (авто)имагология, *soft power*, культурный образ, культурная дипломатия

Summary

Queen Marie of Romania: Literature, Art, and Lived Space as Tools for Promoting the Cultural Image of a State

This study offers an analysis at the intersection of literary imagology, cultural studies, and cultural diplomacy, examining how the works and activities of Queen Marie of Romania functioned as forms of identity representation and as means of favorably promoting her country's cultural image. It explores the mechanisms through which her creations – literary, artistic, interior design, furniture, clothing, and photography – shaped perceptions and generated sympathy capital in the West, in line with the concept of *soft power* formulated by Joseph S. Nye Jr. Queen Marie's personal charm and cultural influence translated into international prestige for Romania. For example, by integrating elements of traditional Romanian costume into the royal wardrobe, creating a distinctive personal style – the “Queen Marie style”, she became a genuine ambassador of local traditions. Her style can be analyzed not only as an aesthetic expression but also within the context of cultural diplomacy and identity communication. Through painting, writing, fashion, and décor, Queen Marie promoted a refined image of her country, shaping positive perceptions abroad. Her activity in this field remains relevant and can serve as a model for internationally recognized figures who wish to promote the cultural image of the Republic of Moldova.

Key words: Queen Marie of Romania, (auto)imagology, *soft power*, cultural image, cultural diplomacy

Introducere. Regina Maria a României (1875–1938) a fost una dintre cele mai vizibile personalități ale lumii. Activitatea sa de construire și promovare a imaginii culturale a României în plan internațional constituie un domeniu de cercetare care, din perspectiva studiilor contemporane, reclamă o reevaluare atentă. Articolul de față propune o abordare interdisciplinară a acestei problematici, situată la intersecția imagologiei literare și a studiilor culturale, cu deschideri către cercetarea diplomației culturale. O asemenea perspectivă permite analizarea operei și activității reginei nu doar ca expresii individuale, ci ca forme de diplomație culturală. Ne propunem să examinăm mecanismele prin care literatura și alte produse artistice au reușit să modeleze percepții și să atragă capital de simpatie și bunăvoință, în sensul conceptului *soft power* al teoreticianului american Joseph Nye, asupra țării al cărei destin i-a fost încredințat, într-un moment de reconfigurare geopolitică postbelică.

În domeniul studiilor de relații internaționale, teoria *soft power*¹ (Nye 2009: X) indică procesul strategic de producere, articulare și difuzare a unor reprezentări simbolice menite să consolideze capitalul de prestigiu al unui stat în spațiul internațional. Aceasta nu se limitează la transmiterea unor informații despre patrimoniu, ci implică o construcție narativă coerentă a identității naționale, o imagine de autoreprezentare, adaptată publicului-țintă și integrată într-un cadru mai larg al diplomației unui stat. Aplicat operei *Regina Maria a României*, conceptul relevă o formă timpurie și personalizată de diplomație culturală, exercitată prin felul în care s-a folosit de talentele sale artistice în literatură, pictură, arhitectură, decorarea palatelor regale, vestimentație și fotografie pentru a crea (auto)imagologia² unei țări, care respectă tradiția, arta frumosului, sacrificiul pentru patrie și noblețea morală, contribuind la consolidarea unor percepții favorabile a României într-un moment de reconfigurare geopolitică postbelică.

Literatura reginei Maria: reflecții imagologice ale folclorului și peisajului românesc. Ca scriitoare, regina Maria nu a urmărit afirmarea individuală, dimpotrivă, și-a asumat scrisul ca pe o misiune de promovare a culturii și frumuseții României. Dincolo de expresia sensibilității personale, literatura a devenit pentru ea un mijloc de configurare a unei (auto)imagini favorabile țării sale. După toate probabilitățile, această viziune asupra literaturii își are originea în tradiția caselor regale europene, reflectată în mare măsură în corespondența acestora. Principesa Maria de Edinburgh moștenește arta conversației scrise de la mama sa, Maria Alexandrovna, mare ducesă a Rusiei și ducesă de Edinburgh și de

Saxa-Coburg-Gotha, precum și de la bunica sa paternă, regina Victoria, renumită pentru tomurile vaste de epistole adresate familiei și politicienilor. Se știe că arta corespondenței scrise a atins apogeul în epoca victoriană și că regina Victoria redacta în medie aproximativ 2.500 de cuvinte pe zi, acumulând în timpul domniei sale circa 60 de milioane de cuvinte – suficiente pentru 700 de volume (Mandache 2025: 9). Asemenea reginei Marii Britanii, regina Maria s-a dovedit extrem de prolifică în acest sens. Corespondența ei, păstrată în Arhivele Naționale ale României (ANR), numără, potrivit lui Ioan Drăgan, fost director al instituției, nu mai puțin de 5.792 de scrisori, fie primite, fie trimise. Destinatarii acestora erau suverani și membri ai familiilor princiare europene, rude din case încoronate, prieteni apropiați, precum și confidenți din Franța, Belgia, Spania, Germania, Grecia și Rusia (Drăgan 2018: 17), iar tema frumuseților României este una dintre cele mai conturate.

Primele exerciții literare ale Mariei țin de prima perioadă a aflării sale la Curtea Regală din București, în perioada 1895–1910, și se desfășoară sub influența directă a reginei Elisabeta a României. La rândul său, scriitoarea cunoscută sub pseudonimul literar Carmen Sylva, aceasta a intuit potențialul literar al tinerii principese și a încurajat-o să-și cultive înclinația pentru scris. În cartea sa *Povestea vieții mele*, regina Maria mărturisește că pasiunea sa pentru ficțiune își are începuturile încă din copilărie, când povestea basme fraților și surorilor sale: „Aveam o înclinație spre imaginație. Eram una care putea să spun povești minunate fraților și surorilor mele; romantismul trăia în sufletul meu, iar în toate lucrurile vedeam mai mult decât putea percepe ochiul gol. Această particularitate m-a însoțit de-a lungul vieții, și acum, la vârsta de cincizeci și doi de ani, încă mai văd viziuni și frumusețe în cele mai neașteptate lucruri și locuri” (The story 1934: 8-9). În România, principesa Maria inventa basme pentru copiii săi, iar la îndemnul reginei Elisabeta, a învățat să le transpună pe hârtie. Debutul editorial al principesei Maria a avut loc cu cartea *Crinul vieții*, apărută în limba engleză în 1912, la București. În 1913, cartea a fost reeditată cu titlul *The Lily of Life: A Fairy Tale* de cercul editorial anglo-american Hodder & Stoughton din Londra, sub numele „Crown Princess of Roumania” și cu o prefață de Carmen Sylva, fiind ilustrată în stil Art Nouveau de artista Helen Stratton. Cartea a fost tradusă în românește de Elena Perticari-Davila și a apărut în 1913 la Tipografia „Socec”. Textul, profund simbolic și încărcat emoțional, spune povestea a două surori îndrăgostite de același tânăr: una dintre ele renunță la propria iubire din devotament, iar, atunci când tânărul se îmbolnăvește, pornește într-o călătorie plină

de primejdii pentru a găsi crinul miraculos capabil să-l salveze. Cartea a avut succes internațional, iar dansatoarea și coregraful americană Loie Fuller, renumită pentru contribuția sa revoluționară la nașterea dansului modern și pentru spectacolele vizuale remarcabile prezentate la Paris, a adaptat-o pentru scenă și cinematografie.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, Maria a publicat mai multe volume în limba engleză pentru publicul occidental (Zimmermann 2021: 12-13), prin care s-a afirmat cu succes nu doar ca figură regală, ci și ca autoare a peste 30 de volume (Mandache 2024: 16). Desigur, acest succes nu derivă din vreo inovație estetică sau literară, ci mai degrabă din carisma autoarei, care rezonază cu modul în care figura regală – așa cum menționează Virginia Woolf într-o recenzie favorabilă la volumul reginei Maria *The Story of My Life*, intitulată *Royalty* – exercită influență și fascinație prin aura de mister și, în același timp, prin faptul că se apropie de condiția umană obișnuită: „Suverana României s-a născut cu pana de scris în mână. Cuvintele sunt vocația ei. E adevărat, nu are habar de regulile jocului. Cuvintele curg și înghit, în cale, orașe întregi. De multe ori ratează efectul scontat. Și, totuși, fiindcă are un surplus de sentimente, fiindcă nu-i este teamă să-și urmeze emoția sau că, încercând să treacă peste obstacole o să cadă, reușește să evoce frumusețea și să transmită fiorul. <...> În ciuda spiritului său viu, nu pretinde nimeni că regina Maria e un fel de Saint Simon sau de Proust. Dar ar fi absurd să negăm faptul că regina Maria și-a câștigat libertatea prin grația scrisului său. Ea nu mai era o regină în cușcă. Călătorește peste tot în lume, liberă, ca orice altă ființă umană, poate să râdă, să facă observații, să spună ce-i trece prin cap” (Woolf 1975: 235-240).

Referința Virginiei Woolf nu este amplă și nu constituie un portret analitic dedicat reginei, ci apare ca exemplu ilustrativ într-o reflecție mai largă despre „spectacolul regalității” în modernitate, despre figura regală ca fenomen de reprezentare publică și de fascinație colectivă. Percepută în epocă drept una dintre cele mai fotogenice și teatral prezente figuri monarhice ale Europei interbelice, regina Maria apare ca o femeie foarte frumoasă, talentată, rafinată și inteligentă, aclamată la Paris și New-York – calități care au contat pentru succesul ei literar, dar și în diplomația sa culturală. „Printre monarhii României, Maria a fost cea mai carismatică, admirată și mediatizată de presa internațională. Memoriile diplomaților, politicienilor și scriitorilor vremii au prezentat-o într-o lumină favorabilă. În timpul Primului Război Mondial, ea și-a dobândit aura unei femei curajoase. Nonconformismul său a fost adeseori criticat, fiind-

du-i reproșate vanitatea și dorința exagerată de a fi în lumina reflectoarelor. Oricum ar fi interpretat, acest lucru a adus beneficii României, și mulți dintre contemporanii ei recunoșteau că «România are chipul reginei Maria»” (Mandache 2024: 9), menționează una dintre cele mai cunoscute cercetătoare a moștenirii reginei Maria, Diana Mandache.

Într-adevăr, primele texte ale Mariei, sub forma unor povești, s-au bucurat de un succes răsunător, atât în România, cât și peste hotare. Acest feedback pozitiv a determinat-o pe autoare să-și gândească proiectele literare ca mod de a-și proiecta țara în conștiința publicului occidental pentru a contribui la modelarea unei percepții favorabile. În textele sale literare, spațiul românesc este reprezentat printr-o imagistică luminoasă și mitizantă, accentuând dimensiunea spirituală, rurală și eroică a națiunii, în consonanță cu sensibilitatea publicului occidental căruia i se adresează. Ca și regina Elisabeta, Maria a văzut literatura mai întâi ca un mijloc de a se apropia de tradițiile populare românești. Ambele, venite din străinătate, s-au identificat cu istoria, cultura și obiceiurile noii lor patrii. Se va observa ușor că, în toate cărțile cu povești ale reginei Maria care vor urma debutului, o mare parte a acțiunii se desfășoară pe tărâm românesc. De pildă, în cartea *The Dreamer of Dreams*, semnată deja cu titlul *The Queen of Roumania* și publicată în 1915 la același cerc editorial anglo-american Hodder & Stoughton (carte ilustrată de Edmund Dulac, ceea ce a contribuit decisiv la succesul său artistic) regăsim elemente folclorice și un topos specifice românești. Volumul a fost editat anterior în limba română, în traducerea Mărgăritei Miller-Verghy, cu titlul *Visătorul de vise*, la Editura Institutului de Arte Grafice „Flacăra”, în 1914. Este o lucrare de fantezie, o poveste alegorică despre destin. Eroul poveștii, pictorul Eric Gundian, refuză să termine o frescă comandată de regele său, deoarece nu poate reda chipul „iubirii”, o tânără văzută în vis, și pornește în căutarea acestei viziuni. După numeroase peregrinări, o descoperă în Stella, o orfană crescută într-o șatră de țigani și ocrotită de bătrâna Zorka. Iubirea lor are însă un destin tragic: Stella moare la scurt timp după împlinirea dragostei. Îndemnat de Zorka să-și ducă menirea până la capăt, Eric se întoarce la curte și finalizează fresca, transformând suferința în creație.

Cartea *The Queen of Roumania's Fairy Book*, publicată în 1925, la New York, de editura Frederick A. Stokes Company, reunește basme și povestiri morale de inspirație folclorică și spirituală, configurate ca veritabile pilde încărcate de simbolism și lecții de viață. Unul dintre cele mai cunoscute texte este *Insula Șerpilor*, pentru care Maria alege eroi și personaje din

populația Dobrogei: bătrânul turc, Zuleika, Zampura. Acțiunea se desfășoară în jurul farului, principala mărturie arhitectonică a insulei, care a fost distrus în Primul Război Mondial și reconstruit în anul 1922 în timpul domniei regelui Ferdinand și a reginei Maria. Oferind informație și alură de basm acestui simbol, povestirea contribuie la proiectul cultural al reginei de a promova simbolic România prin literatură. Titlurile celorlalte narațiuni din volum, geografia evocată și onomastica personajelor, trimit explicit la realități românești, după cum o demonstrează textele: *Conu Ilie's Rose Tree*, *Parintele Simeon's Wonder Book* sau *Baba Alba* (The Queen 1925).

The Child of the Sun / Copila soarelui (Iași: Editura „Versuri și proză”, 1918); *The Stealers of Light. A Legend / Hoții de lumină. O legendă* (London: Hodder & Stoughton, 1916); *Peeping Pansy / Panseluța iscoditoare* (London: Hodder & Stoughton, 1919); *The Story of Naughty Kildeen / Kildeen – Povestea unei mici principese răutăcioase* (London: Oxford University Press, 1922; New York: Harcourt, Brace and Co., 1926); *Why? A Story of a Great Longing / De ce? Povestea unui mare dor* (Stockholm: Svenska Tryckeriaktiebolaget, 1923); *A Legend from Mount Athos / O legendă de la Muntele Athos* (București: Editura Librăriei I. Hertz, 1923); *The Lost Princess. A Fairy Tale / Prințesa pierdută. Un basm* (London: S.W. Partridge & Co., 1924; în 1929), *The Magic Doll of Romania. A Wonder Story in Which East and West Do Meet / Păpușa fermecată. Un basm în care se întrunesc estul și vestul* (New York: Frederick A. Stokes Company) (listă preluată în mare parte din: Zimmermann 2021: 77-78) și alte ediții în limba engleză ale volumelor de povești și povestiri alegorice, semnate de regina Maria și destinate cititorului occidental, configurează o literatură a imaginației simbolice, pătrunsă de motive și elemente, provenite din folclorul românesc. În esență, acestea sunt o „reclamă culturală” pentru România.

Literatură identitar-diplomatică. Anii de dinaintea și din timpul Primului Război Mondial au fost pentru regina-scriitoare o perioadă de maximă activitate literară. O mare parte din producția ei literară din această perioadă reflectă o dublă identitate: de autoare de texte literare și de figură publică implicată în viața culturală și politică a României. Pe lângă basmele și poveștile moralizatoare, Maria a creat o literatură cu evidentă intenție diplomatică, menită să promoveze cultura și frumusețea țării sale. De pildă, cartea *My Country* (*Țara mea*, în traducerea românească de Nicolae Iorga), editată în 1916 la Londra, este un demers deliberat de promovare a României pe plan internațional. Nu este o istorie a României, ci îmbină memorii, reflecții personale și descrieri ale

țării de la începutul secolului XX. Doar în partea a II-a, regina Maria se concentrează asupra trecutului țării, cu precădere asupra celor două orașe pe care le-a îndrăgit, București și Iași. Parte a unui program cultural de reprezentare a statului, volumul a funcționat ca instrument de susținere a cauzei țării în contextul Primului Război Mondial.

În 1925, la Editura Duckworth din Londra, apare *The Country That I Love: An Exile's Memories* (*Țara pe care o iubesc. Memorii din exil*), care este o colecție de memorii ale reginei Maria dedicate României. Volumul construiește un portret liric și patriotic al locurilor, oamenilor și peisajelor românești în vremuri de război și exil. Alături de *My Country*, această carte exprimă profundul atașament al autoarei față de țara sa și istoria ei, oferind cititorului o imagine sensibilă și emoționantă a României din acea epocă. Natura și peisajele sunt evocate poetic, oamenii sunt portretizați cu atenție la trăsăturile sufletești, iar tradițiile și obiceiurile sunt prezentate cu respect și empatie. „La început îmi închipuiam că nu pot scrie decât basme și că trebuie mereu să descriu lucruri fantastice, supraomenești, din lumile nereale ale închipuirii, să înjgheb tablou după tablou din nimic alt decât din frumusețe. Eram îndboldită de o adevărată sete de frumos. <...> Dar într-o zi descoperii că pot să descriu, să zugrăvesc un peisaj, un sat, un apus de soare, un drum prăfuit și că puteam ușor trezi viziunea oricărui loc precum și a oamenilor obișnuiți și a oricărui lucru pitoresc ori ademenitor. Simțeam atmosfera, durerea precum și tot ce se ascunde sub aparența văzută de ochii noștri; toate le simțeam și pe când scriam îmi dădeam seama că acest dar îmi venise treptat treptat din pricina iubirii mele tot mai mari pentru țara mea adoptivă. Înțelesei cât de adânc sorbisem în mine toate frumusețile ei, toate trăsăturile ei caracteristice, lucrurile ciudate ce deosebesc România, și știam că voi fi în stare într-o zi să le descriu, iar această siguranță mă făcea să mă simt puternică și bogată”, mărturisirea Maria în cartea sa autobiografică (Regina 1939: 472-476).

Publicată între 1922-1923 în limba franceză, *Ode à la Roumanie* este un text encomiastic și liric, conceput ca discurs poetic-patriotic. Destinat în special publicului occidental, acesta urmărește promovarea identității istorice a României și evocarea suferințelor și sacrificiilor poporului român din perioada Primului Război Mondial.

Scrieri autobiografice, memorii, jurnale, însemnări și articole. Regina Maria a lăsat moștenire țării sale o vastă colecție de scrieri autobiografice. Păstrate în ANR în aproximativ o sută de caiete (Drăgan 2018: 17), acestea reprezintă una dintre cele mai prețioase mărturii ale istoriei României și Casei

Regale. Jurnalul reginei a fost publicat în mai multe etape și sub diferite titluri. *The Story of My Life / Povestea vieții mele* a apărut în timpul vieții sale, în timp ce majoritatea celorlalte scrieri, precum *Însemnări zilnice* și *Jurnal de război 1916–1918*, au fost editate și publicate postum.

Cele trei volume ale trilogiei *The Story of My Life*, apărute în limba engleză în primă ediție între 1934 și 1935, au fost traduse în limba română de Mărgărita Miller-Verghy și au apărut la București, în 1935, sub titlul *Povestea vieții mele*. Acestea cuprind fragmente de jurnal care reflectă atât evenimente majore ale istoriei României: Primul Război Mondial, Marea Unire și Conferința de Pace de la Paris, cât și implicarea personală a reginei în promovarea internațională a țării. Volumele s-au bucurat de o largă popularitate și au fost traduse și editate rapid în franceză, germană, poloneză, cehă, suedeză, italiană și maghiară. Volumul al patrulea, intitulat *Povestea vieții mele. Capitale târzii. Memorii regăsite ale reginei Maria*, a fost publicat abia după șapte decenii, manuscrisul fiind considerat mult timp dispărut, mai exact distrus de fiul reginei, Carol al II-lea. Acesta reunește relatări privind evenimentele din perioada 1918–1922, cu accent asupra vizitelor neoficiale ale reginei la Paris și Londra, a rolului său în contextul Conferinței de Pace, a relațiilor postbelice cu familiile regale europene, precum și a ultimei sale întâlniri cu mama sa, Ducesa de Coburg. *Povestea vieții mele* reprezintă una dintre cele mai ample și valoroase mărturii autobiografice ale unei personalități regale din secolul XX, îmbinând confesiunea intimă cu evocarea istorică și reflecția asupra destinului. Critica literară o consideră una dintre cele mai bine scrise autobiografii regale ale secolului XX. Totodată, lucrarea reflectă o conștiință umană profund identificată cu cea a țării sale. „Nu m-am cruțat deloc, scria regina într-un articol din 1939 din ziarul *Cornhill Magazine*, n-am lăsat nici îndoiala, nici descurajarea să-mi consume energiile. Mă străduisem să înțeleg situațiile, să lupt cu greutățile, uneori chiar cu ostilitatea, în intenția de a atenua orice prejudecată împotriva României. Am făcut cunoscute aspirațiile și trebuințele popoului meu. Am pledat, am explicat, am rupt multe lănci încercând să apăr interesele noastre. Am dat țării mele o imagine vie” (The Queen 1939: 726).

Însemnările zilnice, redactate în limba engleză între aproximativ 1914 și 1928 și reunite în zece volume, reflectă gândurile reginei asupra vieții politice, relațiilor de familie și călătoriilor. Ele au o valoare documentară deosebită, constituind o sursă excepțională pentru înțelegerea vieții intime a reginei, a istoriei cotidiene a României și a Casei Regale, precum și a contextului istoric al începutului de secol XX.

Publicat după 1990, *Jurnal de război 1916–1917* conține însemnări detaliate despre intrarea României în Primul Război Mondial, perioadele grele de pe front. Jurnalul reflectă experiențele personale, perspectivele militare și trăirile psihologice ale Reginei ca participantă activă la efortul de război. „Memoriile ei lasă să se întrevadă caracterul pasional și mândria (dar niciodată infatuarea) cu care povestește despre eforturile făcute pentru a câștiga, în contul României, simpatia oamenilor de stat care decideau soarta Europei la Versailles. Regina avea un real talent scriitoricesc. Pasajele descriptive și de atmosferă, portretele precise denotă har imaginativ și sunt pline de viață și senzualitate. Totodată, conștientă de influența și de rolul ei, pe care-l juca în plinătatea succesului, cartea reginei devine o radiografie perfectă a ambivalenței și tragediei ce au marcat lunile imediat următoare războiului”, susține Dominic Lieven, Membru al Academiei Britanice (Lieven 2024: 5-6). Deși jurnalul se încadrează în seria scrierilor reginei menite să fixeze realități ale cotidianului regal din interiorul țării, el contribuie totodată la construirea unei imagini favorabile a României pe plan internațional.

Artă și reprezentare culturală: de la pictură la designul palatelor. Regina Maria a insistat să creeze reprezentări ale țării sale nu doar prin intermediul literaturii, dar și pictând sau realizând decorațiuni pentru interioare și grădini. Deloc întâmplător, în 1918 ea a devenit membru corespondent al Academiei de Arte Frumoase din Franța, Secția Pictură³. Despre vocația suveranei a scris concludent, încă în 1941, Emanoil Bucuța: „era o scriitoare – așa cum prețuia Goethe pe scriitor în «Cântărețul», balada lui medievală – care cânta ca pasărea. Cânta cum picta, cum schița planuri de grădini și de case sau modele de rochii și de baluri costumate, dintr-un prisos de înzestrare și dintr-o bucurie de viață. Era o artistă pentru că se născuse așa și împărțea arta în jurul Ei, cum ar fi împărțit flori și zâmbete” (Bucuța 1941: 223).

După cum a întrevăzut politicianul american William T. Ellis încă prin 1918, „înainte de a-și descoperi talentul de scriitor, regina și-a exprimat dragostea pentru natură cu ajutorul pensulei – *gândesc în culori*, obișnuia să spună” (Ellis 1918: 338). În România, principesa a luat lecții de acuarelă de la Ruth Mercier, profesoara soacrei sale, specializată în pictura florală. De la aceasta a deprins diluarea din belșug a culorilor, care după ce se uscau confereau florilor o profunzime catifelată. Prima ei lucrare de amploare a fost o carte pictată pe hârtie japoneză, un veritabil obiect de artă, iar în 1906 a ilustrat o carte, de această dată pe pergament, pentru soțul ei, viitorul rege Ferdinand I al României, cu flori, figuri ge-

ometrice și simboluri religioase în stil Art Nouveau, alături de versuri și citate atent alese. Venită dintr-un alt spațiu cultural, Maria își afirmă prin acest gest integrarea. Darul capătă astfel o semnificație care depășește planul intim, devenind expresia unei iubiri dublu orientate: către soț și, în același timp, către România, evocată și oferită simbolic celui destinat să o conducă. Încă din primii ani de aflare în România, Maria a susținut tineri artiști și a devenit o adevărată protectoare a creației românești. A patronat societatea „Tinerimea artistică”, înființată în 1901 la invitația unui grup de artiști plastici, precum Ștefan Luchian, Arthur Verona, Kimon Loghi, Jean Al. Steriadi, Constantin Artachino și Fritz Storck. Cu prilejul expozițiilor organizate de aceștia, Maria își expunea lucrările în acuarelă. La prima expoziție, ea a prezentat trei tablouri cu flori și câteva piese de mobilier, creații proprii, realizate cu stofe decorate după propriile desene cu motive Art Nouveau. În 1910, principesa a onorat o expoziție cu două acuarele, eveniment care, mai târziu, a devenit și mai cunoscut datorită participării lui Constantin Brâncuși, care a expus atunci lucrarea *Cumințenia pământului*. A patronat, de asemenea, Societatea „Domnița Maria”, care avea la București un atelier unde se copiau scoarțe și velințe.

Sensibilitatea pentru pictură a principesei Maria, cultivată prin studiul compoziției și al ornamentului, se va extinde la scară spațială, regăsindu-se ulterior în modul ei de amenajare a reședințelor regale. Experiența ei artistică inițială se va contura într-un ansamblu coerent de stiluri moderne, culori îndrăznețe și elemente tradiționale românești în reședințele Cotroceni, Bran, Copăcenii, Scroviște, Balcic și Mamaia. Toate aceste reședințe – „Casele mele de vis”, cum și le-a numit ea însăși într-un articol din 1930 (Regina 1930: 35) – au purtat amprenta artistică și spirituală a reginei Maria, o amprentă ce exprima o profundă afiliere la tot ceea ce este românesc. Reședințele suveranei „au fost creații ale unor arhitecți talentați – de la celul Karel Liman și francezul Paul Gottereau, până la italianul Mario Stoppa sau românii Grigore Cerchez și Emil Guneș. Toți aceștia au pus în practică nu numai planurile lor arhitecturale, dar și viziunea artistică a reginei Maria, atât de implicată în zidirea locuințelor sale de suflet, după cum mărturisește la tot pasul, în prețioasele sale însemnări zilnice. Toate aceste reședințe au fost decorate și mobilate cu mult gust de către regina Maria, care a reușit să dea unicitate fiecăreia dintre casele sale de vis” (Ion 2018: 9), susține istoricul Narcis Dorin Ion, autorul unui eseu dedicat contribuției reginei Maria la reamenajarea reședințelor regale (Ion 2021: 43-51).

Arhitectura și interioarele de epocă ale acestor reședințe sunt concepute într-o varietate de stiluri:

bizantin, englezesc, dar și neoromânesc, remarcându-se în elemente precum scările și foișoarele caracteristice. De pildă, între anii 1900-1910, după permisiunea regelui Carol I, principesa Maria a intervenit în amenajarea a câtorva saloane din palatul Cotroceni „potrivit cu ceea ce, în curgerea anilor, învățasem despre arhitectura și ornamentica românească” (Regina 1930: 65). În următoarele etape ale reconstrucției, stilul neoromânesc a continuat să-i imprime caracter palatului Cotroceni: aripa nordică a fost refăcută și extinsă de arhitectul Grigore Cerchez, incluzând scări și foișoare inspirate din arhitectura Mănăstirii Hurezi. Maria a mărturisit că a fost cucerită de farmecul arhitecturii românești: „Tot ce e românesc la Cotroceni e lucrul meu” (Regina 1930: 74).

Mai târziu, regina Maria își va reconstrui reședințele în așa-numitul „stilul Bran”. Denumirea vine de la una dintre cele mai îndrăgite reședințe ale reginei, la decorarea căreia a contribuit personal începând cu 1920, castelul Bran, „mica mea locuință aparte, atât de diferită de orice altceva, atât de bizară și în același timp atât de frumoasă, cea mai frumoasă care poate exista” (Regina 2008: 346). În rezultatul transformărilor, castelul Bran a împrumutat ceva din micile și semețele cetăți vechi românești, păstrând aerul românesc. În viziunea reginei Maria, acest stil se constituie din amenajarea unui spațiu de locuit neobișnuit: „Mobila, tablourile, vasele, oalele, cămile și vasele, covoarele, micile perdele de la ferestre, vasele de alamă și cupru, icoanele simple ale vechilor sfinți bizantini, ungherele <...> fridele reprezintă cu totul Branul” (Regina 2008: 345). „Stilul Bran” mai înseamnă și ceea ce regina Maria a transplatat conștient în decorul interior al castelului Pelișor din Sinaia (construit între 1924 și 1933, după planurile arhitectului Karel Liman), prin decorarea unor interioare, cu pereți văruiți în alb, cu cămine de tip „vatră”, cu elemente sculptate în stil brâncovenesc. În 1930, Maria va scrie că „și în Pelișor am răzbit să fac două odăi românești, care aduc Branul în locuința mea mai oficială, două drăguțe odăi boltite, albe, cu tavanuri joase, cu stâlpi bătrânești de piatră și cu acel ceva fără nume, deasupra, care a ajuns «stilul meu»” (Regina 1930: 74). Stilul „Bran” este păstrat și în lucrările de reamenajare a reședinței de vară de la Copăcenii de lângă București, construit în anul 1877 de către diplomatul englez Stephen Lakeman. Regina Maria și-a dorit această casă să arate ca un conac boieresc de demult, „cu acoperiș mare de șindrilă și cu stâlpi scurți pe marginea unui pridvor larg” (Regina 1930: 65), care să fie un „přidvor frumos, românesc” (Regina 2004: 123). Palatul regal de la Mamaia, numit „Cara Dalga” (Valul Negru), a fost construit între 1

decembrie 1923 și vara anului 1926 de Carlo Actis, sub supravegherea arhitectului C. D. Dobrescu. Regina a coordonat lucrările de design interior, combinând sticlă venețiană, porțelanul albastru și mobilier vechi italian. Totodată, a coordonat lucrările din grădină. Palatul din Balcic a fost construit de regina Maria pe un teren oferit de către bancherul Jean Crissovloni. A ridicat ziduri puternice de cetate, căptușite cu piatră roșie locală, cu scări și ganguri, cu prispe cu troițe bizantine, scaune din piatră venețiene, stâlpi dalmatini și ulcioare și vase mari de flori, precum și cu multe pavilioane de odihnă. A amenajat parcul cu multe terase cu plante exotice și flori, cărora le-a dat nume în onoarea membrilor familiei regale. Nu departe de palatul Balcic, a ridicat capela Stella Maris. În paralel, regina Maria și-a continuat activitatea de creație în domeniul mobilierului, realizând piese precum dulapuri, mese, scaune, polițe și blidare. Valorile la care ținea erau preponderent clasice; avangardele nu o atrăgeau.

Reședințele regale nu funcționează ca spații private închise, ci ca locuri de recepție destinate diplomaților, artiștilor și oaspeților străini. În acest context, decorarea lor cu elemente ale tradiției românești vechi depășește dimensiunea pur estetică, configurându-se ca un veritabil instrument de reprezentare culturală. Transformate în expresii vizuale ale identității naționale accesibile publicului internațional, aceste spații contribuie la promovarea unei imagini coerente și rafinate a României, în care tradiția este resemnificată și integrată într-un discurs cu relevanță europeană.

Costume populare și fotografii pentru promovarea unei identități naționale. Regina Maria este recunoscută și pentru faptul că și-a conturat un stil vestimentar propriu, în care a reinterpretat în mod original portul tradițional românesc. Hainele cu motive populare din garderoba sa au devenit surse constante de inspirație pentru femeile epocii, cristalizând ceea ce specialiștii denumesc astăzi „stilul Regina Maria”. Acesta combina influențe victoriene și Art Nouveau cu elemente celtice, bizantine și neoromânești⁴. Prin integrarea elementelor costumului popular românesc în vestimentația regală, Maria a devenit o veritabilă ambasadoare a tradițiilor locale, iar stilul său poate fi analizat nu doar ca expresie estetică, ci și în contextul diplomației culturale și al comunicării identitare.

Gustul Mariei pentru cultura populară românească s-a conturat sub influența reginei Elisabeta, dar și a regelui Carol I, care i-a oferit principesei Maria primul costum popular în toamna anului 1892, cu prilejul vizitei sale în Marea Britanie, legată de logodna Mariei cu Ferdinand de Hohenzollern-Sigma-

ringen. Ulterior, regina Maria a promovat costumele populare din diverse zone etnografice ale României, purtându-le atât în viața de zi cu zi, cât și la evenimente speciale, conferindu-le vizibilitate și prestigiu. „Această cochetărie a Mariei e preluată și de doamnele de la Curtea Regală, ceea ce încurajează apariția atelierelor care realizează costume unicat, de inspirație etnografică, în care abundă ornamentica din firul metalic de calitate. Este adaptarea costumului țărănesc la îmbrăcăminte cultă, purtată cu accesorii prețioase (salbe cu trei șiraguri de galbeni, diademe cu țechini din pandantive, paftale). <...> Și în privința cămășilor „reinterpretate” purtate de Maria sunt vizibile diferențe: tăietura de pe mijlocul pieptului este adâncită, lăsând la vedere marginea superioară a furoului lucios de mătase, lucrat manual, deosebit de îngrijit” (Marchidan 2021: 53-54).

Totodată, regina Maria a avut o pasiune profundă pentru fotografie; nu doar că îi plăcea să fie fotografiată, dar se bucura și să realizeze singură imagini, alegând pentru aceasta peisaje spectaculoase ale reședințelor sale sau interioarele caselor pe care le amenajase cu atenție. Un număr semnificativ de fotografii însoțesc *Însemnările zilnice* ale reginei. Muzeul Național Peleş și ANR păstrează o arhivă considerabilă, cu mii de fotografii și cărți poștale⁵, care reprezintă surse pentru ilustrarea vieții României regale. Expozițiile și arhivele de fotografii istorice permit astăzi reconstituirea rolului Mariei ca figură culturală și diplomat vizual. Fotografia a funcționat astfel ca un instrument prin care imaginea reginei a circulat pe plan internațional, consolidând percepția ei ca simbol al eleganței și al identității culturale românești.

Concluzii. Potrivit lui Joseph Nye, „Puterea de atracție (*soft power*) a unei țări se sprijină în principal pe trei resurse: cultura sa (acolo unde aceasta este atractivă pentru ceilalți), valorile politice (când acestea sunt respectate atât intern, cât și extern) și politicile externe (când sunt percepute ca legitime și având autoritate morală)” (Nye 2009: 11). Întrebată „ce rămâne pentru noi, oamenii de astăzi, din personalitatea acestei străine pe care destinul a adus-o în spațiul românesc?”, doamna academician Georgeta Filitti îi atribuie reginei Maria forța de a întruchipa toate cele trei resurse: „Rămâne o femeie plină de sensibilitate, care a iubit România, care s-a identificat cu românii și pe care, dincolo de a fi în sufletul nostru monarhiști sau republicani, fiecare cu opțiunile lui, cu pledoaria lui într-un sens sau într-altul, trebuie să o cunoaștem, trebuie să-i înțelegem, să-i aflăm modul de viață, modul de a acționa ca fiind pilduitor: ca mamă, ca suverană, ca reprezentantă din România a unei țări mici care, așa cum spunea Mihail Kogălni-

ceanu, nu are șansă să se mențină în lume decât prin două elemente: prin cultură și prin diplomație. Ori, ea și într-un domeniu și în altul a strălucit” (Filitti 2025: 15-16).

Puterea de atracție a Reginei Maria s-a convertit, în mod firesc, în puterea de atracție a țării pe care a reprezentat-o. Prin pictură, scris, modă și decor, ea a adus frumusețe într-o epocă marcată de războaie și frământări politice. Arta sa a fost, înainte de toate, o expresie a iubirii pentru oameni, pentru țara adoptivă și pentru însăși ideea de frumusețe. În același timp, creațiile sale au funcționat ca instrumente de promovare a imaginii României în lume, modelând percepțiile internaționale în favoarea acesteia. În esență, Regina Maria a României a exercitat un *soft power* cultural, determinându-i pe ceilalți, fără a recurge la constrângere sau amenințări, să își dorească apropierea de România, să îi aprecieze valorile și să îi susțină cauza. Activitatea sa în acest domeniu rămâne relevantă și poate servi drept model pentru personalitățile cunoscute la nivel internațional care doresc să promoveze imaginea culturală a Republicii Moldova.

Note

* Acest articol a fost elaborat în cadrul subprogramului de cercetare 010402 *Cultură și politică în contextul schimbărilor regimurilor politice: de la Basarabia românească la Republica Moldova*.

¹ „«Ce este soft power?» Este capacitatea de a obține ceea ce îți dorești prin atracție, mai degrabă decât prin constrângere sau recompense materiale. Ea izvorăște din atractivitatea culturii unei țări, a idealurilor sale politice și a politicilor pe care le promovează. Atunci când politicile noastre sunt percepute ca legitime în ochii celorlalți, puterea noastră de atracție este consolidată” (Nye 2009: X).

² În cadrul disciplinei Imagologie, termenul „autoimagologie” desemnează modul în care o comunitate (națiune, cultură, grup) se reprezintă pe sine în discursuri literare, culturale sau simbolice.

³ Medalia comemorativă care consemnează titlul reginei Maria de membru corespondent al Academiei de Arte Frumoase din Franța, Secția Pictură: https://clasate.cimec.ro/Detaliu.asp?k=A28D1DC7140E4F6A-B82671600ECB4A90&tit=Medalie-comemorativa--Regina-Maria-%E2%80%93-Membru-corespondent-al-Academiei-de-Arte-Frumoase-din-Paris-Sectia-Pictura&utm_source=chatgpt.com (vizitat 21.03.2026).

⁴ Definiția a însoțit prezentarea Institutului Național al Patrimoniului pentru vernisajul expoziției „Regina Maria – un veac și jumătate”, 15 ianuarie 2025. https://patrimoniul.ro/ro/newses/2bdkhzcvcup2ca?utm_source=chatgpt.com (vizitat 21.03.2026).

⁵ Muzeul Național Peleş a editat în 2018 două albume cu un număr mare de fotografii cu și ale reginei Maria.

Referințe bibliografice / References

Bucuța E. Regina Maria. In: Pietre de vad. Vol. II. București: Editura Casei Școalelor și a Culturii Poporului, 1941, 223 (apud Ion 2018: 8).

Drăgan I. Arhiva impresionantă a unei regine. In: Maria a României. Portretul unei regine. Vol. I. Coord. și coautor: Narcis Dorin Ion. Sinaia: Editura Muzeului Național Peleş, 2018, 17.

Ellis W. T. Rumania's Soldier Queen. In: Century Magazine. Vol. 96, iulie, 1918, 338 (apud Mandache 2024: 16).

Filitti G. „O româncă făcută, nu născută, dar strașnică femeie”. 150 de ani de la nașterea Reginei Maria. Interviu A. Grati. In: Dialogica. Revistă de studii culturale și literatură, nr. 3, 2025, 15-16.

Ion N. D. Casele de vis ale reginei Maria. In: Maria. Portret de Regină II. București: Dark Publishing, 2021, 43-51.

Ion N. D. Maria a României. Portretul unei mari regine. In: Maria a României. Portretul unei regine. Vol. I. Coord. și coautor: Narcis Dorin Ion. Sinaia: Editura Muzeului Național Peleş, 2018, 10.

Mandache D. Cronici regale victoriene. In: Draga mea Missy: corespondența ducesei de Saxa-Coburg-Gotha cu fiica sa, Maria, principesa României (1893–1900). Ed.: Diana Mandache; trad. din engl. de Simona Preda. București: Corint Books, 2025.

Mandache D. Regina memorialistă. In: Povestea vieții mele. Capitoale târzii. Memorii regăsite ale reginei Maria. Ed.: Diana Mandache. Cuv.-înainte de Dominic Lieven; trad. de Valentin Mandache. Ed. a 3-a, reviz. (cu noi fotografii). București: Corint Books, 2024, 9,16.

Marchidan C. L. Restaurare ascunsă sau partea nevăzută a lucrurilor. In: Dialogica. Revistă de studii culturale și literatură, nr. 3, 2021, 53-54.

The story of my life [by] Marie, queen of Romania. New York: Charles Scribner's sons, 1934, 8-9. <https://archive.org/details/storyofmylifebym00mari/page/8/mode/2up?ref=ol> (vizitat 22.01.2026).

Queen Marie of Roumania. My Mission: III. Paris Again. In: Cornhill Magazine, vol. 160, no. 960, december, 1939, 726 (apud Mandache 2024: 40).

The Queen of Roumania's Fairy Book. Illustrated by N. Grossman-Bulyghin. New York: Federic A. Stokes Company, 1925. <https://tom-kinter.stelea.ro/QueenMarie/FairyBook/index.html> (vizitat 21.03.2026).

Nye Jr. Joseph S. Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs, 2009, X. <https://www.almendron.com/tribuna/wp-content/uploads/2020/02/joseph-s-nye-jr-soft-power.pdf> (vizitat 5.01.2026).

Lieven D. Cuvânt-înainte. In: Povestea vieții mele. Capitoale târzii. Memorii regăsite ale reginei Maria. Ed.: Diana Mandache. Cuv.-înainte de Dominic Lieven; trad. de Valentin Mandache. Ed. a 3-a, reviz. (cu noi fotografii). București: Corint Books, 2024, 5-6.

Regina Maria a României. Casele mele de vis. Trad. de Emanoil Bucuța. In: Boabe de grâu, anul I, nr. 2, aprilie, 1930, 65 (apud Ion 2021: 43).

Regina Maria a României. Povestea vieții mele. Vol. II. În românește de Mărgărita Miller-Verghy. București: Adevarul, 1939 (?).

Regina Maria a României. Însemnări zilnice (ianuarie 1921 – decembrie 1921). Vol. III. Trad. de Sanda Ileana Racoviceanu, îngrijire de ed., introd. și note de Vasile Arimia. București: Albatros, 2004.

Regina Maria a României. Însemnări zilnice (1924). Vol. VI. Trad. de Sanda Ileana Racoviceanu, ed. de Vasile Arimia. București: Historia, 2008.

Woolf V. Royalty. In: *The Moment and Other Essays*. Edited by Leonard Woolf. New York & London: Harvest, 1975, 235-240.

Woolf Virginia. In: *Women and Writing*. Edited by Michèle Barrett. New York: Harvest, 2003, 139.

Zimmermann S. I. Reginele scriitoare – un fenomen românesc (Introducere). In: *Reginele scriitoare ale României: Elisabeta (Carmen Sylva) și Maria*. Ed. îngrijită,

introd., note și bibliografie de Silvia Irina Zimmermann. București: Corint Istorie cu blazon, 2021, 12-13.

Primit 22.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Aliona Grati (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în filologie, profesor universitar, Institutul de Istorie, Universitatea de Stat din Moldova.

Алена Грати (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат филологии, профессор, Институт истории, Государственный университет Молдовы.

Aliona Grati (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Philology, university professor, Institute of History, Moldova State University.

E-mail: alionagrati@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4289-2054

Оксана ФАИС-ЛЕУТСКАЯ

Сахарные куклы в культурах Старого и Нового Света: к вопросу о проблеме миграции традиции

CZU: 392.8(100)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.04>

Rezumat

Păpușile din zahăr în culturile Lumii Vechi și ale Lumii

Noi: cu privire la problema migrației tradiției

În articol de față, autorul examinează un fenomen curios, dar extrem de puțin cercetat: este vorba despre păpușile comestibile din zahăr, ca element al culturii tradiționale festive, prezent încă din Evul Mediu în regiunea mediteraneană a Lumii Vechi (în Italia (Sicilia), Tunisia, Egipt, Spania și Malta), iar ulterior transferat și în Mexic în timpul Conquistei. Autorul presupune că păpușile din zahăr din toate aceste regiuni sunt interconectate și provin dintr-o rădăcină comună de origine veche. Scopul studiului este de a verifica această ipoteză, analizând fiecare dintre ariile de răspândire ale acestui fenomen și de a încerca să urmărim apariția tradiției păpușilor din zahăr, migrația și evoluția acesteia în cadrul Lumii Vechi, iar apoi și a Lumii Noi. Tocmai cultura din perioada medievală timpurie și derivatele sale concrete au constituit un fel de premisă fundamentală pentru apariția păpușilor din zahăr, a căror răspândire ulterioară și configurare definitivă (în special antropomorfizarea lor) reprezintă rezultatul unor procese târzii, inclusiv al cuceririlor și migrațiilor. Astfel, autorul consideră păpușile din zahăr drept rezultat al unei sinteze între influențele tradițiilor primare și secundare și a evoluției și transformării lor ulterioare, specifice fiecărui spațiu cultural în parte.

Cuvinte-cheie: păpuși din zahăr, regiunea mediteraneană, Mexic, tradiția festivă, contacte culturale

Резюме

Сахарные куклы в культурах Старого (и Нового)

Света: к вопросу о проблеме миграции традиции

В настоящей статье автор рассматривает любопытный, но крайне слабо исследованный феномен: речь идет о съедобных куклах из сахара, элементе традиционной праздничной культуры, который начиная со Средних веков присутствует в средиземноморском регионе Старого Света (в Италии (о. Сицилия), Тунисе, Египте, Испании, Мальте), а затем в ходе Конкисты переносится и в Мексику. Автор предполагает, что сахарные куклы во всех этих регионах взаимосвязаны и восходят к единому и общему древнему корню. Цель настоящего исследования – проверить данную гипотезу и не только остановиться на каждом из очагов бытования этого феномена, но и попытаться отследить зарождение традиции производства сахарных кукол, ее миграцию и эволюцию в рамках Старого и Нового Света. Именно средневековая культура и ее конкретные производные, как показывает исследование, послужили своего рода базовой предпосылкой

появления сахарных кукол, дальнейшее и окончательное оформление которых (в частности, их антропоморфизация) есть результат более поздних процессов, в том числе завоеваний и миграций населения. Таким образом, автор считает сахарных кукол результатом синтеза первичного и вторичного привнесения традиций и их последующей, в каждом случае особенной, эволюции и трансформации «на местах».

Ключевые слова: сахарные куклы, регион Средиземноморья, Мексика, праздничная традиция, культурные контакты

Summary

Sugar Dolls in the Cultures of the Old (and New)

World: Addressing the Issue of Tradition Migration

The author examines a curious yet severely under-researched phenomenon: edible sugar dolls, an element of traditional festive culture that has been present in the Mediterranean region of the Old World since the Middle Ages (in Italy (Sicily), Tunisia, Egypt, Spain, and Malta)), and was later transferred to Mexico during the Conquest. The author hypothesizes that sugar dolls across these regions are interconnected and trace back to a single, common ancient root. The aim of this study is to test this hypothesis – not only to examine each of the local centres where this phenomenon exists, but also to attempt to trace the origins of the sugar doll-making tradition, its migration, and its evolution within both the Old and New Worlds. As the research demonstrates, medieval culture and its specific derivatives served as a foundational prerequisite for the emergence of sugar dolls. Their further and final development – particularly their anthropomorphization – resulted from later processes, including conquests and population migrations. Thus, the author considers sugar dolls to be the outcome of a synthesis between primary and secondary introductions of traditions, followed by their subsequent, uniquely localized evolution and transformation in each specific context.

Key words: sugar dolls, Mediterranean region, Mexico, festive tradition, cultural contacts

В парадигме многих гуманитарных дисциплин (истории, этнологии, антропологии, культурологии и т.д.) пища давно уже трактуется не только как источник восполнения энергии и средство насыщения человека, но как сложная семиотическая полисемантическая система, результат и отражение историко-культурного взаимодействия различных народов. Такой подход

к пище нередко побуждает исследователей обращаться не только к истокам и развитию алиментарных явлений в контексте истории, но и к самой истории человечества как совокупности фактов и процессов прошлого. Осмысливаемые как средство декодификации опыта культурных контактов и аккультурации, пищевые артефакты дают возможность заглянуть на много веков назад и пролить свет на многие «внепищевые» аспекты культуры; кухня же в ракурсе современной науки, по словам видного антрополога М. Монтанари, превращается в место исследования и утверждения одновременно истории, культуры, идентичности и обмена (Montanari 2006: VII), о чем неоднократно писал и историк Ф. Бродель (Braudel 1979: 100-124).

Неслучайно предметом научного изучения все чаще становятся такие сюжеты, как «путешествия пищи» и «странствующие рецепты» (Арошидзе 2021) в их исторической ретроспективе (отнюдь не исчерпывающиеся рамками Колумбова обмена), выступающие в роли индикатора межкультурного взаимодействия на микро- и макроуровнях. Об этом свидетельствует обширный массив трудов культурологов и антропологов (Montanari 2006, Montanari 2010, Quellier 2025), а также многочисленные более микромасштабные исследования – например, анализ архаичного десерта в великосветской кухне Англии эпохи Тюдоров (XV–XVII вв.), до сих пор присутствующего в праздничном меню Сицилии и Испании, как отражения культурного взаимодействия этих трех регионов, или аккультурации ряда растений, появившихся в Испании и Сицилии вследствие Колумбова обмена, как результата прямых и неопосредованных связей этих европейских регионов с Новым Светом (Фаис-Леутская 2022, Фаис-Леутская 2025).

В настоящей статье речь пойдет о таком культурном феномене, как сахарные куклы (полые съедобные антропоморфные небольшие фигурки из сахарного сиропа), характерные для многих ареалов Средиземноморья (Сицилии, Туниса, Египта, Мальты, Испании) – а также Мексики. Объективности ради отметим, что скульптуры из сахара традиционно изготавливаются не только в этих регионах, но также, например, в Японии (*амэдзаику*) и в Китае (*Тан Рен* и *Чуй Тан Рен*); уместно вспомнить и европейскую средневековую моду украшать богатые банкетные столы гигантскими человеческими фигурами из сахара. Однако объект нашего исследования – именно сахарные куклы Средиземноморья, обнаруживающие ряд общих черт: все

они антропоморфны, отличаются удивительным сходством иконографии, колористики, сюжетов, технологии, функциональности, в том числе и сакральной (Фото 1, 2).



Фото 1. Традиционная сицилийская сахарная кукла
Рыцарь. Палермо, Сицилия, 2022 г.
Фото О. Фаис-Леутской



Фото 2. Традиционная сицилийская сахарная кукла
Танцовщица. Палермо, Сицилия, 2022 г.
Фото О. Фаис-Леутской

Мы полагаем, что речь идет не о пищевом параллелизме, но о взаимосвязанных явлениях, принадлежащих к единому культурному пласту, восходящих к единому корню и являющихся результатом обусловленных историческими обстоятельствами «путешествий еды». Исходя из этой гипотезы, мы хотим предпринять не имевшую прецедентов попытку (насколько позволяют немногочисленные источники и собиравшаяся по крупицам информация) отследить, пусть и в общих чертах, происхождение и «биографии» сахарных кукол названных нами регионов, а также их предполагаемую нами взаимосвязь и векторы «перемещений» связывающей их традиции. Отметим в этой связи, что, невзирая на интерес к куклам ученых и журналистов, эти артефакты никогда не выступали объектом глубокого изучения, тем более комплексного, что актуализирует их исследование.

Для того, чтобы подтвердить или опровергнуть предполагаемую нами взаимосвязь этих отдельных казусов существования сахарных кукол в ареале Средиземноморья (и связанных с ним регионов Нового Света), а также постараться дать ответ на вопросы о месте и времени рождения этой пищевой традиции и маршрутах ее распространения, остановимся на каждом из интересующих нас примеров этого артефакта.

Наш интерес к феномену сахарных кукол возник в ходе многолетнего изучения сицилийской традиционной культуры, проводимого в этнографическом поле, с глубоким погружением в народную среду, в различных провинциях острова, преимущественно Палермо, Трапани, Агридженто, в основном в рамках индивидуальных научных проектов, но также в составе экспедиций под эгидой Института культурного наследия Университета Палермо (например, в 2003–2005 гг.). Добавим, что в 2015 г. и в 2022 г., расширяя ареал исследования, мы работали в Тунисе (провинция Набуль и деревни полуострова Кап-Бона), а также в городской и сельской среде в Испании (Андалусия).

Именно сицилийские сахарные антропоморфные фигурки (*ripì ri zissari*), распространенные в Западной Сицилии, стали отправной точкой настоящего исследования; необычайно популярные и играющие важную роль в островных народных поминальных ритуалах Дня поминовения усопших (2 ноября), в системе локальных верований и практик они – значимое звено цепи, связывающей живых и мертвых.

И поныне в изобилии изготавливаемые кустарными мастерскими, эти сахарные куклы по

традиции предстают в облике средневековых конных рыцарей, кавалеров и дам (напоминая персонажей сицилийского кукольного театра), ряды которых с недавних пор пополняют и герои аниме и комиксов; более древний же архетип сакральных кукол, в прошлом производимых одними и приобретаемых другими монастырями, ушел в небытие. Сделанные из смеси расплавленного сахара с лимонным соком (ее заливают в гипсовые формы, смазанные миндальным маслом), расписанные вручную ранее с использованием природных красителей, а сегодня – пищевых пигментов, эти куклы имеют и второе имя – *ripprasena*, т.е. «ужинные куклы», или «куклы к ужину».

Специалист по культуре Сицилии, профессор Университета Ла Мануба (Тунис), А. Кампизи увязывает это название с древней сицилийской легендой, согласно которой некий обедневший арабский придворный, не имея возможности достойно угостить своих гостей, пошел на хитрость и подал к ужину вылепленные из сахарного сиропа фигурки людей и животных (Campisi 03.11.2019). Однако, как отмечают и маститые сицилиановеды (Pitrè 1881: 401, Buttitta 1961: 147, Uccello 1976: 53-54), и наши сицилийские респонденты (ПМА), выражая довлеющее в островной среде мнение, куклы именуются «ужинными», поскольку, начиная с вечера 1 ноября, несут свою вахту на столах, накрытых для трапезы в ожидании возвращения под родной кров мертвых, с одной стороны, являясь воплощением усопших, с другой – пищей для них. Дело в том, что, как и прочие зимние праздники, День поминовения, по словам религиоведа М. Элиаде, отражает единство культа мертвых и плодородия, темы смерти и возрождения (Eliade 1976: 262-263), сохраняющееся в таком аграрном регионе, как Сицилия, где «живые нуждаются в мертвых, чтобы защищать посевы и сохранить урожай» (Eliade 1976: 365), для чего, как в свое время писал фольклорист В. Пропп, «усопших надо умиловить», их следует «поддержать пищей, питьем и теплом», «надо с ними трапезовать, <...> оставлять им еду» (Пропп 2006: 29).

Утром 2 ноября кукол, снятых со стола, наряду с марципанами, сладостями, печеньем «кости мертвых», орехами, миндалем, сухофруктами, плодами граната и т. д., взрослые помещают в *lu cannistru*, предназначенную для детей и спрятанную под их кровати корзину; куклы, окруженные лакомствами, выступают в роли пищевых даров, по поверьям, присланных детям их мертвыми предками. Так пища для мертвых меняет статус,

превращаясь в пищу для живых, а дети утверждаются в качестве связных между миром усопших и здравствующих (Фаис 2011: 7).

Сахарные куклы как явление существуют и на Мальте, где зовутся *pupi tal-zokkor* (мальт. куклы из сахара). Они имеют лишь женский облик, внешне очень напоминают сицилийских кукол, предназначены детям и приурочены к празднику *Л-Гхид таль-Хамсин* (Троица), а также к торжествам *Иль-Феста та' Сан-Джигор* (день Св. Григория) в городе Зейтун (спустя неделю после Пасхи) и *Феста та' Сан Джузепп Хаддием* (праздник Св. Иосифа-Ремесленника) (1 мая) – в Биркиркара (Bernardy 1940: 265). Ряд исследователей говорит о куклах и в контексте праздника *Иль-Феста-таль-Каддесин-Колла* (Дня всех святых) в канун Дня поминовения (Corso 1962: 5).

Куклы из сахара распространены в Набуле – городе на северо-востоке Туниса, расположенном на полуострове Кап-Бон на берегу залива Хаммамет Средиземного моря, а также в соседнем с ним населенном пункте Дар Шаабан Аль-Фехри. Это единственные центры Туниса, где, невзирая на запрет изображения живых существ в исламе, существует давняя традиция изготовления таких фигур (фр. *les poupées de sucre*; араб. *arouset es-sokker*), приуроченных к Рас эль-Аам эль-Хеджри, празднику мусульманского Нового года по Хиджре: кукол следует съедать по прошествии десяти дней после торжества, но, как правило, это происходит много ранее (Hali 27.11.2011).

О значимости сахарной куклы для населения свидетельствует ее ироничный, но вполне уважительный титул – Светлейшее Высочество Сахарная Кукла из Набуля (фр. *Son Altesse Sérénissime la Poupée de sucre de Nabeul*), так как именно она – главный символ локальной целебации Нового года. Ежегодно в Набуле проводится фестиваль сахарных кукол, а также конкурс на самую красивую куклу (Hali 27.11.2011).

Как и в Сицилии, в Тунисе сахарные куклы, символ грядущего благополучия, предназначены в основном детям: девочкам дарят куклу-невесту (араб. *arouset* – невеста), фигурки газели или рыбы, мальчикам – всадников или рыцарей (араб. *fares es-sokker*) (очень похожих на сицилийских паладинов), а также петушков, лошадей или львов. Кукла-невеста (Фото 3), окруженная сладостями, конфетами, орехами, сухофруктами, возвышается и на подносимом женихом суженой блюде *метхред*, что заставляет вспомнить сицилийскую корзину *и cannistru*. О ней напоминает и обычай располагать куклу-невесту в

центре блюда с особым, украшенным вареными яйцами, нутом, сладостями и сухофруктами кукусом, который готовят по случаю Нового года (Sugar 19.07.2023).



Фото 3. Традиционная тунисская сахарная кукла Невеста. Набуль, Тунис, 2022 г.

Фото: О. Фаис-Леутской

Однако этим не исчерпывается сходство *poupees de sucre* с *pupi ri zissaru*: кукол в обеих регионах отличает одна и та же технология, иконография, манера росписи, что заставляет многих исследователей говорить о несомненной культурной связи двух регионов (Armengaud 2003, Pure 2010, Hali 27.11.2011, Campisi 03.11.2019).

В последние годы, подобно тому, как это происходит и в Сицилии, на прилавках торговцев, рядом с традиционными куклами стали появляться сахарные фигурки в образе покемонов, гномов, *Hello Kitty* и даже Санта-Клауса, а также куклы из шоколада. Эти инновации обеспокоили представителей курирующей городские празднества «Ассоциации по сохранению Медины (старая часть города – О.Ф.-Л.) Набуля». Кроме того, тревогу вызывает и сокращение объемов производства *poupees de sucre* из-за роста цен на сахар и снижения покупательной способности населения (Hali 26.06.2025).

Еще один регион бытования кукол из сахара – Египет, где они входят в состав ритуальных сладостей (*халавет аль-Маулид*) к празднику Маулид ан-Наби – дню рождения Пророка Му-

хаммада. Фигурки, именуемые так же, как и в Тунисе, делают на основе залитого в формы горячего сахарного сиропа с добавлением дробленых фисташек, миндаля, семян кунжута. Встречаются куклы двух типов: фигуры женщин, ярко раскрашенные, с руками на талии, в пышных платьях, с прикрепленными на спине расписанными цветами бумажными веерами, и всадников (конных султанов) (Al-Shal 1967: 24, Noshokaty 11.11.2009). Первых часто дарят девочкам в знак благопожелания, особенно в народной среде, а также подносят невестам (Why 30.11.2017). В Египте куклы очень популярны, однако и тут экономический кризис последних лет поставил под угрозу их многовековое существование: торговцы сладостями констатируют не только беспрецедентное падение спроса на кукол, но и тенденцию пересмотра устоявшихся в веках технологий (замены, например, сахара медом, а орехов – овсяными хлопьями и т.д.), связанных с попытками кондитеров удешевить сырье (El-Din 07.11.2019).

Сахарные куклы (исп. *nazarenos de azúcar*) и сегодня «живы» в Испании: в основном в Андалусии (Rodríguez-Becerra 2008: 17), но еще и в Мурсии (Espinosa de los Monteros 31.03.2026) – т. е. в южных областях страны, очаге арабской культуры, где наиболее сильны ее реликты; ряд исследователей допускает, что в прошлом ареал распространения кукол был более широким (Rodríguez-Becerra 2008: 18).

Испанские куклы из сахара – ритуальная сладость Страстной Недели, исторически отмеченной шествиями так называемых *назаренос* (исп. *nazarenos*) – кающихся участников религиозных конфрадий (братств), облаченных в рясы, плащи-балахоны и остроконечные колпаки-капироты, с лицами, закрытыми спускающейся с головного убора тканью с прорезями для глаз. Так же выглядят и куклы, раздаваемые *назаренос* окружающим (в частности, детям) как сакральный символ «погашения» долгов и искупления грехов; куклы, до сих пор производимые братствами, съедаются сразу же, во время шествий.

Появились *nazarenos de azúcar* в конце XV–XVI вв., приобретя тогда свою нынешнюю внешность, имя и популярность (Puente 2012: 12), однако, как считает этнограф С. Родригес-Бесерра, они – «прямые потомки» раннесредневековых формованных сахарных фигурок *альфеньике* (исп. *alfeñique*) (Rodríguez-Becerra 2008: 19). Косвенным доказательством этого, а также глубокой укорененности в Андалусии традиции фигурной обработки сахара является существование

в регионе не имеющего аналогов в остальной Испании Музея сахара в Малаге, в котором, наряду с *nazarenos de azúcar*, представлены сахарные фигуры в человеческий рост, изображающие исторических персонажей Испании (Linares 20.11.2013).

Куклы людей и животных, и объемные образы предметов, именуемые также *альфеньике*, широко представлены и в Мексике, куда испанская традиция производства сахарных фигур была перенесена в ходе Конкисты и в раннеколониальное время (Pomar 2004: 27). В Новой Испании новшество прижилось, наложившись на распространенную среди ацтеков практику изготовления сакральных статуэток из семян амаранта для алтарей (Bolaños 2023: 42), и достигло столь высокого уровня развития, что феномен *альфеньике* вошел в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО (Medrano 2015: 84). Правда, мексиканские куклы весьма специфичны: культы смерти у ацтеков и майя (Pomar 2004: 28–29), переплетенные с привнесенными католическими традициями, задали им по преимуществу «смертный» тон.

Так, *альфеньике*, производимые в мексиканских штатах Оахака, Мехико, Пуэбла, Гуанахуато, принимают в основном вид черепов (знаменитых *calaveros*), мертвецов, скелетов, распятий, гробов, катафалков, надгробий (а также ангелов, оленей, овец, фруктов) и приурочены преимущественно к отмечаемому 1 и 2 ноября Дню мертвых (*Día de los Muertos*) (Pomar 2004: 28–29). Технология производства несколько отлична от испанской: кукол делают не из сахарного сиропа, а из вдавливаемой в формы пластичной смеси сахарной пудры с растительным клеем, соком лимона и яичными белками, в которую порой добавляют и пасту из растертых миндаля, арахиса и тыквенных семечек (Romas 1988: 11–13).

Задаваясь вопросами о происхождении и миграциях средиземноморской традиции сахарных кукол, проще всего проследить ее появление на гребне конкисты в Новом Свете. Сложнее осветить становление этой традиции, например, в самой Испании. Ее восточные корни очевидны: как утверждают справочные издания, она была привнесена в Аль-Андалус (т. е. в мусульманскую часть средневековой Испании) арабами, а сам термин *альфеньике* происходит от арабо-испанизма *fa[y]nīd* (сахар), происшедшего от имеющего это же значение арабизма *fānīd*, производной от персидской вокабулы *pānīd*, в свою очередь деривата от санскритской лексемы *phanīta* (сахарный сироп) (Alfeñique s.d.); эти лингвисти-

ческие переходы проливают свет на миграции раннесредневековых традиций использования сахара.

Уместно в этой связи вспомнить, что сахарный тростник (*Saccharum officinarum*), в диком виде произрастающий в Индии, в I в. до н.э. распространился в южных регионах Китая, затем в Персии и Месопотамии, а после их завоевания арабами в 633–642 гг. был привнесен в 700 г. в Сирию и Палестину, десятилетием позже – в Египет и регионы Магриба, около 756 г. – в Аль-Андалус и примерно в 878 г. – в Сицилию (Riera-Melis 2006: 6-7). При этом в границах мусульманского и христианского мира в VIII–X вв. именно Аль-Андалус, Сицилия и Египет становятся основными конкурирующими между собой центрами производства сахарного тростника и сбыта сахара (Riera-Melis 2006: 6-7).

Тот факт, что сахарные фигуры существовали в Испании уже в XIII в., подтверждает один из многочисленных сохранившихся сводов рецептов испано-мавританской кухни Аль-Андалуса – переведенный историком А. Уиси Миранда анонимный арабский манускрипт этого периода (Huici 1966: 259), отмечающий арабское же происхождение традиции; в нем ничего не говорится об антропоморфности фигурок. Указание же о придании им «живой» формы (без уточнения того, какой именно) есть в принадлежащей перу мусульманского андалузского ученого XIII в. Ибн Разина аль-Туджиби рукописи «Лучшие из восхитительных блюд аль-Андалуса и аль-Магриба» («Фикалат аль-Хиван фи Тайибат аль-Тахам ва-ль-Альван») – исследовании дворцовых кухонь этих регионов (данный манускрипт, отражающий смешение мусульманских, христианских и еврейских традиций в плавильном котле кухни Аль-Андалуса, впервые был частично переведен в 1960 г. арабистом Ф. Де ла Гранха Сантамария) (Granja 1960: 22).

Сохранение и в XV в. производства сахарных фигурок в Испании подтверждает один из переведенных сводов испано-магрибских рецептов – «Трактат о пище» («Китаб аль-агдия»), созданный андалузским ученым того периода аль-Арбули (Díaz 1983: 38). При этом как в манускрипте, переведенном А. Уиси Миранда, так и в «Трактате...» альфеньике фигурирует не только как фигурное сахарное лакомство, но и – в соответствии с универсальными медицинскими воззрениями того времени – как лекарственное средство (Díaz 1983: 38, Huici 1966: 259); в источниках не упоминается, несли ли эти изделия на себе какую-либо сакрально-ритуальную нагрузку

ку в мусульманской и христианской практике Аль-Андалус, и если да, то какой она была.

Таким образом, учитывая тот факт, что в конце XV в. завершается Реконкиста, а с ней – и эпоха ислама, и наступает эра рехристианизации Испании, легко, вслед за исследователями (Rodríguez-Becerra 1985: 123-132, Rodríguez-Becerra 2008: 24, Jiménez, Quiles 2009: 190-193), предположить, что именно на гребне освобождения испанских территорий и упрочения позиций католичества формованное изделие из сахара, уже существовавшее на территории Андалусии, переосмысливается, антропоморфизируется, получает новые имя, прочтение и символизм и становится куклой, которая активно «встраивается» во вновь обретенную христианскую обрядность. Ниже мы вновь вспомним Испанию, пока же уделим внимание другим средиземноморским очагам существования таких сахарных фигур.

Так, рождение феномена кукол в Египте историк А. Г. Аль-Шаль датирует X в.: по его мнению, эта возникшая в эпоху правления династии Фатимидов традиция автохтонна и распространилась затем по всему Средиземноморью (Al-Shāl 1967: 18-22). Однако веских доводов в защиту этой версии нет; египетские куклы в целом не выступали объектом сколь-либо глубокого изучения, хотя идея рассмотрения традиционного-суннитского Египта как места генезиса феномена антропоморфных кукол вызывает определенный скепсис в научном мире, это вполне возможно, учитывая традиции Древнего Египта и сильнейшее влияние на локальный ислам суфизма, не запрещавшего изображения человека, и коптских верований и практик, разрешавших его (Tawfik 2021: 276). В силу этого, но в первую очередь – в силу того, что Египет исторически являлся одним из основных центров производства сахара, допустимо, что он мог явиться и локусом зарождения и исхода традиции сахарных кукол.

По крайней мере, это утверждает тунисский историк А. Марзуки, отмечающий, что «на Сицилию традиция сахарных кукол перекочевала из Египта при Кальбитах, вассалах Фатимидов» – т. е. при арабской династии эмиров, управлявшей Сицилией с 948 по 1062 г. (цит. по: Campisi 03.11.2019). Правда, комментируя этот тезис, цитирующий его А. Кампизи справедливо заметил, что он как минимум должен основываться на доказательствах того, что к X в. в Египте уже существовали антропоморфные статуэтки из сахара (Campisi 03.11.2019); ранее такой эксперт в вопросах истории сахара, как К. Трасселли, с боль-

шим скепсисом отнесся к теории А. Г. Аль-Шаля и к пресловутой древности египетских кукол, считая их поздним явлением, восходящим чуть ли не к XIX в. (Trasselli 1982: 31).

Отдавая дань уважения гипотезам А. Г. Аль-Шаля и А. Марзуки, мы не исключаем вероятность того, что такие инновации, как сахарный тростник, производство сахара и конкретные блюда из него, Сицилия могла получить ранее, «из рук» уже первой волны арабо-берберских завоевателей в IX в.

Правда, ни один источник не упоминает кукол в контексте Сицилии этого времени. Однако, как доказывают своды древнеарабских рецептов, на острове уже в X в. фигурировал идентичный *альфеньике* десерт *al-fanid* – напоминающее современную помадку фигурное формованное блюдо из расплавленного сахарного сиропа, сдобренного для пластичности розовой водой и миндальным маслом. Эта сладость, и сегодня сохранившаяся, как отмечают этнолингвисты, в народной среде Западной Сицилии под названием *alfaniddu* (*alfenide*) (Ruffino, Bernardi 2000: 58), фигурирует, например, в старейшем из сохранившихся арабских рецептариев – в имевшей хождение и в Эмирате Сицилии «Книге блюд» («Китаб аль-Табих») Ибн Сайяра аль-Варрака, арабского автора X в. (Ibn Sayyar 2015: 114), а также в более позднем своде рецептов Аль-Багдади (1226) (Muhammad 2004: 107); о сохранении *al-fanid* и далее, по крайней мере в XI–XII вв., пишет специалист по сицилийской пищевой истории А. Мартеллотти (Martellotti 2024: 129).

Хотя вопрос, считать ли *al-fanid* предтечей *ripì ri zuccari*, в Сицилии до сих пор открыт, а известные на сегодняшний день источники не содержат доказательств органической взаимосвязи этих двух феноменов (хотя и не опровергают ее), мы склонны рассматривать *al-fanid* как своего рода первотрадицию, без существования которой в островном узусе никогда не смогли бы появиться и укорениться сахарные куклы.

Документы не проливают свет и на обстоятельство выхода *ripì ri zuccari* на культурную арену острова, указывая лишь время этого события, а именно, XVI в., т.е. эпоху бытности Сицилии вице-королевством Испании. Единственный, к тому же популярный источник гласит, что появление кукол датируется 1574 годом, когда, после подачи на банкете по случаю приезда в Венецию короля Генриха III Валуа созданных его поваром сахарных фигур, присутствовавшие на банкете сицилийские моряки настолько впечатлились ими, что привезли образцы кукол на

родину, тем самым распространив традицию их изготовления (Traina 2013: 178), однако эта версия считается несостоятельной в научных кругах в силу слабой обоснованности (Villa 04.03.2013).

Как отмечает большинство исследователей, вначале сакральные, а затем и «мирские» куклы, – все они, по мнению эксперта по кухне Сицилии Т. Д'Алба, представляли дорогостоящий элитный десерт, лишь много позже «ушедший в народ» (D'Alba 1980: 91), – действительно начинают фигурировать на острове лишь с конца XV – начала XVI вв. (Pitrè 1881: 401, Uccello 1976: 53-54). Об этом говорят воспоминания современников (La Duca 1990: 285), но в первую очередь отчеты начавших массово производить сахарных кукол монастырей («мирское» их производство стартовало позже) (Trasselli 1982: 30). При этом, как убедительно доказывает К. Трасселли, речь идет об обителях, находившихся в непосредственном экклезиастическом подчинении Испании и представлявших собой один из форпостов испанской церковной культуры на острове (Trasselli 1982: 30).

Именно последний довод дает нам основание предположить, что сахарные куклы в Сицилии (наряду со многими другими культурными феноменами) представляют собой «детище» Испании, заимствование, органично легшее на подготовленную общей арабской традицией почву. На наш взгляд, *ripì ri zuccari* суть порождение испанской сакральной культуры, которая в «более разреженном и либеральном воздухе Сицилии, с меньшим градусом религиозного горения и фанатизма» (Alvarez 1997: 110) привела к появлению не только «священных», но и галантных, «светских» сахарных кукол. На факт заимствования указывает и совпадение времени распространения кукол в узусе Испании и Сицилии, схожесть их сакрально-ритуальных функций, предназначенность детям и ряд других общих черт.

Географическое положение Мальты (от Сицилии острова отделяют всего 80 км) и ее история (заселенность арабами в XI в., завоевание норманнским Королевством Сицилии в 1091 г., сильнейшее культурное влияние Сицилии, но также Арагона и Испании и т.д.) обусловили характер ее культуры, представляющей собой напластование многочисленных субстратов – в первую очередь арабского и последующих сицилийского и испанского. Мы полагаем, что феномен локальных сахарных кукол складывался на основе первичной, базовой арабской традиции формования сахарных изделий, общей для

многих регионов Средиземноморья, на которую наложилась более поздняя сицилийская, или, точнее, согласно нашему предположению, испано-сицилийская традиция производства и трактовки кукол. Не случайно антрополог и этнограф Р. Корсо акцентирует достаточно позднее оформление феномена этих кукол на Мальте, подчеркивая их внешнее сходство и омонимичность с куклами сицилийскими (Corso 1962: 6).

В научном дискурсе довлеет точка зрения, разделяемая большинством как европейских (сицилийских) (Battaglia 1948–1949: 56, Armengaud 2000: 11–19, Armengaud 2003), так и тунисских (Hali 27.11.2011; Campisi 03.11.2019, El-Ghoul 2000: 306) исследователей, согласно которой куклы Набуля – результат достаточно поздней культурной трансмиссии из Сицилии в Тунис, обусловленной теснейшими экономическими, демографическими, культурными связями этих регионов, в первую очередь Сицилии и Кап-Бона – самой близкой к ней территории Туниса. Уточняя вопрос времени и путей передачи сицилийской традиции кукол в Тунис, историк Я. Эль-Гуль, исследовавший мусульмано-иудейские контакты в Магрибе, считает, что сахарные куклы были завезены в Набуль в раннем XVI в. не сицилийцами в целом, а еврейской общиной из Сицилии после изгнания евреев с острова вследствие Гранадского эдикта 1492 г. (El-Ghoul 2000: 305). Этот вывод подтверждает многообразие межэтнических и межкультурных контактов в средиземноморском регионе в эпоху Средневековья.

Разделяя отмеченную выше точку зрения в отношении происхождения тунисских кукол, отметим, что совпадение иконографии и наименования сахарных кукол Туниса и Египта заставляет нас и в случае Туниса предположить наличие там некой предшествующей сицилийской трансмиссии кукол более древней «первотрадиции», на которую впоследствии и легло сицилийское заимствование.

Подводя итоги, подчеркнем, что затронутая нами проблема стоящих за сахарными куклами историко-культурных связей народов и регионов требует значительно большего объема раскрытия: за рамками статьи остаются многие аспекты феномена (например, уточнение времени «кочевания» традиции; дети как объект дарения во всех отмеченных регионах; «привязка» всех кукол к ритуальным практикам населения; единый характер декорирования кукол и т. д.), также указывающие на общие корни традиции, но предполагающие дальнейшее изучение сахарных кукол

Средиземноморья. Даже предварительный сравнительный анализ сахарных кукол в различных ареалах позволяет сделать ряд существенных выводов. Мы полагаем, что речь идет о мультистадиальном формировании феномена, зародившегося на базе общей арабской пратрадиции (возможно, исходившей из одной точки, гипотетически, из Египта) в эпоху раннего Средневековья, но получившего позже второй импульс развития в каждом отдельном регионе вследствие более поздних завоеваний и миграций.

Литература / References

Арошидзе М. Теория «странствующих рецептов». In: Межкультурная коммуникация и традиционная культура. Национальная еда – важнейший фактор создания позитивного образа страны. Сборник научных трудов международной научной конференции (21–22 мая 2021 г., Тбилиси, Грузия). Тбилиси: Gamomcemloba universali, 2021, 104–113. / Aroshidze M. Teoriia "stranstvuiushchikh retseptov". In: Mezhkul'turnye kommunikatsii i traditsionnaia kul'tura. Natsional'naia eda – vazhneishii faktor sozdaniia pozitivnogo obraza strany. Sbornik nauchnykh trudov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (21–22 maia 2021, Tbilisi, Gruzii). Tbilisi: Gamomcemloba universali, 2021, 104–113.

ПМА 1995–2025 – Фаис-Леутская О. Д. Полевые материалы автора. Сицилия. 1995–2025. Опросная группа – 1082 человека. / PMA 1995–2025 – Fais-Leutskaia O. D. Polevyie materialy avtora. Sitsiliia. 1995–2025. Oproснаia gruppа – 1082 cheloveka.

Пропп В. Русские аграрные праздники. Москва: Лабиринт, 2006. / Propp V. Russkie agrarnye prazdniki. Moskva: Labirint, 2006.

Фаис О. Д. Празднование «Дня Мертвых» на Сицилии. In: Этнографическое обозрение, № 6, 2011, 3–15. / Fais O. D. Prazdnovanie "Dnia Mertvykh" na Sitsilii. In: Etnograficheskoe obozrenie, № 6, 2011, 3–15.

Фаис-Леутская О. Д. Титьки Св. Агаты как пример «путешествия пищи». In: Кунсткамера, № 2 (16), 2022, 80–93. / Fais-Leutskaia O. D. Ti'ki Sv. Agaty kak primer "puteshestviia pishchi". In: Kunstkamera, № 2 (16), 2022, 80–93. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-2\(16\)-195-208](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-2(16)-195-208)

Фаис-Леутская О. Д. Агава и опунция в культуре Сицилии: пути заимствования. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVIII, 2025, 55–64. / Fais-Leutskaia O. D. Agava i opuntsiia v kul'ture Sitsilii: puti zaimstvovaniia. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVIII, 2025, 55–64. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.07>

Alfeñique. In: Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/alf%C3%B1ique> (дата обращения 11.03.2026).

Al-Shal (Al-Nabawi 'Abd al-Ghani). Arusat al-Mawlid. Cairo: Dar al-Katib al-Arabi. 1967.

Alvarez García G. Sicilia, Spagna. Palermo: Nuova IPSA, 1997.

Armengaud C. *Le Diable sucré. Gâteaux, Cannibalisme, Mort et Fécondité*. Paris: La Martinière, 2000.

Armengaud C. I pupi di zucchero memoria dell'infanzia. In: *Kalòs*, no 3, 2003. <https://www.edizionikalos.com/i-pupi-di-zucchero-memoria-dellinfanzia> (data обращения 11.03.2026).

Battaglia R. Le feste delle strenne in Italia. In: *Folklore*, no III, ottobre 1948 – marzo 1949, 35-64.

Bernardy A. A. Forme e colori della tradizione maltese. In: *Lares*, vol. 11, no. 4-5, 1940, 245-292.

Bolaños Dávila M. La construcción sociocultural del saber y sabor alfeñique, un acercamiento etnográfico en el barrio de la Asunción de Maria Colhuacatzinco, Xochimilco, Ciudad de México. Tesina. Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, agosto, 2023. In: <https://repositorioinstitucional.buap.mx/server/api/core/bitstreams/12fb4132-b25a-4355-8772-8b89b624f604/content> (data обращения 10.03.2026).

Braudel F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle*, vol. 1. Les structures du quotidien: le possible et l'impossible. Paris: Armand Colin, 1979.

Buttitta A. Arte e cultura nelle pupe di zucchero. In: Buttitta A. *Cultura figuraiva popolare in Sicilia*. Palermo: Flaccovio, 1961, 133-277.

Campisi A. Traditions méditerranéennes: les poupées de sucre au Cap Bon, la pupaccena en Sicile. In: *La Presse de Tunisie*, 03.11.2019. <https://archive.wikiwix.com/cache/?url=https%3A%2F%2Flapresse.tn%2F33172%2F-traditions-mediterraneennes-les-poupees-de-sucre-au-cap-bon-la-pupaccena-en-sicile%2F> (data обращения 3.04.2026).

Corso R. Malta e le Sue Feste. In: *Maltese Folklore Review*, vol. 1 (1), 1962, 3-7. https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/123456789/123773/1/Maltese_folklore_review_volume_1_issue_1.pdf (data обращения 03.04.2026).

D'Alba T. *Dolci di Sicilia*. Cefalù: Misuraca, 1980.

Dal «Declarus» di A. Senisio: i vocaboli siciliani. Marini A. (a cura di). Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1955.

Díaz García A. Un tratado nazarí sobre alimentos: Al-Kalam 'Ala l-Agdiya de Al-Arbuli. Edición, traducción y estudio, con glosarios (II). In: *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, № 10-11, 1983, 5-91. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/420604> (data обращения 20.02.2026).

El-Din M. A. Egypt's Halawet Al-Moulid: The soul of sweet delight pushing for survival. In: *Ahramonline*, 07.11.2019. <https://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/355444/Egypt/Politics-/Egypt's-Halawet-ElMoulid-The-soul-of-sweet-delight.aspx> (data обращения 20.02.2026).

El-Ghoul Y. Aspects historiques de la cohabitation judéo-musulmane à Nabeul (Tunisia). In: *Revue d'histoire maghrébine*, vol. 27, no. 99-100, 2000, 291-326.

Eliade M. *Trattato della storia delle religioni*. Torino: Boringhieri, 1976.

Espinosa de los Monteros M. Ni Madrid ni Andalucía: esta es la comunidad donde los nazarenos reparten caramelos en Semana Santa. In: *as.com*, 31.03.2026. <https://as.com/actualidad/sociedad/ni-madrid-ni-andalucia-esta-es-la-comunidad-donde-los-nazarenos-reparten-caramelos-en-semana-santa-f202603-n/> (data обращения 16.04.2026).

Granja Santamaría F. *La cocina arábigo-andaluza según un manuscrito inédito*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1960.

Hali A. A. Nabeul: La poupée de sucre et le methred font de la résistance! In: *Journal-Is-Me*, 27.11.2011. <https://abdel-aziz-hali.blogspot.com/2011/11/nabeul-la-poupee-de-sucre-et-le-methred.html> (data обращения 12.02.2026).

Hali A. A. "Ras el-Âam el-Hejri": Son Altesse Sérénissime la Poupée de sucre de Nabeul. In: *mangeonsbien.com*, 26.06.2025. <https://www.mangeonsbien.com/outdoor/tiroirs-du-terroir/ras-el-aam-poupee-de-sucre-nabeul/> (data обращения 12.03.2026).

Huici Miranda A. Traducción española de un manuscrito anónimo del siglo XIII sobre la cocina hispano-magribí. Madrid: Maestre, 1966.

Ibn Sayyar al-Warraq. *Il simposio dei sultani* (Favaro S. cur.). Milano: Jouvence, 2015.

La Duca R. Palermo ieri e oggi. La città. Palermo: Sigma, 1990.

Jiménez Morales M. I., Quiles Faz A. *Fiestas andaluzas*. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2009.

Linares Molino C. Museo del Azúcar, rute. In: *puedoviajar.es*, 20.11.2013. <https://www.puedoviajar.es/poi/museo-del-azucar.aspx> (data обращения 12.04.2026).

Martellotti A. La cucina normannoaraba alla corte di Guglielmo II di Sicilia. Indagine storico-filologica sui ricettari Normanni. Firenze: Leo S. Olshcki, 2024.

Medrano de Luna G. El alfeñique como patrimonio cultural de Guanajuato: "Eso me enseñó mi abuela". In: *El patrimonio cultural fúnebre de la ciudad de Guanajuato*. Edit. Sánchez Martínez M. Leon: Imprenta ABC, 2015, 84-98.

Montanari M. La cucina, luogo dell'identità e dello scambio. In: *Il Mondo in Cucina. Storia, identità, scambi*. Montanari M. (a cura di). Roma-Bari: Laterza, 2006, VII-XII.

Montanari M. *Il cibo come cultura*. Roma-Bari: Laterza, 2010. <https://archive.org/details/ilcibocomecultura/page/n1/mode/2up>

Muhammad Al-Baghdadi (Muhammad Ibn al-Hasan Ibn al-Karim). *Il cuoco di Baghdad: un antichissimo ricettario arabo* (1226). Milano: Guido Tommasi Editore, 2004.

Noshokaty A. Doll faces: from moulid to mosque. In: *Egypt Independent*, 11.11.2009. <https://www.egyptindependent.com/doll-faces-moulid-mosque/> (data обращения 12.02.2026).

Pitrè G. I morti. In: *Pitrè G. Spettacoli e feste popolari siciliane descritte da Giuseppe Pitrè*. Palermo: Pedone

Lauriel, 1881, 393-408. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015054151710&seq=10>

Pomar M. T. La dulce Muerte. In: Pomar M. T. Alfeñique. Mexico: Canaculta, 2004, 27-37.

Puente Mayor A. Nazarenos de caramelo: la Semana Santa de Sevilla para niños. Sevilla: Estampa Múltiple, 2012.

Pupe e Pupi in Tunisia e Sicilia. In: Patrimonio e Intercultura. 2010. <https://patrimonioeintercultura.ismu.org/progetto/pupe-e-pupi-in-tunisia-e-sicilia/> (data обращения 12.04.2025).

Quellier F. La civiltà del cibo. Storia culturale dell'alimentazione in Età moderna. Roma: Carocci, 2025.

Riera-Melis A. Il Mediterraneo, crogiuolo de tradizioni alimentari. Il lascito islamico nella cucina catalana medievale. In: Il mondo in cucina: storia, identità, scambi. Edit. Montanari M. Roma-Bari: Laterza, 2006, 3-43.

Rodríguez-Becerra S. Las fiestas de Andalucía: una aproximación desde la antropología cultural. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

Rodríguez-Becerra S. Las fiestas en Andalucía. Perspectivas históricas y antropológicas. In: Las fiestas en la historia de Marchena. Actas de las XII Jornadas sobre Historia de Marchena. Marchena: Ayuntamiento de Marchena, 2008, 11-26.

Romas Rivera M. Los dulces tradicionales mexicanos desde el punto de vista de la tecnología de alimentos. Trabajo monográfico de actualización. Facultad de química. Universidad Nacional Autónoma de México. 1988. <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/be-8b31cc-1010-489f-8ec3-c01a8d4d709b/content> (data обращения 12.01.2026).

Ruffino G., Bernardi N. Per una rucerca sulla cultura alimentare e sul lessico gastronomico in Sicilia. Appunti e materiali. Palermo: CSFLS, 2000.

Sugar Dolls: A Cap Bon Tradition Survives Shortages. In: Meshkal, 19.07.2023. <https://meshkal.org/sugar-doll-tunisia/> (data обращения 12.02.2026).

Tawfik K. Lo zār in Egitto. Una ḥadra nel Delta del Nilo. In: Sounding frames. Itinerari di musicologia visua-

le. Scritti in onore di Giorgio Adamo. Eds.: Cosentino A., Di Mauro R., Giordano G. Palermo: Museo A. Pasqualino, 2021, 273-290.

Traina A. 101 storie su Palermo che non ti hanno mai raccontato. Roma: Newton Compton Editori, 2013.

Trasselli C. Storia dello zucchero siciliano. Caltanissetta-Roma: Sciascia, 1982. <https://www.storiamediterranea.it/wp-content/uploads/2021/01/Trasselli-La-storia-dello-zucchero.pdf> (data обращения 12.02.2026).

Uccello A. Pani e dolci di Sicilia. Palermo: Sellerio, 1976.

Villa V. Presentazione di “101 storie su Palermo che non ti hanno mai raccontato”, un libro che racconta un'altra città nella città. In: Trinacria News, 04.03.2013. <https://www.trinacrianews.eu/presentazione-di-101-storie-su-palermo-che-non-ti-hanno-mai-raccontato-un-libro-che-racconta-unaltra-citta-nella-citta/> (data обращения 15.01.2026).

Why is Mawlid al-Nabi celebrated with Arouset El-Moulid (a sugar doll)? In: Ismailimail, 30.11.2017. <https://ismailimail.blog/2017/11/30/why-is-mawlid-al-nabi-celebrated-with-arouset-el-moulid-a-sugar-doll/> (data обращения 15.02.2026).

Статья поступила в номер 31.03.2026

Утверждена к публикации 16.06.2026

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

Dumitru-Cătălin ROGOJANU
Gherghina BODA

“Vow crosses” in Gorj county (Romania): symbolism and interpretation

CZU: 393(498)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.05>

Rezumat

„Crucile de jurământ” din județul Gorj: simbolism și interpretare

„Crucile de jurământ”, considerate conform tradiției ca „locul de odihnă al sufletelor” celor decedați sau „casa sufletului”, reprezintă un obicei unic în România, specific unor localități din județul Gorj, cum ar fi Hurezani, Licurici, Aninoasa, Vladimir, Jupânești, Stejari ș.a. Acestea se prezintă ca și cruci pictate cu diverse culori, reprezentând figuri religioase, în rare cazuri cu scurte versuri, atârâte în copaci, la fântâni, în curtea unor biserici, la porți, dar cele mai multe pe marginea drumurilor, amplasarea lor făcându-se la 40 de zile de la deces. Atât crucile de pomenire, cât și cele de jurământ se fac pentru iertarea celor plecați dintre cei vii, o tradiție ancestrală ale cărei origini nu se cunosc, însă care este respectată cu sfințenie după deces. Simbolistica iertării celui plecat la cer o reprezintă cu prisosință „crucea de jurământ”, care pe de o parte sacralizează spațiul prin prezența sa, pe de altă parte, constituie un mijloc de iertare, de ușurare a sufletului celui decedat, deoarece prin cruce se obține mântuirea. Poate fi privită și ca un liant între dorința celui decedat de a i se face o astfel de cruce și datoria de îndeplinire a promisiunii a celor rămași. Ținerea jurământului de a pune o astfel de cruce reprezintă nu numai o promisiune față de decedat, ci și față de Dumnezeu, singurul care poate ierta păcatele.

Cuvinte-cheie: obicei, moarte, cer, arbore, „cruce de jurământ”

Резюме

«Обетные кресты» жудеца Горж: символика и интерпретация

Обетные кресты, которые, согласно традиции, считаются «местом упокоения душ» умерших или «домом души», представляют собой уникальный для Румынии обычай, характерный для ряда населенных пунктов жудеца Горж, таких как Хурезань, Ликурич, Аниноаса, Владимир, Жупанешть, Стежарь и др. Они представляют собой раскрашенные кресты различных цветов с изображениями религиозных фигур, в редких случаях – с короткими стихотворными надписями. На сороковой день после смерти их устанавливают на деревьях, у колодцев, во дворах церквей, на воротах, но чаще всего – вдоль дорог. Кресты, как поминальные, так и клятвенные, изготавливают

ради прощения душ умерших. Эта древняя традиция, происхождение которой неизвестно, строго соблюдается после смерти человека. Символика прощения души, отошедшей на небеса, в наибольшей степени воплощена в обетном кресте: с одной стороны, своим присутствием он сакрализует пространство, с другой – служит средством прощения и облегчения души умершего, поскольку через крест достигается ее спасение. Обетный крест можно рассматривать и как связующее звено между желанием умершего установить ему такого рода крест, и долгом живых исполнить это. Соблюдение обета означает выполнение обещания, данного не только умершему, но и Богу, единственному, кто может простить грехи.

Ключевые слова: обычай, смерть, небо, дерево, обетный крест

Summary

“Vow crosses” in Gorj county (Romania): symbolism and interpretation

“Vow crosses”, considered according to tradition as the resting place of the souls of the deceased or the “house of the soul”, are a unique custom in Romania, specific to some localities in Gorj County, such as Hurezani, Licurici, Aninoasa, Vladimir, Jupânești, Stejari and others. They are presented as crosses painted in various colors, representing religious figures, in rare cases with short verses, hanging in trees, at fountains, in the courtyard of churches, at gates, but most of them on the side of roads, their placement being made 40 days after death. Both the commemorative and vow crosses are made for the forgiveness of those who have departed from the living, an ancestral tradition whose origins are unknown, but which is respected with holiness after death. The symbolism of the forgiveness of the departed to heaven is abundantly represented by the vow crosses which, on the one hand, sacralizes the space by its presence, on the other hand, constitutes a means of forgiveness, of relief of the soul of the deceased, because salvation is obtained through the cross. It can also be seen as a binder between the desire of the deceased to have such a cross made for him and between the duty to fulfill the promise by those who remain alive. Keeping a vow means fulfilling a promise made not only to the deceased, but also to God, the only one who can forgive sins.

Key words: custom, death, sky, tree, cross, vow

The custom of “the vow crosses”. The Romanian village and its elements of civilization, their authenticity and uniqueness, have abundantly demonstrated the ancient and autochthonous character of the Romanian village civilization, “shaped together with the nation” (Bernea 2006: 10) and full guardian of some old local traditions that have been constituted over time in the inexhaustible source of Romanian ethnicity. Even if the current village is impregnated to a lesser or greater extent by modernism, there are still mountain or isolated villages that have preserved the originality and ancestry of their traditions and customs, even if the understanding or knowledge of the roots has been lost over time. Such an example is that of some villages in the south of Gorj County (Hurezani, Licurici, Aninoasa, Vladimir, Jupânești, Stejari, Plopșoru, Turburea etc.), which practice the custom of vow crosses 40 days after death, a unique custom in Romania, crosses that double those at the head of the deceased in the cemetery.

It is known that death is part of the program of life and that it actually reveals the characteristic of the perishability and ephemerality of earthly existence. Man has developed since ancient times negative emotions towards death, especially fear, because it has always been perceived as darkness, as something about which nothing concrete is known, hence the absolute fear of it. In a way, in order to counteract the negative aspect, the various religions of the world have created conceptions according to which the soul is immortal, some adopting the belief in reincarnation, in order to form the idea of the survival of the soul after death and its arrival in the afterlife, in hell or heaven, or in other spiritual worlds, invisible to the world in which we live.

Many religions support the immortality of the soul after death, this final stage of life being considered only a passage to another world, “the one beyond”, in which the soul arrives to continue its existence in another dimension, a spiritual one. Thus, “For the religious man, death, according to the ancient beliefs, is a passage from one world to another world, from a known and familiar world to another, unknown world. This transition is irreversible, and if we visualize it as a path, we can say that there is no return, only forward. You walk along this road, but you never turn back” (Cotoman 2024: 145).

The Orthodox faith supports the theory of the immortality of the soul: after death it presents itself before God who will judge it and send it to hell or heaven, depending on its deeds during life. It is precisely in accordance with this belief that the oath crosses are used, they are a kind of mediator at the Last Judgment for the soul that during life has made various crooked oaths or lied, which has led to the commission of a sin that will hang in the balance of

judgment made by God, but which, together with the prayer of forgiveness pronounced by the priest, if such a cross is made for him, he will be absolved of the sin of lying or of taking a crooked oath.



Cross 1. The vow crosses from the Museum of Cross (Gorj County-Romania).

Photo: Gherghina Boda, July 2025



Cross 2. The vow crosses from the Museum of Cross (Gorj County-Romania).

Photo: Gherghina Boda, July 2025



Cross 3. The vow crosses from the Museum of Cross (Gorj County-Romania).

Photo: Gherghina Boda, July 2025

The living ones left behind the deceased, at his request, make him such an oath cross, which can be interpreted in several ways (Floroiu 2017): 1. Resting place for the soul of the deceased after wandering the known places for 40 days, after this period the villagers placing them in various places, thus doubling the usual ones in the cemetery; 2. They have the role of absolving the deceased from the lies told and the crooked oaths made in life, that is, they have the role of forgiveness; 3. Seen as memorial crosses, placed on the side of the road so that passers-by remember the deceased; 4. A covenant made with those who remained alive to keep them in memory through remembrance through the vow crosses. Therefore, "The vow crosses have symbolic value, and the places on the side of the road with the forest of crosses are as many spaces of confession and binder between those who have sworn and what is remembered. They are signs of the place, to which the souls of the dead return on the great holidays to complete the nation. And the forest of oath crosses is the symbolic image for a community united by the gesture of respecting the vow" (Nedelcu-Păsărin 2021: 102).

The custom reveals the strong connection within the family to the definitive disappearance of one of the members, the others having the moral obligation to keep them in memory through remembrance, hence the great respect for the ancestors. The mean-

ing of these crosses of oath goes beyond the juridical meaning of testimony and reaches the sphere of religious axiology which considers sin a violation of an ontological oath to God in the first place, this cross being made for the man who "swore in life", "gave himself to evil, damned himself, betraying the promise made at baptism to deny Satan and all his works and to unite himself with Christ". That is why "any bad covenant, which man has made or suffered in life, can be regarded as a kind of oath", which makes the cross of oath a "resonance of the peasant to these biblical texts, to all those prayers and liturgical songs often heard by him in services", transforming it into a "cross of respect for the truth, either the truth of Christ, or the truth of faith, or even our smaller or greater everyday truths" (Bilțiu 2015: 350).

When we speak of the crooked oath, we mean the transgression of the third commandment and the taking of God's name in vain, the non-recognition of His supreme authority, His justice and punishing power, the misuse of the oath in an abusive and crooked manner for unimportant or untrue things¹. The perception of others about the one who commits this sin is that "He who swears crooked is morally corrupt, because no one who is morally sound dares to break either the oath by which he called God as witness and judge, or the word of his honour. He who swears falsely is cunning and deceitful, because he mocks both divine and human things, in order to deceive those who trust in him. He who swears falsely is shameless, because he is not ashamed by lying before God and men. He who swears crookedly despises his holy duties, because he denies his obligation to keep them"². On the 40-day almsgiving, the priest consecrates this cross and says a prayer of absolution from the oath.

This type of crosses is usually made of gorun (*Quercus petraea*) wood, generally painted in blue, on which there are figures of saints and angels, the figure of the Mother of God or of our Lord Jesus Christ especially, no taller than one meter and made either by family members or by the village painter, a good craftsman and connoisseur of ancestral traditions (Floroiu Țicleanu 2024). Not everyone is allowed to make oath crosses, only the most dignified and righteous in the village because those who had stolen or killed transmitted their sin to the ninth offspring, which would have defiled the cross made (Ion 2015). They are made either with straight arms or with rounded, carved, notched, or double arms, as well as in the form of crosses with rounded or discoidal arms and with trefoiled or rounded ends (Deleanu 2011: 85-89). In some villages, it is also practiced to write short verses, but in general the expressions "Cross

for the servant of God” or “The servant of God is remembered” are used (Floroiu 2017). The craftsman Gore Măciucă from Plopșoru said that an oath cross defends the dignity of the deceased, this being placed only “from children from 10 years old upwards, because the little ones are not in the pot with the man or woman who went through life and committed sins”, he also called them “traveling crosses” because “You don’t know where they belong in their place, but you have to put them somewhere: on trees, on poles. These are the vow crosses!”. At the funeral, a wooden pillar is placed on the grave, which shows the “accompaniment of the dead by the Holy Trinity”. That is why it has three nails, three holes and three notches, for the Father, the Son and the Holy Spirit. A cloth is tied to the pillar with a penny wrapped in it (Munteanu 2010). In some cases, 44 signs were made on the vow crosses, a number equivalent to the buckets of water that had to be brought or the number of flatbreads that had to be given for alms during the 40 days after death (Bilțiu 2015: 349).



Cross 4. The vow cross from the Museum of Cross (Gorj County-Romania). Photo: Gherghina Boda, July 2025



Cross 5. The vow cross from the Museum of Cross (Gorj County-Romania). Photo: Gherghina Boda, July 2025



Cross 6. The vow cross from the Museum of Cross (Gorj County-Romania). Photo: Gherghina Boda, July 2025

Popular belief says that after death, the soul visits all the known places and people for 40 days, at the end of which the oath crosses are placed at the gate so that the tired soul can rest after the journeys made, therefore they are also called “the house of the soul” or “the place of rest of the soul”. They are also placed on the side of roads, on the trunks of trees, in the courtyard of some churches or at wells after they are sanctified six weeks after death (Floroiu Țicleanu 2024), on the fence of cemeteries and households. After wear and tear, generally due to the action of the sun, rain, snow, wind, etc., they are gathered near fences or trees, but never burned because it would be considered a true blasphemy against the dead (Del-eanu 2011: 80).

In the village of Turburea there is a unique custom in Romania, preserved from generation to generation, also without its origin being known, that at the death of a man he has three crosses without which the priest does not make the burial: one at the end, one of oath and one placed at crossroads, bridges or fountains, these, by their vivid colour, symbolizing the faith of the Gorj people in a brighter and more joyful passage to the afterlife (Iordăchescu 2009). They are made by the villagers, brightly coloured, painted with biblical scenes, especially with the crucifixion of Jesus Christ, and ordered before the six-week alms to remind the families of their dead, at whose tomb they worship, pray, say their names and wish to rest in peace, their remembrance being made on every holiday, when candles are lit (Iordăchescu 2009). Regarding this custom, a villager from Aninoasa said that “These crosses of oath or remembrance are placed 40 days after the death of man. The 40 days represent the time after which the Savior Christ ascended to heaven after the Resurrection. Thus, just as the Lord has ascended, so also our souls are exalted. That is why some crosses are placed in the trees, to be higher, towards God and Heaven”³.

In the village of Vladimir, six weeks after his death, the priest comes to consecrate the cross, a bridge over a water, a well, the table and the goods that are given as alms, he says a prayer of absolution from the oath, then the water from the well is poured over the dead⁴.

Therefore, the custom of oath crosses is practiced in several villages of Gorj, with only small variations.

Another ancient custom specific to Gorj is that of *prayer crosses*, practiced in Licurici commune, which are placed at the gates and without which the priest does not sanctify the 40-day parastasis, the people of Gorj stopping next to them to say a prayer for the deceased (Dragomir Țicleanu 2012).

In the commune of Aninoasa there is another custom related to the death of a family member, that of the “pillar of the soul”, ordered together with the coffin, a type of cross that is placed at the head of the deceased until his burial, where it remains until the alms of 40 days and which is made of fir or oak wood no higher than 60 cm, which has three notches in the middle and at the top symbolizing the Holy Trinity (Dragomir Țicleanu 2012).

It is worth noting that “The burial of the deceased is a drama clearly regulated by popular tradition, involving numerous people, each fulfilling a specific role” (Horofianiuk et al. 2025: 86), this custom involving the family, local artists, craftsman of crosses, locals etc.

Interpretation of the custom through the symbolism of the sky, the centre of the world, the tree and the cross. However, in order to understand the ancient symbolic charge of these rituals, it is absolutely necessary to make a historical incursion into the symbolism of the world vis-à-vis nature and its elements, their involvement in the daily life of man, the creation of a special relationship with them in order to facilitate the spiritual ascension and elevation of the soul after death in other dimensions. For regardless of time and space, man has reacted almost identically to the elements and forces of nature, as well as to the celestial divinity.

Since ancient times, when man tried to find himself in a foreign environment that he had just begun to explore and which then, as he understood, he encompassed in various signs and symbols, he created a special connection with Heaven, with that terrifying Cosmos which, in order to be improved, was sacralized. And this is because the sky, above him, symbolized first of all power, then perennality and sacredness, being inhabited by a divine celestial being, creator of the universe, accompanied by other divine beings, man never being able to rise to their level, from which derives the transcendental character of heaven (Chevalier et al. 1994: 285). Christianity considers heaven as the dwelling place of God, thus entering into the system of relations between the Creator and men, that is, between divinity and his creation. Over time, people have tried by various means to improve their relationship with the supreme Divinity, to gain His goodwill so that when they come before Him at the judgment they will benefit from clemency. That is why there are so many funeral traditions and customs that are meant to ensure the soul that has gone to heaven – indulgence for the deeds done during its ephemeral life on Earth. Heaven is also regarded as the source of light and life, the throne of God, church domes adorned with sym-

bolic scenes from the celestial universe representing symbolic copies of heaven, the church gate is synonymous with the gate of heaven, and the church itself is regarded as the symbol of the Lord's throne or "the heavenly Jerusalem" (Biedermann 2002: 84).

The connection between Heaven and Earth has been imagined in various ways, hence the appearance of universal symbols that have accompanied man throughout his entire earthly existence. One of these is that of the Centre of the World, clothed with an axiological, psychic and sacred value, the place of condensation of the opposing forces, identified with the Principle, the Absolute Reality, God independent of time and space (Eseev 2001: 32), which stands as one of the four fundamental symbols (the circle, the cross, the square and the centre). Thus, the idea that "The Center is, first of all, the origin, the starting point of all things, it is the main point, without form and without dimensions, therefore indivisible, and therefore the only image of the primordial Unity. Through its irradiation all things are produced ... and the space that it fills with its brilliance, existing precisely through its reverberation (that *Fiat lux* of Genesis), without which this space would be nothing but 'privation' and nothingness, is the World in the broadest sense of the word, the sum total of all beings and states of existence that constitute the universal manifestation" (Guénon 2008: 77-78).

Hence, it follows that the Center "is the focus from which proceed the movement from the one to the many, from the interior to the exterior, from the unmanifested to the manifested, and from the eternal to the temporal, all the processes of emanation and divergence, and to which all the processes of return and convergence lead back, as to an origin, in search of their unity", with Christianity identifying it with God. The centre of centres, regarded as "a sphere whose centre is everywhere, and the circumference nowhere. Which means that its presence is universal and unlimited, that it is, therefore, in the invisible centre of being, independent of time and space" (Chevalier et al. 1994: 280). And this is because man, in his beginnings, developed a special relationship with the reality in which he lived, giving it an almost absolute sacredness, the experiences being most often dressed in religious clothes, man thus living in a "sacralized Cosmos, participates in a cosmic sacredness, manifested both in the animal world and in the plant world" (Eliade 1992: 19). Over time, by moving away from religious experiences, a part of humanity has desacralized reality and entered another reality, *the profane* one. But for the religious man, the revelation of the sacred space acquires "an existential value: nothing can begin, nothing can be done

without a prior orientation; Any orientation implies the acquisition of a fixed point. For this reason, the religious man strove to place himself in the "Centre of the World". *In order to live in the World*, it must be *founded*, and no world can be born in the "chaos" of homogeneity and relativity of profane space. The discovery or projection of a fixed point – the "Centre" – is equivalent to the Creation of the World" (Eliade 1992: 22). Thus, in archaic and traditional societies, through his religious experiences, man, in order to create a sacred space, operates a rupture in the homogeneity of spaces, which practically founds, ontologically, the World, because in a homogeneous and infinite expanse in which there is no landmark, therefore no possibility of orientation, hierophany thus reveals an absolute "fixed point" called "Centre" (Eliade 1992: 22), that is, he looks at the surrounding world as a microcosm divided in two, one part formed by an inhabited and organized, familiar, i.e. cosmized space, in the other part an unknown and frightening space assimilated to chaos, death, night (Eliade 1994: 46). The Centre of the World is considered to be where heaven meets earth, a place marked either by the sacred mountain or by the world tree, by a stone, by a city, village, temple, palace, etc. (Eseev 2001: 32), which presents itself as an axis that supports the lower world, the earthly and the celestial, allowing the passage from one mode of existence to another or the communication between Heaven, Earth and Hell. Mircea Eliade brings to attention, along with the intimate solidarity between the life of the Universe, the problem of saving man, which is the engine of the infinite regeneration of cosmic life, death presenting itself to us as a consequence of our carelessness towards immortality (Eliade 1994: 69), that is, of breaking with the sacred.

One of the symbols that marks the Centre is also *the tree* that evokes verticality in all its magnitude, axiality, the symbol that facilitates communication between the three levels of the cosmos, representing "naturally the ascending path that those who pass from the world of the visible to that of the invisible travel" (Chevalier et al. 1994: 125). Not infrequently, the tree/tree is also identified with *the tree of life*, found in the faith and ethnology of many peoples, one of the ancient myths of mankind that can still be found today in the ornamentation and folk art of many countries. Among Romanians, depending on the geographical and ethno-folkloric area, about the tree of life (the tree of Heaven) there is a belief that it accompanies the soul, where "it would be eternally green and loaded with everything, so that the soul only looks at it and feels full; and if he feels like it, he climbs the ladder, pulls the hook and eats the berries;

those who have not been given such a tree as alms sit and look longingly at others" (Bucovina, Banat), in other beliefs it is said that this tree "would represent the sacrifice due for the last time for the reconciliation and union of man with God" (Bucovina) or it is believed "that when God brought Adam and Eve out of hell, the souls of the righteous clung to it like a tree laden with fruit, in other words the tree would thus serve as a ladder that the soul would climb to God in heaven" (Sibiu, Rădăuți), from which we can conclude that "the symbolism of the «tree of life» transits its meanings on human existence taken in its entirety, encompassing at the same time several meanings: tree of life, passing from this world to the next, the shade, refreshment and rest of the soul, after having passed through all the customs, ending up being a tree of Heaven or even Heaven itself" (Antonescu 2009: 545-546). In Christianity the tree is "the symbol of life given by the will of God, and the crossing of the annual cycles is a reference to life, death and resurrection, while the unfruitful or withered tree is the symbol of sin. From the wood of the Tree of Knowledge in Paradise later the cross of Christ had to be carved, which, for Christians, has since become the tree of life (Biedermann 2002: 31). Hence the very strong connection between the tree and the cross. The merit of Christianity is that it has considerably enriched the symbolism of the cross by adding a spiritual value. The crucifix, the fundamental symbol of Christianity, recalls the torture and death of Christ, signifying salvation, through crucifixion Jesus abolishing sacrifice and re-establishing the broken bond of sin between God and man, the cross symbolizing for Christians a total forgetfulness of self through commitment to faith (Pont-Humbert 1998: 84).

We believe that the placement of these oath crosses in the trees was not accidental, but that this choice finds its origin in the ancestral collective memory that regarded the tree as a form of *axis mundi*, in this case the soul of the one who went to heaven being helped by the verticality of the tree to ascend to the heights, like a ladder, passing through all the levels of existence to the highest where the Supreme Divinity is located because the tree is the element that unites the three worlds (subterranean, terrestrial and celestial), representing the universe itself, to the tree being connected "Jacob's ladder, symbol of the ascent to heaven that expresses an extension upwards, an ascent of a spiritual order" (Pont-Humbert 1998: 62). Thus, the Christian symbolism of the soul's ascent to heaven after death reveals the fact that the ascent expresses, on the one hand, the expectation of detachment, a break from bodily and earthly values, and on

the other hand, the hope of obtaining a certain harmony and bliss in heaven (Pont-Humbert 1998: 72).

The ritual of the oath crosses also refers to clemency, to the request for the forgiveness of sins before the ascension to heaven where the judgment of the deeds done during earthly life follows.

Another symbol is that of *the cross*, attested since ancient antiquity, which has two distinct origins, one as a geometric shape and the other as a connecting function. From a geometric point of view, the symbol of the cross is closely related to the symbol of the circle in the centre of which the point is located, that is, the emblem of the Divine Principle, the circle symbolizing the World, the relationship between the centre of the circle and its circumference being marked by the tracing of rays that start from the centre and stop at the circumference, in a variable number, the simplest form being that of four rays that divide the circle into four equal parts, that is, two rectangular diameters that form a cross inside the circumference (Guénon 2008: 79). Therefore, the origin of the cross lies in the circle divided by rays. Secondly, the symbol of the cross is also linked to the square, which it gives rise to when it is closed with four straight lines, and to the number four, regarded as a sign of solidity, of fullness, the figure of divine perfection, linked "to the four cardinal points, the four seasons, the four phases of the month, the four elements, the four Gospels, the four pillars of the universe, the four letters that form the name of God (YHWH) or tetragrammaton, which should never be pronounced" (Pont-Humbert 1998: 245). Furthermore, the cross serves as a link between the four cardinal directions and between the upper and lower realms; it forms the basis of all symbols of orientation and serves functions of measurement and synthesis, which explains the cross's rich symbolism.

The symbolism of the cross knows several aspects, one of which is the one that identifies it with the "Middle Tree", one of the many symbols of the "Axis of the World", the vertical arm of the cross constituting the trunk of the tree, while the horizontal arm forming the branches (Guénon 2008: 97). In the Christian conception, the cross is one of the fundamental symbols, although its representation predates Christianity, being present on almost all continents and among all the peoples of the world in various forms. It represents a model of the totality of the cosmos, but also of the man with his hands folded, and in Christianity it is called a "sign of signs", a symbol of Jesus Christ, of the torture of his crucifixion, but also of the miracle of the Resurrection, an "obligatory attribute of the priest, crowns any iconostas, is placed on the top of the domes and at the foundation

of churches, is deposited on the body in the mystery of baptism or at the funeral, it is worn by the neck by the Christian faithful, it is imitated by the gesture of worship during prayers", it is the seal that sacralizes any object used by the Christian cult (Eseev 2001: 47-48).

The sign of the cross first appears in the rite of baptism, then in the Holy Mysteries in confirmation with Holy Chrism, in the Holy Sacrament of the Unction and in the Eucharist or the Holy Sacrament of Communion (Daniélou 1998: 121-122), then in daily life when man sanctifies his daily activities, the gesture defending the Christian from the danger of demons, as well as after death when the sign of the cross is made on the forehead of the deceased also with the purpose of defending the soul from demons in its great passage in the afterlife.

As far as Romanian spirituality is concerned, crosses "are the expression of the anonymous life of the villages" being found on large and small roads, in settlements or between villages, at crossroads, wells, bridges, all being related to certain facts, erected collectively, anonymously or individually. Oath crosses fall into the category of the type of individual crosses ordered specifically for a specific ritual performed by the family of deceased people who died unforgiven, who swore crookedly or lied. And this is because death is part of ancestral rituals converted into tradition. The Romanian peasant does not see death as a consolation or a deliverance from sins, but as a separation from loved ones, as a reorganization of the nation already gone into the "great unknown", the loss of the existential condition and the integration into the absolute not having a positive connotation at all, but on the contrary, it is a generator of pain and longing, but also of the hope that at some point they will unite in eternity, which means that death is no longer regarded as something definitive, those who left, through remembrance by their descendants, remain alive in memory. This remembrance of the dead by placing crosses in the cemetery, on the roads, at wells, in trees, at water crossings, etc., by ritually performing alms at certain intervals of time after death or whenever the remaining family feels the spiritual need, by recollection at the grave, by prayer or by lighting candles, represent the most relevant forms of remembering and preventing the forgotten of the departed among us, but also to avoid the mental suffering of the descendants, marked by the disappearance of some family members from the physical space.

Vow crosses, beyond their traditionally religious connotations, can be seen as means of fulfilling the ritual in a practical way, but also as things made to be

seen and read as objects of folk art (Crețu 2011: 182). They are the testimonies in wood and colour of ancestral traditional rituals, with unknown origins, but whose practice has not been lost, but is still carried out with holiness by the people of the Gorj village.

From the above, it is concluded that this custom is closely linked to Heaven where we will all arrive at some point at the Great Judgment, to the symbol of the cross seen both as the place of torture and suffering of our Savior Jesus Christ, and as the hope in Resurrection and forgiveness, the gesture of hanging them in the trees being seen as a help given to the soul to reach Heaven as quickly as possible and without too many obstacles, therefore also by the symbol of the tree seen as a true axis of the world, a Christic ladder towards the Godhead. That is why we believe that the symbol of the centre of the world, of the sky, of the cross and of the tree are closely linked in the interpretation of this ancestral custom still practiced in an increasingly modern world of the Romanian village, but which nevertheless still retains a great resistance in the face of changes that harm customs that are too deeply rooted in the collective consciousness and memory to be able to be modified or transformed in any way.

Conclusions. An ancestral tradition with unknown origins, the custom of making vow crosses for people who leave this world with the sin of the crooked oath made in certain circumstances or of the lies that have sometimes marked the lives of those they know, of the unforgiven soul, is still preserved with holiness in some villages in the south of Gorj. Although they do not know their meaning or interpretation, they perform all the rituals and transmit them transgenerationally as a common heritage that should not be lost in any form or enriched, but practiced with holiness as the ancestors did. The cross, in the intimacy of its symbolism, is linked in Christian worship to God the Father, to Jesus Christ the Savior who is the Way, the Truth and the Life, to the Resurrection and salvation, to the sacred covenants made through baptism that should permanently guide man's life and his relationship with the Godhead. And when they have made mistakes and violated customs, people have invented this cross through which they hope to be absolved, through God's great love for his creation, from the sins committed, from the violation of promises to keep a pure relationship with both God and the World.

In the community life of Gorj this custom is respected and practiced from generation to generation even if the seal of modernism is acutely felt in the village world, this fact demonstrating the particularly strong connection of the villagers with the tradition-

al ancestral world transmitted transgenerationally, that reality that has permanently “contaminated” the Romanian ethnic character. Under these practices there is in fact the connection with the ancestors constituted in a true foundation on which the cult of the family, of the relationship beyond time with those who formed the roots of the family, of popular traditionalism is supported with more and more vigour.

Tradition claims that after death the soul rises to heaven, in the kingdom of God the Father and His Son, Jesus Christ the Savior, where he waits to enter into judgment of his acts during earth life. That's where you end up with the sins and the good deeds, the only “goods” you can take with you after death and depend on the place of eternal soul. Therefore, the Gorjans who committed the sin of false oath or lie, through these crosses of oath, seek to redeem their trespasses, that in the heavenly judgment they may be wiped out, and benefit from leniency. Their settlement in the trees, according to tradition, would help the soul to reach the sky faster, to leave the land world easier, to help it ascend to the heights to the underworld. And the cross placed with the one in the cemetery would double the hope of salvation, but especially forgiveness. It is also a perpetual act of remembering, of remembering, of neutral, of diluting labour. These oath crosses respect the wish of the deceased to be made such a cross, but also the obligation of the family left behind to observe this desire, thus creating a biunivocal bond between the two entities, a covenant with unwritten power of law.

Even though the origins of this custom are lost in the darkness of time, we believe that its roots lie in that universal ancestral symbolism that can be found in most peoples of the world and that has also entered the Romanian space, proof of the suite of symbols that populate our ethnography and ethnography. The relationship between heaven, tree and cross is particularly relevant in this burial habit, Christianity conferring a sacral surplus value.

As a tribute to this ancient custom, in the commune of Măceșu near Târgu Cărbunesti, a museum of crosses, unique in Romania and Europe, opened in September 2012, was established by Pompiliu Ciolacu.

Notes

¹ Despre jurământ. <https://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/despre-credinta-ortodoxa/despre-juramant-79912.html> (vizited 23.06.2025).

² Sfântul Ierarh Nectarie Taumaturgul de la Eghina. Cugetare despre jurământul strâmb. <https://doxologia.ro/cugetare-despre-juramantul-stramb> (vizited 23.06.2025).

³ Crucile de jurământ din Gorj, scară spre Cer. <https://www.activenews.ro/prima-pagina/Crucile-de-juramant-din-Gorj-scara-spre-Cer-30230>, 2014 (vizited 21.05.2025).

⁴ Crucile de jurământ din Gorj, scară spre Cer. <https://www.activenews.ro/prima-pagina/Crucile-de-juramant-din-Gorj-scara-spre-Cer-30230>, 2014 (vizited 21.05.2025).

References

- Antonescu R. Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești. București: Institutul de Memorie Culturală, 2009.
- Bernea E. Civilizația română sătească. București: Vremea, 2006.
- Biedermann H. Dicționar de simboluri. Vol. I. București: Saeculum I. O., 2002.
- Bilțiu P. Cruci din Oltenia – însemne ale viziunii asupra morții și vieții de dincolo. In: *Limba Română, Revista de știință și cultură*, nr. 3-4, 2015, 348-351. <https://www.limbaromana.md/index.php?go=articole&n=3199> (vizited 20.05.2025).
- Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. I. București: Artemis, 1994.
- Cotoman C. Tradițiile de înmormântare la românii din stânga Prutului: studiu de caz satul Cimișeni, raionul Criuleni. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXVI, 2024, 144-151. <https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.19>
- Crețu M. Crucea – punte a Învierii. Marginalii la o expoziție. In: *Crucea – punte a Învierii. Tradiții și monumente funerare din Oltenia*. Ovidiu Baron et alții (eds.). Sibiu: ASTRA Museum, 2011, 181-219.
- Daniélou J. Simbolurile creștine primitive. Timișoara: Amarcord, 1998.
- Deleanu V. Cruci și stâlpi de mormânt, cruci de jurământ din sudul Gorjului. Studiu de caz: Plopșoru și Turburea. In: *Crucea – punte a Învierii. Tradiții și monumente funerare din Oltenia*. Ovidiu Baron et alții (eds.). Sibiu: ASTRA Museum, 2011, 62-117.
- Dragomir Țicleanu M. Un legământ al sufletului pentru cel adormit. In: *Lumina*, 2012. <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/un-legamant-al-sufletului-pentru-cel-adormit-72021.html> (vizited 18.05.2025).
- Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994.
- Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 1992.
- Evseev I. Dicționar de simboluri și de arhetipuri culturale. Timișoara: Amarcord, 2001.
- Floroiu M. „Crucile de jurământ” aflate în Gorj și semnificația lor. Obicei unic în România. <https://cultura.ro/crucile-de-juramant-aflate-in-gorj-si-semnificatia-lor-obiceiul-este-unic-in-romania/>, 2017 (vizited 14.05.2025).
- Floroiu Țicleanu M. Obicei unic în România: „crucile de jurământ” – Un legământ al sufletului pentru cel adormit. In: *Pagina Olteniei*, 2024. <https://www.paginaolteniei.ro>

ro/articol/obicei-unic-in-romania-crucile-de-juramant--un-leg_7703.html (vizited 19.05.2025).

Guénou R. Simbolismul crucii. Oradea: Aion, 2003.

Guénou R. Simboluri ale științei sacre. București: Humanitas, 2008.

Horofianiuk I., Pavlushenko O. Traditional Ukrainians' funeral rites of different regions in the plane of semiotic codes. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025, 84-91. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.11>

Ion A. Unic în România. Pomul Vieții din Muzeul Crucilor: în satul gorjean Măceșu sunt expuse cruci de pomenire pentru cei mai mari români. <https://adevarul.ro/stiri-locale/targu-jiu/unic-in-romania-pomul-vietii-din-muzeul-crucilor-1622958.html>, 2015 (vizited 20.05.2025).

Iordăchescu A. Cruci la tot pasul. In: Pandurul, 2009. https://www.pandurul.ro/articol/crucii-la-tot-pasul_3312.html (vizited 20.05.2025).

Munteanu I. Crucea de jurământ apără aici demnitatea omului plecat dincolo. <https://jurnalul.ro/special-jurnalul/crucea-de-juramant-apara-aici-demnitatea-omului-plecat-dincolo-549279.html>, 2010 (vizited 20.05.2025).

Nedelcu-Pășărin G. Simbolistica gesturilor rituale în mentalitatea tradițională românească. In: Educația lingvistică și literară în contextul dezvoltării valorilor general-umane. Chișinău: Universitatea de Stat din Tiraspol, 2021. https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/98-103_30.pdf (vizited 20.05.2025).

Pont-Humbert C. Dicționar universal de rituri, credințe și simboluri. București: Lucman, 1998.

Sfântul Ierarh Nectarie Taumaturgul de la Eghina. Cugetare despre jurământul strămb. <https://doxologia.ro/cugetare-despre-juramantul-stramb> (vizited 23.06.2025).

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

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

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

E-mail: rogojanucatalindumitru@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-1446-6701

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

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

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

E-mail: ginaboda15@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2736-1810

Received 03.01.2026

Accepted 16.06.2026

Nina IVANOVA

The afterlife of sacred space: *casa mare* in contemporary rural Moldova (case of Puhoi village)*

CZU: 39+728.6](478-22)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.06>

Rezumat

Transformarea spațiului sacru: *casa mare* în mediul rural contemporan din Moldova (cazul s. Puhoi)

În cadrul cercetărilor de teren realizate în timpul expedițiilor etnografice în satul Puhoi, raionul Ialoveni, în anul 2026, au fost colectate date noi privind practicile tradiționale ale locuitorilor satului. În centrul cercetării noastre s-a aflat un spațiu special din locuința rurală tradițională – *casa mare*. Pe baza studierii locuințelor, a interviurilor cu locuitorii și a unui chestionar suplimentar, s-a încercat compararea datelor obținute cu caracteristicile și funcțiile casei mari cunoscute din sursele etnografice. Din literatura de specialitate se cunoaște faptul că *casa mare* se afla într-o opoziție simbolică față de spațiul locuit: aici nu se dormea, nu se lucra, iar mesele aveau loc doar în zile de sărbătoare sau cu ocazii speciale. Datele colectate de la locuitori au confirmat păstrarea în memorie a anumitor aspecte ale caracterului sacru al casei mari, în special în rândul persoanelor vârstnice. Chestionarul realizat în două grupuri de vârstă – elevi din clasele superioare și adulți – a evidențiat diferențe clare de percepție asupra acestui obiect cultural. Dacă tinerii văd *casa mare* mai degrabă ca pe o tradiție depășită, un spațiu de depozitare pentru obiecte neutilizate, în grupul adulților domină viziunea despre funcția ritualică a acestei încăperi, chiar dacă în realitate ea aproape că nu mai există în casele actuale. Se observă, de asemenea, tendința de individualizare a casei mari ca loc al memoriei familiale.

Cuvinte-cheie: *casa mare*, loc sacru, ritual, memorie, tradiție

Резюме

Трансформация сакрального пространства: *каса маре* в современной сельской Молдове (на примере с. Пухой)

В рамках полевых исследований, выполненных в ходе этнографических экспедиций в с. Пухой, р-н Яловень в 2026 г., были собраны новые данные о традиционных практиках жителей села. В центре нашего исследования – специальное помещение в традиционном сельском жилище – *каса маре*. На основании изучения жилища, интервью с жителями и дополнительного анкетирования была предпринята попытка сопоставить полученные данные с характеристиками и функциями *каса маре*, известными из этнографических источников. Из литературы известно, что *каса маре* находилась в символической оппозиции к остальному жилому пространству – в ней не спали, не работали и ели только в особые праздничные дни. Собранные у жителей данные подтвердили сохране-

ние в их памяти, особенно у пожилых людей, определенных аспектов сакральной функции *каса маре*. Анкетирование, проведенное в двух возрастных группах жителей села, старших школьников и взрослых, показало ярко выраженные различия в восприятии объекта исследования. В то время как молодежь видит в *каса маре* скорее отжившую традицию, склад неустраиваемых предметов, то в группе взрослых доминирует представление о ритуальной функции данной комнаты несмотря на то, что она фактически почти не сохранилась в домах. Также прослеживается тенденция к индивидуализации *каса маре* как места семейной памяти.

Ключевые слова: *каса маре*, сакральное место, ритуал, память, традиция

Summary

The afterlife of sacred space: *casa mare* in contemporary rural Moldova (case of Puhoi village)

Within the framework of field research carried out during ethnographic expeditions to Puhoi village, Ialoveni district in 2026, new data were collected on the traditional practices of the village inhabitants. The focus of our study was a specific space within the traditional rural dwelling – *casa mare*. Based on the examination of houses, interviews with local residents, and an additional questionnaire survey, an attempt was made to compare the collected data with the characteristics and functions of *casa mare* known from ethnographic sources. According to the literature, *casa mare* stood in symbolic opposition to everyday living space: people did not sleep or work there, and meals were taken there only on special festive occasions. The data collected from local residents confirmed that certain aspects of the sacred character of *casa mare* are still preserved in memory, especially among older people. The questionnaire survey conducted among two age groups of villagers – senior school students and adults – revealed pronounced age differences in the perception of this cultural object. While young people tend to perceive *casa mare* as an obsolete tradition, a storage space for unused objects, among adults the dominant perception remains its ritual function, despite the fact that in material terms it has almost disappeared from contemporary houses. A tendency is also visible toward the individualization of *casa mare* as a place of family memory.

Key words: *casa mare*, consecrated place, ritual, memory, tradition

One of the first residents of Puhoi whom we met during our expedition was Eugenia Veverița (1968), the owner of *Casa părintească* ("Parental Home") – her own project of reconstructing the house associated with her childhood memories. She explained that after building a new house in the same courtyard and after her mother's death, she had gradually begun moving into the old house various things she no longer needed. However, when her mother's grandchildren, who had spent their childhood there, came into the house, she eventually felt ashamed that it had turned into a storage room and decided to restore order. She whitewashed the walls, painted the interior, arranged everything in its proper place, and changed only the curtains. Characteristically, neighbours who came to see the house advised her to modernize it, but her response was: "I want it the way it used to be". As a result, the house now gives her joy; it evokes memories of life with her parents, when, as she put it, "there were no worries". She also wishes to share the experience of peasant life with her children and grandchildren, who grew up under entirely different conditions.

Eugenia Veverița also recounted another revealing story about how she came to appreciate traditional objects. In the chests preserved in the *casa mare*, her mother had kept towels and entire rolls of homespun linen. She gave two rolls to a local restaurant because, as she explained, "they are very good for polishing glasses". From a towel decorated with lace edges, she cut small pieces to use as dust cloths. One day she dreamt of her mother, who scolded her for failing to value her work. From that moment on, she began to appreciate what had been left behind: "I did not even know that this was a *maramă* (traditional headdress of a married woman), that it was valuable". At the same time, she noted that she had seen similar practices among other relatives, who also used handmade ceremonial towels as cleaning rags.

The stories told by our interlocutor help to problematize contemporary attitudes toward tradition in the village. On the one hand, traditional culture is actively promoted as the "face of the nation" through festivals, celebrations, folklore ensembles, and other public forms of representation. On the other hand, we observe a clear rupture between the parents' generation, whose way of life was shaped by traditional forms of household economy and social relations, and their children, whose adult lives started under already modernized conditions. The grandchildren, in turn, have grown up under capitalism and globalization, and many of them perceive traditional objects primarily as museum exhibits.

Let us examine this issue more closely through the example of *casa mare* – one of the most vivid

and symbolically charged phenomenon of traditional culture. The captivating fact about *casa mare* is its physical disappearance in the modern villages and simultaneous omnipresence in the modern culture through different elements, images and ideas (Ivanova 2025: 47). In local ethnology, *casa mare* has most often been examined from a visual / aesthetic and functional perspective. Its interior, the arrangement of objects, and their regional particularities have been described in detail. Thus, Z. Șofranksy emphasizes the representative function of this room: "it may be confirmed that this room plays the role of a museum of the housewife's skill and diligence, to which are sometimes added the diligent hands of marriageable daughters" (Șofranksy 2016: 16). A major role should be attributed to the dowry, which is stored in this room in a special chest and partially displayed on a bench or bed. In the houses of elderly people, the chest contains objects necessary for burial. T. Nesterova notes that the character of the objects kept in *casa mare* depends on the social status and age of its owners: "Given that every family prepares a dowry to pass on to children at marriage, their houses gradually become emptied, and over time, instead of colorful dowry items, objects intended for funeral ritual use begin to accumulate" (Нестерова 2010: 298). *Casa mare* has a separate entrance, which is significant because the room is used for family celebrations and rituals. This room emerged through the evolution of the single-room dwelling. Researchers note that such a dwelling possessed multifunctionality, since each corner served a particular purpose: heating and cooking, work, rest, and representation. With the development of floor planning, the system of interior organization diversified according to the number of rooms while preserving the original scheme (Negoiță 1987: 27). The corner with icons (analogous to the red corner in Slavic tradition) has been preserved in many peasant houses up to the present day and is therefore particularly well described. E. Postolachi writes: "A sacred place in *casa mare* is the eastern corner intended for icons. Certain rules are observed when placing the icon. In the same corner, beneath the icon, we also find the sacred bread. Access to this corner must remain unobstructed" (Postolachi 2007: 39).

It is precisely the symbolism of the sacred that interests us most, since it remains insufficiently explored in the literature and is among the least visible aspects of contemporary Moldovan village life. In the traditional worldview, sacredness is attributed to the dwelling as a whole, because it protects human beings from the external world of chaos and evil forces. For this reason, particular attention is given to those



Image 1. *Casa mare* used as a depository, v. Puhoi.
Photo: Ivanova Nina, 21.04.2026.



Image 2. *Casa mare* used as a depository, v. Puhoi. Photo: Ivanova Nina, 23.04.2026.



Image 3. Corner with an icon, v. Puhoi.
Photo: Ivanova Nina, 16.10. 2025.



Image 4. Corner with an icon, v. Puhoi.
Photo: Ivanova Nina, 23.04.2026.

parts that connect the house with the outside world - the door and threshold, windows, and roof (Van Gennep 1960: 20). Moreover, according to A. Bayburin, “the universe, as it were, finds its continuation in the house, which appears as its condensation” (Байбурин 1983: 214). What role did *casa mare* play within this order of the world? And which of these representations remain alive today?

First of all, one should emphasize the opposition between *casa mare* and the room for living and work

within the traditional three-part rural dwelling. This means that a number of prohibitions and restrictions were associated with *casa mare*: the owners did not sleep there (no matter how many family members there were), did not eat there on ordinary days, and did not work there (which is why no work tools were kept inside). Access to the room was restricted, since it was intended for guests, festive occasions, and other family rituals. I. Ghinoiu emphasized the intergenerational continuity enacted within the

house: "Living rooms are spaces of intergenerational encounters, where some arrive and others depart. For example, on special feast days festive tables were left overnight here for the ancestors" (Ghinoiu 1991: 169). During memorial days, the clean room becomes a sacred place of reunion with relatives from the other world (Pârâu 2001: 30). Thus, we observe the special status of *casa mare*, to which functions of maintaining social order were assigned, together with a connection to the sacred world. M. Eliade emphasized the direct relationship between hierophany (the manifestation, experience of the sacred) and sacred space (Eliade 1959: 26). The restrictions associated with *casa mare*, and its use only on special occasions, therefore imply its sanctified character – if not complete (as in the case of a church), then at least partial. This idea is further confirmed by the necessity of maintaining cleanliness there. In Romania another common name for it is "the clean room", which even more strongly underlines its opposition to everyday living spaces. Thus, the everyday could not be mixed with what was "clean", that is, ritualized and exceptional. It was in *casa mare* that liminal rituals took place – weddings, rites connected with childbirth, the death of a family member, and so forth – all of which required the sacredness of space. J. Assmann, a well-known researcher of cultural memory, pointed out the importance of ceremony for the collective identity: "The ceremony as a means of communication is itself a forming influence, as it shapes memory by means of texts, dances, images, rituals, and so on" (Assmann 2011: 38). Thus, *casa mare* contributed to the maintenance of social order within the community.

Today, the boundaries of this once fundamental opposition have largely disappeared, and *casa mare* in its former exposure is rarely encountered, since village life and rural practices have changed dramatically over the last century. Nevertheless, during our expedition to the village of Puhoi it was possible to trace fragmentary representations among residents that still correspond to the traditional worldview. In many houses, *casa mare* has been preserved, often functioning as storage for objects no longer in use, but sometimes containing old household items, and always with an icon in the corner.

From conversations with villagers, the following comments may be distinguished as related to the sacred character of *casa mare*:

— Festivals and family rituals:

Celebrations were held in casa mare, only when there was a feast – at Easter, at Christmas – all the relatives gathered there <...>. It was opened only on holidays; otherwise it remained closed (Eudochia, 66).

— Icons:

Icons on the walls – yes (Alexandra, 82).

There were icons in casa mare (Eugenia, 58).

— Cleanliness of the room, perfect order, and proper arrangement of objects:

I maintain it in the form in which I inherited it from my aunt; everything is arranged exactly as it used to be (Eudochia, 66).

It is not in order now; I cannot let you in. Everything must be in its proper place (Alexandra, 82).

The room is not in the proper condition, as it should be (Vera, 89).

These testimonies show that even when *casa mare* no longer performs its former ritual functions in full, the ideas associated with its symbolic order remain remarkably persistent. The requirement of cleanliness, closure, and correct arrangement continues to mark the room as distinct from ordinary domestic space.

— Non-everyday objects, clothing, dowry:

It was closed, with all the valuable things inside (Eudochia, 66).

I keep the burial dowry there in the chest (Maria, 73).

The story described at the beginning of this article – how the protagonist dreamed of her mother, who reproached her for cutting towels from *casa mare* into cleaning rags – is highly revealing in this context. The textiles preserved in this room belonged not to utilitarian objects, but to ritual ones: gifts for weddings, funerals, and other ceremonial occasions. Their use in everyday life deprives them of ritual status and desacralizes them. One of the respondents said that "it was a saint place" in her grandmother's house (Tatiana, 56).

A highly revealing story is recounted by one of the villagers in a book devoted to this village: "Gheorghe Palade's mother <...>. Like a mythological figure, she saved an arm of a crucifix that the Soviets had set on fire <...>. She took the arm home and hid it under the bed in the *casa mare*. She prayed to it and crossed herself before it in secret for more than twenty years. When the village church reopened, she brought it to the church" (Butnaru 2018: 62). Here, *casa mare* appears as the "proper" place for keeping relics, which confirms its status as sacred space.

Over time, however, the function of ritual space has been transformed. What we observe today is a shift in the function of *casa mare* from ritual space to a space of memory and family history. This explains why it often contains numerous family portraits, photographs, and such relics as medals, awards, certificates, and children's toys – memories of children who have already grown up.

Photography as an anthropological object has been studied extensively by specialists. Thus, V.

Dmitriuc and A. Prigarin provide evidence that in rural settings photographs may acquire an almost cult-like status, which is why they are often displayed next to icons (Дмитрюк at al. 2015: 23). These interior elements lead us to the idea that the functions of *casa mare* have shifted toward family memory, toward a certain museification of both the space itself and the objects left behind by previous generations, especially since these objects differ qualitatively from utilitarian modern industrial household items.



Image 5. Family portraits in *casa mare* interior, v. Puhoi.
Photo: Ivanova Nina, 16.10. 2025.



Image 6. Family portraits in *casa mare* interior, v. Puhoi.
Photo: Ivanova Nina, 23.04.2026.

In order to broaden our field material base, we conducted a survey among residents on several topics, including *casa mare*: whether it exists in their home and what associations it evokes. Two age groups participated in this study – senior pupils of the local lyceum (51 respondents, aged 16-17) and adults (39 respondents, average age 47). The associative question was chosen because of its ability to access the respondent's subconscious level of knowledge. As a result, instead of merely obtaining a list of interior objects associated with *casa mare*, we received a much broader range of material for analysis.

In response to the question of whether they or their grandparents have a *casa mare* at home, the majority of young respondents answered positively:

– Yes – 33%

– Grandparents have one – 34%

Nevertheless, such a high proportion of affirmative responses does not indicate the preservation of *casa mare*, for is it often understood as an ordinary living or storage room:

– Yes, at present, but we use it as a bedroom, for storing clothes, etc.

– My great-grandparents had one; now it is no longer such a prestigious room.

It should also be noted that the share of negative responses (no, do not know, no answer) is about 17%.

In the group of grown-ups there were 43% of positive answers, 33% mentioned that they, their parents or grandparents had *casa mare*. Only few respondents provided negative answers. So, we can conclude that grown-ups were much closer to the knowledge about this tradition in comparison to the school students. That means that its disappearance is strictly connected to the overall modernization of the houses, which lack special unheated areas.

The associative test was designed to reveal whether significant differences exist between younger and older generations in their representations of *casa mare*, and to identify which elements of this image remain the most stable across generations. The responses obtained were grouped into semantic categories, and the relative proportion of each category was calculated, with particular attention given to associations reflecting the sacred dimension of this space. The test, however, proved more difficult for respondents than expected. Participants were asked to provide ten associations each; nevertheless, instead of the expected 510 responses, only 280 associations were collected from the group of school students. In the adult group, the result was proportionally only slightly higher: 223 associations instead of the expected 390. A negative response (“do not know”) was recorded in 17% of cases among students, suggesting a certain weakening in the intergenerational transmission of representations related to traditional culture.

Table 1. Associative test results

General number of associations	School students (51)	Grown-ups (39)
	280	223
Material objects category	34%	41%
Functions / descriptive characteristics category	22%	55%
Emotions category	27%	5%
Family category	17%	3%

Among the associations obtained, four main semantic categories were identified: material objects, emotions/identity, functions/descriptions and family. Within the category of material objects (34% at younger generation and 41% at grown-ups) a clear difference is already visible. Young respondents mainly list interior objects that are still actually found in the houses of elderly villagers: carpets, tables, chairs, wardrobes, traditional clothing, dowry items, chests, photographs, and icons; many of these objects are accompanied by the adjective “old” (old furniture, old dishes). In many cases, it is precisely the historical character of the room and its lack of present-day relevance that are emphasized. It is therefore not surprising that, in functional terms, respondents often perceive it as being closer to a storage room where unnecessary old things are kept (19% of mentions).

Another important function identified by this group is the holding of family celebrations and the reception of guests (41%). This is perhaps one of the few elements that may still be related to the former function of *casa mare* as a sacred space, although specific holidays are not mentioned, and the references concern only family meals and gatherings with guests. This is followed by isolated mentions of other possible functions of *casa mare*: a room for storing dowry, a room typical of old houses, the largest room, the most interesting room, a spacious room, a spare room, an entrance hall, a bedroom, a place of rest, a living room, a hall, or simply a room used according to one's needs.

Only a small number of respondents mentioned icons, holy water, orderliness, or the coldness of the room. By contrast, an important category for this group proved to be the category of emotions, which in a certain way compensates for weaker knowledge and the reduced practical significance of *casa mare* for young people (27%). This category includes memories, fairy tales, warmth, joy, love, and similar associations, indicating the importance of a formed emotional connection not only with *casa mare*, but with the parental home as a whole, associated with carefree childhood. A positive emotional attachment to the home of origin constitutes an important resource in the process of growing up and identity formation. For this reason, associations with family are especially significant for this group of respondents, since family defines their current social status: they live with their parents, depend on them, and have not yet become fully involved as responsible participants in family rituals. Overall, however, respondents perceive *casa mare* primarily as belonging to the past – a space associated with old-fashioned furniture, traditional clothing, candles, and collectible objects.

A completely different picture emerges when analyzing the associative field of adult respondents. As shown in the table, the most significant category for them is the functionality of *casa mare*, followed by descriptions of interior objects. The latter differs qualitatively from the descriptions provided by younger respondents. Modern furniture terms are almost absent here; instead, emphasis is placed on “exceptional” objects: basil associated with the icon, candles, carpets, a grandmother's wedding wreath, dowry items, photographs of previous generations, embroidered towels, traditional clothing, the scent of basil, quinces, carpet-covered walls, and, in many cases, icons. Several respondents mentioned the loom, although this contradicts the idea of a room in which work was traditionally not performed. Easter baking was also mentioned, which corresponds to data obtained from interviews. In many families, it was precisely at Easter that a table was laid in *casa mare*, on which ritual baked goods such as Easter bread and ceremonial loaves were placed. Since this is ritual food, it reinforces the idea of the sacred character of the room. Overall, these associations depict the interior of a truly exceptional space, not intended for everyday routine.

A broad category of functions and descriptive characteristics confirms the idea that in the representations of the adult generation, *casa mare* was attributed a special and sacred quality: cleanliness, mystery, family altar, corner of the soul, sacred corner, darkness, silence, holy place, mysterious room, coolness, blessing, symbol of faith and spirituality, and a solemn space. Characteristically, only two respondents described it as a storage room, which marks a substantial contrast with the younger group. For adults, the primary function of *casa mare* is the performance of family rituals; one especially frequent expression was: “from here we set out on the final journey”. The ritual component in the associative field is directly connected with celebrations, family, heritage, and intergenerational continuity. These are highly indicative associations, leading us back to the cycle described above by I. Ghinoiu, who interpreted the traditional dwelling as a place of entrance into this world and transition into the other world. Within such a worldview, *casa mare* functions as a kind of liminal portal. For the adult group of respondents, not only the ritual dimension of the family life cycle is evident, but also the participation of new generations in these cycles. At the same time, in the younger group we observe that this transmission has not fully taken place. It is possible that tradition will acquire greater significance in their lives when their social status changes and they themselves become respon-

sible for organizing family rites of passage. Whether this happens will depend largely on the sociocultural context in which their adulthood unfolds.

Another important aspect that emerges from the associations provided by the adult group is the social/status dimension, namely the representative function of *casa mare* – its role as a visual display of prosperity: wealth, beauty, a family's calling card, the preservation of valuable and beautiful objects and dowry items, family pride, industriousness, and hospitality. By contrast, the categories of emotions and family were considerably less significant in this group. Within the emotional category, and only conditionally, memories predominated. In the family category, only a few isolated words were mentioned. This is likely related to the respondents' age: for them, the ritual dimension of the life cycle is not an abstract representation but lived experience. Consequently, *casa mare* is associated not with the emotional childhood perception of the parental home (as in the younger group), but rather with an instrument for carrying out specific practices. Associations with family are embodied here in concrete images – status, well-being, and ritual. A particularly significant group of associations concerns family photographs and portraits, which point to a fundamentally new function of *casa mare* – that of family memory, increasingly displacing the room's formerly exclusive sacred functionality. To this same category belong associations such as history and tradition, since they introduce a degree of distance between ritual and practitioner: this is knowledge about ritual rather than its active performance.

Thus, in the representations of the adult group, *casa mare* has retained many traditional characteristics and functions. In many families it continues to be used for certain rituals, especially in funeral practices. The gap between its present external appearance – where it survives as a kind of museum of family memory – and the image saturated with sacred elements points to a transitional state of tradition. It should also be noted that more than half of the respondents no longer have *casa mare* in their homes; therefore, their associative responses were linked to memories of their parents' or grandparents' houses. For younger respondents, *casa mare* and its ritual repertoire have largely lost their meaning: it is simply a place where old things are stored. For adults, it remains a place of partial ritual practice, but even more a place of memory – associated with tradition, photographs, and history.

This shift from the idea of a sacred place to a place of memory confirms the general conception that tradition as such exists only when it is embed-

ded in the everyday life of a community. When a ritual ceases to function synchronously within a community, it indicates that the context has changed, that the ritual has lost its former significance, or that it has been replaced by one considered more relevant.

The transitional state of the *casa mare* tradition fits well within the broader scholarly understanding of the changing role of tradition in modernity, as described, for example, by John B. Thompson. Thompson argues that tradition gradually loses its normative and legitimizing role while retaining its capacity to provide meaning and create a sense of belonging. He emphasizes that traditions do not disappear; rather, they lose their fixed points within everyday life (Thompson 1996: 94). Applied to *casa mare*, this suggests that it persists both as an idea and as a material form, but increasingly outside the private household – in museums, ethnographic restaurants, folk-style cultural venues, and similar settings. In this sense, *casa mare* no longer functions primarily as an active ritual space embedded in daily domestic practice, but as a cultural sign through which local identity continues to be articulated. It is likely that new forms of its embodiment will emerge over time, since *casa mare* condenses many of the key meaning-producing elements of local ethnic culture: memory, ritual inheritance, social representation, and symbolic continuity.

Note

* This article was written within the framework of the project "Research on the Tangible and Intangible Cultural Heritage of the Locality of Puhoi, Ialoveni District: Between Tradition and Modernity" (code: 25.80012.0807.59SE), in accordance with the funding contract concluded with the National Agency for Research and Development, based on the results of the national competition for research and innovation projects "Stimulating Excellence in Scientific Research for the Years 2025–2026".

References

- Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Butnaru V. Gheorghe Palade: „Eu țin la folosul națiunii, nu la fala mea”. In: In Memoriam Gheorghe Palade (1950–2016). Chișinău: Bons Offices, 2018, 62–65.
- Eliade M. The Sacred and the Profane. New York: Harcourt, 1959.
- Ghinoiu I. Casa românească: Repere etnologice și arheologice. In: Thraco-Dacica, tom. XII, nr. 1-2, 1991, 167–171.
- 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.
- Negoită J. Muzeul satului. București: Editura Meridiane, 1987.

Pârâu S. Lumină și culoare în amenajarea estetică a spațiului țărănesc tradițional de locuit la români. Galați: Editura Fundației Universitare „Dunărea de Jos”, 2001.

Postolachi E. Casa mare – funcții și decor. In: Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei, vol. 7 (20), 2007, 34-44.

Șofranksy Z. Frumosul în arta tradițională. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XX, 2016, 8-17.

Thompson J. B. Tradition and Self in a Mediated World. In: Detraditionalization. Critical reflexions on Authority and Identity. Lancaster University, Blackwell Publishers, 1996, 89-108.

Van Gennep A. The Rites of Passage. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград: Наука, 1983. / Bajburin A. K. Zhilishche v obryadah i predstavleniyah vostochnyh slavyan. Leningrad: Nauka, 1983.

Дмитрюк В., Пригарин А. Фотографии в сакральном пространстве дома: материалы православных-иннокентьевцев. In: Revista de Etnologie și

Culturologie, vol. XVIII, 2015, 21-28. / Dmitryuk V., Prigarin A. Fotografii v sakral'nom prostranstve doma: materialy pravoslavnyh-innokent'evcev. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XVIII, 2015, 21-28.

Нестерова Т. Поселения и жилище. In: Молдаване. Москва: Наука, 2010, 265-301. / Nesterova T. Poseleniya i zhilishche. In: Moldavane. Moskva: Nauka, 2010, 265-301.

Received 31.03.2026

Accepted 16.06.2026

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

Нина Иванова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Nina Ivanova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ivanova_nina@ich.md

ORCID: 0000-0003-3623-5242

The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process, birth rate and mortality

CZU: 314.04(477+478)(=163.2)"194"

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.07>

Rezumat

Bulgarii din Basarabia în anii '40 ai sec. XX: factorii procesului demografic, rata natalității și mortalitatea

Articolul examinează mecanismele de transformare a dezvoltării demografice a populației bulgare din Basarabia în anii '40 ai sec. XX, sub influența represiunilor, deplasărilor forțate și foametei din 1946–1947. Sunt analizate interacțiunile dintre factorii demografici endogeni ai reproducerii populației și circumstanțele externe legate de transformările socio-economice din anii 1940. Natalitatea, ca proces istorico-demografic, este analizată prin patru dimensiuni analitice principale: rata brută a natalității, variabilitatea indicatorilor fertilității, vârsta la prima naștere și modelul sezonier al nașterilor. Mortalitatea reprezintă un indicator-cheie al stării generale a societății și al proceselor sale de dezvoltare. Împreună cu natalitatea, mortalitatea joacă un rol fundamental în formarea sporului natural al populației. Această abordare conceptuală oferă o bază solidă atât pentru studiile retrospective, cât și pentru cele prospective asupra mortalității. Studiul concluzionează că transformarea factorilor fertilității și mortalității delimitează două etape ale tranziției demografice. Prima etapă a început în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, când mortalitatea ridicată a început să scadă ca parte a unui proces mai amplu, care a inclus și reducerea ratelor fertilității. A doua etapă a fost determinată de intervenția factorului exogen al foametei din 1946–1947 în mecanismele mortalității naturale, ceea ce a condus la o transformare substanțială a structurii acesteia.

Cuvinte-cheie: bulgarii, Basarabia, procese demografice, natalitate, mortalitate, represiuni, foamete

Резюме

Болгары Бессарабии в 40-х гг. XX в.: факторы демографического процесса, рождаемости и смертности

В статье рассматриваются механизмы трансформации демографического развития болгарского населения Бессарабии в 1940-х гг. под влиянием репрессий, принудительных переселений и голода 1946–1947 гг. Анализируется взаимодействие эндогенных демографических факторов воспроизводства населения и внешних обстоятельств, связанных с социально-экономическими преобразованиями 1940-х гг. Рождаемость как историко-демографический процесс исследуется с учетом четырех основных аналитических измерений: общий коэффициент рождаемости, вариативность показателей фертильности, возраст при рождении первого ребенка и сезонность рождений. Смертность

представляет собой ключевой показатель общего состояния общества и процессов его развития. Вместе с рождаемостью смертность играет фундаментальную роль в формировании естественного прироста населения. Такой концептуальный подход создает прочную основу как для ретроспективных, так и для перспективных исследований смертности. В статье делается вывод, что трансформация факторов рождаемости и смертности очерчивает два этапа демографического перехода. Первый этап начался в последней четверти XIX в., когда высокая смертность начала снижаться как часть более широкого процесса, включавшего также снижение уровня рождаемости. Второй этап был обусловлен вмешательством экзогенного фактора голода 1946–1947 гг. в механизмы естественной смертности, что привело к существенной трансформации ее структуры.

Ключевые слова: болгары, Бессарабия, демографические процессы, рождаемость, смертность, репрессии, голод

Summary

The Bulgarians of Bessarabia in the 1940s: factors of the demographic process, birth rate and mortality

The article examines the mechanisms of transformation in the demographic development of the Bulgarian population of Bessarabia in the 1940s under the influence of repression, forced displacement, and the famine of 1946–1947. It analyses the interaction between endogenous demographic factors of population reproduction and external circumstances related to socio-economic transformations during the 1940s. Birth rate as a historical-demographic process is explored through four main analytical dimensions: the crude birth rate, variability of fertility indicators, age at first birth, and seasonality of births. Mortality represents a key indicator of the overall condition of society and its developmental processes. Together with the birth rate, mortality plays a fundamental role in shaping natural population change. This conceptual approach provides a solid basis for both retrospective and prospective studies of mortality. The study concludes that the transformation of fertility and mortality factors delineates two stages of the demographic transition. The first stage began in the last quarter of the nineteenth century, when high mortality declined as part of a broader process that included falling fertility rates. The second stage was driven by the intervention of the exogenous famine factor of 1946–1947 in the mechanisms of natural mortality, leading to a substantial transformation of its structure.

Key words: Bulgarians, Bessarabia, demographic processes, fertility, mortality, repression, famine

Birth rate, as a historical and demographic process, is an important factor in population reproduction and is defined in scholarship as a category of a mass phenomenon reflecting the emergence of new individuals within a population. Within this approach, it is customary to examine this category using statistical methods, distinguishing between two concepts: the number of births and the birth rate. The former is understood as an absolute extensive indicator of the number of persons born within a specific chronological period (most often a year), whereas birth rate denotes the intensity of births in a specific historical and ethnocultural environment.

According to the conceptual framework of historical demography, natural birth rate is usually identified as a process occurring under conditions of the complete absence of conscious birth control through contraception and abortion. It is determined exclusively by physiological and structural factors, namely fertility and population structure by sex, age, and marital status (Борисов 2003: 176, Население 1994: 197). The realization of this biological potential in ethnocultural contexts is examined through reproductive behavior, defined as “a system of actions and attitudes that determine the occurrence of birth or its rejection within or outside marriage” (Население 1994: 384).

In one issue of the journal, the characteristics of demographic processes and natural population growth among the “Trans-Danubian settlers” (which included Bulgarians) in Bessarabia at the beginning of the 19th century were examined (Ganchev 2022: 30-40).

A later period in the history of the Bulgarians – the 1940s, a time of upheaval caused by repression and famine – is of particular interest to specialists in the field of demography.

In this article we aim to conduct a statistical analysis of the birth rate among the Bulgarians of Budjak during the 1940s, focusing on the factors of population reproduction. Given the historical and anthropological nature of the study, the following tasks are addressed:

- describing the birth rate of the group in historical dynamics;
- analysing the influence of individual factors on changes in this process, with particular attention to socio-economic and ethnocultural factors;
- determining the impact of reproductive representations on demographic situations within the group.

To address these tasks, three main analytical dimensions are employed, which make it possible to reveal the historical, cultural, and social character-

istics of the birth rate: the crude birth rate, the age at first birth, and the seasonality of births. These are examined using methods of grouping averages and relative values, the index method, correlation and regression analysis, and the construction of sample time series. In addition, the use of mass form documents as sources necessitates reference to the concepts of the “conditional” and “actual generation”. Taken together, these approaches make it possible to characterise the typicality of the phenomena under study and the traditionality (patriarchy) of reproductive behaviour, as well as its dependence on ethnocultural and historical factors.

The most commonly used category in the study of birth rate is the crude birth rate (CBR). It is calculated as the ratio of the number of live births within one year to the average population of the studied group (Ганчев 2020: 143).

In historical demography, the crude birth rate is regarded as a relatively conditional indicator, since it also includes individuals who are not capable of reproduction. For this reason, demographers consider the total fertility rate (TFR) to be a more accurate indicator. It characterizes the average number of births over a five-year period per woman whose exact age falls within the interval “ $a - 2.5$ ” to “ $a + 2.5$ ”, where a denotes the average age of women at the time of childbirth, calculated based on crude birth rates for the analyzed five-year period (Ганчев 2020: 146-147).

The intensity of childbirth varies across age groups within the reproductive female population. To account for this variation, age-specific fertility rates (ASFR) are also calculated. They provide an indication of the frequency of childbirth in different age categories and make it possible to characterize the influence of the sex and age structure of the population on fertility rates (Ганчев 2020: 148).

The generalised analysis of the crude birth rate (Tab. 1) demonstrates the main trends during the 1930s–1940s. While the birth rate in the period from 1932 to 1937 was 50%, in the early 1940s it fell to 30%. This decline was caused by the outbreak of World War II and changes in the life of the Bessarabian Bulgarians after the incorporation of Southern Bessarabia into the USSR. The beginning of repression (DAOO F.R-8065, op. 2, 13166, 12139 and 18707-p) and uncertainty about the future affected the reproductive behaviour of the population towards birth control. Based on the data presented in Tab. 1, the decline in the birth rate that began in the early 1940s continued throughout the first half of the decade and reached its peak in the second half. The more than threefold decline in the birth rate is ex-

plained by a number of factors. Firstly, in 1944, after the incorporation of Bessarabia into the USSR, a significant part of the male population of reproductive age was mobilised for the labour front and sent to the Urals and Kazakhstan. Secondly, in 1945–1946, a wave of arrests and trials took place, as a result of which part of the male population was executed (DAOO F.R-8065, op. 2, d. 1331), while another part was sent to Siberia (DAOO F.R-8065, op. 2, d. 9617). Thirdly, dekulakisation (KP IA FR-888, op. 1, l. 69-73), collectivisation and, as a result, the famine of 1946–1947 further aggravated the demographic situation. Similar transformations are observed in the analysis of the total fertility rate (Tab. 2). In 1941, it was 4.1 per woman aged 27-32; in 1946 it declined to 2.6, and in 1949 to 1.4. This nearly threefold decrease was the result of the tragic events of the 1940s.

These configurations are further emphasised by the analysis of age-specific fertility rates (Tab. 3). A sample analysis of household registers suggests that the trend towards a narrowing of the childbearing age range continues. On the one hand, the tables show a significant decrease in births among women under the age of 20. While in 1941 the age-specific fertility rate was 16%, by 1946 it had fallen to 6%, and by 1949 to 3%, indicating that early births were becoming extremely rare. On the other hand, the data for 1946 and 1949 show a complete absence of births among women over the age of 50. In all three cross-sections, the birth rate peaks among women aged 24-29. In general, the social turbulence of the 1940s led to a significant decline in age-specific fertility rates. In 1941, the rate was 74 births per 1 000 women; by 1946 it had fallen to 68%, and in 1949, after the famine, to only 35%.

Table 1
Crude birth rates*

	Number of births including infant mortality					Average population					Crude birth rates									
1941	N ₁₉₃₂₋₁₉₃₆ =	1.8	x	742	=	1,336	849	x	6356	=	5396	N ₁₉₃₂₋₁₉₃₆ =	267	/	5396	x	1000	=	50	%
	N ₁₉₃₇₋₁₉₄₁ =	1.6	x	560	=	896	0.95	x	6356	=	6038	N ₁₉₃₇₋₁₉₄₁ =	179	/	6038	x	1000	=	30	%
1946	N ₁₉₃₇₋₁₉₄₁ =	1.1	x	703	=	773	0.87	x	7816	=	6808	N ₁₉₃₇₋₁₉₄₁ =	155	/	6808	x	1000	=	23	%
	N ₁₉₄₂₋₁₉₄₆ =	1.1	x	777	=	855	0.96	x	7816	=	7480	N ₁₉₄₂₋₁₉₄₆ =	171	/	7480	x	1000	=	23	%
1949	N ₁₉₄₀₋₁₉₄₄ =	1.1	x	1952	=	2147	0.87	x	21951	=	19119	N ₁₉₄₀₋₁₉₄₄ =	429	/	19119	x	1000	=	22	%
	N ₁₉₄₅₋₁₉₄₉ =	1.1	x	1159	=	1275	0.96	x	21951	=	21007	N ₁₉₄₅₋₁₉₄₉ =	255	/	21007	x	1000	=	12	%

Table 2
Crude birth rates

	The total number of women aged 32.5 – 37.5										The average number of women aged 32.5 – 37.5				Total fertility rate					
1937–1941	F =	353	+	238	+	258	+	174	+	176	+	127	=	1326	1326 ÷ 6 =	221	Σf ₁₉₃₇₋₁₉₄₁ =	5N	896 ÷ 221 =	4.1
1942–1946	F =	497	+	329	+	322	+	265	+	202	+	174	=	1789	1789 ÷ 6 =	298	Σf ₁₉₄₂₋₁₉₄₆ =	5N	777 ÷ 298 =	2.6
1945–1949	F =	1,191	+	1109	+	626	+	863	+	567	+	463	=	4819	4819 ÷ 6 =	803	Σf ₁₉₄₅₋₁₉₄₉ =	5N	1159 ÷ 803 =	1.4

Table 3
Age-specific fertility rates

	1941			1946			1949		
	Chld	F	%	Chld	F	%	Chld	F	%
15-19.	6	382	16	2	362	6	3	1064	3
20-24	36	353	102	44	497	89	37	1,191	31
25-29	33	238	139	49	329	149	85	1109	77
30-34	35	258	136	32	322	99	36	626	58
35-39	6	174	34	15	265	57	32	863	37
40-44	8	176	45	3	202	15	11	567	19
45-50				1	174	6	4	463	9
50>	1	110	9						
Total	125	1691	74	146	2,151	68	208	5883	35

Table 4
Variability of fertility indicators 1941

1941	Number of children									Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
15-19	3	1		1						5
20-24	37	26	14	4	1	1				83
25-29	40	59	28	5	3	1			1	137
30-34	7	22	13	8	2					52
35-39	9	9	5	4	3	2				32
40-44	7	11	10	7	1		1	1		38
45-49	5	13	8	7	2	1				36
Total # mothers	108	141	78	36	12	5	1	1	1	383
%	28.2%	36.8%	20.4%	9.4%	3.1%	1.3%	0.3%	0.3%	0.3%	100.0%
Total # of children	108	282	234	144	60	30	7	8	9	882

Table 5
Variability of fertility indicators 1946

1946	Number of children									Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
15-19	3	1								4
20 -24	31	16	2	2						51
25-29	31	35	16	4		1				87
30-34	46	73	45	25	2	3				194
35-39	22	58	47	32	6	1	1			167
40-44	22	44	30	30	9	5	1			141
45-49	30	34	29	25	9	3		1	1	132
Total # mothers	185	261	169	118	26	13	2	1	1	776
%	23.8%	33.6%	21.8%	15.2%	3.4%	1.7%	0.3%	0.1%	0.1%	100.0%
Total # children	185	522	507	472	130	78	14	8	9	1925

Table 6
Variability of fertility indicators 1949

1949	Number of children									Total
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
15-19		2								2
20-24	91	40	4	1						136
25-29	160	150	39	11	4					364
30-34	88	156	94	32	2	5	1			378
35-39	74	196	183	91	43	15	3		1	606
40-44	45	103	130	87	45	14	7			431
45-49	68	77	87	65	27	6	4			334
Total # mothers	526	724	537	287	121	40	15	1	1	2252
%	23.4%	32.1%	23.8%	12.7%	5.4%	1.8%	0.7%	0.0%	0.0%	100.0%
Total # children	526	1448	1611	1148	605	240	105	8	9	5,700

The concept of *fertility* is transdisciplinary. In general demography, it is commonly understood as an indicator characterising the state and qualitative composition of the population, denoting the reproductive ability of women to bear children. Quantitatively, it is expressed through indicators measured at the population level. Similar approaches are applied in historical demography: to establish the total fertility rate of a particular group, the total number of children born to one woman is calculated. Since this study focuses on fertility as a property of human collectives, the variability of the general fertility rate is examined in a historical perspective. In this research, the reproductive age of women is defined as ranging from 15 to 44 years, although it has been established that in traditional societies this range is, in fact, wider.

The analysis and empirical data from the 1940s characterise the Bulgarians of Bessarabia as a community with a high level of fertility. Despite the transformational processes associated with the transition to a modern type of population reproduction, intra-family factors evidently retained elements of traditional patterns. The trend towards a decrease in the number of children per woman nevertheless continued. In 1941, this indicator amounted to 2.3, while in 1947 and 1949 it was 2.5. It may therefore be assumed that the birth rate remained almost unchanged, whereas demographic losses were primarily expressed through relatively high infant mortality and mechanical factors, which in the 1940s were associated with the tragic events of famine and repression.

A comparison of data from 1941–1949 (Tab. 4-6) shows a certain degree of constancy throughout the decade, while fluctuations in individual indicators remain within the limits of possible arithmetic error. The largest group consists of women with two children, accounting for about one third of the total (36.8% in 1941, 33.6% in 1947, and 32.1% in 1949). Approximately one quarter of women gave birth to only one child (28.2%, 23.8%, and 23.4%, respectively). Nearly the same proportion had three children (20.4%, 21.8%, and 23.8%). Women with four children accounted for 9.4%, 15.2%, and 12.7% of the total. Cases of women with five or more children were relatively rare, ranging from 5% to 8% of all women, while cases of seven or more children were recorded only as isolated instances.

Another important category that reveals the scholarly understanding of fertility processes is the age at first birth, also referred to as the age of the first motherhood/parenthood. This demographic concept

has become particularly widespread now in connection with societal challenges in Ukraine (Аксёнова 2018: 53-66) and globally. Along with the narrowing of the reproductive age of childbirth, this indicator is regarded as a serious demographic threat.

As a rule, this category is studied through changes in the average age of the mother in conditional generations, that is, “period mean ages at birth” (Frejka et al. 2006, Аксёнова 2018). Such an approach has a clearly retrospective orientation. At the same time, there are effective and well-established attempts to analyse this category synchronously in real cohorts (“cohort mean ages at birth”), since this indicator demonstrates whether childbirth occurs earlier or later (on average within each generation) and whether there is a tendency to postpone the birth of a child to an older age (Стешенко 2010: 3-14, Аксёнова 2015: 64-74, Аксёнова 2018: 55).

Our empirical materials and calculations make it possible to refine this theory by revealing its features on the basis of data on the Bulgarians of Bessarabia in the 1940s. In particular, this can be achieved by distinguishing between the first and second stages of the demographic transition.

Among the demographic characteristics of the first stage of fertility transition are the correlation between fertility and marriage rates and a decline in the coefficient resulting from a decrease in births among women of older age groups, a lower average age of mothers at first birth, the absence of contraception (which mainly affected the fertility of women of older reproductive age), and a decrease in extramarital fertility.

Among the characteristics of the second stage of the demographic transition are the postponement of childbirth to older ages and, accordingly, an increase in the average age of parenthood, the spread of effective contraception (with the exception of certain social groups), an increase in extramarital fertility, parenthood outside marriage (including consensual unions and single motherhood), and a rise in childlessness among women who have ever been married (Стешенко 2010: 3-14, Аксёнова 2015: 64-74, Аксёнова 2018: 55).

In the historical and anthropological context, the age at first birth reveals the characteristics of public perceptions and related social practices concerning marriage as an institution, as well as customs of procreation.

Data for 1941 indicate a certain return to the traditional model, which may be interpreted as a tendency towards the restitution of patriarchal ways of life.

Table 7
Age of birth of the first child

Age	1941		1946		1949	
13	7	3.4%	3	3.0%	1	0.2%
14			4	4.0%	9	2.1%
15	4	1.9%	1	1.0%	7	1.7%
16	7	3.4%	3	3.0%	5	1.2%
17	2	1.0%	3	3.0%	7	1.7%
18	13	6.3%	5	5.1%	20	4.7%
19	16	7.8%	6	6.1%	36	8.5%
20	24	11.7%	13	13.1%	74	17.5%
21	36	17.5%	18	18.2%	67	15.8%
22	36	17.5%	14	14.1%	65	15.3%
23	22	10.7%	10	10.1%	47	11.1%
24	15	7.3%	9	9.1%	30	7.1%
25	13	6.3%	6	6.1%	27	6.4%
26	10	4.9%	0	0.0%	10	2.4%
27	2	1.0%	3	3.0%	9	2.1%
28	1	0.5%	0	0.0%	5	1.2%
29	4	1.9%	1	1.0%	4	0.9%
30	1	0.5%	0	0.0%	1	0.2%
Total	206	100.0%	99	100.0%	424	100.0%

Tendencies towards a return to a traditional way of life, and consequently to an extensive pattern of birth rate, are clearly observable throughout the second half of the 1940s (Tab. 7). Early first births – defined as cases where the mother was under 18 years of age – accounted for every fifth and every tenth case in 1946 and 1949, amounting to 19.1% and 11.6%, respectively. At the same time, nearly four out of five first births continued to occur when mothers were under the age of 23, accounting for 80.7% in 1946 and 79.8% in 1949. Such indicators clearly testify to a temporary restitution of earlier demographic models among the Bulgarians of Bessarabia and a return to these models under the influence of external factors.

The expediency and productivity of appealing to the study of the seasonal factor in historical demography have been recognised since the nineteenth century. On the basis of data from parish registers and personal observations, researchers have examined the seasonality of infant mortality and the seasonality of fertility (Архангельский 1872: 505-509, 544). Over time, attempts have been made to identify the relationships between seasonal fluctuations in marriages, births, and deaths (Авдеев et al. 2002: 35-45).

Beyond purely demographic characteristics, the seasonality of births offers broad heuristic opportunities for analysing the processes of secularisation of

society, as well as its worldview and social norms. It is this historical and cultural perspective that we seek to explore on the basis of seasonality data. However, before doing so, it is necessary to focus on three key points:

– firstly, according to studies of the Bulgarian family in the Balkans by Maria Todorova, after marriage 68% of women give birth to their first child within the first year (Todorova 2006: 62). At the same time, the seasonality of marriages is clearly regulated by the Church. In this regard, the seasonality of births should reflect a regular distribution across the months of the year;

– secondly, according to the customs of the Orthodox Church, marital relations are prohibited during periods of fasting. Formally, strict observance of this prohibition should reduce fertility to a minimum during certain periods of the year. The presence of extended fasts (for example, the forty days of Lent before Easter or the Nativity Fast before Christmas) should affect fertility levels in December and September. Verification of this assumption makes it possible to determine the extent to which the Bulgarians of Bessarabia adhered to this tradition at different stages of their lives;

– thirdly, throughout its existence in Budjak, the Bulgarian population constituted a distinctly agrarian community. In this context, all spheres of life were closely linked to the cycles of agricultural labour. This assumption can be tested by correlating the seasonality of conception and birth with these agricultural cycles.

We follow the view of Louis Henry and Alain Blum that, when analysing data from small population groups, seasonal movements should be examined over extended time periods (Анри et al. 1997: 62). This approach is based on the fact that months differ in the number of days, which makes direct comparison problematic and requires standardisation. A standardised value is obtained by dividing the number of births per month by the number of days in that month. The resulting monthly figure is then converted into a conditional value based on 1200 events per year. In this way, each month is assigned the value of 100, regardless of its duration in days (Анри et al. 1997: 62). On the basis of this method, we present the analysis and empirical data on the seasonality of births and conceptions in Bulgarian settlements of Bessarabia in the relevant tables.

According to Tab. 8, in 1941 February returned to a leading position in seasonal fertility, with a value of 221, meaning that approximately every sixth child was born in this month. May (149) and June (132) also retained high positions. Together with April

(110), these months accounted for the birth of every third child in 1941. It is important to note that December, as a month of conception, retained minimal values at 44, which is about half of the average level relative to other months. This situation indicates the persistence of relic religiosity in behavioural practices, as well as the complete loss of dependence on the agricultural calendar of labour cycles.

This historical dynamic is most clearly revealed in Fig. 1. A gradual evolution is observed only in August, while a reverse regression, expressed as a gradual decline in indicators, is evident in January, February, and December. The remaining months do not display a pronounced linear pattern. Paradoxically, the 1941 curves appear the least balanced. The May figures differ fundamentally not only from the preceding data, exceeding them by two and three times respectively, but also surpass the other indicators for that year by more than three times. Such an imbalance significantly limits the heuristic value of assumptions concerning 1941, as the available data reflect a random pattern that cannot yet be adequately explained due to the lack of sources.

In this context, updated sources from the 1940s are of particular importance, as they provide more representative information on the seasonality of births among the Bulgarians of Bessarabia. These

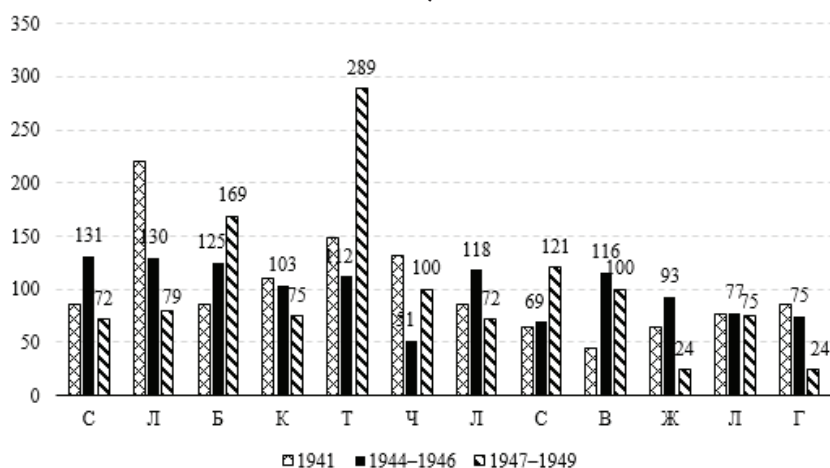
data are therefore included in the generalisations concerning developments during the 1940s (Tab. 8). Since this period already reflects a largely secularised community, the correlation between the birth calendar and religious cycles proves unproductive. Within this social context, only the pragmatics of economic activity remain significant. The influence of these factors on the seasonality of births is examined below.

In the second half of the 1940s (our sample covers 1944–1946 and 1947–1949), the differences between the two series of conditional relative data are significant, indicating a certain destruction of the traditional calendar and the formation of new mechanisms of population reproduction. For example, according to Fig. 1, in 1944–1946 births most frequently occurred in January–March, accounting for almost one quarter of all cases, as well as in July and September, which together accounted for about one fifth. The lowest birth rates during this period were recorded in June and August. In contrast, during 1947–1949 the absolute majority of births occurred in May, accounting for almost one quarter, as well as in March and August, while the lowest values were recorded in October and December. These shifts clearly indicate a transition towards a secular demographic model characterised by a minimal in-

Table 8
Seasonality of births

Year	Month of births												Total
	Jan	Feb	Mar	Apr	May	Jun	Jul	Aug	Sep	Oct	Nov	Dec	
	Month of conceptions												
	Apr	May	Jun	Jul	Aug	Sep	Oct	Nov	Dec	Jan	Feb	Mar	
1941	85	221	85	110	149	132	85	64	44	64	77	85	1200
1944–1946	131	130	125	103	112	51	118	69	116	93	77	75	1200
1947–1949	72	79	169	75	289	100	72	121	100	24	75	24	1200

Figure 1
Seasonality of births



fluence of religious practices. On the basis of conception months, local social and economic events of both individual and collective nature appear to play a significant role.

The category of *mortality* is an important indicator of the overall state of society and its development processes in demography. Its study as a key social component is based on scholarly concepts concerning the role and impact of death on a specific population group, as well as its formal (quantitative) and internal (structural) manifestations. Mortality is examined as patterns of generational extinction through the consideration of “a mass statistical process consisting of a series of individual events occurring across different age parameters and collectively determining the order of extinction of actual and conditional (hypothetical) generations” (Население 1994: 448). Within the framework of historical and demographic reconstructions, this approach involves the consideration of mortality through the frequency of deaths within a particular social environment (Борисов 1999: 196). Together with the birth rate, mortality forms the natural movement (reproduction) of the population. It is this scientific understanding that underlies both retrospective (historical-demographic) and prospective (forecasting) studies of mortality (Цвигун 2010: 160-164, Слабкий et al. 2010).

In this context, death is presented as the primary event, the understanding of which underlies the collection and aggregation of demographic statistical data. Among the fundamental indicators are annual coefficients and death rates of the population, its sex and age structure, child and infant mortality, as well as factors influencing both death rates and generational change. Taken together, these characteristics make it possible to assess the level of development of a particular society and to draw conclusions regarding population reproduction strategies.

The overall death rate is most commonly used to calculate the crude death rate (Григор'єва 2010: 52). In this study, the crude death rate and its dynamics during the 1940s are calculated on the basis of household registers of village councils. The specificity of this type of current statistical source lies in

the fact that it contains all the primary data required for the present reconstructions.

In 1946, the population of the villages of Vinogradovka, Glavany, and Zadunaevka amounted to 8,204 persons. Between 1944 and 1946, 451 children were born and 375 persons died. Accordingly, in 1944 the total population of these three villages was 8,128. The average population size in 1945 was 8,166, while the average number of deaths during this period was 175. As a result, the crude death rate amounted to 15.3%. The same calculations were carried out for all selected data sets, and the results are summarised in Tab. 9.

Because of public resonance and academic inquiry, the methodology for calculating mortality during large-scale tragic events has become particularly significant. In this context, we possess unique materials that make it possible to calculate the demographic losses of the Bulgarian population of Bessarabia during the famine of 1947. Our calculations show that in that year the death rate reached 113.8%, meaning that more than every tenth (!) resident of a Bessarabian village died.

In absolute terms, this corresponds to more than ten thousand Bulgarians across the region. If three village councils alone lost 2,751 people, extrapolation to the entire ethnic community indicates losses of approximately 13-15 thousand individuals (a total Bulgarian population of about 130 thousand in 1959) as a result of the famine of 1947.

To construct accurate models, it is necessary to establish a correlation coefficient. For these years, the natural death rate ranges from 15.3 to 4.5%, resulting in an average death rate of 9.9%. Accordingly, the demographic losses of 1947 should be attributed partly to natural causes, within 1%, and predominantly to exogenous factors. The correlation between these components is presented in the following formula:

$$Mg = Mf \pm m ,$$

where Mg is the total demographic loss; Mf is the number of deaths recorded; and m is the average mortality rate. Accordingly, $Mg = 113.8 \pm 9.9$ in %, or 11.4 ± 1.0 in %.

Table 9
Crude death rates. 1945–1949

	Average population				Crude death rates							
1945	1	x	8166	=	8166	m	125	/	8166	x	1000	= 15.3 %
1947	1	x	24175	=	24175	m	2751	/	24175	x	1000	= 113.8 %
1948	1	x	23063	=	23063	m	104	/	23063	x	1000	= 4.5 %
1949	1	x	21951	=	21951	m	40	/	21951	x	1000	= 1.8 %

This means that 2,476 people died of hunger in three village councils. In general, for the Bulgarians of Bessarabia this amounts to between 13 and 15 thousand deaths, or, taking the correlation into account, approximately 14 thousand ± 1.5 thousand. Compared with the death rates of 1932–1933, the scale of the famine in Bessarabia was at least one and a half times more severe. During the Soviet famine of the 1930s, the death rate was about 70% (Население 1993: 57).

In demography, age-specific death rates are usually analysed by sex. Differences in the life expectancy of men and women are variable and constitute a fundamental indicator for assessing the overall level of societal development (Население 1994: 448, Борисов 1999: 196, Демографический 1985: 438–439, Григор'ева 2010: 52). Indicators calculated separately for males and females are therefore the most informative for analysing mortality levels and trends.

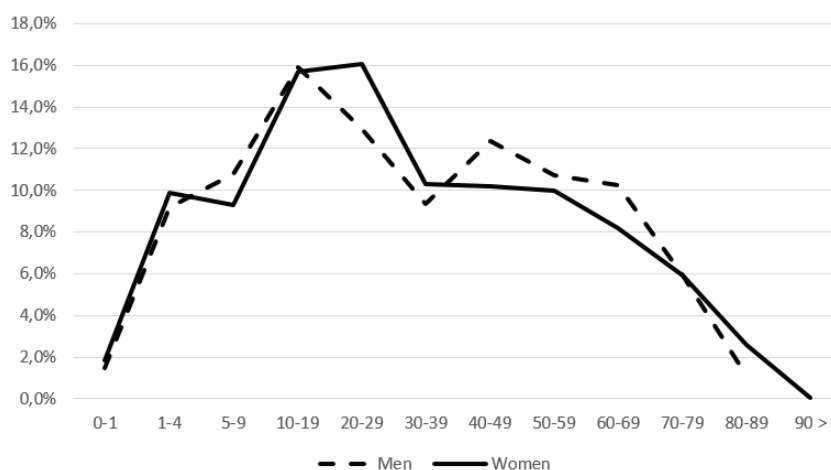
In this context, we examine the dynamics of mortality across different sex and age groups. It is not accidental that in the early twentieth century S. A. Novoselsky noted that “a clear and definite judgement about the nature and characteristics of mortality can be derived only by studying mortality separately for each age group, since individuals at different ages are physiologically characterised by differing levels of resistance to death” (Новосельский 1916: 4). Age ratios thus allow consideration not only of demographic, but also of social characteristics of the population. Parish registers constitute an invaluable source in this respect, as they contain data on the number of deaths recorded within the same age groups.

A fundamentally different picture of the sex and age characteristics of mortality is observed in the second half of the 1940s (Tab. 10 and Fig. 2). Above the conditional average indicator of 8.3%, obtained

Table 10
Sex and age structure of mortality. 1947–1949

1947–1949	Men	%	Women	%	Total	%	Ratio
0-1	22	1.5%	25	1.8%	47	1.6%	88.0
1-4	138	9.2%	135	9.9%	273	9.5%	102.2
5-9	162	10.8%	127	9.3%	289	10.1%	127.6
10-19	239	15.9%	214	15.7%	453	15.8%	111.7
20-29	195	13.0%	219	16.0%	414	14.4%	89
30-39	141	9.4%	141	10.3%	282	9.8%	100.0
40-49	186	12.4%	139	10.2%	325	11.3%	133.8
50-59	161	10.7%	136	10.0%	297	10.4%	118.4
60-69	154	10.2%	112	8.2%	+266	9.3%	137.5
70-79	89	5.9%	81	5.9%	170.00	5.9%	109.9
80-89	17	1.1%	35	2.6%	52	1.8%	48.6
90 >			1	0.1%	1	0.0%	0.0
Total	1504	100.0%	1365	100.0%	2869	100.0%	110.2

Figure 2



arithmetically by dividing 100% by the number of clusters (12), representatives of both sexes are clearly positioned across all cohorts older than 5 and younger than 69 years.

This situation reflects radical changes occurring both in Bessarabian Bulgarian society as a whole and, more specifically, in the structure of mortality.

Firstly, the community had already completed the demographic transition towards a more intensive, modern type of population reproduction, expressed in a significant reduction in mortality in both quantitative and percentage terms. Secondly, these transformations also led to a restructuring of mortality. In particular, infant mortality, female mortality associated with childbirth, and male mortality from exogenous and epidemiological causes were significantly reduced.

It should be noted that the high absolute mortality figures are directly related to the famine of 1947, when crude death rates increased more than tenfold. At the same time, in certain generations this resulted in proportional shifts. Specifically, this led to a temporary decline in the average age at death and, accordingly, reduced the relative weight of the youngest and, conversely, the oldest generations.

High infant mortality should be regarded as a relic phenomenon characteristic of the previous, traditional demographic stage. Boys under the age of 10 accounted for 22.5% of all deaths, while girls of the same age accounted for a further 21.2%. The artificial and temporary nature of this situation is demonstrated by intra-group comparisons. Only 1.5% of boys and 1.6% of girls belonged to the youngest cohort under one year of age, that is, infants. This most vulnerable group, or rather its almost minimal mortality levels, indicates that society was already moving away from the previous extensive model.

We collected a sufficiently large sample from our database was used for the years 1947–1949. It includes 1,504 males and 1,365 females, resulting in a sex ratio of 52.5% male and 47.5% female. This predominance of males is explained by the exogenous nature of mortality during this period. This is further confirmed by markedly non-harmonic indicators for individual age cohorts, for example 127.6 in the 5-9 age group, 133.8 in the 40-49 group, and 137.5 in the 60-69 group. Such values clearly indicate an abnormal structure of mortality in 1947–1949.

Elevated female mortality associated with pregnancy and childbirth should be regarded as a residual feature of the previous demographic stage. This is reflected in the high mortality rates observed in the 20-29 age group.

Following demographic stabilisation, Bulgarian

society in Bessarabia remained for a prolonged period a transitional type characterised by pronounced eclecticism and a combination of diverse features. For instance, the high birth rates typical of traditional agrarian societies persisted for a considerable time. At the same time, the structure of mortality was already fundamentally modern, although it occasionally retained elements of the earlier type of population reproduction.

In demography, seasonality is also identified as one of the structural components of mortality. On the basis of factor and component analysis, the variability and patterns of mortality distribution across individual seasons and months can be identified. Fluctuations in this indicator reflect both natural cycles of disease exacerbation and the sociocultural capacity of society to respond to these risks.

It is well established that increases in the incidence of cardiovascular diseases, bronchitis, influenza, and pneumonia are more frequently observed during the cold months of the year, while acute intestinal infections are more typical of the summer period. Mortality from neoplasms is not associated with seasonal changes in weather conditions. In general, morbidity and mortality “reach their maximum at very low and very high air temperatures, and their minimum within the temperature range corresponding to the ‘comfort zone’, from 21 to 23°C” (Семенюк 2015: 92). During hot periods of the warm half of the year, mortality among the elderly increases. In the nineteenth century, a major cause of death was infectious epidemics, which led to large-scale changes in both the structure and seasonality of mortality. Their influence can also be identified through this analytical perspective.

The next data corpus used in the study of seasonality consists of an array of economic accounting records dating from 1941 onward (Tab. 11).

Our study shows that in the 1940s seasonality was even more pronounced than in the nineteenth and early twentieth centuries. The absence of data for November should be noted and taken into account, given the scarcity and fragmentary nature of the sources. Nevertheless, even under these conditions it can be argued that a significant proportion of deaths occurred in February–April, with relative indices of 313, 184, and 168, respectively. Together, these months account for a total of 665, which constitutes more than half of all deaths recorded within the calendar year. In addition to the usual endogenous factors, this seasonal structure of mortality was clearly influenced by the tragic events of the famine of 1947, which fundamentally increased the average daily death rate to 18.3. July also stands out slightly,

Table 11
Seasonality of mortality. 1941–1949

1941–1949	Month of death												Total
	Jan	Feb	Mar	Apr	May	Jun	Jul	Aug	Sep	Oct	Nov	Dec	
Absolute number	33	135	87	77	49	40	52	37	29	3		8	550
Days in a month	31	28.3	31	30	31	30	31	31	30	31	30	31	
Deaths per day	1.1	4.8	2.8	2.6	1.6	1.3	1.7	1.2	1.0	0.1	0.0	0.3	18.3
Relative indices	70	313	184	168	104	87	110	78	63	6	0	17	1200

with an index of 110, close to the monthly average. Mortality during this period was traditionally associated with infectious causes. These demographic transformations clearly exhibit an exogenous character. At a time when society would normally be expected to level seasonal fluctuations in mortality, it instead intensified them through the introduction of artificial social experiments, in this case famine.

Therefore, the processes of transformation of birth rate and mortality within the Bulgarian community of Southern Bessarabia delineate two stages of the demographic transition. The first stage began in the last quarter of the nineteenth century as a result of overcoming high mortality, which, in turn, was accompanied by a gradual decline in birth rates. The second stage was driven by the exogenous impact of the famine of 1946–1947 on the mechanisms of natural mortality, leading to a significant restructuring of its patterns. The events of the 1940s contributed to a decline in the birth rate in the early 1960s and resulted in a further decrease in its coefficients.

Note

¹Hereinafter, the Table is compiled by the author according to the household registers of the village councils of the villages of Glavany, Vinogradivka, Vinogradnoye, Zadunaivka and Novi Troiani of the Bolgrad district of the Odesa oblast, the village of Dmitrivka of the Bilgorod-Dnistrovskiy raion of the Odesa oblast (held in the village councils).

References

Ganchev A. Dynamics of “Transdanubian settlers” in Bessarabia in the early XIXth century: migration processes and natural growth. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXI, 2022, 30–40. <https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.04>

Frejka T., Sardon J.-P. First birth trends in developed countries: a cohort analysis. No WP-2006-014, MPIDR Working Papers, Max Planck Institute for Demographic Research, Rostock, Germany, 2006. <https://core.ac.uk/download/pdf/7127546.pdf> (vized 14.01.2026).

Todorova M. N. Balkan family structure and the European pattern: demographic development in Ottoman Bulgaria. Budapest: CEU, 2006.

Авдеев А., Блюм А., Троицкая И. Сезонный

фактор в демографии российского крестьянства в первой половине 19 века: брачность, рождаемость, младенческая смертность. In: *Российский демографический журнал*, № 1, 2002, 35–45. / Avdeev A., Blyum A., Troitskaya I. Sezonnyi faktor v demografii rossiiskogo krestianstva v pervoi polovine XIX veka: brachnost, rozhdaemost, mladencheskaia smertnost. In: *Rossiiskii demograficheskii zhurnal*, no. 1, 2002, 35–45.

Аксёнова С. Ю. Середній вік матері при народженні дитини: чи можлива реверсія? In: *Демографія та соціальна економіка*, № 2 (33), 2018. http://nbuv.gov.ua/j-pdf/dse_2018_2_6.pdf (vized 14.01.2026). / Aksionova S. Yu. Serednii vik materi pry narodzhenni dytyny: chy mozhlyva reversiia? In: *Demohrafiia ta sotsialna ekonomika*, no. 2 (33), 2018. http://nbuv.gov.ua/j-pdf/dse_2018_2_6.pdf (vized 14.01.2026).

Аксёнова С. Ю. Черговість народження у матерів середнього і пізнього репродуктивного віку. In: *Демографія та соціальна економіка*, № 3 (25), 2015, 64–74. / Aksonova S. Yu. Cherhovist narodzhennia u materiv serednoho i piznoho reproductyvnoho viku. In: *Demohrafiia ta sotsialna ekonomika*, no. 3 (25), 2015, 64–74.

Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии. Москва: РГГУ, 1997. / Anri L., Blyum A. Metodika analiza v istoricheskoi demografii. Moskva: RGGU, 1997.

Архангельский Г. И. Влияние урожаев на браки, рождаемость и смертность в Европейской России. In: *Сборник сочинений по судебной медицине и гигиене*. Санкт-Петербург. Т. 1, 1872, 503–560. / Arkhangelskii G. I. Vliianie urozhayev na braki, rozhdaemost i smertnost v Evropeiskoi Rossii. In: *Sbornik sochinenii po sudebnoi meditsine i gigiene*. Sankt-Peterburg. T. 1, 1872, 503–560.

Борисов В. Л. Демография. Москва: Нота Бене Медиа Трейд Компания, 2003. / Borisov V. L. Demografiya. Moskva: Nota Bene Media Trejd Kompaniyatskaya entsiklopediya, 2003.

Ганчев О. І. Демографічні трансформації болгарської спільноти Південної Бессарабії (XIX – початок XXI ст.). Одеса: Сімекс-Прінт, 2020. / Ganchev O. I. Demohrafichni transformatsii bolharskoi spilnoty Pivdennoi Bessarabii (XIX – pochatok XXI st.). Odesa: Simeks-Print, 2020.

Григор'єва С. В. Основы демографии: текст лекций. Харьков: НТУ „ХПИ”, 2010. / Hryhorieva S. Osnovy demohrafii: tekst lektzii. Kharkiv: NTU “HPI”, 2010.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 1331. / GAOO. Gosudarstvennyy arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 1331.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 13166. / DAOO. Derzhavnyi arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 13166.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 9617. / DAOO. Derzhavnyi arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 9617.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 11363. / DAOO. Derzhavnyi arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 11363.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 18707-п. / DAOO. Derzhavnyi arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 18707-p.

ДАОО. Державний архів Одеської області. Ф. Р-8065, оп. 2, д. 12139. / DAOO. Derzhavnyi arkhiv Odeskoi oblasti. F. R-8065, op. 2, d. 12139.

Демографический энциклопедический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1985. / Demograficheskii entsiklopedicheskii slovar. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya 1985.

Народонаселение: энциклопедический словарь. Москва: Большая российская энциклопедия, 1994. / Narodonaselenie: entsiklopedicheskii slovar. Moskva: Bol'shaya rossijskaya entsiklopediya, 1994.

Население Советского Союза. 1922–1991. Москва: Наука, 1993. / Naselenie Sovetskogo Soiuza. 1922–1991. Moskva: Nauka, 1993.

Новосельский С. А. Смертность и продолжительность жизни в России. Петроград: Типография Министерства внутренних дел, 1916. / Novoselskii S. A. Smernost i prodolzhitelnost zhizni v Rossii. Petrograd: Tipografiya Ministerstva vnutrennih del, 1916.

Семенюк О. А. Статеві-вікові особливості смертності населення працездатного віку та шляхи її попередження: дис. ... канд. мед. наук: 14.02.03. Київ, 2015. / Semenjuk O. A. Statevo-vikovi osoblyvosti

smernosti naseleennia pratsezdathnoho viku ta shliakhy yii poperedzhennia: dys. ... kand. med. nauk: 14.02.03. Kyiv, 2015.

Слабкий Г. О., Слабкий Г. О. та ін. Сучасні та прогнозні тенденції смертності населення України. Київ: Знання, 2010. / Slabkyi H. O., Slabkyi H. O. ta in. Suchasni ta prohnozni tendentsii smernosti naseleennia Ukrainy. Kyiv: Znannia, 2010.

Стещенко В. С. Дослідження народжуваності й плідності у реальних поколінь жінок України: висновки для сьогодення. In: Демографія та соціальна економіка, № 1, 2010, 3-14. / Steshenko V. S. Doslidzhennia narodzhuvanosti y plidnosti u realnykh pokolin zhinok Ukrainy: vysnovky dlia sohodennia. In: Demohrafiia ta sotsialna ekonomika, no. 1, 2010, 3-14.

Цвігун І. А. Смертність населення України та її соціально-економічні наслідки. In: Вісник Хмельницького національного університету. Т. 3, № 2, 2010, 160-164. / Tsvihun I. A. Smernnist naseleennia Ukrainy ta yii sotsialno-ekonomichni naslidky. In: Visnyk Khmelnytskoho natsionalnoho universytetu. T. 3, no. 2, 2010, 160-164.

Received 14.01.2026

Accepted 16.06.2026

Alexandr Gancev (Odesa, Ucraina). Doctor habilitat în istorie. Universitatea de Stat de Tehnologii Intellectuale și Comunicații.

Александр Ганчев (Одесса, Украина). Доктор исторических наук. Государственный университет интеллектуальных технологий и связи.

Aleksandr Ganchev (Odesa, Ukraine). Doctor of Historical Sciences. State University of Intelligent Technologies and Communications.

E-mail: Alexander_Ganchev@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-0201-2270

Natalia PROCOP

Viața în jurul vetrei: perspective artistice

CZU: 75.04(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.08>

Rezumat

Viața în jurul Vetrei: perspective artistice

Studiul de față subliniază rolul central al vetrei ca nucleu simbolic, identitar și afectiv în pictura modernă și contemporană de inspirație rurală din Republica Moldova, evidențiind modul în care acest element al interiorului tradițional transcende funcția sa utilitară pentru a deveni un arhetip al memoriei, continuității și apartenenței. Studiul urmărește evoluția motivului vetrei de la realismul poetic al lui Igor Vieru, simbolismul modern al lui Mihai Grecu și arta naivă a lui Iurie Platon, până la parcursul stilistic complex al lui Gheorghe Oprea. Prin geometrizarea și abstractizarea formelor, suprapunerea planurilor cromatice și expresivitatea culorilor, Gheorghe Oprea reconfigurează vatra și interioarele tradiționale într-un limbaj plastic original, în care simbolurile identitare și memoria colectivă sunt reinterpretate introspectiv și modern. În creația sa, vatra se revelează succesiv ca spațiu al copilăriei și al protecției materne, centru energetic și metafizic, precum și ca un veritabil „axis mundi” al interiorului și al memoriei colective. În felul acesta se evidențiază o evoluție clară și estetic remarcabilă a modului în care motivul vetrei este reprezentat și reinterpretat, conturând astfel perspectiva artistică a vieții în jurul vetrei.

Cuvinte cheie: vatră, sobă, simbolism arhaic, interior tradițional, artă modernă

Резюме

Жизнь вокруг очага: художественные перспективы

В данной статье рассматривается центральная роль очага как символического, идентификационного и эмоционально значимого ядра в современной живописи Республики Молдова на сельскую тематику. Автор демонстрирует, как этот элемент традиционного интерьера выходит за пределы своей утилитарной функции и становится архетипом памяти, преемственности и принадлежности. В статье прослеживается эволюция мотива очага от поэтического реализма Игоря Вьеру, модернистского символизма Михая Греку и наивного искусства Юрия Платона до сложной стилистической траектории Георге Опря. Посредством геометризации и абстрагирования форм, наложения цветовых планов и экспрессивности цвета Георге Опря реконструирует очаг и традиционные интерьеры в оригинальный художественный язык, где идентификационные символы и коллективная память интерпретируются современно

и интроспективно. В его творчестве очаг последовательно предстает как пространство детства и материнской защиты, энергетический и метафизический центр, а также как настоящий «axis mundi» интерьера и коллективной памяти. Таким образом проявляется ясная и эстетически заметная эволюция того, как мотив очага представлен и переосмыслен в современной живописи Республики Молдова, и в то же время раскрывается художественная перспектива жизни вокруг очага.

Ключевые слова: очаг, печь, архаичная символика, традиционный интерьер, модернистское искусство

Summary

Life around the Hearth: Artistic Perspectives

This study highlights the central role of the hearth as a symbolic, identity-bearing, and affective core in modern and contemporary rural-inspired painting from the Republic of Moldova, demonstrating how this element of the traditional interior transcends its utilitarian function to become an archetype of memory, continuity, and belonging. The study traces the evolution of the hearth motif from the poetic realism of Igor Vieru and the modernist symbolism of Mihai Grecu, and the naive art of Iurie Platon, to the complex stylistic trajectory of Gheorghe Oprea. Through the geometrization and abstraction of forms, the layering of color planes, and the expressive use of color, Gheorghe Oprea reconfigures the hearth and traditional interiors into an original visual language, where identitary symbols and collective memory are introspectively and contemporarily reinterpreted. In his work, the hearth successively emerges as a space of childhood and maternal protection, an energetic and metaphysical center, and a veritable “axis mundi” of the interior and collective memory. Thus emerges a clear and aesthetically remarkable evolution in the way the hearth motif is represented and reinterpreted, revealing the artistic perspective of life around the hearth.

Key words: hearth, stove, archaic symbolism, traditional interior, modern art

Mediul ambiental reprezintă un factor esențial în formarea sensibilității artistice, lăsând o amprentă profundă asupra universului artiștilor. Casa părintească, satul natal, interiorul tradițional, peisajul familiar, toate sunt senzații și trăiri care ulterior devin surse de inspirație. În acest sens, arta se transformă într-un refugiu al memoriei, unde amintirile copilă-

riei și emoțiile asociate acestora sunt reinterpretate și transfigurate plastic.

Una dintre sursele de inspirație care valorifică interiorul tradițional al unei case este *vatra*. Din perspectivă istorică, culturală, antropologică și hermeneutică, reprezentările vetrei au reflectat valori, credințe și aspirații ale oamenilor, în care aceasta apare, de regulă, ca un „Simbol al vieții în comun, al casei, al unirii bărbatului cu femeia, al dragostei, al îngemănării focului cu ceea ce îl conține. În calitate de centru solar care reunește ființele, prin căldura și lumina sa – în același timp loc unde se pregătește hrana – el este centru al vieții, al vieții date, care dăinuie și se perpetuează” (Chevalier A-D 1993: 272-273). În istoriografia națională despre importanța, funcțiile și tradițiile legate de vatră ne vorbesc cercetătorii Natalia Dușacova (Dușacova 2011: 244; Dușacova 2010: 98), Victor Cojuhari (Cojuhari 2013: 137), Marina și Viorel Miron (Miron 2021: 111-112), Evdochia Soroceanu (Soroceanu 2022: 20), Tatiana Zaicovschi (Zaicovschi 2023: 30), Ecaterina Pihurov (Pihurov 2024: 111), Irina Ijboldina (Ijboldina 2025: 112), Sorin Grajdari (Grajdari 2025: 113), Aurel Fondos (Fondos 2025: 157) ș.a. Autorii menționează proporțiile masive ale cuptorului și sobei care dominau locuința (Grajdari 2025: 113) și ocupau aproximativ o treime (Miron 2021: 111), până la o pătrime din cameră (Dușacova 2011: 244). În plus, obiectele care însoțesc vatra – lăicerele, țolurile în dungă, vasele de ceramică – au, de asemenea, semnificații identitare, evocând valorile comunității rurale. Prin urmare, de cele mai multe ori, în arta vizuală, acestea nu funcționează ca simple elemente decorative, ci ca repere simbolice menite să valorifice memoria colectivă și sentimentul apartenenței culturale. Prin reprezentarea în pictură a acestor simboluri universale și motive etnografice, artiștii plastici transfigurează interiorul țărănesc într-un spațiu al rememorării, în care *vatra* devine un prilej de reflecție asupra identității naționale și al continuității dintre generații.

Tematica, care evocă spiritul și motivele țărănești, este larg răspândită în creația artiștilor plastici Nicolae Grigorescu, Ștefan Luchian, Camil Ressu, Aurel Băeșu, Igor Vieru, Mihai Grecu, Mihai Mireanu, Gheorghe Oprea, Iurie Platon ș.a. De exemplu, Igor Vieru ne reîntoarce, în lucrarea „La cuptorul mamei” (1953), realizată în maniera realismului poetic, la căldura universului arhaic. Vatra, ca element al interiorului tradițional, este plasată frontal, iar tratarea masivă conferă monumentalitate lucrării. Autorul folosește o perspectivă ușor ridicată. Obiectele auxiliare din interior sugerează grija și cotidianul familiar. Tușele păstoase evidențiază forma sobei

albe, contrastând cu griul podelei. Jarul din interiorul cuptorului de nuanțe roșii păstrează încărcătura emoțională a tabloului. Astfel, în viziunea lui Igor Vieru, vatra devine nu doar sursă de energie și echilibru interior, ci și un arhetip al figurii materne – protectoare, calde, generatoare de hrană. Artistul plastic reușește să transmită spiritul copilăriei și al amintirilor, păstrând atmosfera de altădată.

O viziune simbolică și arhetipală propune Mihai Grecu în pictura „Vatră din Bugeac” (1982). Vatra nu mai este amplasată într-un interior domestic, așa cum o găsim la Igor Vieru, ci este plasată într-un spațiu metafizic, care transcende realitatea concretă. Vatra apare ca o construcție arhitecturală, care, împreună cu figura mamei cu față abstractă, domină compoziția. Deschiderile boltite ale cuptorului sunt tratate ca niște goluri adânci, aproape negre, accentuând tensiunea vizuală și simbolică. Textura aplicată de M. Grecu, precum și stilizarea spre abstract, conferă lucrării o dimensiune modernă, situând-o la intersecția dintre modernismul sintetic, expresionismul temperat și simbolismul arhaic. În lucrarea lui M. Grecu, modernismul sintetic se manifestă prin simplificarea și stilizarea formelor, sinteza dintre figurativ și abstract, utilizarea culorii cu rol constructiv, tendința spre monumental și arhetipal, integrând astfel tradiția în limbajul modern. Expresionismul, în forma sa temperată, se evidențiază prin deformarea moderată a formei, armonia cromatică, spațiul organizat, atmosfera lirică, în timp ce simbolismul arhaic este identificabil în valoarea arhetipală a vetrei și în tematica care evocă tradiția și memoria colectivă (Fig. 1).



Fig. 1. M. Grecu, *Vatră în Bugeac*, 1982, ulei, pânză, 120×130 cm, MNAM

Compoziția de gen „Iarna copilăriei” (1987), semnată de Iurie Platon, se caracterizează prin accente naive și expresioniste, în care se renunță la redarea detaliilor feței în favoarea expresiei emoționale. Schematizarea figurilor antropomorfe trimite la arta naivă. Spațiul este tratat bidimensional fără perspectivă liniară. Interiorul țăranesc cu un cuptor cu vatră, lăicerele pe podea și mama alături de copii reprezintă simbolic căldura unei familii. Prin această abordare, artistul plastic plasează lucrarea în sfera simbolismului cultural, în care spațiul domestic capătă valențe identitare afective (Fig. 2).



Fig. 2. I. Platon, *Iarna copilăriei*, 1987, ulei, pânză, 130x130 cm, MNAM

În contextul afirmării acestor artiști, Gheorghe Oprea se concentrează, la rândul său, pe evocarea tradițiilor și obiceiurilor populare. Specificitatea sa rezidă în viziunea originală, artistul susținând că esența naționalului în artă nu stă doar în motivul sau tema abordată, ci în intensitatea expresiei și în capacitatea acesteia de a dobândi valențe universale. După cum mărturisește chiar el: „Naționalul în artă este... intensitate și universalitate. Asta încerc să exprim în lucrări și vreau să cred că fac pictură inconfundabilă” (Atelier 2021). Gh. Oprea este ferm convins că în fiecare lucrare trebuie să se regăsească motivul covorului tradițional pentru a asigura specificul identității naționale, care ar asigura un succes internațional (Atelier 2021). În paleta sa cromatică, el acordă prioritate culorilor negru, alb, galben și roșu, fiecare având o semnificație simbolică: negrul este „culoarea pământului” (Antonescu 2016), albul simbolizează renașterea și puritatea (Antonescu 2016), „galbenul este culoarea veșniciei, tot așa cum aurul este metalul nemuririi” (Chevalier E-O 1993:

82), iar roșul cu rol apotropaic, este „simbol al vieții, al focului purificator, al soarelui, al dragostei, al bucuriei de viață” (Antonescu 2016). Toate aceste culori le găsim codificate în una dintre temele pe larg abordate de plastician – *vatra*. În continuare, vom analiza o serie de lucrări ale artistului plastic Gh. Oprea, unde apare vatra, ca element cu valențe profunde, în reprezentări inedite.

În lucrarea „Vatră bisericească” (1998), soba tradițională nu apare ca element funcțional, ci este transfigurată într-o metaforă, într-un adevărat „axis mundi”, ridicat monumental în centrul compoziției. Pe pereții laterali sunt plasate două icoane, accentuând caracterul sacru al interiorului. Așa cum se menționează în literatura de specialitate, „Căminul a fost onorat în toate societățile; a devenit un sanctuar asupra căruia este chemată protecția lui Dumnezeu, unde i se celebrează cultul și unde sunt păstrate statuete și imagini sacre” (Chevalier A-D 1993: 273). Pictura realizată în manieră cubistă este pătrunsă de expresionism cromatic în care tonurile închise de brun, negru și alb emană forță și mister. În această lucrare, vatra nu mai este simbolul rezistenței culturale, ci capătă valențe arhetipale și sacre, apropiindu-se de semnificațiile întâlnite și în creația artistului vizual bucureștean Horia Bernea în seria de lucrări „Pra-por”, „Porți împărătești” ș.a.

Pictura monumentală „Cuptor” (1999), semnată de Gheorghe Oprea, readuce în modsimbolic tema căminului, a memoriei și a transformării. Scena de interior – rustică – reprezintă unul dintre cele mai importante locuri în gospodăria țăranescă care hrănește și încălzește pe timp de iarnă. Compoziția frontală este construită din volume suprapuse ce evocă arhitectura arhaică. Dominanta albului sobei contrastează cu brunul interiorului și cu roșul din adâncul cuptorului, sugerând prezența căldurii. Desenul este subordonat picturalității, renunțându-se la conturul clar al formei reprezentate în favoarea unei expresivități cromatice.

„Vatră” (2000) reprezintă o interiorizare simbolică a unei camere tradiționale din gospodăria țăranescă cu o sobă, vase de ceramică și alte obiecte de bucătărie. Soba este decorată cu un brâu ornamentat cu colți de lup, iar perețele din spate, placat cu faianță, evidențiază alternanța cromatică alb-cafeniu. Câteva obiecte suspendate pe perețele din dreapta și vasele din ceramică din partea stângă jos sugerează activitatea casnică desfășurată în interiorul spațiului.

Și în lucrarea „Vatră” (2000), Gheorghe Oprea construiește o compoziție monumentală, statică, axială și închisă, apropiată de pictura naivă, decorativă – un modernism simplificator. Autorul controlează raportul plin-gol prin amplasarea elementelor com-

poziționale care sunt bine echilibrate și prin raporturile cromatice galben-ocru, verde-albăstrui, alb nuanțat și brun-roșcat. Contrastul dintre fundalul cald și accentele reci ale sobei creează tensiune vizuală și focalizare. Spațiul este tratat bidimensional, fără respectarea rigorilor perspectivei liniare. Profunzimea este sugerată prin suprapuneri de planuri cromatice, apropiind astfel lucrarea de pictura naivă. Autorul renunță la clarobscur în favoarea contrastului cromatic deschis-închis și cald-rece. Elementele secundare, plasate ritmic în spațiu, echilibrează compoziția, accentuând vatra ca nucleu al spațiului domestic (Fig. 3).



Fig. 3. Gh. Oprea, *Vatră*, 2000, ulei, pânză, 50x60 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

Lucrarea „Vatră cu cuptor” (2001) este o compoziție dinamică, asimetrică, construită pe suprapuneri și deplasări de forme. Soba monumentală se apropie de conturul unor forme arhitecturale, constructiviste. Clarobscurul este înlocuit prin juxtapuneri de culoare și contrast tonal. Elementele decorative funcționează ca elemente de echilibru și ritm, întregind compoziția (Fig. 4).



Fig. 4. Gh. Oprea, *Vatră cu cuptor*, 2001, ulei, pânză, 50x60 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

În „Vatră țărănească” (2004), artistul plastic continuă să demonstreze predilecția sa pentru abstracția geometrică de tip constructivist, pentru studiul formelor primare. Volumele rectangulare și cubice sunt amplasate în ascensiune, formând centrul compozițional, dominat de culorile alb, negru, ocru și maroniu. Vasul, așezat pe un scaun țărănesc în partea dreaptă a compoziției, funcționează ca un reper al memoriei obiectului concret, realizând o punte între structura abstractă și realitatea tangibilă.

„Vatra Rodicăi Stelea” (2006) se înscrie în pictura modernă a post-cubismului și a constructivismului simbolic, în care Gh. Oprea decide să stilizeze abstract interiorul țăranesc. Autorul reduce interiorul la vatră și câteva elemente decorative de pe polița adiacentă. Se optează pentru adâncimea spațiului, sugerată prin suprapunerea planurilor cromatice și variația valorilor tonale. Paleta expresivă este dominată de galbenul sobei ce accentuează verticalitatea compoziției. Negrul din partea inferioară a cadranului intensifică tensiunea și statica tabloului. Albul alăturat galbenului are rolul de delimitare a formelor, de a accentua centrul compozițional, dar și de pauză vizuală. Absența figurii umane sugerează prezența acesteia prin ordinea și atmosfera caldă a interiorului (Fig. 5).



Fig. 5. Gh. Oprea, *Vatra Rodicăi Stelea*, 2006, ulei, carton, 60x50 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

În pictura „Cuptorul” (2007), vatra devine din nou „centrul universului”. Autorul operează cu geometrizarea formelor. În acest caz este vorba de un interior contrastant realizat în culori verde, roșu și galben. Pe lejancă, dar și pe podea sunt așezate țoluri țesute în dungii. Covorul este în unison cu ușa și tavanul, creând o unitate cromatică. Această serie de lucrări aduce un elogiu lumii rurale și valorilor arhaice. Dacă până acum Gh. Oprea recurge doar la forme reci, atunci în lucrarea cu același titlu „Cuptorul” (2007), în partea de jos sunt incluse și elemente de forme calde, care se regăsesc în lucrările din următoarea etapă. În plus, pictorul recurge la mijloace plastice postmoderne, utilizând sârma pentru a obține relief pictural. Astfel, el sparge spațiul bidimensional al picturii, adăugând dinamism și accentuând verticalitatea compoziției. Lipsa tratării spațial volumetrice, geometrizarea formelor din interiorul locuinței sunt influențate de arta modernă. Artistul plastic reușește să redea un interior „conservat în memorie”. Cuptorul este pictat fără elemente în plus, fiind prezente doar minimum de atribute necesare (Fig. 6).



Fig. 6. Gh. Oprea, *Cuptorul*, 2007, ulei, pânză, 60x50 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

Dominată de tonuri de negru, lucrarea „Vatră caldă” (2007) sugerează izolarea, interiorizarea. Deși este întinsă o stofă drapată, care ar arăta prezența umană în casă, totuși pictura rămâne statică și rece, dominată de podeaua și tavanul negru. Cuptorul alb, geometrizat devine un monument al memoriei, simbolizând trecerea timpului. Acesta apare ca un sim-

bol al vieții de altă dată, în prezent rămânând doar o amintire. Lucrarea contemplativă transmite subtil privitorului o tensiune interioară.

Compoziția „Cămin cu pietre” (2007) este realizată ca o scenă teatrală. Stilizat geometric, interiorul casei este curat și aranjat. Totodată, spațiul are puține detalii care vorbesc de confortul casnic, astfel, făcându-se aluzia la un spațiu al introspecției. Fiecare formă din interior (tavanul, pereții, podeaua) sunt pictați cu culori de galben, ocră și verde, ceia ce oferă rigiditate încăperii. Ca și în mai multe lucrări ale lui Gh. Oprea, este prezent scăunelul care sugerează prezența umană prin absență. Pietrele, cu rol protector și termic, devin elemente simbolice, iar ornamentele geometrice de pe tavan și pe podea introduc noi valențe ale limbajului plastic (Fig. 7).

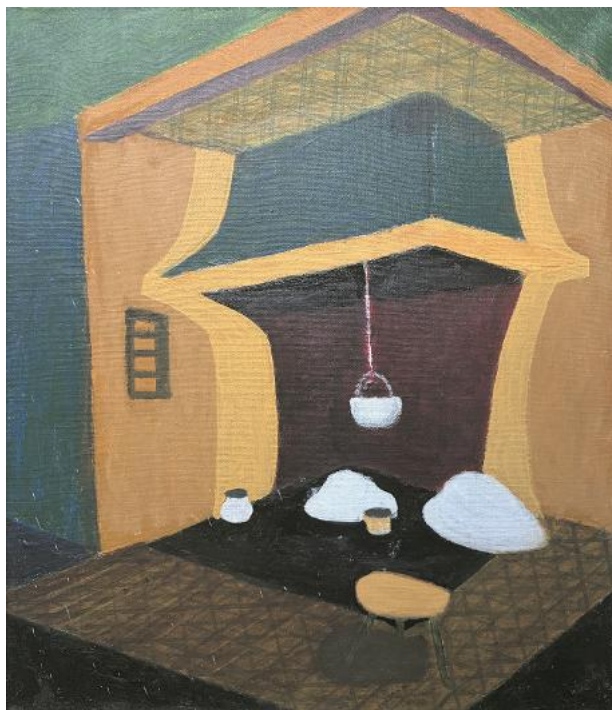


Fig. 7. Gh. Oprea, *Cămin cu pietre*, 2007, acril, pânză, 60x50, colecția autorului, foto N. Procop.

Pictura „Interior” (2007) se apropie stilistic de „Cuptor cu pietre”, ambele având în comun prezența unor elemente de interior ornamentate geometric. Formele reci, accentuate prin aceste ornamente, sunt temperate de formele calde ale mesei, farfuriilor și mămăligii așezate pe masă, ale ceramicii de pe podea și ale gurii sobei. Gamei cromatice similare, dominate de verde și galben, i se adaugă brunul, negrul și rozul pal. Deși paleta este sobră, iar contrastul cromatic puternic, atmosfera generală este una caldă, sugerată de masa cu bucate, care pare să-și aștepte stăpânii. În același sens, ulcioarele și burluiul trimit subtil la prezența umană (Fig. 8).

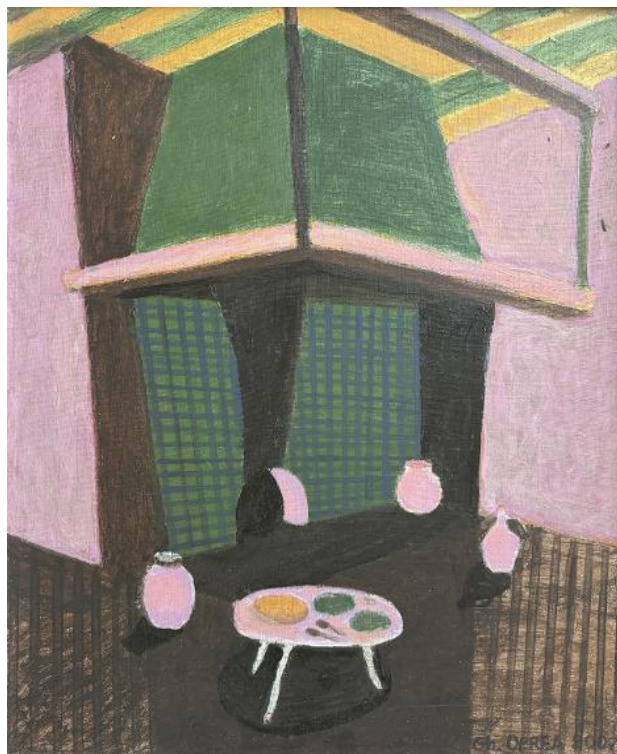


Fig. 8. Gh. Oprea, *Interior*, 2007, acril, pânză, 60x50 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

„Vatra neagră” (2007) consolidează statutul vetrei ca simbol arhetipal în creația lui Gheorghe Oprea. Interiorul tradițional, cu centrul compozițional reprezentat de vatră, este tratat monumental și frontal, cu o perspectivă ușor ridicată. Prezența umană este sugerată de atmosfera creată de nuanțele calde de culori, prin tava cu fructe și prin țolurile în dungii așezate pe podea și pe perete, lângă lejană. Artistul plastic evocă frumoasa tradiție de iarnă legată de credința în ciclul naturii. În acest sens, în colțul peretelui atârna un creciun (colac ritualic), care, potrivit tradiției populare, rămâne atârnat până la primăvară, „când se afumă și timâie boii în bârsa plugului și plugul înaintea pornitului la arat” (Pamfile 1914: 6), având rolul de a proteja casa și animalele. Prin utilizarea culorii negre în redarea vetrei, autorul sugerează memoria arderii și scurgerea timpului, precum și munca domestică, în timp ce tava cu bucate simbolizează ospitalitatea și belșugul.

În compoziția „Cloșca cu puii” (2008), vatra alb-gălbuie domină scena rustică, fiind redată prin detalii funcționale și simbolice. Soba tradițional este reprezentată cu toate detaliile – gura cuptorului, hornul, plita ș.a., dar și elementele auxiliare precum ulciorul, oala în cuptor, lemnele. Statica, dirijată de geometrismul și dimensiunea motivului principal, este degajată de găina albă din prim-plan, care ciugulește de pe jos. Fundalul și podeaua, de un maro închis, generalizează și integrează compoziția. Autorul re-

curge la excluderea elementelor în plus din spațiul plastic (Fig. 9).



Fig. 9. Gh. Oprea, *Cloșca cu puii*, 2008, acril, pânză, 50x60, colecția autorului, foto N. Procop.



Fig. 10. Gh. Oprea, *Vatra din bar*, 2008, acril, pânză, 60x50 cm, colecția autorului, foto N. Procop.

Compoziția „Vatra din bar” (2008) este dominată de elementul central *cuptorul*. Structura cadranelui plastic este formată din elemente geometrice: trapezul sobei, liniile diagonale formate de grinzile oblice și dungile covoarelor. Paleta cromatică alcătuită din verde, ocru, brun sugerează un spațiu tradițional. Albul pereților echilibrează compoziția contrastantă. Prin această pictură, Gheorghe Oprea se apropie de stilul naiv-decorativ, având influențe din arta populară. Simplificarea formelor obiectelor accentuează

aspectul simbolic al mesajului plastic. Vasele la gura sobei, prosopul întins la uscat și scaunul, sugerează activitatea cotidiană. Ca și în celelalte lucrări, obiectele domestice sugerează prezența umană (Fig. 10).

Analiza de față scoate în prim-plan *vatra* nu doar ca element al interiorului rural, ci ca un adevărat nucleu simbolic, identitar și afectiv în pictura modernă și contemporană din Republica Moldova, relevând cum această prezență, aparent banală, depășește funcția sa utilitară pentru a se transforma într-un arhetip al memoriei colective, al continuității și al sentimentului de apartenență. Prin analiza operelor, de la lirismul realist al lui Igor Vieru și simbolismul modern al lui Mihai Greco, arta naivă a lui Iurie Platon, până la complexitatea stilistică a lui Gh. Oprea, se evidențiază o evoluție clară și estetic remarcabilă a modului în care motivul vetrei este reprezentat și reinterpretat. Gh. Oprea utilizează tehnici ca geometrizarea și abstractizarea formelor, suprapunerea planurilor cromatice și expresivitatea cromatică, pentru a transforma *vatra* și interioarele tradiționale într-un limbaj plastic original, în care simbolurile identitare și memoria colectivă sunt reinterpretate printr-o viziune modernă și postmodernă. *Vatra* apare, pe rând, ca spațiu al copilăriei și al protecției materne, ca centru energetic și metafizic, precum și ca un „axis mundi” al interiorului și al memoriei colective.

Note

* Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului Stimularea excelenței cercetărilor științifice 2025–2026, 25.80012.0807.62SE „Arta ca formă excelență de reprezentare a libertății: imaginea libertății în pictura și literatura din Republica Moldova”, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău.

Referințe bibliografice / References

Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești, 2009. Ediție digitală 2016. <https://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Dictionar-de-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti-l-o.html> (vizitat 26.01.2026).

„Artelier”: Gheorghe Oprea, la 75 de ani, autor Nely Canțer, TV Moldova 1, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=29U5bjcJSpw> (vizitat 26.01.2026).

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. 1. A-D. București: Artemis, 1993, 272-273.

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. 2. E-O. București: Artemis, 1993.

Fondos A. Ciclu vieții în Basarabia (anii 1930): între tradiție și modernizare. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025, 156-159.

Grajdari S. Viața într-un bordei: o privire asupra realității rurale din Rogojeni, r-nul Șoldănești. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVIII, 2025, 111-115.

Miron M., Miron V. Evoluția tipurilor de locuințe în localitatea Chișinău. In: Dialogica. Revistă de studii culturale și literatură, nr. 3, 2021, 111-120.

Pamfile T. Crăciunul. Studiu etnografic. București: Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, 1914, 6. <https://amtap.md/assets/pdf/Pamfile%20T.%20Cr%C4%83ciunul.%20Studiu%20etnografic.pdf> (vizitat 26.01.2026).

Pihurov E. Locuința tradițională a românilor din spațiul pruto-nistean: sursele și istoriografia problemei (I). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXV, 2024, 109-114.

Soroceanu E. Locuința tradițională în imaginea lumii găgăuze. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXII, 2022, 14-21.

Zaicovschi T. Tradițiile funerare și de pomenire ale lipovenilor din Republica Moldova ca ritualuri din etapa finală a ciclului vieții omului. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXIV, 2023, 28-37.

Душак ова Н. Жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, 2011, 243-246. / Dushakova N. Zhilishhe staroobryadcev i moldavan: obshhee i osobennoe. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX-X, 2011, 243-246.

Душак ова Н. Мужское и женское жилое пространство (на материале жилища в зоне культурного пограничья). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. VIII, 2010, 97-99. / Dushakova N. Muzhskoe i zhenskoe zhiloe prostranstvo (na materiale zhilishha v zone kul'turnogo pogranich'ja). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. VIII, 2010, 97-99.

Ижболдина И. Особенности жилищно-хозяйственного комплекса русских старообрядцев села Кунича (на базе полевых исследований). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025, 106-118. / Izhboldina I. Osobennosti zhilishhno-hozhajstvennogo kompleksa russkih staroobryadcev sela Kunicha (na baze polevyh issledovanij). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025, 106-118.

Кожухарь В. Жилище украинцев Молдовы: материалы и техника строительства. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XIII-XIV, 2013, 132-138. / Kozuhar' V. Zhilishhe ukraincev Moldovy: materialy i tehnika stroitel'stva. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XIII-XIV, 2013, 132-138.

Primit 29.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Natalia Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în studiul artelor și culturologie, Universitatea Pedagogică de Stat „I. Creangă”.

Наталья Прокоп (Кишинев, Республика Молдова). Доктор искусствоведения и культурологии, Государственный Педагогический Университет им. И. Крянгэ.

Natalia Procop (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Art Studies and Culturology, I. Creangă State Pedagogical University.

E-mail: procop.natalia@upsc.md

ORCID: 0000-0003-4900-1787

Nume de familie derivate din terminologia meșteșugurilor asociate prelucrării pieilor*

CZU: 392.91(=135.1)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.09>

Rezumat

Nume de familie derivate din terminologia meșteșugurilor asociate prelucrării pieilor

Meșteșugurile tradiționale au reprezentat, în societatea premodernă, ocupații indispensabile atât comunităților rurale, cât și celor urbane. Activitățile de prelucrare a pieilor au ocupat un loc central, prin utilitatea produselor obținute și rolul lor în viața cotidiană. Denumirile meseriilor din acest domeniu au funcționat nu doar ca termeni tehnici, ci și ca indicatori ai identității sociale, devenind repere stabile în sistemul de identificare nominală. Studiul analizează numele de familie derivate din denumiri de meserii precum *blănar*, *cizmar*, *cojocar*, *tăbăcar* și alte formații semantic înrudite. Inițial supranume descriptive, aceste apelative s-au transmis ereditar și s-au fixat ulterior ca patronimice stabile. Analiza include date privind frecvența actuală a acestor antroponime, conturând vitalitatea și răspândirea lor în antroponomia contemporană. Cercetarea propune o abordare interdisciplinară, la intersecția antroponimiei, istoriei sociale și antropologiei culturale. În acest fel, rezultatele cercetării contribuie atât la înțelegerea antroponimiei românești, cât și la reconstituirea unor aspecte ale vieții cotidiene și organizării muncii în comunitățile tradiționale, evidențiind relația dintre limbă, societate și cultură.

Cuvinte-cheie: nume de familie, meșteșug tradițional, prelucrarea pieilor, patrimoniu antroponomic

Резюме

Фамилии, происходящие от терминологии ремесел, связанных с обработкой кожи

Традиционные ремесла в досовременном обществе представляли собой незаменимые занятия как для сельских, так и для городских сообществ. Деятельность, связанная с обработкой кожи, занимала центральное место благодаря практической ценности готовых изделий и их роли в повседневной жизни. Названия профессий в данной сфере функционировали не только как технические термины, но и как показатели социальной идентичности, становясь устойчивыми ориентирами в системе номинативной идентификации. В исследовании анализируются фамилии, образованные от названий профессий, таких как *blănar*, *cizmar*, *cojocar*, *tăbăcar* и других семантически родственных образований. Первоначально описательные прозвища, эти апеллятивы передавались по наследству и впоследствии закрепились как устойчивые патронимические формы. Проведенный анализ включает данные о частотности этих антропонимов в современный период, демонстрируя их

устойчивость и распространенность в современной антропонимии. В статье используется междисциплинарный подход на основе антропонимии, социальной истории и культурной антропологии. Таким образом результаты исследования способствуют как пониманию румынской антропонимии, так и реконструкции отдельных аспектов повседневной жизни и организации труда в традиционных сообществах, выявляя взаимосвязь языка, общества и культуры.

Ключевые слова: фамилии, традиционное ремесло, обработка кожи, антропонимическое наследие

Summary

Family Names Derived from the Terminology of Crafts Associated with Leather Processing

Traditional crafts constituted indispensable occupations in premodern society for both rural and urban communities. Activities related to leather processing held a central position due to the practical value of the products obtained and their role in everyday life. The names of professions in this field functioned not only as technical terms but also as markers of social identity, becoming stable reference points within the system of nominal identification. The study analyzes surnames derived from occupational names such as *blănar*, *cizmar*, *cojocar*, *tăbăcar*, and other semantically related formations. Initially descriptive bynames, these appellatives were transmitted hereditarily and subsequently became established as stable patronymics. The analysis includes data on the current frequency of these anthroponyms, outlining their vitality and distribution in contemporary anthroponymy. The research adopts an interdisciplinary approach at the intersection of anthroponymy, social history, and cultural anthropology. In this way, the study contributes both to the understanding of Romanian anthroponymy and to the reconstruction of certain aspects of everyday life and labor organization in traditional communities, highlighting the relationship between language, society, and culture.

Key words: family names, traditional craft, leather processing, anthroponymic heritage

În uzul tradițional și documentar, termenul *prelucrare* funcționa ca un hiperonim, desemnând ansamblul operațiunilor prin care materia primă de origine animală era transformată și valorificată succesiv până la obținerea produsului finit. Termenul *piele* are valoare generică și include, în plan semantic, și *blana*, ca varietate a acesteia. În consecință, sintagma *prelucrarea pieilor* acoperă implicit și prelucrarea

blănilor (Olteanu 1957, Oancă 2022, Ischimji et al. 2025).

Opțiunea terminologică adoptată este justificată atât din perspectivă istorică, cât și metodologică, întrucât permite o abordare integratoare a activităților meșteșugărești și facilitează analiza coerentă a formării numelor de familie derivate din aceste ocupații. Totodată, aceasta reflectă adecvat structura social-economică premodernă, caracterizată prin delimitări adesea insuficient conturate între etapele procesului productiv și specializările profesionale.

Terminologia meșteșugurilor tradiționale de prelucrare a pieilor cuprinde ansamblul denumirilor de meserii asociate acestui domeniu. Deși multe dintre aceste meserii tradiționale au dispărut sau au suferit transformări de-a lungul timpului, urmele lor lexicale s-au păstrat în nume de familie, care funcționează astăzi ca veritabile vestigii lingvistice. Analiza acestor antroponime permite reconstituirea varietății meșteșugurilor practicate, a statutului social al purtătorilor înaintași și a contribuției acestora la conservarea patrimoniului lingvistic și cultural tradițional.

Pielea, ca material natural rezistent, a fost utilizată de-a lungul mileniilor în diverse forme, iar meșteșugurile asociate prelucrării acesteia au fost esențiale în viața cotidiană. Diversificarea produselor finite, legate de confecționarea îmbrăcăminte, a încălțăminte și a pieselor indispensabile satisfacerii unor utilități ale gospodăriei, a condus la apariția unor noi categorii de meșteșugari, care s-au organizat și s-au dezvoltat paralel și independent unele față de altele. Cercetătorul Șt. Olteanu menționează că prelucrarea pieilor a constituit una dintre cele mai importante ramuri din Moldova feudală, în cadrul căreia „se întâlneau cca 10 ramuri meșteșugărești, care se dezvoltau, paralel” (Olteanu 1959: 216). Astfel, la mijlocul secolului al XVII-lea, în industria pielăriei se atestă o amplă diversificare a categoriilor de meseriași: *argăsitori*, *bașcali*, *bătușari*, *blănari*, *caucari*, *cavași*, *căciulari*, *căputari*, *cârpaci*, *ciurari*, *cizmari*, *ciubotari*, *cojocari*, *condurari*, *cucari*, *curelari*, *cușmari*, *dubălari*, *hămurari*, *ișlicari*, *jercari*, *loderi*, *marochinieri*, *opincari*, *orgari*, *papugii*, *pieptărari*, *poșcari*, *potlogari*¹ „persoane care pun potloage la încălțăminte” (DLR 1980: 1146), *săhăidăcari*, *scurteicari*, *surtucari*, *șelari*, *șepcari*, *șustări*, *tăbăcari*, *tălpari*, *tălpălari* etc. Toți acești meseriași erau desemnați, în mod generic, și prin termenii *maiștri* sau „maistori” (Pamfile 1910: 38). Unele dintre aceste denumiri sunt cunoscute și astăzi, întrucât desemnează activități încă profesate (cf. *cizmar*, *cojocar*, *tăbăcar* etc.). Altele au ieșit din uz, deoarece se refereau la meserii care nu mai sunt practicate (cf. *cavaș*, *condurar*, *cucar*, *ișlicar* etc.).

Pe lângă dispariția sau ieșirea din uz a unor denumiri de meserii, o parte dintre acestea au cunoscut, în timp, modificări semantice semnificative, fiind marcate de sensuri ironice sau batjocoritoare. Astfel, unor termeni li s-a imprimat un sens depreciativ: *cârpaci* „persoană care lucrează prost”; *cojocar* „om incult”; *ișlicar* „boier retrograd”; *opincar* „șăran”; *papugiu* „om de nimic, care se ține de înșelăciuni”; *potlogar* „pungaș, escroc” etc. Aceste evoluții semantice, mai puțin onorabile, au putut influența atât frecvența, cât și modul de folosire ulterioară a acestor denumiri, contribuind la restrângerea ariei lor de utilizare ca termeni ocupaționali propriu-ziși și, implicit, la transformarea lor în etichete evaluative sau sociale.

La orașe, unde cerințele privind îmbrăcăminte, încălțăminte și harnașamentul erau mai mari, meșteșugarii pielari constituiau o categorie socială de bază. Ei se grupau pe ulițe și mahalale, care ulterior le-au purtat numele (Răileanu 2025: 95). După cum notează Olteanu și Șerban, „unul și același meseriaș îmbina prepararea materiei prime cu prelucrarea ei², adică <...> cizmarul era și pielar, și tăbăcar etc.” (Olteanu et al. 1969: 14). De asemenea, „întrucât procesul de circulație a mărfurilor era încă slab dezvoltat, meșteșugarul era în același timp și negustorul produselor sale” (Boldur 1970: 103).

Tăbăcitul (sau *tăbăcărutul*) constituie veriga inițială în procesul de producție din industria pielăriei și este menționat în sursele din Moldova mai frecvent în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Operațiile de tăbăcire erau realizate de meșteșugari specializați, cunoscuți în documente sub nume de *tabaci*, *tăbăcari* sau *timari* (Iorga 1906: 171-172). „Prima mențiune în acest sens datează din 1530 și se referă la un oarecare Tador tăbăcar din Bîrlad” (Olteanu et al. 1969: 83). Termenul slavon corespunzător pentru *tăbăcar*, menționat în *Lexiconul slavo-românesc*, întocmit de Mardarie de la Cozia (1649), este *ycmap* (Crețu 1900: 269). La sfârșitul secolului al XVIII-lea, „din rândul tăbăcarilor se desprinde o categorie de meșteșugari care se ocupă numai cu tăbăcitul pieilor, ei numindu-se *argăsitori*” (Olteanu et al. 1969: 366). Operațiile de tăbăcire erau preocupări comune și altor categorii de meșteșugari specializați, inclusiv cizmari, cojocari etc. În general, tăbăcarii își aveau atelierele la periferia orașului sau târgului, pe marginea unei ape curgătoare, în aval de gospodăriile orașenilor și se mutau succesiv pe măsură ce așezările locuitorilor îi înconjurau.

Meșteșugul tăbăcitului era strâns legat de celelalte ramuri ale pielăritului, precum *blănăria*, *cojocăria*, *cizmăritul*, *curelăritul* și *șelăritul*.

Blănării și cojocării „erau foarte numeroși în Moldova și mai ales în Țara Românească, unde sînt

menționați în mai bine de 60 de sate” (Olteanu et al. 1969: 132). În prima treime a secolului al XVII-lea, între aceste două categorii nu exista o delimitare hotărâtă. Ei „confeționau atât cojoace din piele de oaie, cât și haine scumpe de blană, unii fiind mai întâi blănari și apoi cojocari și invers” (Olteanu 1959: 139). O diferență clară se conturează abia în secolul al XVIII-lea, când blănarii³ se specializează în confeționarea hainelor scumpe din blană, destinate păturilor înstărite ale societății, în timp ce cojocarii realizează haine pentru populația mai modestă din orașe și sate. „Blana se purta și vara: ea era socotită ca «toaletă de gală» la toate prilejurile mari. <...> Cea mai mare parte din material îl căpătau ei de la Moscova și alte locuri ale Rusiei muscălești prin negustori speciali în astfel de călătorii la Cazaci, cari se și chiamă pentru aceia *cazaci*” (Iorga 1906: 168).

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, s-a introdus moda orientală în îmbrăcăminte și încălțăminte, mai ales în orașe și târguri, ceea ce „a determinat apariția unei noi categorii de meșteșugari, despărțită din rîndul blănarilor și cojocarilor <...> *ișlicarii* și *calpaccii*” (Olteanu, Șerban 1969: 270), care furnizau ișlice și calpace boierilor „din toate stările”, slujbașilor administrației locale și târgoveților înstăriți. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, „încep să se diferențieze din rîndul cojocarilor meșterii *cușmari*, *căciulari*” (Olteanu et al. 1969: 368).

Situația este asemănătoare și în domeniul confeționării obiectelor de încălțăminte, al *cizmăritului*, meșteșug cu care se ocupau *cizmarii* și *ciubotarii*. „Deși operațiunile de prelucrare sunt comune ambelor categorii, se pot distinge totuși deosebiri în calitatea materialului pe care-l lucrează, ceea ce determină și cele două categorii sociale de clienți, pentru care erau destinate obiectele confeționate” (Olteanu 1959: 140). Cizmarii confeționau obiecte de încălțăminte de lux, destinate, în cea mai mare parte, păturilor înstărite ale societății, iar *ciubotarii* realizau cizme obișnuite, încălțăminte din piele groasă și opinci pentru uzul maselor largi. Prin preocupările profesionale, *tălpălarii*, care pregăteau materialul pentru încălțăminte, adică „dubăscu piei și facu teletine”, erau strâns legați de *ciubotari* (Pavlescu 1939: 279, Olteanu et al. 1969: 177). Alte categorii de meșteșugari, care nu au atins importanța cizmarilor, deoarece produsele lor aveau o utilitate socială mai restrânsă, erau *opincarii* și *cârpacii* (Olteanu et al. 1969: 134). Mențiunile documentare referitoare la meșterii opincari sunt rare, deoarece numărul lor, comparativ cu ceilalți meșteșugari care prelucrau pielea, era mult mai mic. Aceasta se explică și prin faptul că majoritatea țăranilor își confeționau singuri opinci în propria gospodărie. „Din ramura cizmăritului s-au

desprins *mestegiii* (pantofari de lux), cu o atestare din 1628: *Stanciu mestegiu*; *cavații* (cizmarii de rînd)” (Olteanu et al. 1969: 177); *condurarii* sau *conduragii*, care confeționau încălțăminte fină, purtată numai în casă; *papugiii* sau *papucarii*, care aveau marfă lucrată pentru a fi purtată atât pe uliță (din piele mai groasă), cât și în casă (din piele mai fină); *iminingii* sau *iminingii* „care lucrau iminei, adică pantofi din piele de capră colorați în galben, purtați mai ales de către boieri și de orașeni înstăriți” (Olteanu et al. 1969: 370); *pantofarii* etc.

Din domeniul *curelăritului* se evidențiază *șelarii* și *curelarii*, „care confeționau piese de harnașament” (Olteanu et al. 1969: 84, 175), în special șei, hamuri, hățuri, frâie, curele, chingi, dârlogi, tocure, trăgători etc., iar numărul lor era mult mai mic decât al altor categorii care se ocupau cu prelucrarea pieilor. Documentele îi mai menționează pe *sonorari* (adică *șelari*) (Clit 2023: 496, MDA 2003: 783) și pe *șepcarii*, care confeționau „șepcile de piele menționate în privilegiile liovenilor din secolul XV” (Cosătescu 1932: 635). *Săhăidăcarii* (sau *săidăcarii*), documentați mai întâi în Moldova și ulterior și în Țara Românească, erau meșterii pielari care confeționau tolbele de piele pentru săgeți, dar, la jumătatea secolului al XVIII-lea, au început să se ocupe și cu „tapițatul și îmbrăcatul cărților în piele” (Olteanu et al. 1969: 177, 272).

Meseriile menționate reflectă nu doar ocupațiile strămoșilor, ci și structura socială și economică a comunităților rurale și urbane din trecut. Ele contribuie la reconstituirea fondului lingvistic, istoric și cultural al epocii și permit o mai bună înțelegere a legăturii dintre meșteșugurile tradiționale din domeniul prelucrării pieilor și formarea numelor de familie în limba română.

Așadar, în perioada medievală, pe măsură ce numele de familie se consolidau, multe dintre ele își aveau originea în industriile meșteșugărești asociate prelucrării pieilor, derivând din termeni care reflectau preocupările și activitatea meșterilor.

În târgurile importante ale Moldovei medievale și premoderne, au existat forme de organizare profesională ale meșteșugarilor din domeniul pielăriei. Documentele istorice – recensăminte, registre fiscale, cărți funciare, hrisoave, conscripții și cronici – atestă prezența unor meșteșugari organizați în ținuturile Orhei și Lăpușna, printre care *tăbăcarii*, care foloseau pentru tăbăcire scoarța de stejar din pădurile apropiate; *cizmarii*, prezenți în târguri sau menționați în listele de contribuabili fiscali pentru domnie; *curelarii*, care aprovizionau armata cu hamuri, șei și opinci; *cojocarii*, atestați ca martori la diverse vânzări etc. Această situație indică prezența unei struc-

turi organizate de meșteșugari, care lucrau constant pentru comunitate. În documente, aceștia erau, de obicei, identificați prin numele de botez, căruia i se adăuga denumirea ocupației practicate. Exemple relevante apar în studiul *Moldova în epoca feudalismului* (MEF), bazat pe Recensămintele populației Moldovei din anii 1772–1773 și 1774, care consemnează, în ținutul Orhei-Lăpușna, diverse categorii de meșteșugari, evidențiind astfel continuitatea și organizarea acestora:

blănari (6 persoane): Ioniță, blănar (p. 418); Vasile, blănar (p. 429); Neculai, blănar (p. 433); Ștefan, blănar, ruptaș (p. 434); Grigoraș, blănar, scutelnic a spatarului Rașcanului (p. 435) etc.;

ciubotari (28 de persoane): Ioniță, cibotar (p. 400), Vasile, cibotar (p. 401), Lupul, cibotar (p. 401), Nichita, cibotar (p. 402), Gheorghii, cibotariu (p. 405), Sâmbion, cibotar (p. 410), Vasile, cibotar (p. 413), Axănti, cibotar (p. 413), Radu, cibotar (p. 413), Gheorghii, cibotar (p. 415), Grigori, cibotar (p. 415), Gavril, ciobotar (p. 416), Neculai, ciubotar (p. 418), Grigori sin ciubotar (p. 420), Grigoraș, ciubotar (p. 421), Alexa, cibotariu (p. 423) etc.;

cojocari (41 de persoane): Andronic, cojocar (p. 401), Toader, cojocar (p. 402), Nastasă, cojocar (p. 403), Grigoraș, cojocar (p. 404), Costandin, cojocar (p. 406), Toader, cojocar (p. 408), Dănilă, cojocar (p. 410), Ștefan, cojocar (p. 412), Vasile, cojocar (p. 412), Ermorache, cojocar (p. 413), Leonte, cojocar (p. 413), Enachi, cojocar (p. 413), Miron, cojocar (p. 414), Carp, cojocar (p. 415), Marin, cojocar (p. 415), Nicolai sin cojocar (p. 415), Miron, cojocar (p. 415), Agapi, cojocar (p. 416), Ștefan, cojocar (p. 423), Ioniță brat cojocar (p. 432) etc.;

hămurari (4 persoane): Nicolai, hămurar (p. 415), Gheorghii, hămurariu (p. 423), Lupul, hămurar (p. 433), Dumitrașco, hămurar (p. 433);

solonari/soronari (7 persoane): Vasile, solonar (p. 402), Andrii, solonar (p. 407), Nicolai, solonar (p. 415), Iftime, solonar (p. 446), Dorofteiu, soronar (p. 465) etc.;

șelari (4 persoane): Alexandru, șelar (p. 411); Ursul, șelar (p. 417); Ioniță, șelar (p. 417); Ștefan, șelar (p. 451);

tăbăcari (10 persoane): Ștefan, tăbăcar (p. 433), Iftimi, tăbăcar (p. 433), Ion, tăbăcar (p. 433), Costandin, tăbăcar (p. 433), Grigoraș, tăbăcar, volintir (p. 435) etc.

Numele ocupațiilor, inițial folosite ca supranume, s-au transmis de la o generație la alta în cadrul aceleiași familii, reflectând continuitatea meseriilor. Treptat, aceste supranume s-au fixat și au devenit nume de familie stabile, care păstrează în denumirea lor ocupațiile purtătorilor, constituind astfel o sursă

importantă pentru studiul antroponimiei și al structurii sociale din trecut.

În continuare, este prezentată o listă de nume de familie atestate în prezent, a căror formare derivă din denumiri de meserii asociate domeniului prelucrării pieilor. Fiecare nume este prezentat prin forma standard, frecvența⁴ actuală, etimologia apelativului, variantele antroponimice și alte informații relevante, după cum urmează:

Blănaru – nume de familie purtat de 224⁵ de persoane. Derivă din apelativul românesc *blănar* „meseriaș care lucrează sau vinde blănuri” (DLRM 1958: 83). Variante: *Blănari* – 1; *Blanari* – 698, *Blănar* – 27.

Bondar⁶ – nume de familie purtat de 209 persoane. În limba româna literară, apelativul *bondar* este atestat doar cu sensul de insectă, respectiv „insectă zburătoare din familia albinelor” sau „insectă mare care bâzâie” (DEX 2009). Pentru numele de familie *Bondar* se propune o etimologie alternativă, în care apelativul *bondar* desemnează o meserie legată de confecționarea hainelor groase. Această ipoteză este susținută de dovezi dialectale și etnografice: verbul *a bondări* înseamnă „a (se) înfofoli, a (se) îmbrăca cu haine groase”, iar adjectivul *bondărit*, -ă, *bondăriți*, -te, *bondărât* desemnează pe cineva „înfofolit, îmbrăcat gros” (Ștef 2021: 57). *Bondăritul* este, de asemenea, atestat ca meșteșug tradițional, asociat realizării hainelor groase, confecționate din blană sau piele (Destinațiile 2022: 31). Dacă *a bondări* înseamnă „a se îmbrăca gros”, iar adjectivul *bondărit* desemnează „îmbrăcat gros”, este foarte probabil ca *bondar* să fi desemnat meșterul care confecționa astfel de haine, în special *bonde* (sg. *bondă*⁷). Numele se formează prin combinarea apelativului *bondă* cu sufixul -ar, caracteristic desemnării ocupației. În acest fel, *bondar* reprezintă un nume de agent, care a fost transmis și păstrat ca nume de familie, conservând memoria unei ocupații tradiționale și integrându-se în sistemul antroponimic sub diverse forme și variante: *Bondari* – 1.232; *Bondaresco* – 6, *Bondarescu* – 1; *Bondareț* – 19, *Bondarets* – 5.

Calpagiu – nume de familie purtat de 8 persoane. Este format din apelativul *calpac* și sufixul -giu, sufix care indică ocupația și este echivalent cu formele *calpacciu* (variantă *colpacciu*) [tc. *kalpakçı*], folosit pentru a desemna „fabricantul sau negustorul de calpace”. Calpacele erau confecționate de blănari specializați, fiind un tip de căciulă cilindrică, înaltă și dreaptă, din piele neagră, îmblănită pe margini, purtată de elite (Pavlescu 1939: 592). Variante: *Calpajiu* – 32, *Calpacci* – 407; *Colpacci* – 94, *Colpajiu* – 2.

Caputari – nume de familie purtat de 6 persoane. Derivă din apelativul *căputar*, desemnând meș-

teșugarul specializat în aplicarea căputelor sau a tocurilor la încălțăminte, respectiv „cizmar care pune căpute” (MDA 2001: 427).

Cazacliu – nume de familie purtat de 309 persoane. Derivă din apelativul *cazacliu* [tc. *kazakli*], care reflectă o activitate comercială specializată în piei și blănuri de lux, importate, și desemnează „negustorul care aducea din Rusia blănuri scumpe” (Scriban 1939).

Chiurcciu – nume de familie purtat de 432 de persoane. Este format din *chiurc* „cojoc” (DAR 2019: 79) și sufixul *-ciu*, sufix care indică ocupația, similar cu sufixul *-ar* sau *-giu*. Astfel, *chiurcciu* desemnează „persoana care fabrică sau vinde haine de blană, adică cojocar, blănar”. Variante: *Chiurcci* – 201, *Chiurciu* – 3; precum și numele compus *Chiurciubaș* – 4, derivat din apelativul *chiurci-bașa*, cu sensul de „staroste al cojocarilor” (DAR 2019: 79).

Ciubotaru – nume de familie purtat de 3.109 persoane. Derivă din apelativul *ciubotar* și desemnează „meșterul care confecționează sau repară încălțăminte” (NODEX 2002). Conform documentelor, acești meșteșugari „aveau o calificare inferioară cizmarilor” (Olteanu et al. 1969: 55). Variante: *Ciubotari* – 13, *Ciubotărescu* – 11, *Ciubotariu* – 11; *Ciobotaru* – 434, *Ciobotari* – 239, *Ciobotar* – 39; *Cebotari* – 16.862, *Cebotaru* – 1.399, *Cebotar* – 527, *Cebotariu* – 11; *Cebotarescu* – 66; *Cibotari* – 2.311; *Cibotaru* – 1.115, *Cibotar* – 104; *Chebotar* – 35.

Ciuraru – nume de familie purtat de 138 de persoane. Derivă din apelativul *ciurar* și desemnează „persoana care face sau vinde ciururi” (DEX 2009). Variante: *Ciurar* – 54. Frecvența relativ redusă a numelui se explică prin reconversia profesională a majorității ciurarilor, care s-au orientat spre meseria de fierari (Răileanu 2011: 80).

Cîrpaci – nume de familie purtat de 2 persoane. Derivă din apelativul *cârpaci* și indică persoana care cârpește, adică „cel ce pune petice la o încălțăminte veche” (CADE 1926: 286; Șăineanu 1929). Termenul era folosit și cu sens ironic, depreciativ: – *Mi-ai pus piele scoaptă, cârpaciule, zise Mogorogea înfuriat. Ce fel de prieten îmi ești?* (Creangă 2002: 223), ceea ce a influențat frecvența redusă a numelui. Variante: *Cîrpac* – 53, *Carpaci* – 8.

Cojocar – nume de familie purtat de 10.490 de persoane. Derivă din apelativul *cojocar* și desemnează meșteșugarul care confecționează sau vinde cojoace, pieptare, blănuri, căciuli, șube, gulere la haine groase, mănuși, traiste, pungi (Șofranksky 2008, Șofranksky 2015: 8-14). Numărul mare de purtători reflectă importanța și răspândirea acestei meserii în comunitățile medievale și moderne. În documentele din Moldova, cojocarii sunt menționați atât în orașe,

cât și în sate: cei din orașe produceau și comercializau o varietate mai largă de obiecte, iar cei din sate prelucrau pieile adunate de la consăteni. De obicei, nu luau ucenici, pentru a nu spori concurența. Variante: *Cojocari* – 11.060, *Cojocar* – 802, *Cojocariu* – 11; *Cojucari* – 271, *Cojucar* – 33, *Cojucaru* – 11; *Cojacari* – 2; *Cojuhari* – 3.205, *Cojuhar* – 172, *Cojuharu* – 1 etc.

Conduraru – nume de familie purtat de 13 persoane. Derivă din apelativul *condurar*, desemnând „meșterul care face conduri, un fel de pantofi cu toc înalt și împodobiți cu broderii” (Călția 2011: 465). În documente se menționează că *jupâneșele nu purtau papuci, ci conduri, condurași, tot de proveniență turcească, ce se puneau peste terlici* (Pamfile 1910: 342). Variante: *Condurari* – 53, *Condurar* – 12.

Curelariu – nume de familie purtat de 3 persoane. Derivă din apelativul *curelar*, folosit pentru a desemna „meșteșugarul care face curele sau hamuri” (Șăineanu 1929). Deși reflectă tradiția îndelungată a meșteșugurilor pielăriei, numărul purtătorilor a rămas foarte mic, din cauza cererii reduse. Variante: *Curelaru* – 1, *Curalariu* – 1.

Cușmarencu – nume de familie purtat de 9 persoane. Este format din apelativul regional *cușmar* „căciular” (MDA 2010) și sufixul *-encu*.

Cușner – nume de familie purtat de 12 persoane. Derivă din apelativul regional *cușner* (variantă *cujner*) [germ. *Kürschner*], folosit pentru a desemna meșteșugarul care confecționează sau vinde cojoace, adică „cojocar” (Ștef 2021: 126). Variante: *Cușnir* – 4.419. La începutul secolului al XVII-lea, exista și o obligație față de domnie denumită *кожнир* (pielărit) (Olteanu 1957: 91).

Dubălaru – nume de familie purtat de 28 de persoane. Derivă din apelativul regional *dubălar* și desemnează meșteșugarul care „tăbăcea piei de animale domestice și sălbatice (cf. *dubălărie* „tăbăcărie”). Termenul este specific terminologiei tradiționale a pielăriei și reflectă una dintre etapele esențiale ale transformării pielii brute în material utilizabil. Variante: *Dubălari* – 22; *Dubalari* – 219; *Dubalaru* – 3, *Dubalar* – 5; *Dubolari* – 28, *Dubolaru* – 3, *Dubolarii* – 1.

Hămuraru – nume de familie purtat de 66 de persoane. Derivă din apelativul *hămurar* și indică persoana „care face sau vinde hamuri” (Șăineanu 1929). Variante: *Hamurari* – 183, *Hamuraru* – 38, *Hamurar* – 20; *Gamurari* – 357; *Gamurar* – 166, *Gamuraru* – 37; *Gămurari* – 15, *Gămuraru* – 4, *Gămurar* – 2.

Leder – nume de familie purtat de 3 persoane. Derivă din apelativul regional *ledăr* [germ. *Leder*] și indică persoana care practica meseria de *pielar* (Olteanu et al. 1969: 83) sau de *argăsitor* (MDA 2010).

Papucciu – nume de familie purtat de 37 de persoane. Este format din apelativul *papuc* și sufixul ocupațional *-ciu* [tc. *papușcu*] și indică „fabricantul de papuci” (Șăineanu 1929). Variante: *Papucci* – 30.

Rimer – nume de familie purtat de 4 persoane. Derivă din apelativul regional *rimer* și indică persoana care practica meseria de *curelar* (Olteanu et al. 1969: 83, 84).

Saidacaru – nume de familie purtat de 4 persoane. Derivă din apelativul *saidacar* (variantă *săidăcar*) și indică „meșterul care făcea tolbe pentru săgeți” sau „negustorul pielar” (Stati 2011: 255). Variante: *Saidacari* – 56;

Sighiartău – nume de familie purtat de 1 persoană. Derivă din apelativul regional *sighiartău* [magh. *szígyártó*, *szíjártó*] și indică persoana care practica meseria de *curelar* (MDA 2010).

Solonaru – nume de familie purtat de 510 persoane. Derivă din apelativul învechit *solonar* (variantă *soronar*) (Pavlescu 1939: 269, Ghibănescu 1921: 20) și indică „muncitorul care, în Moldova medievală, curăța grăsimea de pe pieile de animale” (MDA 2010; Câlția 2011: 468). Conform lui Pavlescu, *solonarii* erau, de asemenea, „negustori de pielărie” (1939: 125, 271). Variante: *Solonari* – 890, *Solonar* – 69.

Suciu – nume de familie purtat de 153 de persoane. Derivă din apelativul regional *suci* [magh. *szücs*] și indică persoana care practica meseria de „blănar sau cojocar” (Scriban 1939). Denumirea era folosită, în special, pentru cojocarii din Munții Apuseni ai Ardealului. Variante: *Szucs* – 2.

Șelaru – nume de familie purtat de 158 de persoane. Derivă din apelativul *șelar* (variantă învechită *șălariu*) și indică persoana care „confectiona sau vindea șele, curele, hamuri” (Scriban 1939). Variante: *Șelari* – 31, *Șelar* – 9; *Șalari* – 762, *Șalaru* – 442, *Șalar* – 18, *Șalariu* – 6.

Șlicaru – nume de familie purtat de 2 persoane. Format prin afereză din apelativul *ișlicar* și indica „fabricantul sau negustorul de ișlice” (Scriban 1939). Variante: *Șlicari* – 37, *Șlicar* – 2, *Șlicher* – 3.

Șolaru – nume de familie purtat de 6 persoane. Format din apelativul *șolă* și sufixul *-ar*, indică persoana legată de confectionarea *șolelor* „astfel erau numite opincile prin Arad” (Frâncu et al. 1888: 105). Variante: *Șolari* – 101, *Șolar* – 1.

Șuster – nume de familie purtat de 27 de persoane. Derivă din apelativul regional *șustăr* [germ. *Schuster*] și indică persoana care practica meseria de *cizmar*. Variante: *Șușter* – 1.

Tabac – nume de familie purtat de 870 de persoane. Derivă din apelativul *tabac* [tc. *tabāk*], mai rar folosit astăzi, și indică persoana care practica meseria de *tăbăcar*. Variante: *Tabacel* – 14.

Tăbăcaru – nume de familie purtat de 387 de persoane. Derivă din apelativul *tăbăcar* și indică „persoana care tăbăcea pieile pentru a le face mai durabile”, adică specialist în tăbăcitul pieilor. Variante: *Tabacari* – 574, *Tabacaru* – 194, *Tabacar* – 31.

Tălpălaru – nume de familie purtat de 6 persoane. Numele este derivat din apelativul *tălpălar* (variantă dialectală moldovenească *talpalar*) și indică persoana care „vindea tălpi de încălțăminte” (Șăineanu 1929) sau, mai general, era „negustor de piele de talpă” (Scriban 1939). Variante: *Talpalaru* – 36, *Talpalar* – 2, *Talpalari* – 1.

Tecaru – nume de familie purtat de 5 persoane. Format din apelativul *teacă* și sufixul *-ar*, indicând persoana care „confectiona teci” (Câlția 2011: 469).

Timaru – nume de familie purtat de 2 persoane. Derivă din apelativul regional *timar* și indică persoana care practică meseria de *tăbăcar* (Scriban 1939). Timari erau numiți tabacii/tăbăcarii din Ardeal, după cuvântul maghiar corespunzător *timár*. Variante: *Timar* – 2.

Tulumari – nume de familie purtat de 128 de persoane. Format din apelativul învechit *tulum* („sul de blănuri sau de piei, cuprinzând 20-40 de bucăți” – MDA 2010) și sufixul *-ar* și desemnează persoana care se ocupa cu fabricarea, transportarea, păstrarea sau vânzarea de *tulumuri* (suluri de piei sau blănuri) sau negustorul ambulant care aduna pieile de la sate și le vindea în târguri. Variante: *Tulumar* – 1.

Concluzii

Meșteșugurile tradiționale au constituit, în societatea premodernă, nu doar structuri economice funcționale, ci și forme simbolice ale organizării sociale. În acest context, activitățile asociate prelucrării pieilor au generat un corpus terminologic care a depășit funcția strict denominativă, devenind instrument de clasificare socială și vector de identificare individuală. Terminologia profesională s-a transformat astfel din desemnare ocupațională într-un mecanism de fixare identitară, contribuind la configurarea sistemului antroponimic.

Analiza demonstrează că numele de familie derivate din acest câmp lexical reflectă procesul de instituționalizare a supranumelui profesional și transformarea lui într-un antroponim ereditar stabil. Fixarea administrativă a numelor a consacrat această evoluție, marcând trecerea de la identificarea contextuală la identificarea nominală permanentă. În această dinamică, indicatorul socio-profesional își pierde treptat transparența semantică originară, devenind un antroponim autonom.

Distribuția formelor analizate evidențiază o dublă dimensiune: pe de o parte, prevalența elementelor provenite din fondul lexical românesc; pe de altă

parte, apariția unor forme de origine străină, rezultatul contactelor interetnice și al mobilității socio-economice regionale. Adaptările grafice, fonologice și morfologice atestă procese de acomodare lingvistică și de integrare culturală, confirmând caracterul dinamic al antroponimiei ca sistem deschis influențelor istorice și sociale.

Răspândirea acestor nume din arealele de origine în alte regiuni confirmă funcția antroponimelor de indicatori ai mobilității populației și ai circulației ocupațiilor. Antroponimia devine, astfel, un instrument indirect de reconstituire a traseelor socio-profesionale și a rețelilor de interacțiune interregională, oferind date relevante pentru istoria socială. Procesul de migrare „dintr-o anumită zonă spre zone limitrofe sau mai îndepărtate <...> este propriu oricărei societăți moderne” (Oancă 1998: 73).

Studiul susține conceperea antroponimului ca semn lingvistic complex, situat la intersecția dintre limbaj, structură socială și memorie culturală. Numele de familie nu reprezintă simple etichete identificatoare, ci depozite de informație socio-istorică, în care se conservă urmele organizării muncii, structurile economice și reprezentările colective ale comunităților tradiționale. Persistența acestor nume în uzul contemporan, în pofida dispariției sau transformării meseriilor originare, evidențiază capacitatea antroponimiei de a funcționa ca mecanism de conservare simbolică a trecutului.

Prin integrarea numelor de familie într-un cadru interdisciplinar, cercetarea evidențiază interdependența structurală dintre limbă, societate și cultură. Analiza numelor de familie derivate din terminologia prelucrării pieilor contribuie la consolidarea studiilor de antroponimie românească și la articularea unei perspective în care antroponimia se configurează ca un veritabil spațiu de conservare și transmitere a istoriei sociale, transformând numele de familie în structuri durabile ale memoriei culturale.

Note

* Acest articol a fost elaborat în cadrul subprogramului de cercetare 010301 „Perspective interdisciplinare asupra fenomenelor de confluență și de confruntare în domeniile lingvistic, literar și folcloric în spațiul basarabean ca limes civilizațional și frontieră geopolitică”, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu” al USM.

¹ „La noi însă, <...> prin unele locuri, meseriașii au fost numiți *potlogari*; <...>, era o rușine ca o fată de Român din popor să-și facă de lucru cu un *potlogar*, <...>, cu un *leghe*n, sau cum D-zeu îl mai numeau pe bietul meșteșugar. La noi, pentru scumpele noastre fete crescute la sate, nu era altă nădejde de măritiş decât: țărancă, dascăliță sau, dacă se putea, preuteasă, – dar *potlogăriță*, doamne ferește, mai bine să tot fetească!” (Ceva 1907: 610).

² „Din acest punct de vedere, jocarii breslași, considerați mai scrupuloși, înșirau în hrîsovul lor nu mai puțin de 21 de categorii de mărfuri, lucrate în mod exclusiv de ei” (Olteanu et al. 1969: 430).

³ *Blănarii* care lucrau pielea animalelor sălbatice pentru blana lor, erau numiți adesea și *cojocari* „*subțiri*”, pentru a se deosebi de *cojocarii* „*groși*”, care lucrau doar pieile de vite sau de oaie.

⁴ Frecvențele mari pot indica „vetrele antroponimice”, în timp ce frecvențele mici marchează „zonele de migrare a numelor” (Oancă 1998: 25).

⁵ Frecvența indicată este variabilă în timp, în funcție de evoluția demografică.

⁶ În dicționarul bilingv rus-român, echivalentul românesc pentru apelativul rusesc *бондарь* este *dogar*, *butnar* (Bolocan et. al. 1985: 84).

⁷ *Bondă* (varianta moldovenească și ardelenească a lui *bundă* „haină blănită”) cu sensul „cojocel scurt, fără mîneci, făcut din piei de miel și avînd pe față desene executate din fire de lână de diferite culori, pe care-l poartă țărani și țărancele” (DLRLC 1955–1957, Pușcariu 1921: 232).

⁸ *Ișlicul* era „căciula domnească de sobol, apoi căciula boierească, după a cărei formă și înălțime se cunoștea gradul boieriei (unele mari cât niște căldări)” (Scriban 1939).

Referințe bibliografice

- Boldur A. V. Ștefan cel Mare Voievod al Moldovei (1457–1504). Studiu de istorie socială și politică. Madrid: Carpații, 1970.
- Bolocan Gh., Voronțova T., Șodolescu-Silvestru E. Dicționar rus-român. București: Editura științifică și enciclopedică, 1985.
- CADE – Candrea I.-A., Adamescu Gh. Dicționar enciclopedic ilustrat. București: Cartea Românească, 1926.
- Câlția S. Așezări urbane sau rurale? Orașele din Țările Române de la sfârșitul secolului al 17-lea la începutul secolului al 19-lea. București: Editura Universității din București, 2011.
- Ceva despre meseriași. In: Țara noastră. Foaia poporană a asociațiunii, 1907, nr. 37, 608-611. https://archive.org/details/tara_noastra/T%CC%A7ara_noastra%CC%86_1907_001_037/page/610/mode/2up?q=potlog%C4%83ri%C8%9B%C4%83 (vizitat 10.09.2020).
- Clit C. Documente hușene. Vol. IV (1631–1865), 2023. <https://biblioteca-digitala.ro/?volum=32345-documente-husene--iv-2023> (vizitat 28.07.2025).
- Constantinescu N.A. Dicționar onomastic românesc. București: Editura Academiei RPR, 1963.
- Costăchescu M. Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare. Vol. II. Iași: Viața Românească, 1932.
- Creangă I. Amintiri din copilărie. București: Litera Internațional, 2002.
- Crețu Gr. Mardarie Cozianul. Lexicon slavo-românesc și tâlcuirea numelor din 1649. București, 1900. <https://archive.org/details/LexiconSlavo-romnesc/page/n287/mode/2up?view=theater> (vizitat 28.07.2025).
- DAR – Bulgăr Gh., Constantinescu-Dobridor Gh. Dicționar de arhaisme și regionalisme. Volumul I. București: Saeculum Vizual, 2019.

Destinațiile de turism cultural în Moldova. Ghid turistic Regiunea Centru, Republica Moldova – Galați, România, 2022. <https://www.adrcen-tru.md/libview.php?l=ro&idc=550&id=4260&t=/Studii-i-publicatii/Dezvoltarea-regionala/Destina-tiile-de-turism-cultural-in-Moldova-Ghid-turistic-Regi-unea-Centru-Republica-Moldova-Galati-Romania> (vizitat 28.07.2025).

DEX – Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a revăzută și adăugită. București: Univers Enciclopedic Gold, 2009.

DLR – Dicționarul limbii române (DLR). Serie nouă. Tomul VIII, partea a 4-a. Litera P POGRIJENIE – PRESIMȚIRE. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980.

DLRLC – Dicționarul limbii române literare contemporane. Dimitrie Macrea, Emil Petrovici (coordonatori), alc. Rosetti et al. (colectiv). București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1955–1957.

DLRM – Dicționarul limbii române moderne. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958.

Frâncu T., Candrea G. Românii din Munții Apuseni (Moții). București: Tipografia modernă, 1888.

Ghibănescu Gh. Catastihul Iașilor din 1775, ulițele respective. In: Buletinul Muzeului municipal din Iași, anul I, fascicola I, 1921, 1-40.

Iorga N. Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc. București: Minerva, 1906.

Ischimji A., Condaticova, L. Prelucrarea pielii și blănurilor în RSS Moldovenească: sectorul industrial versus sectorul artistic. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 38, 2025, 13-19.

MDA, 2001 – Micul dicționar academic. Vol. I. Literele A-C. București: Univers Enciclopedic, 2001.

MDA, 2003 – Micul dicționar academic. Vol. IV. Literele Pr-Z. București: Univers Enciclopedic, 2003.

MDA, 2010 – Micul dicționar academic. Ediția a II-a. București: Univers Enciclopedic, 2010.

MEF – Moldova în epoca feudalismului. Vol. VII, partea II. Recensământul populației Moldovei din anii 1772–1773 și 1774. Chișinău: Știința, 1975.

Oancă T. Geografie antroponimică românească. Metodă și aplicații. Craiova: Editura de Sud, 1998.

Oancă T. Nume de familie care provin din terminologia prelucrării pieilor. In: Philologia, nr. 2(317), 2022, 54-76.

Olteanu Șt. Meșteșugurile din Moldova în secolul al XVII-lea. In: Studii și materiale de istorie medie, 1959, 101-233.

Olteanu Șt. Un aspect al producției meșteșugărești în orașele din Moldova în secolul al XVII-lea. (Prelucrarea pieilor). In: Studii. Revistă de istorie, anul X, nr. 3, 1957, 87-111.

Olteanu Șt., Șerban C. Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în evul mediu. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969.

Pamfile T. Industria casnică la români. București: Librăria „Socec & COMP”, 1910.

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

Pușcariu S. Etimologii și notițe lexicografice. In: Dacoromania, anul I, 1921, 224-244.

Răileanu V. Nomenclatura meșteșugărească: relevanță ei în onomastică. In: Philologia, nr. 3-4 (256), 2011, 75-83.

Răileanu V. Terminologia prelucrării pieilor reflectată în nume de familie. In: Lecturi în memoriam acad. Silviu Berejan. Conferință științifică națională (Chișinău, 22 mai 2025). Chișinău: Centrul Editorial-Poligrafic al Universității de Stat din Moldova, 2025, 94-102.

Scriban A. Dicționarul limbii românești. (Etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincialisme). Ed. I-a. Iași: Institutul de arte grafice „Presa Bună”, 1939.

Stati V. Dicționar moldovenesc-românesc. Ed. a II-a. Chișinău: Tipografia AȘM, 2011.

Șăineanu L. Dicționar universal al limbii române. Ed. a VI-a. Craiova: Scrisul românesc, 1929.

Șofranksky Z. Aspecte estetice în arta tradițională. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XVIII, 2015, 8-14.

Șofranksky Z. Geneza și evoluția cromaticii tradiționale în spațiul carpato-danubiano-pontic. Teză de doctor habilitat, 2008. archive.org/details/carti-df3/Geneza%20si%20evolutia%20cromaticii%20traditionale%20in%20spatiul%20carpato%20danubiano%20pontic/mode/2up?q=pieilor&view=theater (vizitat 28.07.2025).

Ștef D. Dicționar de regionalisme și arhaisme din județul Maramureș. Ed. a III-a (revăzută și adăugită). Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2021.

Primit 20.02.2026

Acceptat 16.06.2026

Viorica Răileanu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea de Stat din Moldova, Institutul de Filologie Română „Bogdan Petriceicu-Hasdeu”.

Виорика Рэйляну (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Государственный университет Молдовы, Институт румынской филологии «Богдан Петричейку-Хашдеу».

Viorica Raileanu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Associate Professor, Moldova State University, Institute of Romanian Philology „Bogdan Petriceicu-Hasdeu”.

E-mail: viorica.razvant@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7855-3412

Александр НОВИК, Марина ДОМОСИЛЕЦКАЯ

Черника (*Vaccinium myrtillus* L.) в культуре, языке и традициях албанцев Балкан

CZU: 392.81(=18)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.10>**Rezumat****Afinul (*Vaccinium myrtillus* L.) în cultura, limba și tradițiile albanezilor din Balcani**

Rolul multor plante, inclusiv al Afinului (*Vaccinium myrtillus* L.), în cultura alimentară, tradiții și medicina populară a popoarelor din vestul Balcanilor este extrem de important. Articolul abordează afinul sălbatic, care este cules în anumite zone montane din Albania, Kosovo, Macedonia de Nord și în alte țări balcanice cu populație albaneză. Problema de cercetare constă în determinarea statutului afinului în paradigma alimentară și în ierarhiile sociale ale comunităților locale, în special pe teritoriile de frontieră albanez-slavă. Studiul se bazează pe cercetări de teren desfășurate pe parcursul mai multor decenii în Balcani (1990–2026), precum și pe date din arhive de specialitate. Autorii analizează utilizarea afinului în scopuri alimentare, în medicina populară, în distribuirea resurselor de muncă și în cadrul instituției ospitalității. Afinul este consumat, de obicei, în stare crudă; mai rar, în anumite zone ale arealului albanez, unde este folosit ca materie primă pentru prepararea deserturilor și a băuturilor alcoolice și este apreciat pretutindeni ca un remediu important împotriva diferitelor afecțiuni. În ultimii ani, odată cu dezvoltarea turismului internațional și local, afinul devine un ingredient emblematic în producția de brânzeturi, băuturi lactate fermentate etc., ca urmare a răspândirii mega-trendului global a ocrotirii sănătății și a solicitării produselor ecologice.

Cuvinte-cheie: afine, albanezi, cultură alimentară, medicină populară, împrumuturi

Резюме**Черника (*Vaccinium myrtillus* L.) в культуре, языке и традициях албанцев Балкан**

Роль многих растений, в том числе Черники (*Vaccinium myrtillus* L.), в алиментарной культуре, традициях и народной медицине народов запада Балкан, исключительно значима. В статье речь идет о дикорастущей чернике, которую собирают в отдельных горных зонах Албании, Косово, Северной Македонии и других стран региона с албанским населением. Исследовательский вопрос заключается в определении статуса черники в пищевой парадигме и социальных иерархиях локальных сообществ на территориях прежде всего албанско-славянского пограничья. Исследование базируется на многолетних полевых изысканиях на Балканах (1990–2026) и данных профильных архивов. Авторы анализируют использование черники в пищевых целях, народной медицине, распределении трудовых ресурсов и институте гостеприим-

ства. Черника прежде всего употребляется в сыром виде; реже, в отдельных зонах албанского ареала, она служит сырьем для приготовления сладких десертов и алкогольных напитков и повсеместно ценится как важное лекарственное средство против различных недугов. В последние годы с развитием международного, а также внутреннего туризма черника становится знаковым ингредиентом при производстве сыров, молочнокислых напитков и, в силу распространения глобального мега-тренда здоровья и спроса на экологически чистые продукты, прочих видов пищи.

Ключевые слова: черника, албанцы, культура питания, народная медицина, заимствования

Summary**Blueberry (*Vaccinium myrtillus* L.) in the culture, language and traditions of the Albanians in the Balkans**

The role of many plants, including Blueberries (*Vaccinium myrtillus* L.), in the food culture, traditions, and folk medicine of the peoples of the Western Balkans is exceptionally significant. This article discusses wild blueberries harvested in certain mountainous areas of Albania, Kosovo, North Macedonia, and other countries in the region with Albanian population. The research question is to determine the status of blueberries in the food paradigm and social hierarchies of local communities, primarily in the Albanian-Slavic borderlands. The study has based on long-term fieldwork in the Balkans (1990–2026) and data from specialized archives. The authors analyze the use of blueberries in food, folk medicine, labor force allocation, and hospitality. Blueberries are primarily consumed raw; less commonly, in certain areas with Albanian populations they are used to make sweet desserts and alcoholic beverages, and are widely valued as an important remedy for various ailments. In recent years, with the growth of international and domestic tourism, blueberries have become a key ingredient in the production of cheeses, fermented milk drinks, and other beverages, driven by the growing global health megatrend and demand for organic products.

Key words: blueberries, Albanians, alimentary culture, folk medicine, borrowings

Целью данного исследования является описание представленности в традиционной культуре албанцев Балкан черники, освещение ее роли в системе питания, хозяйственных занятиях, народной медицине, институте гостепри-

имства, а также рассмотрение лингвистических аспектов использования различных номинаций данного дикорастущего растения в албанском языке. Предмет изучения – история и практики сбора и использования черники на западе Балкан (с особым акцентом на албанско-славянском пограничье) и их отражение в культуре локальных сообществ (Фото 1). Полевые исследования проводились авторами в Албании, Косово, Северной Македонии и Черногории с 1990 по 2026 г. Материалы экспедиций заархивированы в Архиве МАЭ РАН. Приводимый в исследовании полевой материал вводится в научный оборот впервые.



Фото 1. Информант экспедиции с мороженым «Лесные ягоды». Торговый центр “Toptani”, г. Тирана, Албания. Август 2025 г. Фото А. А. Новика

Фитонимы для именованя черники (*Vaccinium myrtillus* L.)

На западе Балкан среди албанцев чаще всего фиксируемым названием растения и ягоды является *boronica*. Восходит к серб./хорв. *bórovnik* ‘черника’ (см. ниже). Выпадение -v- в группе согласных типично для албанского: ср. *Dubrovnik* > *Dubronik* (Topalli 2017: 236). Данный фитоним распространен на всей территории Албании. Также алб. *boronica* зафиксировано в Метохии (Косово и Метохия / Косово) повсеместно. По данным албанского и немецкого лингвиста Дж. Юлы, слово встречается также в северных тоскских и

переходных говорах Влэры, Фиера, Малакастры и Люшни (Ylli 1997: 36). А вот встречающееся у албанцев в Горе, Призренском Подгорье и Призренском Поле *borovnica* уже можно полагать местным поздним славянским влиянием, равно как и *boronika* (опять же с типичным для албанского выпадением -v- в поликонсонантной группе) у албанских переселенцев из Реки и Горы в Македонию < бошн., горан. *borovnika* ‘черника’.

Другие именованя черники в албанских говорах: *qershí toke* (Пука, Дукагьин) ‘земляная черешня’, *rrush mali* (Вэрча, Средняя Албания) ‘горный виноград’, *thrashegër* (Мокра, Поградец, Юго-Восточная Албания) (Mitrushi 1955: 436). Последнее имеет интересную предположительную этимологию, опирающуюся на три корня: *therra* ‘колючка’ + *shegë* ‘гранат’ + *egër* ‘дикий’ (Topalli 2017: 1518), т. е. имеет место метафорическое сравнение черники с темными спелыми зернами граната, а семантика ‘колючка’ зачастую соотносится с понятием о диком растении вообще.

Алб. *baruk* (у албанских переселенцев из западной Метохии – крайна¹ Река – в северную Македонию) может быть местным (прямым или опосредованным македонским) заимствованием из турецкого. Ср. болг. диал. (Родопы, Гоцеделческо) *борúk*, *цоран борúk* ‘черника’ (Стойчев 1970: 157) букв. ‘черный *борук*’ < тур. *boruk* ‘метельник прутьевидный, дрок испанский *Spartium junceum*’ (A Dictionary 2002: 36). Перенос названия с одного растения на другое (дрок и черника – оба представляют собой кусты), вероятно, имел место при заимствовании, но не исключена возможность иного семантического наполнения изначального фитонима в одном из румелийских турецких говоров.

Алб. *shurshia e malit* (опять же в северной части Македонии у албанских метохийских переселенцев из крайны Река) – единственное здесь собственное образование, очень древнего греческого происхождения, букв. ‘черешня горы, горная черешня’. Вероятно, возникло в результате регрессивной ассимиляции *shurshi*, -a < *qershí*, -a ‘черешня’ < греч. *η κερασιά* ‘черешня-дерево’, *το κεράσι* ‘черешня-плод’ (Topalli 2017: 1215). Образная связь черники с черешней прослеживается во многих албанских говорах: *qershí toke*, *qershia e tokës* ‘черешня земли, земляная черешня’, *qershizë e egër* ‘дикая черешенка’ (Krasniqi et al. 2003: 299, Lloshi 2010: 343, Susuri 2006: 341), *qershia e vogël* ‘черешня маленькая’ (Lloshi 2010: 343). Данные лексикографические источники не указывают на территориальное распространение этих назва-

ний, но, по всей видимости, фитоним на базе понятия ‘черешня’ тяготеет к северо-албанскому, см. фиксацию *qershi toke* исключительно в краине Дукагын (Пука) (Mitrushi 1955: 436). Интересно, что кроме *shurshia e malit* (Река) иных албанских фитонимов от *qershi* в Метохии исследователями не зафиксировано.

Черника в культуре жизнеобеспечения: женское, мужское и детское

Ландшафты Западных Балкан отличаются большим разнообразием: приморские низменности сменяют равнинные пространства, а к их границам вплотную подступают горные массивы. На территории Албании черника произрастает в зоне лесов, расположенных в горах. На основной части страны лесные массивы были изведены в силу хозяйственной деятельности человека еще в эпоху Античности, а потому основной ареал распространения изучаемого растения приходится на гористый северо-восток, где в Северо-Албанских Альпах, а также в других высокогорных областях население до настоящего времени собирает дикорастущую чернику.

Сбор ягод, лекарственных трав и проч. согласно установившимся нормам и кодексу чести горца издавна являлся трудом для женщин и детей. Однако на практике чаще всего именно мужчины лучше всего были осведомлены о лесной флоре и фауне, они разбирались в растениях и плодах. Виртуозно владели такими навыками пастухи (алб. *çoban*, -i), которые в силу отгонного характера скотоводства вынуждены были преодолевать вместе со стадами большие расстояния. По причине длительного отсутствия дома пастухи максимально использовали как в пищу, так и в качестве лекарственных средств то, что давала природа и что было под рукой. Среди этих даров леса была черника, ягоды которой собирали для непосредственного употребления в пищу, а также для заготовки впрок, а листья – наравне с ягодами – использовались в качестве средства от различных недугов (Sulaj 2013: 74-75).

Понятно, что не только пастухи, но и другие сельские жители мужчины нередко владели глубокими знаниями по растениям и их свойствам, но именно пастухи пользовались репутацией лучших знатоков мира флоры (Domosileckaja et al. 2017: 132-134).

Если вы хотите узнать, как называются те или иные растения, надо обратиться к пастухам. Они все время проводят с овцами в горах. А потому и знают все травы, знают, как они называются, для чего их можно использовать. А еще знают, где они растут – ведь они со стадом мно-

го раз проходят разными маршрутами. У них на примете каждая поляна! Пастухи разбираются во всем этом лучше, чем те, кто получал специальность агронома. На агронома в институте в столице учили, а пастуха учила жизнь. Они вам и по-албански травы назовут, и по-гречески – то, что мы не знаем! (Инф. 1. Михалис Лялючис, 81 г.) (АМАЭ 2015).

И женщины, и мужчины, имевшие особый интерес к народной медицине или ведовству, могли становиться известными на округу знахарями или колдунами, использовавшими травы в своих практиках. Чаще всего такие знания передавались по наследству².

Черника входила в круг знаний большинства населения в тех зонах, где она произрастала. В условиях ограниченных ресурсов горных областей в сборе ягод участвовали практически все женщины: некоторые из соображений разнообразить меню домашнего стола или пополнить семейный бюджет, другие, чтобы не прослыть в глазах односельчан лентяйками, не желающими себя утруждать сбором того, что буквально лежало под ногами. В этой работе старшим помогали дети, подростки и молодежь: как правило, мальчики и девочки 10-14 лет, девушки 15-18 лет активно участвовали в сборе черники. Юноши от 16 лет уже старались не участвовать в этой «женской работе», помогая отцам в их труде.

Такая ситуация сохранялась на протяжении всего XX в. и в начале XXI в. В годы строительства социализма (в Албании этот период называют *монизмом*) с 1944 г. по начало 1990-х гг., на роли черники в культуре жизнеобеспечения и на гендерном распределении ролей в ее сборе, переработке и потреблении отразились жесткие ограничения со стороны государства касательно хозяйственной деятельности. Руководствуясь идеологическими установками, власти, строившие экономику по сталинскому примеру, почти полностью запретили любую частную предпринимательскую деятельность, объединив крестьян в сельскохозяйственные кооперативы и объявив коллективную собственность на средства производства (Смирнова 2003: 261-264). Единственной лазейкой, позволявшей людям обеспечить себе какой-то дополнительный доход, был сбор дикоросов – они росли на коллективной земле, в коллективном лесу и были коллективным достоянием.

Многие девушки зарабатывали себе на приданое, отправляясь в лес за сбором черники. Как правило, подготовку материалов (из шерсти, льна, конопли и др.) и шитье нарядов женщины осваивали с юных лет – прядение, ткачество,

вышивание, вязание и проч. входили в список обязательных навыков (Tirta 2006: 313, 497-510). Однако для приобретения анилиновых красителей, получивших распространение и вошедших в моду с конца XIX – начала XX в., требовались наличные денежные знаки. Девушки, собирали чернику, землянику и др., сдавали в заготовительные конторы, покупали в государственных магазинах краски и окрашивали нити либо уже готовые ткани в те цвета, которые диктовали традиция и вездесущая мода (Иванова 1973: 94).

Мужчины также перестали считать для себя зазорным собирать ягоды. Однако в этом процессе участвовали обычно молодые, неженатые люди либо те, кто любил заниматься этим делом.

Я хожу со своей женой в горы за черникой. Это тяжелый труд. Ягод очень много – их сложно доставить домой из леса. Мы берем для этого коня – машиной в Шар-Планину не заедешь, дороги не позволяют. Запрягаю я коня, и вся транспортировка на мне. Но я и ягоды собираю. Мне это нравится. У нас в селе не все этим занимаются: надо лес знать, разбираться в растениях, знать сроки созревания и многое другое (Инф. 2. – славянин мусульманин, 67 лет) (АМАЭ 2024).

Мы с мужем за черникой ходим. Ягод много – одной не справиться! Он мне во всем помощь. (Инф. 3 – славянка мусульманка, 63 года) (АМАЭ 2024).

Включенность мужчин напрямую зависит от «товарности» леса: в тех зонах, где черники в силу природных условий не много, на ее сбор отправляются женщины и подростки; там, где ягод много, в лес отправляются и мужчины.

Инф.: Работа эта мужская, особенно транспортировка с конем. Мы собираем много черники. За день с женой можем набрать 120 кг ягод. Как их доставишь в село на себе? Нужен конь.

Соб.: Вы так действительно много собираете? Обычно ведро собирают, килограммов 10-12.

Инф.: У нас на Шар-Планине много черники. И черника родится круглый год. Редко, когда в какой-то год ее не бывает. Мы с женой уходим с утра и собираем до вечера. Много можем собрать. И с конем спускаем ведра ягод до дома.

Соб.: Вы заготавливаете чернику для себя? Или продаете ее?

Инф.: И для себя, и на продажу. Мы из черники делаем сироп, а потом в течение года разводим этот сироп и пьем. Это очень полезно для здоровья. Мы больше всех других напитков пьем этот разведенный сироп. А еще продаем – конечно! На чернику есть спрос. Люди понимают, что она целебна.

Соб.: На чернику высокая цена?

Инф.: По нашим сельским представлениям, хорошая. Хотя хотелось бы больше. Но за сезон мы можем заработать какие-то деньги – это уже добавка к пенсии. У нас дети в Германии живут, им помогать не надо. А нам хватает нашей пенсии и еще того, что дает лес. Наши горы – это наше богатство (Инф. 4 – славянин мусульманин, 67 лет) (АМАЭ 2024).

В большинстве зон Албании, где произрастает черника, ситуация с ее сбором изменилась в начале 1990-х гг., с началом демократических преобразований, изменивших социальные, экономические и политические условия жизни людей. Горные области начали массово покидать местные жители – в большинстве мужчины. Женщины в основном уезжали в поисках работы за границу либо в крупные города страны – преимущественно в столицу Тирану и портовый Дуррес (Новик 2025а: 6-23). В селах «на хозяйстве» остались женщины и дети. В этих условиях женщинам стало чаще всего не до сбора дикоросов – им нужно было следить за скотиной и домашней птицей, обрабатывать пашни, сады и огороды. Поход в лес за черникой и другими дарами природы стал прерогативой детей и подростков. Их отцы, деды и братья присылали и присылают деньги издалека на семейные нужды (в настоящее время албанцы только из-за границы получают в год до 1 млрд евро такой помощи от трудовых мигрантов, что является существенной поддержкой частных лиц и государственного бюджета) (INSTAT 2025). Заработанные от продажи черники деньги, как правило, идут в доход самих сборщиков: дети и подростки покупают в магазинах и на ярмарках себе сладости, одежду, более успешные из них – электронную технику и мобильные телефоны (ПМА 2026).

Сбор дикоросов считается безопасным занятием. В годы строительства социализма властям удалось установить полный контроль в государстве: в любое время дня и ночи в городах и сельской местности люди не боялись выходить на улицу, женщины работали в вечернюю смену, дети и подростки отправлялись в лес, не задумываясь о своей безопасности (о криминальной обстановке в Албании в XX – начале XXI в. см.: Новик 2025б: 31-56).

Кардинально ситуация изменилась в начале 1990-х гг., когда вместе с крушением общественной системы рухнули и многие моральные установки, и правовая стабильность в стране. Со временем люди, склонные к делинквентности, покинули страну, усмотрев большую целесоо-

бразность «зарабатывать» неблагоприятным путем в богатых странах Запада, а не в «нищей Албании», оставляя родину местом для проведения досуга и отпусков (Новик 2025б: 31-56).

С середины 2000-х гг. Албания является вполне безопасной несмотря на то, что во многих западных странах у нее сохраняется (согласно устойчивым стереотипам) репутация страны, полной рисков для путешественников. Так или иначе, дети и подростки, отправляясь в лес или горы, не думают, что они могут столкнуться там с проблемами. Как правило, родители отпускают их с легким сердцем – тем более, если это обещает определенную прибыль семье. Если что-то вдруг случается, это становится поводом для тревоги и обсуждения в СМИ по всей стране, а если замалчивается, то скорее из желания властей не афишировать проблемы и не портить имидж государства, всеми силами пытающегося (и, признаем, не безуспешно) развивать международный туризм.

Инф.: Профессор, Вы не могли бы мне помочь? У нас в селе пропал мальчик. Он мой ученик. Пошел с другими детьми в лес за черникой. Сейчас как-раз она поспела. Все дети вернулись, а он нет. Его мобильный телефон не отвечал. Искали всем селом. Обратились в полицию. Полиция провела розыски, но его не обнаружила. Искали по обе стороны границы.

Соб.: Очень сочувствую. Но чем я могу помочь?!

Инф.: Сейчас, на второй день, как он пропал, с украинского номера (это мы определили по коду) родителям пришло СМС. Мы не очень понимаем: это русский, украинский язык?

Соб.: Да, я посмотрю сейчас. Здесь написано: «Вашего мальчика мы оставили у красной бензо-заправки, в Македонии».

Инф.: Да, в Македонии! Но сколько там заправок! И где его искать? Уже три дня прошло (Инф. 5 – Невруз Мехмети, около 60 лет) (ПМА 2022).

В дальнейшем, несмотря на розыски, привлечение к операции полицейского вертолета, обращение в Интерпол, мольбы к посольству Украины в Албании и проч. действия, ребенка обнаружить не удалось.

Нашумевшее происшествие 2022 г. стало исключительным случаем в жизни Горы – такого здесь никогда не происходило. На какое-то время дети и подростки перестали ходить за черникой в лес без присмотра взрослых. Однако со временем сбор ягод возобновился и здесь – «охота» за «кладом витаминов» стала такой же актуальной, как

и прежде – горы дают доход, что в условиях ограниченных ресурсов перекрывает риски.

Основная причина не собирать ягоды – их отсутствие в зоне проживания. Если же черника встречается в местности хоть в небольшом количестве, жители – мужчины, женщины и дети – будут обязательно в той либо иной мере задействованы в ее сборе.

У нас нет в деревне черники. Черника растет в горах. У нас тоже горы, но не такие горы. Черника в горах с лесами растет. Это на севере, в Мальсии (в данном случае информант так называет все горные области севера страны. – А. Н.). Поэтому я ем чернику только в городе, в Тиране. В деревне у нас ее и не знали. А узнали только в последние годы (Инф. 6 – албанец мусульманин, 35 лет) (ПМА 2026).

Черничные страсти: бонусы от природы

Произрастание черники в определенных зонах Албании, как обязательное правило в горных областях с преимущественно хвойными лесами, предопределило ее роль в пищевой парадигме, народной медицине и хозяйственной жизни населения этих территорий (к примеру – в Тропое, Кельменди и др.). В силу изолированности краин на протяжении длительного исторического периода данное растение и его ягоды не являлись обязательными составляющими рациона питания или ингредиентом традиционных блюд, распространенным лекарственным средством или возможностью пополнения семейного бюджета на большей части территории страны. На «национальном» уровне черника не получила такого распространения как культивируемые инжир или айва, дикорастущая ежевика или «домашний» виноград (Novik, Domosiletskaya 2021: 224-241, Домосилецкая, Новик 2024: 35-45). Варенье или джем из инжира, для сравнения, еще с османского периода прочно вошли в институт гостеприимства – в албанских домах пришедшего гостя полагалось угостить чем-то сладким (отсылка к мусульманской традиции «усласить уста»), поднести стакан воды и лишь затем предложить кофе. Среди референтных групп населения иметь в доме запас такого инжирного угощения считалось хорошим тоном даже в тех районах, где смоква не росла – плоды привозили в сыром или обработанном виде издалека. Черничное же варенье не стало обязательным атрибутом праздничного стола или церемонии встречи гостя – за исключением тех зон, где ягода была доступна.

Черника не стала распространенным сырьем для изготовления ракии – алкогольного напитка,

получаемого методом обычной или двойной дистилляции из сахаросодержащих плодов и ягод (Фото 2). Албанцы, в отличие от своих соседей по Балканскому полуострову, демонстрируют удивительную находчивость в использовании даров природы в данном производстве: они «пекут» ракию из винограда, сливы, айвы, ежевики, кизила, хурмы, груш, яблок, шелковицы, инжира и пр. (Новик 2024: 371-382). И лишь черника очень ограниченно используется в изготовлении данного алкогольного напитка – главным образом в краине Кельменди.



Фото 2. Бутылки с ракией на полке супермаркета. Голем пляж, округ Кавай, Албания. Сентябрь 2025 г. Фото А. А. Новика

Знаешь, ракию можно печь из всего, что содержит сахар – хоть, из яблок или черники. Но одно дело – можно. А другое – нужно ли? Не вся ракия хороша на вкус. По моему мнению, самая лучшая – это виноградная ракия. Мы к ней привыкли. Так было всегда в нашей традиции. На праздники мы пьем ракию. Это мужчины. А женщины могут выпить вина. Некоторые и женщины могут выпить немного ракии. У меня на юге (г. Кэльцюра, округ Пермета. – А. Н.) есть земля, есть и виноградник. Землю я сдаю в аренду крестьянину. А урожай винограда собирает моя сестра – она там живет. Мы так договорились: она собирает весь виноград, печет ракию, две перегонки, для своих нужд и для меня. Отдает мне 5 или 10 литров – в зависимости от урожая. На год мне хватает. А черника та мне зачем? Из нее такой хорошей ракии не получится. Вот из ежевики может получиться, но ее как насобираешь? Надо день ходить, чтобы два килограмма собрать. Это работа только так, для пенсионеров, у кого время есть. То же и с черникой! (Инф. 7. – Шпетим Садикларай, албанец мусульманин, 1971 г. р.) (АМАЭ 2026: 30-31).

Безалкогольные напитки из черники также были распространены только в тех областях, где

росла черника (в Кельменди, Шар-Планина и др.) несмотря на то, что сиропы из различных плодов, ягод и растений были чрезвычайно популярны повсеместно в виду сложившейся культуры питания: жаркий климат диктовал необходимость разнообразных напитков и своевременной заготовки сырья для них (ПМА 2024). Ориентальная мода на всевозможные прохладительные напитки – из граната, лепестков роз и проч. – не «включила» спрос на чернику: возможно, в силу сложности логистики в условиях отсутствия дорог либо в силу косности традиции, не предполагавшей исключений из устоявшихся правил. То же самое произошло и с компотами, которые активно варили в холодный период года: албанцы чаще всего варили его из сухофруктов – яблок, груш, кизила и др., и почти не использовали сушеную чернику.

В краинах, где растет черника, ее ягоды и листья (лат. *Myrtilli Fructus et Folium*) давно стали действенным лекарственным средством от множества недугов (Sulaj 2013: 74-75). В горах Албании черника цветет с мая по июль. Ее розово-зеленые цветки не служат предметом сбора, так как они не нашли применения в народной медицине. Созревание ягод черно-синего цвета происходит с июля по сентябрь – в зависимости от зоны. Плоды черники, богатые танинами (дубильными веществами), яблочной, лимонной и бензойной кислотами, витаминами Е и А и др., принимают внутрь при метеоризме, инфекциях полости рта и горла, грибковых инфекциях и т.д. Незаменима ягода при лечении глазных болезней (Воробьева 2015: 104-110). Недавно клинически было доказано, что антоцианоэиды³ черники обладают действием витамина Р и, следовательно, полезны при лечении нарушений кровообращения, вызванных повышенным разрывом капилляров, особенно при ретинальных⁴ кровоизлияниях (диабетического и гипертонического типа) (Sulaj 2013: 74).

При лечении ягоды черники в сыром или сушеном виде принимают внутрь, разжевывают и глотают – в зависимости от возраста используют от 5 до 10 г. Сушеные ягоды могут заливать водой – в расчете стакан воды на 5-10 г, затем дают постоять и размягчиться, а после доводят до легкого кипения, не позволяя долго находиться на огне (Sulaj 2013: 74). Листья черники используют следующим образом. Берут две кофейные ложки с растертыми либо целыми листьями и заливают стаканом холодной воды, после кипятят в небольшой посуде (ПМА 2025).

Хранят чернику, как и большинство других лекарственных средств, получаемых в природе

методом сбора, в сухом, защищенном от солнца месте. Считается, что сушеная черника сохраняет свои целебные свойства в течение 18 месяцев (Sulaj 2013: 74).

В 2000–2010-е гг. черника, как и многие другие ягоды, плоды и растения, пережила «ренессанс» благодаря моде на народную медицину, знахарство и способы исцеления «бабушкиными средствами». Если прежде, на протяжении столетий, люди прибегали к лечению тем, что давала природа, в силу ограниченности ресурсов, то с развитием медицины, ростом благосостояния и расширением информационного поля использование старинных врачебных методов и практик стало почти поголовным увлечением – и этот феномен ещё требует глубокого анализа с привлечением как можно большего количества эмпирических данных⁵. Так или иначе, использовать чернику в сыром или сушеном виде, в виде сиропов или варенья, в виде чая и т.д. стали при самых различных недугах: от головной боли, при расстройствах желудочно-кишечного тракта, при простудных заболеваниях и всевозможных воспалениях.

Одновременно с ростом популярности в народной медицинской сфере черника стала активно проникать повсеместно на албанской территории в алиментарную область, влияя на пищевые пристрастия и региональные стереотипы полезного и правильного, т.е. здорового питания. Албанцы, на протяжении всего XX в. отдававшие предпочтение кофе, а чаю, в последние годы «пристрастились» к травяным и ягодным горячим напиткам (Hristova-Bejleri 2006: 139-145, Новик 2017: 116-131, Новик 2025в: 10-20). Если еще в начале XXI в. встретить зеленый, черный или травяной чай (за исключением «горного»⁶) в системе общепита, а также в большинстве албанских среднестатистических домов было большой редкостью (чай, как правило, пили в зимний период при простуде), то теперь чай из черники стал обязательным в меню баров, кафе и ресторанов, а также на кухнях албанских хозяек (ПМА 2025; 2026).

Соки из черники стали обязательными артикулами на полках балканских супермаркетов. Навязчивая реклама здорового образа жизни и правильного питания ставит чернику, «наилучший источник витаминов и прекрасный природный антиоксидант», чуть ли не на первое место среди «экологически чистых и полезных продуктов» (АМАЭ 2025). Так, один из самых популярных в Албании, Косово и Северной Македонии брендов соков “Frutomania” (производство

Косово) делает соки с указанием на их природу *Bio*, т.е. отказ от различных добавок при производстве. Другая компания, “Ask Foods”, также из Косово, зарегистрированная в с. Ливокь под г. Гилян, в линейке продуктов “Receta e gjyshës” (алб. ‘Рецепт бабушки’) делает сок из черники своим «хэдлайнером», самым дорогим по цене, но «самым полезным», дотошно указывая, сколько ягод черники ушло на изготовление 1 л сока: «Мы выдавили 2650 ягод дикорастущей черники, внимательно отобранных» (ПМА 2022) (Фото 3).



Фото 3. Бутылка черничного сока. Голем пляж, округ Каваи, Албания. Сентябрь 2022 г. Фото А. А. Новика

К слову, упомянутая компания “Frutomania” производит «чистые» соки, пастеризуя плоды и ягоды при температуре до 80 °С в течение длительного времени, но не доводя до кипения во избежание потери полезных свойств и витаминов. Во время интервью с владельцем “Frutomania” в 2022 г. автор выяснил, что в соки не добавляют сахар, лимонную кислоту и проч. консерванты, это позволяет писать на этикетках: «100 % натуральный сок». В компании “Ask Foods” утверждают, что только в сок из черники добавляют яблочный сок в целях не столько сэкономить, как

улучшить вкус – и об этом производитель честно указывает на этикетке (вся остальная продукция имеет в своем составе «титульное» сырье) (ПМА 2022).

Черника стала излюбленной добавкой у молочных производителей. Самыми распространенными молочными продуктами у албанцев были и остаются брынза, *кос* (алб. *kos*, -i 'традиционный йогурт'), *зала* (алб. *dhall/ë*, -a 'молочно-кислый напиток из традиционного йогурта с добавленной водой'), сыр, творог, сливочное масло и др. из овечьего, коровьего и козьего молока. В последние годы крестьяне, фермеры, крупные фабрики, желая расширить ассортимент, стали производить твердые сычужные сыры с черникой. Данная инновация возникла под внешним влиянием – с оглядкой на зарубежных производителей, а также под влиянием развития внутреннего и иностранного туризма: чтобы расширить ассортимент и увеличить ряд продуктов *Bio* (Новик 2022: 105-132). Черника, мало влияющая на вкусовые особенности качественного сыра, но позволяющая кардинально увеличивать его цену, создает иллюзию привлечения даров природы «прямо из леса на стол», за что готовы платить потребители (Фото 4).



Фото 4. Продавец режет головку сыра с черникой. *Pazari i Ri* (алб. 'Новый рынок'), г. Тирана, Албания. Сентябрь 2025 г. Фото А. А. Новика

Мода на полезную ягоду повлияла и на культуру досуга. Если раньше, как мы уже отметили, люди проводили время за чашкой кофе, то теперь молодые люди, пенсионеры, родственники и друзья, женщины и мужчины часто встречаются в кафе и ведут беседу за чашкой черничного чая. Многие заказывают мороженое и прочие десерты с черникой.

Я не хочу кофе. Я ограничил его употребление одной чашкой в день. Я закажу себе чай из черники – полезно и вкусно. Вообще нужно пить и есть то, что дают наши леса и горы, а не то, что везут нам издалека. Так поступали наши предки. Так поступать нужно и нам. (Инф. 8 – Эмиль Ляфе, албанец христианин православный, 86 лет) (АМАЭ 2026: 50).

Основные выводы

Черника (*Vaccinium myrtillus* L., семейство *Fricacae*), (алб. *boronica*, *thrashegra*, *qershigla e egër* и многие другие номинации), кустарник высотой до 60 см, растущий в лесах и на лугах горных областей Албании, а также соседних Черногории, Косово, Северной Македонии, имеющий почти черные ягоды с соком фиолетово-фиалкового цвета, является исключительно знаковым для культуры жизнеобеспечения, алиментарной сферы и народной медицины растением. Черника лесная на западе Балкан всегда играла важную роль в рационе и врачебных практиках населения тех зон, где она росла. В последние десятилетия, уже в начале XXI в., черника стала очень популярной во всех регионах Албании в силу распространения глобального мегатренда здоровья и увлечения теорией *локаворизма* – употребления в первую очередь тех продуктов питания и даров природы, которые предоставляет непосредственно район проживания потребителя (Новик 2022: 105-132).

Ориентальный институт гостеприимства способствовал тому, что джем или варенье (прежде всего из инжира или айвы) стали почти обязательным угощением во время визитов гостей, праздников и семейных церемоний. Черника не стала в силу ограниченности произрастания излюбленным сырьем для таких сладких десертов на всей территории страны. Но в последние годы чай из черники, мороженое с черникой, выпечка с этой ягодой прочно вошли в моду, став новыми законодателями как института гостеприимства, так и проведения досуга (Фото 5).

Албанцы, славяне, исповедующие ислам (в микрорегионах Гора (Албания и Косово), Средачка под Призреном (Косово) и др.) зачастую используют чернику исключительно как сырье

для производства сиропов. Албанцы, исповедующие христианство в формах православия или католичества, а также ислам (в большей степени речь идет о бекташи) не видят в чернике особо ценный ресурс для дистилляции ракии, популярность которой растет в силу глобализации рынка и культуры потребления, питания и времяпрепровождения, но усматривают в черных ягодах высокий потенциал для придания цвета и аромата алкогольному напитку. Так, в краине Кельменди, в горах которой собирают чернику в больших количествах, производство ракии, настоящей на ягодах, стало региональным трендом.



Фото 5. Мороженое с черникой. *Kalaja e Tiranës* (алб. 'Крепость Тираны'), г. Тирана, Албания. Август 2025 г. Фото А. А. Новика

Традиционное использование черники в народной медицине также фиксируется практически повсеместно: свежие и сушеные ягоды и листья служат для избавления от диареи, простудных недугов, заболеваний крови и пр. Главным при этом видится природная сила ягод, несущих благотворное воздействие на организм человека. Дикорастущая черника однозначно оценивается как более полезная, чем выращенная на грядках. Именно поэтому в культивирование ягоды активно не включились фермеры и частные предприятия.

Сравнительно небольшое разнообразие номинаций черники в балканских идиомах, в том числе в албанском языке, можно объяснить ограниченностью зон произрастания данного растения в этой части Средиземноморья. Фиксируя определенные изоглоссы, мы можем обозначить районы культурных и языковых влияний в регионе в течение двух последних тысячелетий. Вме-

сте со всем вышесказанным основным результатом данного исследования является фиксация распространенности черники дикорастущей на западе Балкан, ее вхождения в культуру традиционного жизнеобеспечения, алиментарную сферу и народную медицину.

Список информаторов

1. Михалис Лялюцис, 81 год, грек из с. Паляса, краина Химара, Албания, бывший председатель сельскохозяйственного кооператива, пенсионер, интервью записано по-албански в августе 2015 г. в с. Паляса.
2. Славянин мусульманин из Горне-Любине, Средачка, округ Призрена, Косово, 67 лет, пенсионер, бывший учитель гимназии, беседа записана на сербском языке в августе 2024 г.
3. Славянка мусульманка из Горне-Любине, Средачка, округ Призрена, Косово, 63 г., крестьянка, беседа записана на славянском идиоме *нашки* в августе 2024 г.
4. Славянин мусульманин из Горне-Любине, Средачка, округ Призрена, Косово, 67 лет, пенсионер, бывший учитель гимназии, беседа записана на сербском языке в августе 2024 г.
5. Невруз Мехмети, горан мусульманин из с. Борье, краина Гора, Албания, около 60 лет, учитель школы, поэт, писатель, горанский просветитель, запись беседы по-албански в мессенджере социальной сети Facebook в сентябре 2022 г.
6. Албанец мусульманин суннит, 35 лет, из Мальсия-э-Тиранес, живет в Тиране, агент по недвижимости, запись беседы по-албански в WhatsApp в феврале 2026 г.
7. Шпетим Садикларай, албанец мусульманин бекташи из села (ныне имеет статус города) Кэльцюра, округ Пермета, 1971 г. р., работает водителем собственного такси в г. Дуррес, беседа по-албански записана в д. Голем, округ Каваи, Албания, в марте 2026 г.
8. Эмиль Ляфе, албанец христианин православный из с. Дарза, округ Корчи, 86 лет, ученый, на пенсии, живет в Тиране, запись беседы по-албански в Тиране в марте 2026 г.

Примечания

¹ Краина (алб. *krahinë*, -a) – историко-этнографическая область.

² В последние годы активные научные исследования по этноботанике, этнобиологии, народной медицине на Балканах проводит итальянский ученый Андреа Пьерони со своей международной командой специалистов. Результаты их комплексных экспедиций, объединившие данные по антропологии, лингвистике, ботанике, врачеванию и проч. дисциплинам, опубликованы – в частности – в следующих работах: (Mustafa et al. 2012: 1-14, 2015: 1-26, 2020).

³ Антоцианозиды – растительные антиоксиданты, производные антоцианов, содержащиеся в чернике, черной смородине, винограде и других темных ягодах (Воробьева 2015: 104-110).

⁴ Ретинальное кровоизлияние – это излияние крови из сосудов в слои сетчатки глаза, часто указывающее на серьезные системные заболевания (гипертония, диабет) или травмы.

⁵ См. работы по данной теме: (Savikin et al. 2013: 803-810); (Mullalija et al. 2021: 1825-1848).

⁶ «Горный чай» (алб. *çaj mali*; *Sideritis Herba* L.) – растение железница (род однолетних трав семейства Яснотковые), которое собирают на значительной территории юга Албании.

Литература / References

АМАЭ – Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. 2015 № 2255; 2024 № вр. 6/н.; 2025 № вр. 6/н.; 2026 № вр. 6/н.

Воробьева И. В. Современные данные о роли антоцианозидов и флавоноидов в лечении заболеваний глаз. In: Вестник офтальмологии, № 131 (5), 2015, 104-110. / Vorob'eva I. V. Sovremennyye dannyye o roli antotsianozidov i flavonoidov v lechenii zabolevaniy glaz. In: Vestnik oftalmologii, № 131 (5), 2015, 104-110. <https://doi.org/10.17116/oftalma20151315104-108>

Домосилецкая М. В., Новик А. А. Айва в культурах и языках албанско-славянского пограничья. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 35-45. / Domosiletskaia M. V., Novik A. A. Aiva v kul'turakh i iazykakh albansko-slavyanskogo pogranich'ia. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 35-45. <https://doi.org/10.52603/rec.2024>

Иванова Ю. В. Северная Албания в XIX – начале XX в. Общественная жизнь. Москва: Наука, 1973. / Ivanova Yu. V. Severnaia Albaniia v XIX – nachale XX v. Obshchestvennaia zhizn'. Moskva: Nauka, 1973.

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

Новик А. А. «Вкус как в деревне»: от слогана к концепту Bio. In: Этнография, № 1 (15), 2022, 105-132. / Novik A. A. "Vkus kak v derevne": ot slogana k kontseptu Bio. In: Etnografia, №1 (15), 2022, 105-132. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-105-132](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-105-132)

Новик А. Кофе в алиментарной культуре и традициях албанцев Балкан. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025в, 10-20. / Novik A. Kofe v alimentarnoi kul'ture i traditsiiakh albantsev Balkan. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025в, 10-20. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.02>

Новик А. А. Кто в доме хозяин: деньги, женщины и семейный бюджет у албанцев Балкан в XX – начале XXI века. In: Кунсткамера, № 3 (29), 2025а, 6-23. / Novik A. A. Kto v dome khozyain: den'gi, zhenshchiny i semeinyi biudzhel u albantsev Balkan v XX — nachale XXI veka. In: Kunstkamera, № 3 (29), 2025а, 6-23. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2025-3\(29\)-6-23](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2025-3(29)-6-23)

Новик А. А. О воровстве и криминале: социальные нормы и девиантные практики у албанцев Балкан. In: Этнографическое обозрение, № 3, 2025б, 31-56. / Novik A. A. O vorovstve i kriminalne: sotsial'niie normy i deviantnyie praktiki u albantsev Balkan. In: Etnograficheskoe obozrenie, № 3, 2025б, 31-56. <https://doi.org/10.31857/S0869541525030039>

Новик А. А. Ракия у албанцев Балкан: заимствование технологии, культурный феномен и константа традиции. In: Stratum plus, № 5, 2024, 371-382. / Novik A. A. Rakia u albantsev Balkan: zaimstvovaniie tekhnologii, kul'turnii fenomen i konstanta traditsii. In: Stratum plus, № 5, 2024, 371-382. <https://doi.org/10.55086/sp245371382>

ПИМА 1990–2026 – Новик А. А. Полевые материалы автора. СФРЮ, Косово, Албания, Северная Македония, Черногория. 1990–2026.

Смирнова Н. Д. История Албании в XX веке. Москва: Наука, 2003. / Smirnova N. D. Istoriia Albanii v XX veke. Moskva: Nauka, 2003.

Стойчев Т. Родопски речник. In: Българска диалектология. Проучвания и материали. Отг. ред. Стойков Ст. Кн. 5. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1970, 152-221. / Stoichev T. Rodopski rechnik. In: Bŭlgarska dialektologiya. Prouchvaniya i materiali. Otg. red. Stoikov St. Kn. 5. Sofia: Izdatelstvo na Bŭlgarskata Akademiya na naukite, 1970, 152-221.

A Dictionary of Turkisms in Bulgarian. Grannes A., Hauge K. R. Sülemanogly H. Amsterdam: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 2002.

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

Domosileckaja M. V., Kolosova V. B., Sobolev A. N. Fitonimia. In: Sobolev A., Novik A. Gollobordë (Golo Bordo), Shqipëri. Nga materialet e ekspeditës ballkanike të ASHR-së dhe USHSt-P-së në vitet 2008–2010 / Redaktorë: Andrea N. Sobolev dhe Aleksandër A. Novik (në bashkëpunim me Maria S. Morozovën); përkth. Ligor Cullufe; red. Tianda Kaçi, Besa Vila. Tiranë: "Nauka" Sankt-Peterburg; Botimet Toena Tiranë, 2017, 132-141.

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

INSTAT. Institute of Statistics. 2025. <http://www.instat.gov.al/en/figures/> (дата обращения 30.02.2026).

Krasniqi F., Ruci B., Vangjeli J., Susuri L., Mullaj A., Pajazitaj Q. Fjalor i emrave të bimëve. Dictionary of plant names. Tiranë: Akademia e shkencave e Republikës së Shqipërisë. Instituti i Kërkimeve Biologjike; Prishtinë: Akademia e shkencave dhe e arteve e Kosovës. Seksioni i Shkencave të Natyrës, 2003.

Lloshi Xh. Fjalor i emrave të bimëve dhe të kafshëve shqip-latinisht dhe latinisht-shqip. Tiranë: Logos-A, 2010.

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

Mullalija B., Mustafa B., Hajdari A. et al. Ethnobotany

of rural and urban Albanians and Serbs in the Anadrini region, Kosovo. In: Genetic Resources and Crop Evolution, vol. 68, 2021, 1825-1848.

Mustafa B., Hajdari A., Krasniqi F., Hoxha E., Ademi H., Quave C. L., Pieroni A. Medical ethnobotany of the Albanian Alps in Kosovo. In: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, vol. 8, 2012, 1-14.

Mustafa B., Hajdari A., Pieroni A., Pulaj B., Koro Xh., Quave C. L. A cross-cultural comparison of folk plant uses among Albanians, Bosniaks, Gorani and Turks living in south Kosovo. In: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, vol. 11, 2015, 1-26.

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

Novik A. A., Domosiletskaya M. V. The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans. In: Журналы РАН. Российская академия наук. Этнографическое обозрение, № 6, 2021, 224-241. / Zhurnaly RAN. Rossiiskaia akademiia nauk. Etnograficheskoe Obozrenie, № 6, 2021, 224-241. <https://ras.jes.su/ethnorev/s086954150017606-6-1> (дата обращения 30.02.2026). <https://doi.org/10.31857/S086954150017606-6>

Savikin K., Zdunić G., Menković N., Zivković J., Cuić N., Tereščenko M., Bigović D. Ethnobotanical study on traditional use of medicinal plants in South-Western Serbia, Zlatibor district. In: Journal of Ethnopharmacology, vol. 146 (3), issue 7, 2013, 803-810.

Susuri L. R. Fjalor i bimëve bujqësore, pyjore dhe barojave. Latinisht, shqip, anglisht, gjermanisht, frëngjisht dhe italisht. Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, 2006.

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

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

Ylli Xh. Das slavische Lehngut im Albanischen. I. Lehnwörter. München: Verlag Otto Sagner, 1997.

Статья поступила в номер 31.03.2026

Утверждена к публикации 16.06.2026

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

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

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

E-mail: njual@mail.ru

ORCID: 0000-0002-1123-1109

Marina Domosiletskaya (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctor în filologie, Institutul de Studii Lingvistice al Academiei Ruse de Științe.

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

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

E-mail: marinaling@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5599-7878

Ludmila MOISEI,
Ecaterina ALAVAȚCHI

Arta încondeierii ouălor în Republica Moldova: patrimoniul cultural imaterial, educație și cooperare transfrontalieră*

CZU: 398.332.12(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.11>

Rezumat

Arta încondeierii ouălor în Republica Moldova: patrimoniul cultural imaterial, educație și cooperare transfrontalieră

Arta încondeierii ouălor constituie una dintre cele mai valoroase și venerabile tradiții ale patrimoniului cultural imaterial din Republica Moldova, fiind o practică multiseculară ce îmbină spiritualitatea cu măiestria tehnică. Această tradiție, bazată pe utilizarea cerii de albine și a colorării succesive, transmite prin motive geometrice, vegetale și solare concepte fundamentale, precum fertilitatea, regenerarea și armonia cosmică. Anul 2024 a marcat un moment istoric important prin înscrierea acestei arte pe Lista Reprezentativă UNESCO, într-un dosar transfrontalier care subliniază caracterul său de patrimoniu „fără frontiere”, comun Republicii Moldova, României și Ucrainei. În supraviețuirea meșteșugului (de la formele oficiale integrate în curricula școlară, până la atelierele practice, organizate de muzee) un rol vital joacă educația. Deși se confruntă cu provocări contemporane, soluțiile identificate vizează digitalizarea prin tutoriale și expoziții virtuale, alături de consolidarea parteneriatelor transfrontaliere. Astfel, încondeierea ouălor rămâne un vehicul al identității culturale și al coeziunii sociale, adaptându-se noilor realități prin dialog între generații și cooperare internațională.

Cuvinte-cheie: încondeierea ouălor pascale, tradiția, cooperare internațională

Резюме

Искусство росписи пасхальных яиц в Республике Молдова: нематериальное культурное наследие, образование и трансграничное сотрудничество

Искусство росписи яиц является одной из самых ценных и почтенных традиций нематериального культурного наследия Республики Молдова. Эта многовековая практика гармонично сочетает в себе духовность и техническое мастерство. Традиция, основанная на использовании пчелиного воска и последовательного окрашивания, передает через геометрические, растительные и солярные мотивы концепцию плодородия, регенерации и космической гармонии. Благодаря включению этого искусства в Репрезентативный список ЮНЕСКО в рамках трансграничного досье, подчеркивающего статус наследия «без

границ», общего для Молдовы, Румынии и Украины, 2024 год стал важным историческим этапом. В сохранении этого ремесла (от государственных программ в школах до практических мастер-классов в музеях) центральную роль играет образование. Несмотря на вызовы современности, эти меры направлены на расширение цифровизации (обучающие видео, виртуальные выставки) и укрепление трансграничного партнерства. Искусство росписи яиц продолжает оставаться мощным вектором идентичности и социальной сплоченности, адаптируясь к новым реалиям посредством диалога поколений и международного сотрудничества.

Ключевые слова: роспись пасхальных яиц, традиция, международное сотрудничество

Summary

The Art of Egg Decoration in the Republic of Moldova: Intangible Cultural Heritage, Education, and Cross-Border Cooperation

The art of egg decoration represents a fundamental pillar of the intangible cultural heritage of the Republic of Moldova, being a centuries-old practice that combines spirituality with technical mastery. This tradition, based on the use of beeswax and successive coloring, transmits fundamental concepts such as fertility, regeneration, and cosmic harmony through geometric, vegetal, and solar motifs. The year 2024 marked an important historical moment with the inscription of this art on the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage, in a cross-border file that highlights its character as “heritage without borders”, shared by Moldova, Romania, and Ukraine. Education plays a vital role in the survival of the craft, from official forms integrated into the school curricula to practical workshops organized by specialized institutions both at home and abroad. Although it faces contemporary challenges such as youth migration and excessive commercialization, identified solutions aim at digitalization through tutorials and virtual exhibitions, alongside the consolidation of cross-border partnerships. Thus, egg decoration remains a vehicle for cultural identity and social cohesion, adapting to new realities through intergenerational dialogue and international cooperation.

Key words: Easter egg decoration, tradition, international cooperation

Introducere

Arta încondeierii ouălor constituie una dintre cele mai valoroase și venerabile tradiții ale patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova, fiind transmisă adesea în cadrul familiilor și comunităților locale. Tehnic, practica implică utilizarea cerii de albine pe coaja oului pentru a trasa linii și modele, urmate de imersia progresivă în băi de culoare, astfel rezultând compoziții ornamentale încărcate de simboluri (soare, spirala vieții, elemente vegetale, motive geometrice) ce reflectă teme fundamentale precum fertilitatea, regenerarea și ciclicitatea naturii.

Recunoașterea internațională a acestei arte a fost consolidată în anul 2024 prin înscrierea în Lista Reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial a dosarului „Pysanka, tradiția și arta ucraineană de a decora ouăle”¹.

La nivel național, Republica Moldova a instituit un cadru legislativ dedicat protecției patrimoniului imaterial: Legea nr. 58/2012 privind protejarea patrimoniului cultural imaterial stabilește atribuții de identificare, documentare, cercetare, conservare și transmitere a elementelor imateriale². Acest cadru este susținut de Registrul Național al Patrimoniului Cultural Imaterial, mecanism legal care asigură evidența elementelor patrimoniale în concordanță cu standardele UNESCO și practicile de catalogare³. Recent, modificările aprobate adaugă inventarierea și registre locale ca instrumente la nivel comunitar.

Un rol esențial în transmiterea acestui meșteșug, revine educației formale și nonformale, ca punți strategice de valorificare. În acest sens, manualele și programele școlare pot integra module de patrimoniu cultural imaterial, iar muzee, precum Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău, organizează ateliere de încondeiere care oferă experiență directă participanților⁴. Prin îmbinarea acestor dimensiuni: culturală, legislativă și educațională, studiul își propune să evidențieze atât importanța simbolică și valența patrimonială a încondeierii ouălor, cât și potențialul său didactic și intercultural. Se identifică provocările contemporane, marcate de scăderea numărului de meșteri, migrația tinerilor, tendința de comercializare excesivă, urmate de soluții inovatoare: digitalizarea, consolidarea parteneriatelor educaționale, colaborarea transfrontalieră, toate în conformitate cu recomandările UNESCO.

Considerații istoriografice, ornament și tehnici tradiționale de încondeiere a ouălor pascale.

Arta încondeierii ouălor în spațiul românesc, din care face parte și actualul teritoriu al Republicii Moldova, are rădăcini adânci în cultura populară rurală, fiind strâns legată de sărbătoarea Învierii Domnului, de simbolistica fertilității, reînnoirii și ciclicității na-

turii. Potrivit atestărilor documentare, vopsitul și încondeiatul ouălor la Sărbătorile de Paști, în spațiul românesc, au o vechime ce urcă spre o jumătate de mileniu. Conform cercetărilor, cea dintâi referire la acest obicei, datează de pe la mijlocul secolului al XVII-lea, aparținând turcului Evlia Celebi, care, în memoriile sale despre călătoriile prin Transilvania, scria despre târgul ouălor roșii, sărbătoarea de ouă roșii, ca cel mai mare praznic al creștinătății (Bocșe 2001: 410). În Țara Românească, obiceiul încondeierii este atestat de către italianul Antonio Maria Del Chiaro, secretarul particular al domnitorului Constantin Brâncoveanu, care descrie datina așa cum se manifesta aceasta la curtea principelui: „Jupâneșele, la care merg să le facă urări de Paști, cei ce sunt primiți la ele în casă, obișnuiesc să dea o basma (năframă), și două ouă, ciudat încondeiate cu flori de aur (lucru în care românele sunt neîntrecute). Și acest lucru se obișnuiește reciproc și între rude și prieteni” (Holban 1983: 381-382). Așadar, constatăm, că este vorba despre obiceiul ornamentării, împistririi sau încondeierii cu minuscule firisoare de aur.

Trebuie să menționăm că prezența ouălor roșii este atestată și în Moldova de către călătorul străin Erasmus Heinrich Schneider von Weismantel, ofițer suedez de origine germană. Aflându-se pe meleagurile Moldovei dintre Carpați și Nistru în perioada 1710-1714, Weismantel a consemnat într-un jurnal de companie toate informațiile de care era cointeresat. Cu privire la sărbătorile de Paști, acesta menționează trei obiceiuri, perpetuate până în prezent: sfințirea bucatelor, dăruirea de ouă roșii și udatul ritual (Holban 1983: 364). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, interesul pentru obiceiurile pascale se regăsește în publicații periodice precum: „Amicul Școalei”, „România Liberă”, „Pressa”, „Trompeta Carpaților”, „Albina”, „Comoara satelor”, „Șezătoare” ș.a. În acest context, merită menționat și numele lui M. C. Florențiu, care compară obiceiul încondeierii ouălor în spațiul românesc cu practicarea acestui obicei la alte popoare: francezi, ruși, italieni, greci, spanioli, perși, egipteni ș.a.

La începutul secolului trecut, contribuțiile cu privire la acest subiect capătă caracter științific, fiind valorificate de nume notorii în domeniu, precum S. F. Marian, E. Niculiță-Voronca, A. Gorovei, N. Dunăre ș.a. În lucrarea monumentală „Sărbătorile la români”, cercetătorul sucevean S. F. Marian abordează aspecte precum miezul Păresimilor sau Joia Mare (Marian 1899: 211-292). Preocupat de această tematică, etnologul A. Gorovei, în studiul de folclor „Ouăle de Paști” (1937), postulează tradiția vopsirii/încondeierii ouălor pascale cu sacrificiul, începutul, forma universului și cu finalul mistic, cu funcția de susținere



Foto 1. Decor ornamental în volum pe ouă de struț. Din colecția meșterului popular E. Alavațchi (Savitsky).
Fotografie de E. Alavațchi (Savitsky), 2025

efectivă a vieții. Pământul s-ar scufunda, lumea s-ar prăpădi, dacă oamenii n-ar face ouă roșii, scrie A. Gorovei, citând o legendă străveche: „Pământul stă pe patru furci de ceară. Iuda roade mereu la ele ca să prăpădească lumea, dar când isprăvește una de ros, dă fuga la alta, și până să o roadă, cea roasă crește la loc, și așa el roade de colo până colo, fără nici un folos. De Paști, când vede ouă roșii la creștini, el și mai rău se prosteste; își pierde tot cumpătul” (Gorovei 1937:17). Totodată, cu referire la originea înroșirii ouălor, acesta menționează: „Oricât ne-am strădui să determinăm epoca de la care datează obiceiul de a înroși oul, ar fi zadarnic. Cum am putea să precizăm: unde și când s-a înroșit primul ou? Care popor l-a întrebuințat pentru prima oară, nici n-am putea să ne întrebăm, pentru că ouăle roșii de piatră s-au găsit și în morminte din vremuri prea vechi” (Gorovei 1937: 37). Tema a fost reflectată și în alte studii de valoare, aparținând cercetătorilor Z. Șofransky, V. Tkachenko, S. Procop, H. Ivashkiv ș.a. (Șofransky 2016: 8-16, Tkachenko 2024: 19-25, Procop 2025: 92-105, Ivashkiv 2025: 103-110).

În satele basarabene, încondeierea ouălor era realizată, în mod tradițional, de femei în Săptămâna Mare, în atmosfera de pregătire spirituală a Paștelui. În vechile credințe bucovinene, ouăle încondeiate aveau rol protector, motiv pentru care se îngropau la marginea ogoarelor pentru a aduce rod bogat sau pentru a feri pământul de grindină. De asemenea, ouăle sfințite erau așezate deasupra tocului ușii pentru a proteja locuința de furtună, fulgere sau pentru a feri fața de deochi (Ciubotaru 2012: 85-98).

Un rol important în acest ritual revenea decorului ornamental (Foto 1), care nu era ales întâmplător.

Conform etnografului N. Dunăre, „ornamentația ouălor, practică mai mult de femei, este un gen de artă populară apropiat de cel al picturii pe sticlă, pe vase de ceramică, broderie și textile prin con-

ținutul tematic al motivelor, al unor reguli de compoziție și colorit (Dunăre 1979: 114). Se deosebește de acestea prin frumosul în sine, prin mesajul pur estetic și valoarea documentar-istorică ce o comportă. Fiecare simbol – *crucea*, *spicul de grâu*, *soarele*, *frunza de stejar* sau *linia vieții*, transmitea un mesaj de protecție, de speranță sau de binecuvântare. Analizând repertoriul motivelor decorative de pe ouăle încondeiate, atestăm denumiri precum *Calea răătăcită*, *Crucea Paștelui*, *Crucea înflorită*, *Albina*, *Coarnele Berbecului*, *Creasta cocoșului*, *Colțul porcului*, *Frunza de stejar*, *Grebla*, *Spicul*, *Steaua*, *Șarpele*, *Unghia caprei*, *Vârtelnița*, *Prescura*, *Fierul plugului*. Privitor la acest ultim ornament, etnologul A. Gorovei susține, că „femeile încep să încondeieze întâi *Fierul plugului*, fiindcă întâi plugul se pune în brazdă primăvara” (Gorovei 1937: 72-104). Un interes deosebit prezintă însă ornamentele în formă de *cruce cu brațele prevăzute cu motive pectiniforme* (dispuse ca dinții unui pieptene, greblă sau furcă), etc. Pentru C. G. Jung, cvadritatea reprezintă un simbol străvechi, legat de ideea unei divinități demiurgice, și în același timp, o echilibrare a contrariilor, un semn de armonie cosmic. Pe de o parte, semnifică suferința divinității (pe cruce), pe de alta, o stăpânire a spațiului cosmic (Jung 2010: 73). Conform altor surse, acest simbol „de plenitudine și universalitate, totalizator” (Chevalier 2009: 29), pregătește terenul pentru irumperea pentagonului. Un alt ornament este *Mâna* care, indiferent de ipostaza în care apare, are valoare de gest apotropaic, tămăduitor și de binecuvântare. Omniprezent în arta populară, inclusiv în domeniul încondeierii oului pascal, este *Șarpele*. De obicei, șarpele, sau în ipostaza lui mai impunătoare de dragon, jalonează adesea traseele decorative de pe ouăle pascale, ca însemn al fertilității și nemuririi, perpetuării vieții și prosperității, păzitor al vetrei domestice (Evseev 2001: 188). O vechime considerabilă are și simbolul



Foto 2. Ouă încondeiate cu motive complexe. Din colecția meșterului popular E. Alavațchi (Savitsky).
Fotografie de E. Alavațchi (Savitsky), 2025

Broaștei, la fel în dublă ipostază – benefică și malefică, deși prezența ei pe suprafața ouălor pictate este mult mai rară decât cea a șarpelui. Pe coaja ouălor încondeiate, broasca reprezintă umiditatea, fertilitatea terestră și reînnoirea: „După Maspéro, primii creștini reprezentau *Învierea pascală* sub emblema unei broaște așezate în mijlocul unei flori de lotus” (Clebért 1995: 42). Simbol al nemuririi, *broasca* este perpetuată de creștinismul popular, care a investit-o cu virtutea de a purifica fântânile, după binecuvântarea primită de la Maica Domnului (Ciubotaru 2012: 207).

Nelipsit din ornamentica ouălor pascale este motivul *Coarnele berbecului*, originar din neoliticul timpuriu și investit cu calitățile unui animal magic, aducător de prosperitate, închinat Zeiței-pasăre. *Coarnele berbecului* concentrează, din punct de vedere simbolic, lanțul credințelor, răspândite pe plan universal, care aliază „focul creator, fertilitatea și chiar, prin intermediul vieții inaugurale, nemurirea” (Chevalier 2009: 186).

Din repertoriul motivelor decorative arhaice face parte și *Calea răătăcită*, compoziție decorativă

reprezentativă în încondeierea oului pascal. Atestată sporadic la huțuli și bulgari, *Calea răătăcită* are diverse variante, inclusiv pe teritoriul Republicii Moldova. Privitor la originea acesteia, cercetătoarea ucraineană Ivanka Tchumac, consideră că traseele sinuoase, conturate în labirint, ar fi de origine română (Tchumac 1981: 2). Cercetătorul vrâncean S. Hârnea descrie meandrul în felul următor: „O dâră încâlcită în tot felul, în chip meșteșugit, dar nu-i mai poți da de capăt, oricât te-ai căzni” (Hârnea 1931: 10). Calea meandrică, întretăiată de răscruci, ocolind capcane, este o prefigurare a destinului uman. Cercetătorul francez G. Bachelard observa tendința de a lega pierderea unei ființe de un drum. În om, spune el, „totul este drum; în om totul este pierdut” (Bachelard 1999:174).

Ne oprim aici în abordarea motivelor decorative, deoarece, un studiu la această tematica va urma. Vrem doar să constatăm, că decorul de pe suprafața ouălor încondeiate este deosebit de bogat și variat, suscitând interesul pe plan arheologic, artistic și etnografic (Foto 2).

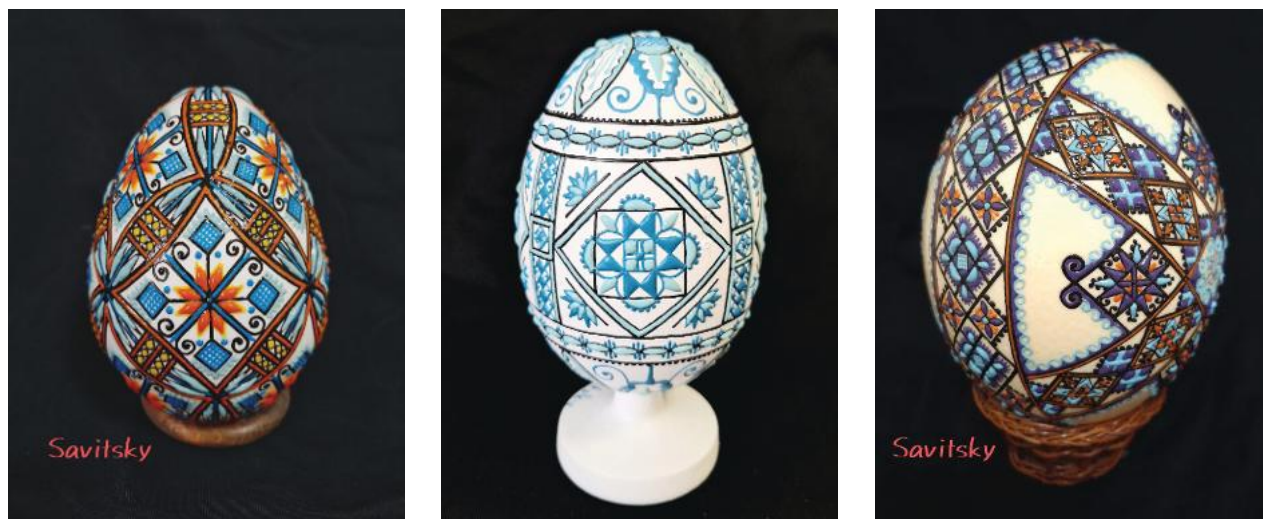


Foto 3. Ouă încondeiate cu ceară în volum. Fotografie de E. Alavațchi (Savitsky), 2025



Foto 4. Etapele procesului de încondeiere. Fotografie de E. Alavațchi, 2025

Imaginile fitomorfe se întrepătrund adesea cu cele astrale și skeomorfe, dezvoltând compoziții armonioase, echilibrate cromatic. La colțurile romburilor, ale stelelor, ca și la capetele brațelor *Vârtelniței* apar muguri, frunze și flori, îmbinând inspirat geometrismul cu reprezentările naturale.

În contextul abordării aspectului decorativ, nu putem omite și câteva considerații cromatice. Din punct de vedere cromatic, culoarea *roșie*, dominantă în decor, simboliza sângele lui Hristos și regenerarea vieții, în timp ce *galbenul* exprima lumina divină, înțelepciunea, recolta abundentă, iar *verdele*, renașterea naturii, strălucirea, proștețimea, tinerețea, speranța. *Albastrul* reprezintă expresia cerului, vitalitatea (Foto 3), iar *negrul* – suferințele Mântuitorului, durerea Sfintei Fecioare, eternitatea, absolutul, obscurul preponderent, care precede începutul existenței și zorii. Această bogăție de simboluri conferă oului încondeiat o valoare de limbaj vizual arhaic, transmis prin generații.

După alegerea decorului, următoarea etapă importantă este însuși procesul tehnic de lucru. Conform meșterului popular, E. Alavațchi, cunoscută pentru promovarea artei încondeierii ouălor, procesul tradițional urmează câteva etape (Foto 4): 1. Alegerea ouălor curate, extragerea conținutului și degresarea (cu bicarbonat de sodiu), sigilarea cu ceară a orificiilor pentru a preveni pătrunderea vopselii în interior; 2. Schițarea desenului. Pentru un desen simetric, suprafața oului se împarte în 2 părți egale, apoi în 4, apoi în 6, după care, începe schițarea designului final (inspirat din modele de ornamente tradiționale); 3. Scrierea desenului cu ceară; 4. Scufundarea oului în vopsele (băi succesive de culoare); 5. Îndepărtarea straturilor de ceară pentru evidențierea ornamentului final.

Tehnica presupune folosirea cerii de albine și a coloranților naturali, extrași din plante sau pigmenți minerali. Potrivit Z. Șofranksy, în trecut, „vopsea pentru ouă de Paști se obținea din decocturi de surse vegetale (flori, fructe, frunze, lăstari, rădăcini, părți lemnoase), mai rar se vopsea cu coloranți obținuți din surse zoomorfe sau minerale, de genul coșenila, argilă, ocruri colorate” (Șofranksy 2016: 12).

Instrumentul principal de lucru este „chișița” sau „condeiul”, obiect confecționat manual din lemn și metal, care permite trasarea liniilor fine. Constatăm că procesul este unul destul de complex: se trasează motivele cu ceară pe oul alb, se colorează în mai multe etape, aplicând succesiv culorile de la cea mai deschisă la cea mai închisă. La final, ceara este topită, lăsând vizibile desenele. Acest ritual de lucru necesită răbdare, precizie și o profundă înțelegere a semnificațiilor simbolice.

În diferite regiuni ale Republicii Moldova, se observă particularități stilistice distincte în aplicarea coloranților, dar și a decorului. În nord, predomină motivele geometrice riguroase și contrastele cromatice puternice, în timp ce în centrul țării se folosesc compoziții mai fluide, cu elemente florale și solare. În sud, influențele ucrainene și bulgare se reflectă în folosirea pigmenților mai închisi. Această diversitate regională confirmă caracterul deschis al meșteșugului și adaptabilitatea sa culturală, păstrând totodată unitatea simbolică a tradiției.

Cadrul teoretic și didactic.

Patrimoniul cultural imaterial, așa cum este definit în Convenția UNESCO din 2003, reprezintă ansamblul practicilor, expresiilor, cunoștințelor și competențelor transmise de-a lungul generațiilor, care reflectă identitatea unei comunități și relația acesteia cu mediul său (UNESCO 2003). Aceste manifestări culturale sunt expresii vii ale diversității și creativității umane, constituind totodată o resursă educațională fundamentală pentru dezvoltarea durabilă a societății.

În acest context, arta încondeierii ouălor este un exemplu elocvent al patrimoniului cultural viu, care transcende granițele naționale. Mai mult ca atât, atributelor cu care investit oul în gândirea arhaică și în mentalitatea unor populații rurale din epoca modernă, li se adaugă abordări precum aspectul oului sau forma, ambele proprietăți supuse interpretărilor magice protectoare. Aceste proprietăți vor căpăta noi valențe, atunci când oului i se va asocia culoarea care, la început, a fost cea roșie. Plecând de la ideea, unanim acceptată, că această culoare are vechimea cea mai mare, specialiștii au ajuns la concluzia că ea

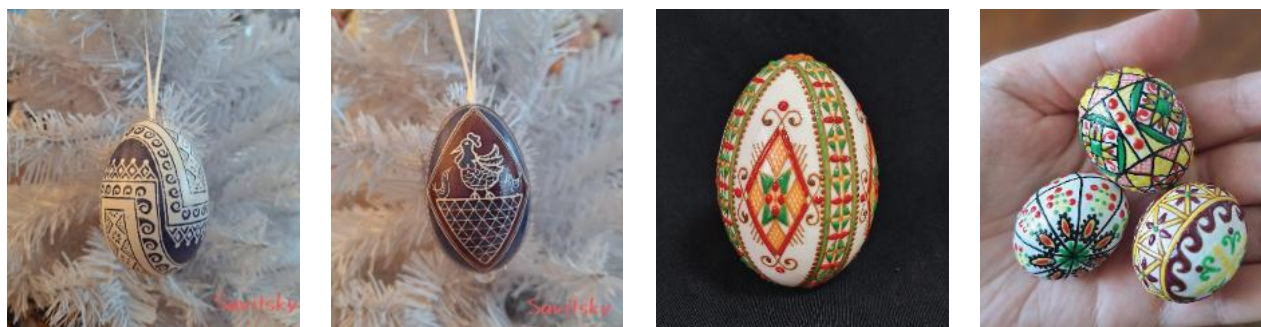


Foto 5. Ouă încondeiate cu motive geometrice, avimorfe și fitomorfe. Fotografie de E. Alavațchi, 2024

reprezintă sângele, adică viața, dar și focul, puterea lui purificatoare și în același timp, viața lipsită de primejdii. Oul roșu devine astfel simbol al tinereții, al sănătății robuste, al vieții senine. „Sănătos și frumos ca un ou roșu” – este o zicală ce se bucură de o largă răspândire în tot cuprinsul țării noastre.

Practicată deopotrivă în Republica Moldova, Ucraina, România și în alte țări din regiune, tehnica încondeierii reflectă o matrice culturală comună, bazată pe simboluri arhaice, legături cu ciclurile naturii și credințe de reînnoire spirituală. Prin transmiterea acestor valori, meșteșugul devine un liant intercultural între comunități, consolidând ideea de „patrimoniu fără frontiere”, promovată de UNESCO.

Educația joacă un rol esențial în conservarea și promovarea acestei moșteniri imateriale. Modalitățile de transmitere a cunoștințelor sunt diverse și se încadrează în educația formală, nonformală și informală, fiecare având specificul său, dar complementare în procesul de învățare.

În învățământul formal, manualele școlare și programele interdisciplinare dedicate patrimoniului includ elemente de etnografie, artă populară și istorie locală, familiarizând copiii cu tradițiile locale. De asemenea, strategiile educaționale contemporane, recomandate de Consiliul Europei și UNESCO, promovează învățarea prin experiență și creativitate, folosind patrimoniul cultural ca instrument pentru educația civică și dialogul intercultural.

Pe de altă parte, educația nonformală joacă un rol complementar și indispensabil. Atelierele, organizate de muzee, asociații culturale și meșteri populari, devin spații de învățare practică, unde tinerii pot experimenta direct meșteșugul încondeierii ouălor, înțelegând valorile culturale dincolo de simple cunoștințe teoretice. Exemple relevante sunt inițiativele derulate de Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău și de Asociația „ART – Meșteșugurile Prutului” din Iași, care au creat contexte de interacțiune între elevi, profesori și artizani autentici. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău organizează anual ateliere în preajma Paș-

telui, unde copii, maturi și studenți învață tehnica încondeierii ouălor, motivele decorative și semnificațiile lor. Colecția muzeului include peste 800 de ouă încondeiate, iar cele mai vechi expodate datează din anul 1906. De asemenea, la Muzeul „Nicolae Bulat” din Soroca se desfășoară ateliere dedicate, cu implicarea meșterilor populari, elevilor și tinerilor interesați de arta tradițională. Un rol important revine și meșterilor populari. De exemplu, meșteri populari, precum Ecaterina Alavațchi, organizează ateliere naționale și internaționale, combinând motive tradiționale cu influențe artistice contemporane⁵ (Foto 5).

Aceste inițiative păstrează tehnicile vechi, dar în același timp, își permit adaptarea lor la cerințele contemporane prin participarea tinerilor, introducerea în școală sau comunitate, contexte publice de prezentare și de dialog cultural.

Pe lângă educația non-formală, vectorul principal al păstrării autenticității și tradiției încondeierii ouălor, rămâne a fi educația informală, transmisă în familie și în comunitate. Aceasta este o activitate profund integrată în viața socială și religioasă, mai ales în perioada sărbătorilor pascale, când tradițiile se reînnoiesc prin gesturi, simboluri și povești.

Rolul profesorilor și al meșterilor populari este esențial în procesul de mediere culturală. Prin ateliere, expoziții și activități educaționale, aceștia creează „laboratoare de patrimoniu viu” unde elevii reproduc modele decorative, dar în același timp, descoperă și sensurile lor spirituale și identitare. În acest fel, tradiția devine instrument de formare a competențelor interculturale și a respectului față de diversitate.

Încadrarea artei încondeierii ouălor în strategiile educaționale dedicate patrimoniului cultural imaterial este esențială pentru conservarea tradiției și pentru consolidarea identității culturale și a coeziunii sociale într-un context globalizat. Prin integrarea patrimoniului viu în educația formală, nonformală și informală, se asigură continuitatea generațiilor și promovarea unui dialog intercultural autentic, în spiritul principiilor UNESCO.

Rolul intercultural și transfrontalier al tehnicii încondeierii ouălor.

Arta încondeierii ouălor, deși profund ancorată în cultura tradițională a Republicii Moldova, este astăzi recunoscută ca o practică cu extindere regională și caracter intercultural, prezentă sub forme similare în România, Ucraina, Polonia, Slovacia și alte țări, reflectând unitatea spirituală a Europei Centrale și de Est, unde simbolurile solare, geometrice și vegetale se regăsesc într-un limbaj comun al culorilor și formelor. Includerea meșteșugului pe Lista reprezentativă UNESCO a patrimoniului cultural imaterial al umanității, prin dosarul coordonat de Ucraina în anul 2024, a consacrat această dimensiune transfrontalieră, confirmând necesitatea unei protecții comune pentru tradițiile care depășesc granițele politice.

Această recunoaștere confirmă faptul că tradiția ouălor încondeiate nu aparține exclusiv unei națiuni, dar este și rezultatul unui dialog cultural continuu între comunități care, de-a lungul secolelor, au împărtășit valori comune, ritualuri pascale și tehnici artistice similare. În acest sens, meșteșugul funcționează ca o platformă de comunicare interculturală, favorizând înțelegerea reciprocă între popoarele vecine și întărind legăturile de cooperare culturală regională.

Practica este întreținută și reînnoită prin colaborări active între comunități și instituții culturale din diverse țări, care organizează festivaluri, ateliere și expoziții dedicate schimbului de experiență, tehnici și modele simbolice. Evenimente precum Festivalul Internațional al Ouălor Încondeiate de la Ciocănești (România), Târgul Meșterilor Popolari din Chișinău (Republica Moldova) și expozițiile itinerante, organizate de Centrul Bucovinean de Artă pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Românești din Cernăuți (Ucraina), reprezintă exemple elocvente de cooperare interculturală și educațională.

Prin aceste întâlniri, meșteșugarii devin mediatori ai dialogului cultural, împărtășind tehnici, simboluri și interpretări care, deși diferă în detalii, se bazează pe aceleași principii creative și spirituale: respectul față de natură, ciclul vieții și ideea de renaștere. Astfel, oul încondeiat devine un simbol al unității în diversitate, exprimând legătura profundă dintre tradiție și identitate în contextul globalizării.

Un aspect esențial al acestei dimensiuni interculturale este rolul educațional și comunitar al practicii. Atelierele desfășurate la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău și Muzeul Țăranului Român din București, oferă exemple concrete de parteneriate care promovează schimbul de practici, expoziții itinerante și programe educaționale comune. În contextul parteneriatelor trans-

frontaliere, menționăm Muzeul Oului⁶ din comuna Vama, Bucovina, un loc comun al românilor de pretutindeni, dar și al popoarelor care practică obiceiul încondeierii, un loc în care prof. Letiția Orsivski Heiser, conduce vizitatorii prin istoria și simbolistica oului încondeiat. Un alt loc cu aceeași tematică este Muzeul Internațional al Ouălor „Lucia Condrea” din Moldovița, care conține peste 11.000 de exponate și unde anual are loc Școala de vară a ouălor *închistrite*, astfel încât tânăra generație și cei cointeresați pot deprinde acest meșteșug străvechi de încondeiere. Aceste activități transformă meșteșugul într-un spațiu de învățare interculturală, unde identitățile locale se formează și evoluează în dialog cu tradițiile vecine.

În epoca digitală, rolul transfrontalier al artei încondeierii ouălor este extins prin platforme online și proiecte educaționale internaționale, care promovează ateliere virtuale, lecții interactive și schimburi artistice între participanți din diferite țări. Această abordare modernă contribuie la diplomația culturală și la atingerea obiectivelor UNESCO privind dialogul între culturi și dezvoltarea durabilă prin patrimoniu (UNESCO 2003).

Provocări, soluții și perspective în transmiterea artei încondeierii oului pascal.

Transmiterea artei încondeierii ouălor în Republica Moldova întâmpină astăzi multiple provocări, ce țin atât de schimbările sociale, cât și de contextul globalizării. Una dintre principalele dificultăți este scăderea numărului de practicanți activi, fenomen alimentat de migrația tinerilor, urbanizare și minimalizarea rolului tradițiilor în viața cotidiană. Acest declin este accentuat de influențele comerciale, prin care oul încondeiat devine adesea doar un suvenir, fiind privat de semnificațiile lui sacre și comunitare.

Un alt obstacol important rămâne dificultatea integrării sustenabile a patrimoniului cultural imaterial în curricula educațională. În multe cazuri, predarea despre arta încondeierii ouălor se limitează la activități ocazionale sau extrașcolare, lipsind o abordare interdisciplinară și colaborarea sistematică cu meșteri autentici sau comunitățile locale. Totodată, există o insuficiență valorificării a resurselor digitale moderne care să faciliteze accesul generațiilor tinere la tehnici, povești și semnificații legate de acest meșteșug.

În acest context, provocările educaționale pot fi sintetizate în patru direcții majore:

- scăderea interesului tinerilor pentru meșteșugurile tradiționale, sau, într-o eră dominată de tehnologie, tinerii percep adesea activitățile artistice ca fiind „învechite”, nefiind conștienți de profunzimea simbolică și estetică a tradiției;
- lipsa de resurse didactice adaptate și de formare specifică a profesorilor. Manualele și materialele

educaționale dedicate patrimoniului imaterial sunt insuficiente, iar profesorii nu dispun întotdeauna de formare specifică în domeniul meșteșugurilor artistice;

- pierderea contextului cultural original în urma fragmentării comunităților, sau, în multe regiuni rurale, transmiterea directă de la meșter la ucenic s-a diminuat, reducând continuitatea lanțului generațional;
- integrarea insuficientă a patrimoniului imaterial în sistemul formal de educație, arta încondeierii fiind rar prezentată în mod sistematic în programele școlare, rămânând adesea la nivel de activitate extracurriculară sau atelier ocazional.

Pentru a contracara aceste dificultăți, soluțiile identificate de specialiști și comunități se concentrează pe dezvoltarea parteneriatelor educaționale solide între școli, muzee, asociații culturale și meșteri populari. De asemenea, este importantă dezvoltarea unor programe de mentorat și burse culturale pentru tinerii interesați de meșteșuguri tradiționale, oferindu-le resurse și vizibilitate. Astfel, se creează o punte între generații și o rețea durabilă de practicanți și educatori culturali. Atelierele practice, proiectele extracurriculare și taberele tematice devin mijloace eficiente pentru a asigura transferul direct de cunoștințe de la artizani către elevi, într-un cadru de învățare participativ și de experiență.

De asemenea, integrarea modulelor de patrimoniu cultural în manuale și formarea cadrelor didactice cu accent pe metode interactive sporesc atractivitatea și eficiența procesului educațional. Programele educaționale bazate pe patrimoniu promovează învățarea prin experiment și creativitate, încurajând elevii să-și descopere identitatea culturală prin gesturi și simboluri tradiționale. Un exemplu de bună practică este integrarea meșteșugurilor în activități interdisciplinare: artă, istorie, educație civică, religie, care conectează cunoștințele teoretice cu experiențele practice. În acest sens, profesorul devine un mediator cultural, capabil să traducă simbolismul și valorile tradiționale într-un limbaj accesibil noilor generații.

Un rol important revine și digitalizării. Or, digitalizarea patrimoniului joacă un rol esențial în transmiterea contemporană a tradiției. Realizarea de tutoriale video, expoziții virtuale, baze de date cu modele și istoric, precum și utilizarea platformelor online, permit diseminarea rapidă a informațiilor către publicul tânăr și către diaspora moldovenească.

În același timp, proiectele transfrontaliere, implicând schimburi între comunități din Moldova, România, Ucraina, Polonia sau alte țări, facilitează dialogul intercultural și susțin adaptarea meșteșugurilor

la noile realități sociale. Astfel, provocările pot fi transformate în oportunități educaționale, iar cheia continuității constă în adaptarea metodelor pedagogice, diversificarea contextelor de învățare și valorizarea parteneriatelor între instituții, comunități și mediul digital.

Aceste direcții corespund recomandărilor UNESCO privind protecția și promovarea patrimoniului cultural imaterial, care subliniază importanța educației participative, a colaborării intergeneraționale și a utilizării resurselor digitale pentru păstrarea viabilității tradițiilor⁷.

Note

*Articolul este elaborat în cadrul proiectului de cercetare 25.80012.0807.23TC *Valorificarea meșteșugurilor populare în contextul inovației moderne și a educației pentru dezvoltare durabilă (2025–2026)*, finanțat de ANCD. Studiul reflectă rezultate ale cercetărilor de teren și a vizitelor de documentare, desfășurate în cadrul proiectului.

¹ Dosarul a fost coordonat de Ucraina și include tradiții înrudite din Republica Moldova, România, Polonia și alte țări, subliniind caracterul său transfrontalier și potențialul său de cooperare culturală regională. <https://ich.unesco.org/en/RL/pysanka-ukrainian-tradition-and-art-of-decorating-eggs-02134> (vizitat 21.01.2026).

² Legea nr. 58/2012 privind protejarea patrimoniului cultural imaterial al Republicii Moldova. Legea stabilește cadrul juridic al identificării, documentării, conservării și promovării elementelor imateriale. https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=149410&lang=ro# (vizitat 21.01.2026).

³ Registrul Național al Patrimoniului Cultural Imaterial este instrumentul legal de evidență a elementelor PCI, elaborat în baza Legii 58/2012 și a reglementărilor ministeriale. <https://mecc.gov.md/ro/content/registrul-national-al-patrimoniului-cultural-imaterial> (vizitat 21.01.2026).

⁴ Ateliere de încondeiere se desfășoară anual la acest muzeu, în perioada sărbătorilor pascale, utilizând materiale și infrastructură puse la dispoziție publicului. Sunt activități practice care facilitează contactul direct al publicului cu meșteșugul. <https://www.muzeu.md/atelier-de-incondeiere-a-oualor-tehnici-traditionale-si-moderne-2/> (vizitat 21.01.2026).

⁵ Ecaterina Alavațchi se numără printre puținii meșteri populari din Republica Moldova, care practică încondeierea cu ceară în volum. Lucrările ei le putem găsi în colecții particulare din Italia, Israel, Grecia, România, Rusia, Ucraina, Statele Unite ale Americii ș.a.

⁶ Instituția are statut de cel mai mare muzeu de ouă încondeiate din România, având peste 15 000 de exponate din diverse colțuri ale lumii.

⁷ UNESCO, Operational Directives for the Implementation of the Convention, capit. I. <https://ich.unesco.org/en/directives>. (vizitat 21.01.2026). Capitolul prevede protejarea patrimoniului cultural imaterial la nivel internațional prin cooperare și asistență internațională.

Referințe bibliografice

Bachelard G. Pământul și reveriile odihnei. Eseu asupra imaginilor intimității. București: Univers, 1999.

Bocșe M. Țara Bihariei. Artă tradițională românească. Oradea: Trei, 2002.

Călători străini despre Țările Române. Vol VIII. Ed. îngrij. de Maria Holban. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Iași: Polirom, 2009.

Ciubotaru I. H. Ouăle de Pași la români. Vechime, semnificații, implicații ritual-ceremoniale. Iași: Presa Bună, 2012.

Clébert J.-P. Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere. București: Artemis Cavallioti, 1995.

Dunăre N. Ornamentica tradițională comparată. București: Meridiane, 1979.

Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Ed. a II-a, rev. și adăug. Timișoara: Amarcord, 2001.

Gorovei A. Ouăle de Paști. Studiu de folclor. București: Editura Academiei, 1937.

Hârnea S. Datinile și obiceiurile noastre de la Sărbătorile Paștelor. Focșani: Cartea Putnei, 1931.

Ivashkiv H. Pysanky from Hutsulchyna and Pokuttia: ethnological aspects and artistic specificity. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVIII, 2025, 103-109. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.38.12>

Jung C.G. Psihologia religiei vestice și estice. Opere complete. Vol 11. Trad. din germ. de Viorica Nișcov. București: Trei, 2010.

Marian S. F. Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Vol II. Păresimile. București: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1899.

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>

Șofranksky Z. Frumosul în artă tradițională. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XX, 2016, 8-16.

Tchumak I. L' oeuf de Pâques ukrainien, la pyssanka. Paris: Dessain et Tolra, 1981.

Tkachenko V. Development and dissemination of programmes on the study pysankas in the late 19th and early 20th centuries. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 19-25. <https://doi.org/10.52603/rec.2024.36.03>

UNESCO, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 2003. <https://ich.unesco.org/en/convention> (vizitat 21.01.2026).

Primit 16.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Ludmila Moisei (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar universitar, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău.

Людмила Моисей (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар университетар, Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ.

Ludmila Moisei (Chișinău, Republic of Moldova). PhD in History, Associate Professor, „Ion Creangă” State Pedagogical University.

E-mail: moisei.ludmila@upsc.md

ORCID: 0000-0003-0856-7186

Ecaterina Alavațchi (Chișinău, Republica Moldova). Meșter popular, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”.

Екатерина Алавацки (Кишинев, Республика Молдова). Народный мастер, искусствовед, Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ.

Ecaterina Alavațchi (Chișinău, Republic of Moldova). Folk craftsman, art critic, „Ion Creangă” State Pedagogical University.

E-mail: savitchi@gmail.com

ORCID: 0009-0009-3740-5910

Aleksey ROMANCHUK,
Galina MUTAF

“Multilingual education” and the Romanian language in ATU Gagauzia, 2022–2025: some lessons and conclusions*

CZU: 373.5(478-29)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.12>

Rezumat

„Educația multilingvă” și limba română în UTA Găgăuzia în perioada 2022–2025: câteva rezultate și concluzii

Articolul analizează rezultatele implementării experimentului privind educația multilingvă în UTA Gagauzia în perioada 2022–2025. Se arată că, în ciuda tuturor succeselor înregistrate în ultimii ani, există și probleme semnificative. O dovadă elocventă în acest sens o constituie datele privind promovarea examenelor de gimnaziu (adică de către absolvenții clasei a IX-a) pentru anul școlar 2024–2025 la „Limba română” în școlile din UTA Găgăuzia. Conform acestor date, la disciplina „Limba și literatura română”, media la examen a fost de 6,19 puncte în școlile alolingve și de 6,05 în școlile cu limba de predare română. După cum se poate observa, în școlile cu limba de predare română acest indicator este chiar puțin mai scăzut decât în cele alolingve. Cel mai important este că vorbim despre un indicator foarte scăzut – limita inferioară a notei „satisfăcător”. Și, trebuie subliniat, că în acest caz avem de-a face cu rezultatele absolvenților care au crescut și au primit educație în cadrul experimentului de educație multilingvă derulat în UTA Găgăuzia, începând cu 2015. Există, evident, motive obiective pentru astfel de rezultate. După cum arată analiza noastră, acestea se referă atât la nivel micro (și se explică prin diferențele de calitate a educației în diferite instituții de învățământ), cât și la nivel macro – decurgând din situația generală din regiune și chiar din Republica Moldova. Aceste probleme sunt, se pare, evident subestimate și nici măcar nu sunt observate. Și, în cazul unei încercări de a forța procesul de dezvoltare a educației multilingve, ele vor fi, după părerea noastră, doar din ce în ce mai numeroase și mai intense.

Cuvinte-cheie: „Limba și literatura română”, școlile alolingve, UTA Gagauzia, educație multilingvă

Резюме

«Многоязычное образование» и румынский язык в АТО Гагаузия в 2022–2025 гг.: некоторые уроки и выводы

В статье анализируются результаты реализации эксперимента по многоязычному образованию в АТО Гагаузия в 2022–2025 гг. Показано, что при всех успехах, достигнутых за прошедшие годы, имеют место и существенные проблемы. Наглядным свидетельством этого являются данные о сдаче экзаменов за гимназический курс (то есть, выпускниками 9 класса) по румынскому языку в школах АТО Гагаузия за 2024–2025 учебный год. Согласно этим данным, по

предмету «Румынский язык и литература» средняя оценка за экзамен составила 6,19 в аллолингвальных школах и 6,05 баллов – в школах с румынским языком обучения. Как видим, в школах с румынским языком обучения этот показатель даже чуть ниже, чем в аллолингвальных. Самое же главное, что речь идет о весьма низком показателе – нижней границе оценки «удовлетворительно». Следует подчеркнуть, что в данном случае мы имеем дело с результатами выпускников, выросших и получивших образование в ходе действовавшего в АТО Гагаузия с 2015 года эксперимента по многоязычному образованию. Имеются, очевидно, объективные причины подобных результатов. Как показывает наш анализ, они относятся как к микроуровню (и объясняются различиями в качестве образования в разных учебных заведениях), так и макроуровню – проистекая из общей ситуации в регионе и даже в Республике Молдова. Проблемы эти, по всей видимости, недооцениваются, и даже не замечаются. При попытке форсировать процесс развития многоязычного образования они будут, вероятно, только нарастать и усиливаться.

Ключевые слова: «Румынский язык и литература», аллолингвальные школы, АТО Гагаузия, многоязычное образование

Summary

“Multilingual Education” and the Romanian Language in ATU Gagauzia, 2022–2025: Some Lessons and Conclusions

This article analyzes the results of a multilingual education pilot program implemented in ATU Gagauzia from 2022 to 2025. It demonstrates that, despite the successes achieved in recent years, significant challenges remain. Clear evidence of this is provided by data on the results of the Romanian language exams taken by 9th-grade graduates in ATU Gagauzia during the 2024–2025 school year. According to this data, for the subject “Romanian Language and Literature”, the average exam score was 6.19 points in allolingual schools and 6.05 in schools with Romanian as the language of instruction. As we can see, in schools with Romanian as the language of instruction, this figure is even slightly lower than in allolingual schools. Most importantly, this is a very low score – the lower limit of the “satisfactory” grade. And it should be emphasized that in this case, we are dealing with the results of graduates who grew up and received their education during the multilingual education experiment that has been in effect in ATU Gagauzia since 2015. There are, obviously, objec-

tive reasons for such results. As our analysis shows, they relate to both the micro-level (and are explained by differences in the quality of education across various educational institutions) and the macro-level – stemming from the overall situation in the region and even in the Republic of Moldova. These problems are, in all likelihood, clearly underestimated and even overlooked. And if attempts are made to force the development of multilingual education, we believe they will only grow and intensify.

Key words: “Romanian language and Literature”, allolingual schools, ATU Gagauzia, multilingual education

Last year, a development plan for multilingual education in allolingual schools (i.e., schools where the primary language of instruction is not Romanian but another language; in practice, in the vast majority of cases, Russian) in the Republic of Moldova for 2025–2030 was adopted (Ordin 2025). The goals and objectives set forth in it allow us to view it as a very serious and decisive step. One that, obviously, is expected to bring about significant changes not only in the field of education, but also in the country and society as a whole.

It is important to note, however, that this step is by no means the first; rather, it continues a series of measures already taken. Specifically, in accordance with Decision No. 115/2023 of the Government of the Republic of Moldova, it “ensures continuity with the ‘Program for the Study of the Romanian Language by Ethnic Minorities for 2022–2025’<...>”.

Overall, this step was preceded by a fairly lengthy (about ten years) experiment in multilingual education (as part of the “National Program to Improve the Quality of Romanian Language Instruction in General Education Institutions Teaching in the Languages of National Minorities”, approved by Government Decree 904/2015), which was implemented, in particular, in ATU Gagauzia.

Specifically, starting in 2015, the National Association of European Trainers of Moldova (ANTEM, according to the accepted Romanian abbreviation) initiated the project “Integration Based on Respect for Diversity” – the essence of which was the dual study of the state language and the Gagauz language in ATU Gagauzia. Initially, 20 early childhood education institutions (i.e., kindergartens) in ATU Gagauzia participated in this project – children in the older age groups and, importantly, their parents (Решение_АC_6.21_от_21.06.2022).

Another program implemented during this period that is worth noting is “Sociolinguistic Integration of Students from Ethnic Minorities through the Expansion of School Subjects Taught in Romanian», in which 47 of the 208 educational institutions

in the Republic of Moldova participated. As part of this program, the curriculum for the parallel study of Romanian and Gagauz was revised, and a teaching guide titled “Let’s Learn Romanian Together” was developed for preschool institutions. Methodological materials based on the CLIL (Content and Language Integrated Learning) method were also developed, and teachers were trained to implement these teaching strategies.

The multilingual education pilot program entered its decisive phase at the very beginning of this decade. In accordance with “Executive Committee Resolution No. 29/12 of October 30, 2020”, as of 2021, all early childhood education institutions in ATU Gagauzia have transitioned to the dual study of Romanian and Gagauz (Решение_АC_6.21_от_21.06.2022). Furthermore, starting in the 2021–2022 school year, a multilingual education program is being implemented (on a voluntary basis) in 20 of ATU Gagauzia’s 46 pilot schools. In this context, one of the target languages is Romanian (while the language of instruction in all cases remains Russian).

According to statistics provided by the State Education Administration of ATU Gagauzia, “beginning with the 2021–2022 school year, a pilot program for multilingual education was launched in the Autonomous Territorial Unit (ATU) of ATU Gagauzia, starting at the primary and secondary general education levels. More than 50% of schools in the ATU of ATU Gagauzia are participating in the program. <...> Monitoring of multilingual education models in educational institutions during the 2022–2023 academic year revealed that: Of 27 educational institutions, 1 school implements a multilingual education model based on 4 languages, 6 schools on 3 languages, and 20 schools on 2 languages. The target languages in the pilot schools are: Gagauz, Romanian, Bulgarian, and foreign languages. The language of instruction is Russian. <...> There are 263 pilot classes, with 5,858 students enrolled. A total of 187 teachers are directly involved in the pilot program. (Решение_KC_I2_от_05.04.2024).

Significant progress has been made during this period. The most evident manifestation of this progress is the statistical data obtained during the monitoring of language proficiency levels among children in preparatory groups at early childhood education institutions during the 2021–2022 academic year. According to these data, “The following children demonstrate ‘very good’ and ‘good’ language proficiency in Romanian: children in middle groups – 927/70%; children in senior groups – 1,243/77%; children in preparatory groups – 1,075/77%” (Решение_АC_6.9_от_21.06.2022).

In schools, the picture also looks quite optimistic, according to the monitoring data. Thus, “<...> 1,189 students are studying Romanian in schools where instruction is conducted in Romanian. 788 students have a ‘Very Good’ command of Romanian, 271 have a ‘Good’ command, 88 have a ‘Satisfactory’ command, and 42 have an ‘Unsatisfactory’ command”. And further: “<...> 14,133 students study Romanian in schools with Russian as the language of instruction. 1,985 students have a “Very Good” command of Romanian, 5,135 have a “Good” command, 6,010 have a “Satisfactory” command, and 1,004 have an “Unsatisfactory” command” (Решение_Координац_Совета__1.4_05.04.24).

This also inspires optimism regarding the implementation of subsequent steps currently being planned. However, it seems that before moving forward, it would be useful and appropriate to look back a little. And to take a closer look at what was achieved and how during the previous steps.

This is precisely the aim of this study. To achieve this goal, as part of a research project examining the issue of Romanian language acquisition among the Russian-speaking population of the Republic of Moldova (Research topic: “Russian-speaking population of the Republic of Moldova and the Romanian language: the current situation, main challenges, and possible solutions”); implemented as part of Research Program 170101 (“Research and Valorization of the Built, Ethnographic, Archaeological, and Artistic Cultural Heritage of the Republic of Moldova in the Context of European Integration”), we conducted a targeted study of multilingual education programs in ATU Gagauzia during 2024–2025.

The main methods of this study were in-depth interviews with teachers involved in the project, as well as with some students; observation; and materials from the monitoring of the multilingual education program conducted by the Main Department of Education of ATU Gagauzia (hereinafter – MDE of ATU Gagauzia), posted on its official website (<https://guogagauzii.md/olimpiady-2020>).

It should also be noted that one of the authors of this article, G. N. Mutaф, head of the Department of Gagauz Philology at Comrat State University, is in fact one of the key figures involved in implementing the multilingual education program in ATU Gagauzia. As such, she has had – and continues to have – the opportunity to observe this process from the inside. That is, in this case, we can speak of participant observation.

Separately, regarding the research process, it should be mentioned that the teachers and officials participating in the program were very reluctant to

engage, insisted in every way on remaining anonymous, and even asked “not to be quoted”.

A notable incident occurred when one of the potential respondents, an official from the ATU Gagauzia Department of Education, initially agreed to an interview, then evaded it for several days under various pretexts, and finally admitted honestly that she was afraid to participate in the survey out of fear, to quote her, “that something might come of it”.

All of these facts speak for themselves, reflecting the general atmosphere not only regarding the formation of ATU Gagauzia but also within the autonomous region as a whole. However, we will refrain from commenting on this matter, as it is not directly related to the objectives of our study.

So, what did our study reveal? First and foremost, it is striking that despite all the achievements and undeniable successes, the situation is still far from rosy.

Clear evidence of this is provided by data on the results of the Romanian language exams for the 2024–2025 academic year among 9th-grade graduates in ATU Gagauzia’s schools. It is worth emphasizing that this applies to both all-language schools and schools with Romanian as the language of instruction.

Specifically, according to this data, for the subject “Romanian Language and Literature”, the average exam score was 6.19 in all-language schools and 6.05 (!) in schools with Romanian as the language of instruction (ИТОГИ_2024–2025). In other words, the results for non-Romanian-language schools and schools with Romanian as the language of instruction are virtually identical – which is strange in itself. One would normally expect the scores of schools with Romanian as the language of instruction in the subject “Romanian Language and Literature” to be significantly higher. In reality, as we can see, this score is even slightly lower in schools with Romanian as the language of instruction than in all-language schools. Most importantly, in both cases, the scores are very low – practically at the lower end of the “satisfactory” range.

Meanwhile, as is evident, these graduates are children who grew up and received their secondary education as part of the process of introducing multilingual education in kindergartens and schools in ATU Gagauzia.

Undoubtedly, there must be objective reasons for these results. What are these reasons? Should we look for them at the micro-level (that is, at the level of individual educational institutions), or at the macro-level – the level of the situation in ATU Gagauzia as a whole?

By all accounts, both levels are significant. At the micro level, there is a clear and significant difference between the various early childhood education institutions (ECEIs) in ATU Gagauzia (Решение_Координац_Совета__1.3_от_05.04.24). Thus, on the one hand, we have ECE institutions where 72% to 85% of children demonstrate “very good” proficiency in Romanian (ECE No. 1 Kongaz; ECE No. 4 Vulcanesti; Cismichioi; Etulia). On the other hand, there are 26 ECE institutions where this figure is less than 33%, and another ten where the corresponding column shows a value of “zero”.

What exactly accounts for such striking differences is a question requiring a separate study and one that goes beyond the scope of this article. However, it can be assumed that at least some of these reasons stem from the general situation in the region, the situation at the macro level.

One of the key factors determining the situation at the macro level is, first, a general shortage of Romanian language teachers and, second, the obvious lack of proficiency in Romanian among those who are available. It should be emphasized separately that the majority of them are not native speakers of Romanian; it is not their native language.

In the monitoring reports of the ATU Gagauzia Department of Education, the issue is framed quite delicately: “Thus, 60% of teachers are proficient in a second language. However, there is no objective assessment of teachers’ language proficiency, which makes it impossible to determine their level of language proficiency <...>” (Решение_КЦ_І2_от_05.04.2024). However, it can be assumed that the situation is actually more acute.

This is also due to the overall situation regarding teachers in the Republic of Moldova. Here are some data from the National Bureau of Statistics: “The breakdown of teaching and administrative staff by age group shows that a significant proportion are aged 50–59 (26.6%), a figure that remains unchanged for the 2024–2025 academic year. At the same time, the proportion of young teachers and administrators under the age of 30 was 7.5%, remaining unchanged from the previous academic year, while the proportion of those aged 60 and older increased by 0.4 percentage points, accounting for 22.3% (Figure 5) <...>. More than half of the teaching and administrative staff have 20 or more years of teaching experience (57.3%) (Table 10 in the Appendix)” (Activitatea 2025/26).

In other words, nearly 50% of the country’s teachers are over 50 years old. Meanwhile, the proportion of teachers under 30 has remained consistently below 7.5% for several years now.

A closer look at these statistics reveals, first, that the number of teachers in the country is steadily declining – from 27,426 in the 2019–2020 school year to 25,818 in the current 2025–2026 school year. And second, at present, nearly 60% of teachers are individuals who have already worked in the profession for 20 years or more. This signifies not only substantial teaching experience but also either retirement age or pre-retirement age, or the imminent approach to such ages.

Moreover, according to data from February 2026, over 1,360 teaching positions remain vacant in educational institutions across the Republic of Moldova. Of these, 1,156 vacancies are specifically in schools where instruction is conducted in Romanian.

In other words, the country is not only facing an acute shortage of teaching staff overall; this shortage is particularly acute when it comes to teachers who teach in Romanian.

All of this leads to a very important conclusion and recommendation: before pushing for the development of knowledge and use of the Romanian language among the population of ATU Gagauzia (and, more broadly, among the ethnic minorities of the Republic of Moldova), the central government should significantly intensify its efforts to create the necessary conditions for such a task to be feasible in the first place. That is, among other things, to increase investment in the training of relevant teaching staff – Romanian language teachers (ideally native speakers of Romanian, for whom Romanian is their mother tongue). It is precisely this, in the end, that will allow for a sharp increase in the desired outcome – the knowledge and spread of the Romanian language among ethnic minorities.

Otherwise, we will face a situation where the costs of the process (which are all the more significant the more the process is forced by the authorities) will be shifted by the central government onto the population. Which, as one might expect, will by no means increase that very population’s affection for the authorities.

The fact that the process is being rushed – and, like any rushed process, is already creating additional complications – is once again clearly evident from the data provided by the ATU Gagauzia State Education Administration. To quote: “<...> review the performance of teachers of the Romanian language, <...> ensure the implementation of measures to hold accountable teachers of the Gagauz and Romanian languages, the majority of whose students do not master the Romanian or Gagauz languages at the required level” (Решение_АК_6.9_от_21.06.2022).

It seems obvious that in a normally developing situation, there is no need for such formulations and measures.

The second important factor, which is very evident at the macro level, is the degree to which ATU Gagauzian society is predisposed to creating an appropriate (in the case at hand, Romanian-speaking; but, in fact, this is also true for Gagauz-speaking) linguistic environment. Monitoring data from the ATU Gagauzia State Administration demonstrate the significance of this factor quite clearly.

According to the findings of the monitoring report, “Although the native language of 1,790 mothers is Gagauz, Gagauz is spoken in only 475 families of children attending early childhood education institutions in ATU Gagauzia. 249 mothers of preschoolers indicated that their native language is Romanian, but this language is used for communication in only 49 of these families. 1,966 fathers indicated that their native language is Gagauz, but this factor does not contribute to communication in Gagauz within the families. Language of communication in the families of children attending early childhood education institutions in ATU Gagauzia: Russian – 78% (1,863); Gagauz – 20% (475); Romanian – 2% (49)” (Decision_of_the_Coordinating_Council__1.4_05.04.24).

In other words, in ATU Gagauzia today there is a general “need to determine the level of proficiency parents have in their native language. Do they have a sufficient command of their native Gagauz language to create a Gagauz-language environment and support their children in acquiring Gagauz language skills?” (Решение_Координац_Совета__1.4_05.04.24).

Accordingly, the authors of the report reach a highly revealing and entirely justified conclusion: “These data indicate that families of preschoolers give greater preference to the Russian language. Consequently, it is extremely difficult, if not impossible, to create a communication environment in Romanian or Gagauz” (Решение_Координац_Совета__1.4_05.04.24).

In fact, many researchers have already drawn attention to this situation, and on multiple occasions (Romanchuk 2025: 22-24). And from it, as we have sought to demonstrate earlier (Romanchuk 2025; Romanchuk 2025a), one fact emerges that has not yet been sufficiently recognized by the research community. Namely, it is evident that in the Republic of Moldova, by the early 1990s, a new ethno-linguistic (or, at the very least, linguistic) minority – the “Russian-speaking” group – had emerged based on the coalescence of ethnic minorities around the Russian language and culture. And in ATU Gagauzia,

its key – even central – component consists precisely of Russian-speaking Gagauz. But it also includes Ukrainians, Bulgarians, and even Russian-speaking Moldovans (to quote again: “249 mothers of preschoolers indicated that their native language is Romanian, but only 49 families of preschoolers communicate in this language” (Решение_Координац_Совета__1.4_05.04.24) – that is, in 20% of families where the mothers’ native language is Romanian).

This is precisely the reality today (though it is by no means certain that it will be the same tomorrow) not only in ATU Gagauzia, but throughout the Republic of Moldova as a whole (Romanchuk 2025a).

The authorities of the Republic of Moldova appear to be trying to ignore this reality. However, “ignore” is perhaps not quite the right word. Rather, they are aware of it, but view it as a highly undesirable factor – since it leads to the political consolidation of ethnic minorities, and around a political program that sharply differs from that of the pro-government political forces. And, apparently, many of the central government of the Republic of Moldova’s actions regarding the development of both the Gagauz language and the languages of other ethnic minorities (primarily Ukrainians and Bulgarians) are motivated not so much by concern for these minorities as by a desire to blur and, ideally, annihilate the country’s Russian-speaking minority as a cohesive phenomenon striving for further constitutional recognition.

While fully understanding these motives, we nevertheless believe that a more balanced policy would be wiser here. One that, while focused on enhancing the role of both the Romanian language and the languages of ethnic minorities (Gagauz, Bulgarians, Ukrainians), would nevertheless not attempt to deny or ignore the already existing, long-established ethno-linguistic reality in the country. And it would be based, if not primarily, then at least in part, on the actual interests of these ethnic minorities.

This implies, among other things, refraining from forcing the spread of the Romanian language through policies aimed at eroding the Russian-speaking minority. This is especially true if such policies actually result in increased social and economic burdens on members of this minority.

And the fact that such an increased burden is indeed taking place is evident in many respects. This includes data from the Ministry of Education of the Republic of Moldova itself.

Thus, “by comparing the number of hours per week in different grades and in different languages of instruction, we can observe significant differences in the number of hours/instructional time for students. <...> In schools with Romanian as the language of

instruction, the number of hours per week varies between 20 and 30 hours, depending on the grade. On the other hand, in Russian-language schools, the number of hours per week varies between 24 and 33 hours. This indicates a difference in the academic workload between the two languages of instruction, with the number of hours being higher in Russian-language schools. <...> The weekly academic workload in Russian-language schools is, on average, 20% higher than in Romanian-language schools” (Приказ_МОИ__788_от_31.05.2024).

In the case of ATU Gagauzia, this means, in particular, that its Russian-speaking population – which, as we can see from the statistics, constitutes a clear majority in the region – including Russian-speaking Gagauz people, is forced to learn, in addition to their native (Russian) language, Romanian, a foreign language, and Gagauz.

Despite the obvious and undeniable benefits of multilingualism, it is also clear that this situation entails a sharp increase in the burden (and not only the academic one) on the Russian-speaking population of ATU Gagauzia.

It should also be noted that since the primary method in the “Multilingualism” project involves the artificial creation of a corresponding linguistic environment, this has certain psychological consequences. This can be judged, in particular, by data provided by some recent emigrants to Europe from Ukraine and Russia. Some of them, who seem to have adapted successfully and even entered into interethnic marriages with members of the local population, nevertheless note a sharp – and even increasing over time – psychological discomfort arising from the forced necessity of communicating primarily in a language that is not their native tongue. Even if they speak it perfectly.

Here is a very telling confession from one such migrant in Germany: “<...> we’ve been together for over seven years now. He hasn’t really learned my language, but I have to speak his language day and night. For a long time, this caused arguments between us: why are you ignoring an important part of my identity? Can two people with different native languages live together? <...> My boyfriend and I are standing in the kitchen making a salad. I’m silently cutting carrots and not in the mood to talk at all. After a long day of speaking, reading, and writing in German, I don’t have the energy to think again about which is correct: “gib mir dein Löffel” or “das Löffel”. I couldn’t care less about grammar. These are the very moments when a feeling similar to homesickness creeps in. Simple evenings when I just can’t truly relax because German always takes effort. Yes,

I’d also like to discuss Russian poetry with my boyfriend, but what’s far more important is simply being able to talk through the day that’s passed. To recount dozens of seemingly insignificant scenes, that “about nothing” conversation at home where you can let yourself go. It’s not just big words that keep people together. It’s the little ones, too” (Астафьева 2026).

As far as we can tell, no one has ever given any thought to this psychological and mental dimension of the “Multilingualism” project currently being implemented in the Republic of Moldova. Yet, in our view, it would be wrong to underestimate this dimension or consider it unimportant and unworthy of attention.

Thus, in summary, we can state that despite all the undoubted successes achieved over the past ten years in implementing the “Multilingualism” project, there are also numerous and extremely significant problems. These, it seems, are also clearly underestimated and even go unnoticed. And if we attempt to force the development of “Multilingualism”, these problems will, in our view, only grow and intensify. Therefore, it is essential not only to recognize them but also to acknowledge them – let alone solve them.

Note

* This article was developed within the research sub-program: 170101 – Research and valorization of the built, ethnographic, archaeological and artistic cultural heritage of the Republic of Moldova in the context of European integration.

References

Activitatea instituțiilor de învățământ primar și secundar general în anul de studii 2025/26. https://statistica.gov.md/ro/activitatea-institutiilor-de-invatamant-primar-si-secundar-general-in-9454_62185.html (vizited 05.04.2026).

Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr. 1427 din 13 august 2025 „Cu privire la aprobarea cadrului de implementare a educației multilingve”. https://guogagauzii.md/images/Ordin_Educatia_multilingva_si_Plan.pdf (vizited 05.04.2026).

Romanchuk A. Moldova in quest of a lingua comuna: to the problem statement. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXVII, 2025, 21-27. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.03>

Romanchuk A. Russian-speaking population of the Republic of Moldova according to the 2024 census: general overview. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare: conferință științifică internațională*. Ed. a XVII-a. Chișinău: IPC, 2025a, 219-220.

Астафьева Е. Понимает ли меня мой парень? / Astaf'eva E. Ponimaet li menia moi paren'? In: <https://inosmi.ru/20260303/yazyki-277358658.html> (vizited 05.04.2026).

Итоги года 2024–2025. Образование в цифрах. / Itogi goda 2024–2025. Obrazovanie v tsifrakh. In: https://guogagauzii.md/images/ИТОГИ_2024–2025_уч.pdf (vized 05.04.2026).

Приказ Министерства Образования и Исследований Республики Молдова № 788 от 38.05.2024 «Об утверждении Концепции многоязычного образования». / Prikaz Ministerstva Obrazovaniia i Issledovaniia Respubliki Moldova № 788 от 38.05.2024 «Ob utverzhenii Kontseptsii mnogoiazychnogo obrazovaniia». In: https://guogagauzii.md/images/Концепция_МО_Приказ_МОИ_788_от_31.05.2024.doc (vized 05.04.2026).

Решение Административного совета Главного управления образования Гагаузии № VI/9 от 21 июня 2022 года «Об итогах мониторинга уровня освоения языковых компетенций детьми подготовительных групп в учреждениях раннего образования в 2021–2022 учебном году». / Reshenie Administrativnogo sove-ta Glavnogo upravleniia obrazovaniia Gagauzii № VI/9 от 21 iunია 2022 goda «Ob itogakh monitoringa urovnia osvoeniia iazykovykh kompetentsii deťmi podgotovit-el'nykh grupp v uchrezhdeniiakh rannego obrazovaniia v 2021–2022 uchebnom godu». In: https://guogagauzii.md/images/Решение_АС_6.9_от_21.06.2022_Об_итогах_мониторинга_уровня_освоения_языковых_компетенций_детьми_подготовительных_групп_в_УРО_в_2021-2022_уч.г..pdf (vized 05.04.2026).

Решение Административного совета Главного управления образования Гагаузии № VI/21 от 21 июня 2022 года Об итогах мониторинга исполнения раздела «Многоязычное Образование» Целевой программы сферы образования АТО Гагаузия на 2021–2030 годы в период 2021–2022 учебный год. / Reshenie Administrativnogo sove-ta Glavnogo upravleniia obrazovaniia Gagauzii № VI/21 от 21 iunია 2022 goda Ob itogakh monitoringa ispolneniia razdela «Mnogoiazychnoe Obrazovanie» Tselevoi programmy sfery obrazovaniia ATO Gagauziia na 2021–2030 gody v period 2021–2022 uchebnyi god. In: https://guogagauzii.md/images/Решение_АС_6.21_от_21.06.2022_Об_итогах_мониторинга_исполнения_раздела_Многоязычное_образование_в_период_2021–2022_уч.г..pdf (vized 05.04.2026).

Решение Координационного Совета № 1/2 от 05.04.24 «О реализации Целевой Программы в контексте многоязычного образования в учреждениях образования Гагаузии за 2022–2023 учебный год». / Reshenie Koordinatsionnogo Soveta № 1/2 от 05.04.24 «O realizatsii Tselevoi Programmy v kontekste mnogoiazychnogo obrazovaniia v uchrezhdeniiakh obrazovaniia Gagauzii za 2022–2023 uchebnyi god». In: https://guogagauzii.md/images/Решение_КС_12_от_05.04.2024_О_реализации_Целевой_программы_в_контексте_МО.pdf (vized 05.04.2026).

Целевой-программы_в_контексте_МО.pdf (vized 05.04.2026).

Решение Координационного Совета № 1/3 от 05.04.24 «О реализации многоязычного образования в учреждениях раннего образования Гагаузии в 2022–2023 учебном году». / Reshenie Koordinatsionnogo Soveta № 1/3 от 05.04.24 «O realizatsii mnogoiazychnogo obrazovaniia v uchrezhdeniiakh rannego obrazovaniia Gagauzii v 2022–2023 uchebnom godu». In: https://guogagauzii.md/images/Решение_Координац_Совета_1.3_от_05.04.24_о_реализ_многоязыч_образов_УРО_за_2022-2023_уч_род.pdf (vized 05.04.2026).

Решение Координационного Совета № 1/4 от 05.04.24 «О языковых компетенциях учащихся учебных заведений Гагаузии и языковом репертуаре в семьях детей и учащихся учреждений общего образования Гагаузии». / Reshenie Koordinatsionnogo Soveta № 1/4 от 05.04.24 «O iazykovykh kompetentsi-akh uchashchikhsia uchebnykh zavedenii Gagauzii i iazykovom repertuare v sem'akh detei i uchashchikhsia uchrezhdenii obshchego obrazovaniia Gagauzii». In: https://guogagauzii.md/images/Решение_Координац_Совета_1.4_05.04.24_О_язык_компет_учащихся_уче_зав_Гагаузии_и_язык_репертуаре_в_семьях_детей_и_учащихся_уч_общ_обр_Гагаузии_.pdf (vized 05.04.2026).

Received 31.03.2026

Accepted 16.06.2026

Alexei Romanciuc (Chișinău, Republica Moldova). Candidate în Culturologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Алексей Романчук (Кишинев, Республика Молдова). Кандидат культурологии, Институт культурного наследия.

Aleksey Romanchuk (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Culturology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2021-7958

Galina Mutaf (Comrat, Republica Moldova). Doctor în Pedagogie, Universitatea de Stat din Comrat.

Галина Мутаф (Комрат, Республика Молдова). Доктор педагогики, Комратский государственный университет.

Galina Mutaf (Comrat, Republic of Moldova). PhD in Pedagogy, Comrat State University.

E-mail: mutaf.galina@kdu.md

ORCID: 0000-0001-5656-8832

*Ecaterina ȚĂRNĂ,
Mariana HADJI-BANDALAC*

Синхронизмът на културните ценности като израз на визуалния език – като израз на културното наследство

CZU: 72.04(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.13>

Rezumat

Синхронизмът на културните ценности като израз на визуалния език – като израз на културното наследство

Articolul investighează fenomenul синхронизмът на културните ценности prin prisma limbajului vizual, utilizând situl Orheiul Vechi drept studiu de caz pentru confluența dintre tradiția locală și fluxurile transculturale europene. Obiectivul cercetării constă în analizarea modului în care arhitectura vernaculară din satele Butuceni și Brănești conservă mesaje intergeneraționale, operând ca un palimpsest cultural și un laborator de formare a identității profesionale pentru viitorii arhitecți. Metodologic, demersul se bazează pe o abordare analitico-descriptivă, evaluând mecanismele de integrare socioculturală a simbolurilor arhetipale. Analiza evidențiază unități morfologice definitorii, precum motivul lotusului pe stâlpii prispei și stâlpii de poartă antropomorfi, elemente ce probează o sinteză organică între inovația stilistică și matricea identitară națională. Studiul detaliază cum simbolurile solare și „pomul vieții” sunt transcrise plastic în piatră, reflectând o cosmogonie locală autentică. O atenție deosebită este acordată dimensiunii cromatice, unde binaritatea dintre albastrul ultramarin din Butuceni și policromia diversificată din Brănești devine un indicator semantic al stratificărilor etnoculturale. Ca rezultat autorii subliniază disonanța critică dintre imperativul confortului modern și necesitatea conservării autenticității.

Cuvinte-cheie: синхронизм културал, limbaj vizual, arhitectură vernaculară, Orheiul Vechi

Резюме

Синхронизм культурных ценностей как выражение визуального языка – неотъемлемая часть наследия

В статье рассматривается феномен синхронизма культурных ценностей сквозь призму визуального языка на примере историко-археологического комплекса Орхей Век, который является зоной слияния местных традиций и европейских транскультурных потоков. Цель исследования заключается в анализе того, как народная архитектура сел Бутучень и Брэнешть сохраняет межпоколенческие послания, функционируя в качестве культурного палимпсеста и лаборатории формирования профессиональной идентичности будущих архитекторов. Методологически работа опирается на аналитико-дескриптивный подход, позволяющий оценить механизмы социокультурной интеграции архетипических сим-

волов. В ходе анализа выделяются определяющие морфологические единицы, такие как мотив лотоса на столбах крыльца и антропоморфные столбы ворот – элементы, свидетельствующие об органическом синтезе стилистических инноваций и национальной идентичности. В исследовании рассматривается пластическое воплощение солярных знаков и «древа жизни» в камне, отражающее аутентичную местную космогонию. Особое внимание уделяется хроматическому аспекту, где бинарность ультрамаринового синего цвета в Бутучень и развитой полихромии в Брэнешть выступает семантическим индикатором этнокультурных наслоений. В результате авторы выявляют критический диссонанс между требованиями современного комфорта и необходимостью сохранения аутентичности.

Ключевые слова: культурный синхронизм, визуальный язык, народная архитектура, Орхей Век

Summary

The synchronism of cultural values as an expression of visual language – an eminently patrimonial virtue

The article investigates the phenomenon of the synchronism of cultural values through the lens of visual language, using the Orheiul Vechi site as a case study for the confluence between local tradition and European transcultural flows. The research objective consists in analyzing how vernacular architecture in the villages of Butuceni and Branesti conserves intergenerational messages, operating as a cultural palimpsest and a laboratory for the formation of professional identity for future architects. Methodologically, the approach is based on an analytical-descriptive perspective, evaluating the mechanisms of sociocultural integration of archetypal symbols. The analysis highlights defining morphological units, such as the lotus motif on the porch pillars and the anthropomorphic gate pillars – elements that prove an organic synthesis between stylistic innovation and the national identity matrix. Furthermore, the study details how solar symbols and the "Tree of Life" are plastically transcribed in stone, reflecting an authentic local cosmogony. Special attention is paid to the chromatic dimension, where the binary between the ultramarine blue from Butuceni and the diversified polychromy from Branesti becomes a semantic indicator of ethnocultural stratifications. This article emphasizes the critical dissonance between the imperative of modern comfort and the necessity of preserving authenticity.

Key words: cultural synchronism, visual language, vernacular architecture, Orheiul Vechi

Introducere

Noutatea științifică a prezentului studiu rezidă în corelarea semioticii culturologice cu analiza plasticii arhitecturale, oferind o grilă de interpretare a „formelor mici” nu doar ca artefacte etnografice, ci ca „texte” identitare active. Spre deosebire de analizele descriptive clasice, această cercetare explorează modul în care arhitectura vernaculară funcționează ca un sistem de semne complex, unde fiecare detaliu constructiv comunică valori spirituale și sociale acumulate transgenerațional.

În procesul de perpetuare a fiecărei culturi dăinuie un puls distinct – o rețea complexă de credințe, tradiții și expresii care definesc matricea identitară a unei comunități. Această identitate, transmisă transgenerațional, își găsește una dintre cele mai pregnante materializări în limbajul vizual. De la arta rupestră la arhitectura modernă și de la broderiile tradiționale la manifestările digitale contemporane, limbajul vizual operează ca un vector esențial al transmiterii valorilor culturale.

Relevanța cercetării este imperativă în contextul actual al eroziunii arhitecturii vernaculare, oferind argumente plauzibile pentru recunoașterea sincronismului valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual în dănuirea patrimonială. Importanța demersului este susținută de necesitatea de a documenta și interpreta:

- *sincronismul valoric* – modul în care armonizăm funcția utilitară cu o semantică vizuală vastă și complexă, menită să protejeze simbolic spațiul casnic;
- *reziliența limbajului vizual* – capacitatea formelor arhaice de a rezista ca simboluri ale identității locale, în pofida presiunii exercitate de materialele industriale moderne care tind să uniformizeze peisajul rural;
- *valorizarea și transmiterea patrimoniului* – rolul cercetării în recuperarea și actualizarea codurilor vizuale vernaculare, transformând arhitectura formelor mici dintr-un simplu vestigiu al trecutului într-o resursă social activă, capabilă să ghideze noile generații în perpetuarea autentică a matricei identitare naționale.

În viziunea noastră, *sincronismul valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual* depășește sfera simbolismului estetic, constituindu-se ca o virtute eminamente patrimonială ce atestă reziliența moștenirii noastre socioculturale. Analiza de față explorează modul în care acest sincronism, mediat de limbajul vizual, devine o expresie fundamentală a patrimoniului național, relevând nu doar estetica, ci și esența unei civilizații. Pe baza acestor premise, explorăm perspective epistemologice și pragmatice,

conturând metodologii de sincronizare a valorilor culturale prin expresivitatea vizuală, transpuse într-un context local unde interconectarea cu valorile tradiționale devine un angajament profesional pentru viitorii arhitecți.

În special, etimologia conceptului de „cultură” relevă o dihotomie fundamentală: dacă germanii secolului al XVIII-lea utilizau termenul *Kultur* pentru sfera spirituală, francezii preferau *civilisation* pentru realizările materiale. Această dualitate este reconciliată în sincronizarea patrimonială prin limbajul vizual, unde valorile spirituale și cele materiale coexistă și se influențează reciproc prin simboluri. Antropologul Edward Tylor a unificat această dihotomie, definind cultura drept „o totalitate a credințelor, cunoștințelor, artei, moralității și obiceiurilor învățate din mediul real” (Tylor 1903). Această viziune comprehensivă este vitală: arhitectura vernaculară și arta populară încapsulează valori spirituale și sociale acumulate în timp, transformând artefactul material într-o „oglină” retrospectivă ce asigură continuitatea culturală. În acest sens, D. Rădulescu definește *cultura ca un sistem vast de comunicare, al cărui cod modelează comportamentul social* (Rădulescu 1996: 25). Așadar, calitatea limbajului vizual stimulează generarea de sens simbolic arhitectural. În acest sens, Mircea Eliade sublinia că imaginile și arhetipurile trăite și valorizate constituie „stilurile culturale” (Eliade 1994: 214).

Cu certitudine, arhitectura, așa cum argumenta U. Eco, trebuie înțeleasă ca un sistem de semne ce comunică funcții și idei pe baza unor coduri convenționale. În această ordine de idei, obiectele arhitecturale pot fi înțelese ca „semne”, care transmit posibile funcții de „urcare” sau „coborâre”, „intrare” sau „ieșire”, percepute de autor ca „unitate a unui cod arhitectural” (Eco 1982: 330-331). Astfel, devenim „naratori vizuali”, responsabili de „citirea” și „scrierea” esenței culturale în structuri spațiale care să rezoneze cu memoria colectivă.

Sincronismul în arhitectură presupune alinierea designului local la tendințele globale și inovațiile tehnologice, fără a sacrifica specificul național. E. Lovinescu a promovat această asimilare a formelor occidentale adaptată matricei autohtone (Lovinescu 1997). În acest context, analiza porții ca „virtute patrimonială” și expresie a unui limbaj vizual coerent se înscrie într-o direcție de cercetare susținută constant în paginile *Revistei de Etnologie și Culturologie*. Studiile recente demonstrează o preocupare pentru sincronizarea terminologiei de specialitate cu analiza plastică a formelor arhitecturale vernaculare (Suvac 2025; Malcoci 2025).

Analiza semiotică a arhitecturii din Republica Moldova, fundamentată pe cercetările realizate de Z. Moiseenco (1973), E. Bâzgu, M. Ursu (2009), L. Moisei (2011), V. Malcoci (2000), (2021), (2025), T. Apostol-Macovei (2019), V. Buzilă (2025), S. Suvac (2025) și alții, demonstrează că motivele ornamentale vernaculare sunt piloni ai valorilor naționale. În accepțiunea noastră, evaluarea și studierea motivelor ornamentale păstrate în arhitectura vernaculară contribuie la identificarea valorilor naționale și culturale. Toate aceste aspecte converg către înțelegerea sincronismului valorilor culturale ca expresie fundamentală a limbajului vizual, transformând patrimoniul național într-o virtute emina-mente patrimonială. Rezervația Cultural-Naturală „Orheiul Vechi” reprezintă un exemplu elocvent în care spațiul fizic devine o expresie vizuală a valorilor culturale ale comunității din centrul Republicii Moldova. Situl nu este doar un „depozit” arheologic, ci o mărturie vie a interacțiunii dintre om și mediu, unde fiecare strat istoric contribuie la o narațiune coerentă. Așa cum a subliniat G. Hofstede, „propria cultură este pentru noi ca aerul pe care îl respirăm, iar o altă cultură e ca apa - și e nevoie de înzestrări remarcabile pentru a supraviețui în ambele elemente” (Hofstede 2012: 34).

În lucrarea „Situl Orheiului Vechi”, T. Nesterov evidențiază importanța istorică a acestei zone, un sit arheologic și turistic de valoare, în care natura și trecutul se îmbină armonios (Nesterov 2003).

Atât pentru vizitatori, cât și pentru profesioniști, Orheiul Vechi reprezintă mai mult decât un cadru de explorare istorică; acesta este un simbol cultural investit cu o funcție socio-educatională determinan-tă. Prin asumarea acestor priorități fundamentale se dezvoltă o înțelegere aprofundată despre principiile tehnice de proiectare și construcție, păstrând valoarea intrinsecă a patrimoniului cultural. Aceștia înva-ță să integreze organic dimensiunea istorică și con-textul local în discursul arhitectural contemporan, decodificând și valorificând elementele limbajului vizual vernacular ca sursă de inspirație și fundament de expresivitate identitară pentru prezent. Prin acest proces, arhitectura depășește dimensiunea pur func-țională, transformându-se într-un sistem de „com-unicare vizuală” ce articulează parcursul evolutiv și orizontul de valori al societății. Rezervația Cultu-ral-Naturală „Orheiul Vechi” oferă o „lectură vizu-ală” a istoriei obiectului construit, unde sistemul de simboluri arhitecturale tipic zonei de centru reflectă valorile și ideologiile culturale, conturând o identita-te locală distinctă (Foto 1, 2, 3).

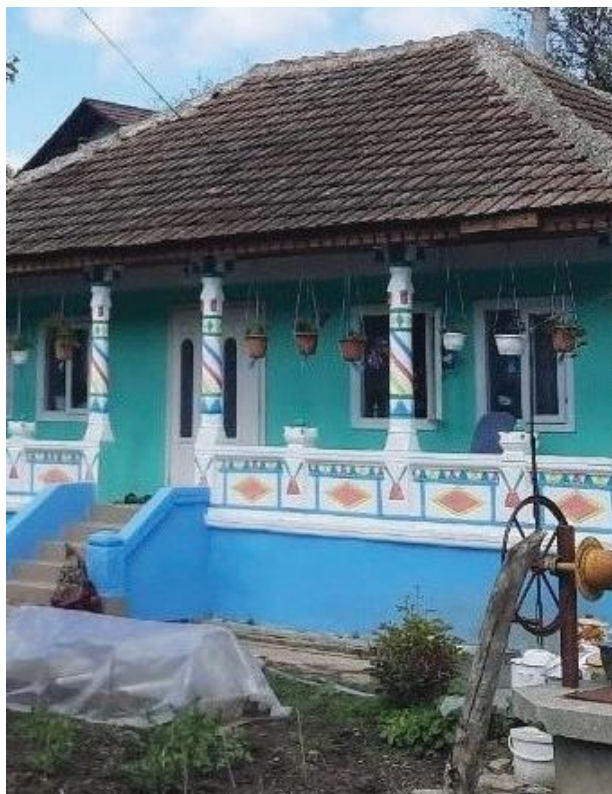


Foto 1. Fragment de fațadă a unei case tradiționale din s. Butuceni, r-nul Orhei, 28.06.2025.

Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 2 și 3. Case tradiționale din s. Butuceni, r-nul Orhei, 28.06.2025. Foto: M. Hadji-Bandalac

Prin prezervarea morfologiei arhaice – a locuințelor și porților tradiționale, precum și a elementelor sculpturale în piatră caracteristice zonei – se produce o transpunere nonverbală a unui sistem complex de semnificații. Această abordare facilitează elaborarea unor soluții inovatoare care respectă și valorifică identitatea națională, contribuind astfel la perpetuarea sincronismului valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual. Plasticitatea liniilor, registrul cromatic și repertoriul ornamental vast, ce cuprinde motive astrale, geometrice, antropomorfe și fitomorfe, articulează o continuitate organică între trecut, prezent și viitor, consolidând matricea identității naționale. Astfel, arhitectura transcende funcționalitatea pragmatică, manifestându-se ca o dimensiune culturală și un vector esențial de „comunicare vizuală”, reflectând dinamica evolutivă și idealurile unei comunități.

Abordări teoretice și metodologice în cultura vizuală

În investigarea patrimoniului, este fundamentală recunoașterea mecanismelor prin care valorile culturale sunt transformate și perpetuate. Cadrul teoretic oferit de D. Rădulescu (1996: 23) fundamentează acest demers, evidențiind triada formată din *practica socială (cunoașterea), valoare și creație drept piloni indispensabili în transmutarea valorilor culturale în virtuți ale civilizației*. În acest sistem, cultura definește limbajul mediului, operând pe baza acestor trei paliere interdependente. Această paradigmă subliniază responsabilitatea de a decodifica și valorifica sincronismul valorilor culturale prin limbajul vizual, asigurând protejarea autenticității sitului Orheiul Vechi. Prin cercetări de teren, viitorii specialiști asimilează regulile canonice ale arhitecturii tradiționale, reflectând asupra ordinii și armoniei structurale.

În acest cadru analitic, subliniem contribuția teoretică a lui U. Eco, care fundamentează condiții metodologice de o importanță majoră pentru valorizarea patrimoniului etnocultural, în special prin prisma semioticii arhitecturale. Autorul argumentează că înțelegerea profundă a arhitecturii presupune, în mod imperativ, *decodificarea structurilor sale interne, fapt ce transformă fiecare obiect construit într-o sursă inepuizabilă de interpretări și într-un vector esențial de dialog cultural* (Eco 1982).

Această perspectivă interpretează obiectele arhitectonice drept „semne-cod” sau ca un limbaj structurat în coduri, ce modelează un sistem de relații capabil să genereze o infinitate de mesaje (Rocca 2008: 184). Prin asimilarea acestor teorii semiotice se înțelege că arhitectura funcționează analog unui limbaj articulat. În consecință, se impune o clasificare a codurilor arhitecturale – acele mecanisme prin

care clădirile și spațiile transmit informații și semnificații complexe. La nivel aplicativ, orice element constructiv, de la morfologia unui stâlp până la configurația ferestrei sau organizarea spațială a unei întregi așezări, poate fi decodificat și „citit” ca un semn purtător de mesaj. Din aceste premise teoretice derivă următoarea clasificare a codurilor arhitecturale, structurată în funcție de modalitatea de transmitere a semnificațiilor:

1. *Coduri sintactice* – se referă strict la partea tehnică și structurală a arhitecturii (de exemplu, grinzi, bolți, arcade etc.), neavând legătură cu funcțiile sau sensurile simbolice, ci doar cu modul cum sunt construite clădirile și cum se combină elementele între ele;

2. *Coduri semantice* – care transmit o anumită semnificație: a) elemente arhitecturale care exprimă: funcții primare (de exemplu, a urca scările, a deschide fereastra etc.); funcții secundare (simbolice) (de exemplu, fronton, coloană etc., comunicând o serie de valori ideologice, idei culturale sau simbolice, tradiție, vitalitate, prosperitate, putere etc.); moduri de organizare a spațiului locuit (de exemplu, zonă de zi/noapte, sală comună, făcând trimitere la ideologia modului de viață); b) tipologii care exprimă: semnificația și funcția socială (de exemplu, spital, școală, castel, autogară etc.); tipul și configurația spațială (de exemplu, templu cu plan în formă de cruce greacă etc.).

În deplin acord cu această clasificare, studiul estetic al decorului și plasticității simbolurilor de pe casele și stâlpii de poartă din regiune permite studentului arhitect să identifice valorile identitare ale țării și să evidențieze raportul dintre ordine și complexitate. În acest context, percepem mecanismele prin care elementele construite operează ca „semne-cod”, transmițând semnificații complexe prin intermediul codurilor vizuale. Astfel, se realizează o delimitare conceptuală între:

1. *Funcțiile primare (utilitare)* – vizează dimensiunea pragmatică a elementelor din situl Orheiul Vechi (de exemplu, treptele excavate în masivul stâncos pentru asigurarea accesului sau ferestrele chiliilor rupestre destinate iluminatului și ventilației naturale);

2. *Funcțiile secundare (simbolice)* – conotează valori ideologice, culturale și spirituale (spre exemplu, orientarea lăcașurilor de cult ca indicator al simbolismului creștin, în timp ce austeritatea extremă a chiliilor denotă valorile smereniei și ascezei);

3. *Moduri de organizare a spațiului locuit* – reflectă viziunea asupra lumii și structurile socioeconomice (chiliile rupestre obiectivează viața comunitară monastică și ierarhia spirituală, în timp ce amplasarea și configurația locuințelor vernaculare indică stratificarea socială și specificul economiei locale).

Contemplarea și analiza estetică a limbajului vizual al formelor arhitecturale, alături de studiiul registrului decorativ și al plasticității simbolurilor (prezente pe fațade, coloane, cornișe, frontoane sau stâlpi de poartă), constituie demersuri fundamentale în procesul de valorizare a patrimoniului național, fiind susținute de următoarele considerente:

- *investirea simbolică și identitară* – obiectele și elementele morfologice de patrimoniu încapsulează profunde conotații mitice și culturale, operând ca piloni fundamentali ai matricei identității naționale;
- *investigarea raportului ordine-complexitate* – evaluarea operelor de arhitectură permite analiza corelației dintre rigoarea structurală și complexitatea plastică a formelor, volumelor și culorilor; simultan, aplicarea metodei comparative facilitează identificarea stadiilor evolutive și a dinamicii etapelor socioculturale;
- *hermeneutica mesajului cultic* – fiecare unitate arhitecturală sau motiv ornamental obiectivează un mesaj specific și o încărcătură simbolică profundă, a căror decodificare este esențială pentru înțelegerea limbajului vizual vernacular;
- *imperativul valorizării estetice* – acest proces socio-educational stimulează interesul pentru estetica formelor și fundamentează teoretic necesitatea conservării patrimoniului național;
- *sensibilizarea receptorului în actul contemplării* – interacțiunea nemijlocită cu obiectul arhitectural generează trăiri estetice profunde, rafinând sensibilitatea față de mesajul semantic transmis de structura construită;
- *optimizarea competențelor analitice* – studiiul morfologic al elementelor de limbaj vizual îmbogățește experiența de cercetare și dezvoltă capacitatea de analiză critică a viitorului specialist;
- *prezervarea memoriei colective* – patrimoniul se constituie ca o formă vie de memorie comunitară și un mecanism indispensabil de cunoaștere și perpetuare a fenomenului sociocultural.

În vederea fundamentării riguroase a acestor investigații utilizăm *comparația și analogia ca instrumente analitice fundamentale*, pornind de la premisa că semnificația oricărui simbol se reconfigurează contextual sub influența factorilor socioculturali și geografici. Astfel, morfologia arhitecturală configurează un limbaj vizual complex ce obiectivează conținutul simbolurilor culturale, funcțiile și mesajele subiacente, facilitând astfel dialogul intergenerațional.

În această accepțiune, misiunea fiecărui specialist se situează dincolo de actul tehnic al construcției; acesta se afirmă ca un „mesager” al valorilor culturale, responsabil de medierea și transmiterea moștenirii identitare a societății în care activează (Figura 1.).

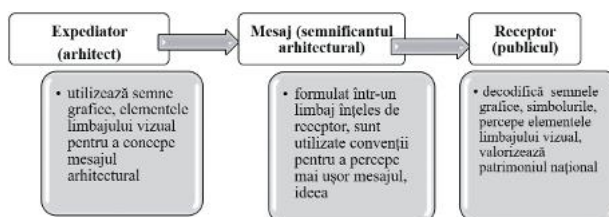


Figura 1. Semiotica arhitecturii (adaptat după U. Eco 1982)

În deplin acord cu Petre Andrei, valoarea socioculturală supremă rezidă în umanitate, definită ca realizarea celei mai desăvârșite moralități și conștiințe umane; în acest sens, statele își justifică aportul la acest ideal prin transmutarea din unități politice în unități culturale (Andrei 1945: 160). Pornind de la această premisă, este imperativ ca viziunea noastră să se fundamenteze pe înțelegerea sincronismului valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual – o virtute emnamente patrimonială. Acest demers depășește sfera pragmatismului funcțional al formelor, vizând decodificarea mesajului semantic al structurilor și a rolului acestora în configurarea memoriei colective, asigurând astfel o coeziune temporală între moștenirea arhaică și contextul actual. În această direcție, investigarea simbolurilor arhetipale – precum coloanele prispei sau stâlpii de poartă din satele zonei *Orheiul Vechi* (Piatra, Jeloboc, Brănești, Trebujeni și Butuceni) – oferă repere esențiale asupra mentalității colective arhaice. Analiza permite observarea modului în care valorile culturale sunt armonizate plastic în acest teritoriu, unde fiecare așezare își articulează un limbaj vizual distinct.

În această accepțiune, descoperim variate expresii grafice și ornamentale care, prin diversitatea lor interpretativă, conservă și transmit fundamentele identitare ale patrimoniului național (Foto 4, 5, 6). După cum observăm, simbolurile geometrice transmit mesaje codificate, precum rombul sau pătratul, simbolizând fertilitate, prosperitate, belșug etc. În același context, cercul reprezintă ciclicitatea vieții, armonia și veșnicia (Suvac 2025: 114).



Foto 4, 5. Motive geometrice (romb, pătrat, linii drepte) reprezentate pe stâlpi de piatră, păstrați până în prezent în satul Brănești, r-nul Orhei, 28.06.2025.

Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 6. Motive geometrice reprezentate pe stâlpi de piatră, păstrați în s. Butuceni, 28.06.2025. Foto: Hadji-Bandalac

Arhitectura formelor mici, reprezentată prin plastica constructiv-decorativă a porților, nu constituie doar o barieră fizică, ci reprezintă un fenomen de sincronism cultural între utilitate, estetică și sacralitate (Malcoci 2025: 119). Astfel, poarta devine un limbaj vizual complex, unde fiecare element structural, de la piloni la coronament, funcționează ca un semn care comunică identitatea locatarului și valorile comunității. În viziunea noastră, pentru implementarea riguroasă a perspectivei de sincronizare a valorilor culturale prin intermediul limbajului vizual, investigatorul fenomenului cultural este îndemnat să parcurgă următorul proces metodologic:

- *colectarea sistematică a datelor vizuale* – elaborarea instrumentelor de observație directă (fișe, grile, șabloane) pentru documentarea exhaustivă a elementelor constitutive ale limbajului vizual;
- *analiza comparativă a sintaxei spațiale* – examinarea modului în care elementele vizuale generează diverse tipuri de organizare plastică, analizând corelația dintre modelele istorice și dinamica actuală;
- *transpunerea grafică și plastică a observațiilor* – materializarea datelor colectate prin reprezen-

tări vizuale și documentare fotografică, pentru a facilita înțelegerea interdependenței dintre semnul vizual și structura culturală;

- *dezvoltarea reflecției critice* – participarea la procese de analiză colectivă menite să faciliteze asimilarea complexității sincronismului valorilor culturale.

Cercetările lui V. Malcoci fundamentează această perspectivă, argumentând că „ornamentul, prin valențele sale culturale și estetice, se constituie ca un tezaur și un etalon al creației colective, dobândind statutul de document etnocultural fundamental în dinamica comunicării intergeneraționale” (Malcoci 2021: 95). În consonanță cu viziunea autorului, elementele de limbaj vizual sintetizate în Tabelul 1 transcend rolul decorativ secundar, afirmându-se ca unități semantice ce obiectivează tezele menționate. Astfel, transmutarea valenței estetice în statutul de „document” etnocultural este articulată prin corelarea morfologiei grafice abstracte cu semnificațiile arhetipale subiacente și cu vestigiile materiale conservate în zona Orheiului Vechi. Repertoriul ornamental predominant, imortalizat pe suport de piatră (stâlpi și coloane), subsumează motive ancestrale supuse unui proces elaborat de stilizare plastică. Printre cele mai pregnante elemente se identifică: simbolul solar, pomul vieții, reprezentarea antropomorfă, coarnele berbecului și floarea de lotus, alături de diverse configurații geometrice și scheme compoziționale (Tabelul 1).

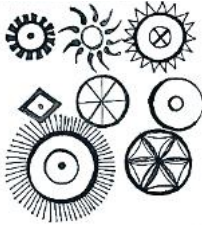
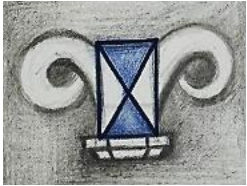
Analiza morfologică propusă în tabel permite decodificarea acestui tezaur de semne, unde fiecare motiv – de la simbolismul solar la reprezentările fitomorfe și antropomorfe – funcționează ca un martor al memoriei colective. În acest context, tabelul devine un instrument de exegeză vizuală, facilitând înțelegerea modului în care „documentul” sculptat în piatră mediază dialogul dintre sistemele de valori tradiționale și percepția contemporană. Această morfologie de inspirație vegetală, în special stilizarea nufărului (lotus), oferă repere fundamentale despre sincronismul valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual (Foto 7, 8, 9, 10, 11).

În acest context, elementul decorativ constituie un indicator relevant al fluxurilor transculturale și al modalităților prin care simbolurile arhetipale sunt integrate organic în arhitectura vernaculară. Stâlpii de piatră reprezintă identitatea locului, transformă poarta într-un element sacru, nu doar practic. Prin verticalitatea lor, ei evocă ideea unei axe care unește pământul cu nivelurile superioare și inferioare ale existenței (Suvac 2025: 114-115).

Transpunerea acestor forme în material natural – piatra, extrasă local și recunoscută pentru du-

Tabelul 1. Repertoriul motivelor și simbolurilor arhetipale în arhitectura vernaculară din zona Orheiului Vechi.

Foto / reprezentări grafice: M. Hadji-Bandalac

Nr.	Reprezentarea grafică a simbolurilor	Semnificația simbolurilor tradiționale	Imaginea reală a unor simboluri tradiționale
1.		<i>Soarele</i> – simbolul fericirii, luminii și bunăstării, regenerării și veșniciei, protecției și armoniei în familie, ochiul Domnului, simbolul rațiunii și iluminării spirituale (Moisei 2011; Suvac 2025: 114). Semnul solar este prezent sub diverse forme: cerc cu punct în mijloc, rozetă, cerc sau semicerc cu raze, romb etc.	
2.		<i>Pomul vieții</i> (prezent sub formă de glastră cu pământ în care cresc flori sau poate apărea simplu sub formă de floare, frunză, ramură de brad stilizat etc.) – motiv fitomorf – simbol al vitalității și nemuririi spirituale (rădăcinile semnifică viața de sub pământ, ramurile – viață cotidiană, floarea din vârful plantei – viață veșnică, reprezintă legătura dintre pământ și cer (Malcoci 2000: 33; Suvac 2025: 114). Simbol cu o semnificație magică și mitică, apărător de duhuri rele.	
3.		<i>Nufărul (floare de Lotus)</i> – simbol protector al casei, al familiei. În baza unor cercetări, V. Malcoci constată că elementul decorativ sculptat în partea superioară a stâlpilor de piatră nu reprezintă „floarea”, dar „mugure”, cu o semnificație simbolică profundă, având o origine arhaică, transmisă prin diferite forme stilistice, care sugerează germenul vieții (Malcoci 2000: 37-38; Malcoci 2021: 64-65).	
4.		<i>Omul</i> – motiv antropomorf, reprezentarea sculpturală a două figuri în întregime (bărbat și femeie) sau doar partea superioară a figurii umane (bust) – o semnificație magică și mitică, forțe ocrotitoare, apotropaice, apărători ai gospodăriei țărănești (Malcoci 2000: 36; Moisei 2011: 276).	
5.		<i>Coarnele berbecului</i> – simbol aducător de noroc și prosperitate, belșug (Bâzgu, Ursu 2009: 63).	

rabilitatea sa – permite nu doar satisfacerea unor necesități pragmatice, ci și manifestarea frumosului prin respectarea legilor estetice tradiționale. Aceste simboluri, ale căror structuri s-au conservat parțial, posedă o valoare incontestabilă, fiind fundamentate pe sincretismul codurilor simbolice ancestrale cu funcții spirituale și culturale. Din această perspectivă, formele arhitecturale își dobândesc semnificația simbolică doar în măsura în care sunt investite cu o încărcătură autentică. Astfel, obiectul utilitar transcend funcția sa practică, devenind o virtute care

îndeplinește următoarele funcții esențiale: *cognitivă* (identifică zona, obiectele și fenomenele spațiale), *identitară* (exprimă unitatea culturală a comunității) și *axiologică* (atribuie valori estetice și socioculturale locului). Cu toate acestea, observațiile recente evidențiază faptul că intervențiile tehnologice moderne, realizate adesea fără o metodologie de restaurare adecvată, compromit treptat autenticitatea acestui patrimoniu. Ca urmare, coloritul etnic și detaliile morfologice specifice așezărilor rurale se estompează progresiv. În prezent, formele originale ale stâlpilor



Foto 7, 8, 9. Motive vegetale (struguri de poamă, pomul vieții, etc. în combinație cu figuri geometrice) reprezentate pe stâlpi de piatră, păstrați până în prezent în satele Brănești, Jeloboc, Ivancea, r-nul Orhei, 28.06.2025.

Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 10, 11. Model – stâlpi tradiționali de poartă din zona Orheiului Vechi, satele Trebujeni și Piatra. Partea superioară reprezintă stilizarea unui motiv fitomorf – floare Lotus. 28.06.2025. Foto: M. Hadji-Bandalac

și ale coloanelor încrustate mai pot fi identificate cu fidelitate doar în centre precum Brănești și Butuceni. Această stare de fapt impune urgența documentării sistematice a valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual, în vederea prevenirii disoluției lor definitive sub presiunea transformărilor contemporane.

Documentarea fotografică (Foto 12, 13) obiectivează motivul antropomorf al stâlpilor de poartă în varianta reprezentării bustului (masculin și feminin), constituind o probă elocventă a modului în care identitatea și valorile ancestrale ale unei comunități sunt articulate prin limbaj vizual. Aceste elemente se constituie într-un veritabil „document” etnocultural, mediind transferul simbolic și evidențiind mecanismele prin care ethosul comunitar este conservat în forme plastice. În această accepție, reprezentările antropomorfe, amplasate strategic la porți – puncte de demarcație între spațiul profan (public) și cel sacru (privat) – depășesc funcția estetică, îndeplinind un rol simbolic de protecție. Ele sunt mărturii vizuale ale unei cosmogonii locale, reflectând rolurile tradiționale și valorile familiale într-un sincronism profund între moștenirea arhaică și expresia materială. Prin această prezență sculpturală, se asigură perenitatea unui patrimoniu cultural ce definește matricea identitară a zonei.



Foto 12. Motiv antropomorf. Stâlpi de poartă cu bust (bărbat și femeie), s. Butuceni, r-nul Orhei, 28.06.2025.
Foto: M. Hadji-Bandalac

Cromatică elementelor arhitecturale din arealul de referință constituie un indicator identitar specific, reflectând sincronismul valorilor culturale prin intermediul limbajului vizual. În localitatea Butuceni, paleta cromatică este dominată de dualitatea dintre albastrul ultramarin – cu spectrul său de nuanțe: siniliu, azuriu, tonuri vii sau deschise – și alb. Acest binom cromatic accentuează estetica vizuală, albul fiind investit cu semnificații profunde legate de puritate, adevăr și lumină divină (Foto 14, 15, 16, 17, 18).



Foto 13. Motiv antropomorf. Stâlp de poartă cu altorelief (bărbat) s. Brănești, r-nul Orhei, 28.06.2025. Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 14, 15, 16. Model – coloane utilizate în construcția prispei unei case tradiționale, s. Butuceni, r-nul Orhei, 28.06.2025. Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 17, 18. Model – stâlpi de poartă tradiționali din s. Butuceni, r-nul Orhei, 28.06.2025.

Foto: M. Hadji-Bandalac



Foto 19. Model – stâlp de poartă, s. Brănești, r-nul Orhei, 28.06.2025. Foto: M. Hadji-Bandalac

În general, arhitectura vernaculară din satul Brănești se distinge printr-o policromie accentuată, integrând adesea între trei și cinci culori contrastante. Aceste asocieri cromatice nu sunt arbitrare; ele poartă o încărcătură cultică și simbolică deosebită, contribuind fundamental la expresivitatea vizuală a zonei și la conservarea unui lexic ornamental specific (Foto 19). Astfel, culoarea devine un element constitutiv al morfologiei arhitecturale, mediind relația dintre obiectul construit și contextul său spiritual.

În concluzie, investigația de față demonstrează că sincronismul valorilor culturale, manifestat prin limbajul vizual al arhitecturii vernaculare, constituie un pilon fundamental al identității naționale. Analiza riguroasă a elementelor morfologice din zona Orheiului Vechi relevă faptul că ornamentul nu este un simplu accesoriu estetic, ci un „document” etnocultural dens, care obiectivează memoria colec-

tivă și valorile spirituale ale comunității. Procesul de documentare sistematică și analiza comparativă a semnelor grafice permit investigatorului fenomenului cultural să decodifice mesaje arhetipale profunde. Această abordare transformă actul cercetării într-o punte de comunicare intergenerațională, unde simbolurile solare, fitomorfe și antropomorfe sunt înțelese ca unități de sens într-un sistem semiotic complex. Constatările de teren subliniază o vulnerabilitate crescută a patrimoniului construit în fața intervențiilor moderne neavizate. Disoluția treptată a formelor autentice impune urgența unei documentări sistematice și a unei strategii de valorizare care să protejeze autenticitatea acestor „mesaje în piatră” în fața presiunilor postmoderniste.

Arhitectura vernaculară din Republica Moldova se afirmă ca o paradigmă vie a identității naționale, a cărei receptare și protejare sunt fundamentale pentru menținerea coeziunii socioculturale și pentru validarea sincronismului valorilor culturale ca expresie a limbajului vizual, fiind o virtute eminentă patrimonială.

Referințe bibliografice / References

- Andrei P. *Filosofia valorii*. București: Fundația Regele Mihai I, 1945.
- Apostol-Macovei T. *Simbolismul cromatic în cultura românească tradițională*. Chișinău: Știința, 2019.
- Bâzgu E., Ursu M. *Arhitectura vernaculară în piatră*. Chișinău: Știința, 2009.
- Buzilă V. *Muzeul Satului din Chișinău*. In: *memorial arhitectului și etnologului Eugen Bâzgu*. Vol. I: *Așezările*. Locuința. Chișinău: Lexon-Prim, 2025.
- Eco U. *Tratat de semiotică generală*. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.
- Eliade M. *Imagini și simboluri*. București: Humanitas, 1994.
- Hofstede G. *Culturi și organizații: softul mental, cooperarea interculturală și importanța ei pentru supraviețuire*. București: Humanitas, 2012.
- Laraia R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- Lovinescu E. *Istoria civilizației române moderne*. București: Minerva, 1997.
- Malcoci V. *Decorul arhitectural în piatră din arta populară moldovenească (sf. sec. XIX – sec. XX)*. Chișinău: Știința, 2000.
- Malcoci V. *Structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova*. Chișinău: Epigraf, 2021.
- Malcoci V. *Plastica constructiv-decorativă a porților de intrare în gospodăria țărănească*. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXVII, 2025, 119-123.
- Moisei L. *Motive decorative în viziunea locuitorilor din centrul Republicii Moldova*. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. IX-X, 2011, 274-277.

Nesterov T. Situl Orheiului Vechi. Monumente de arhitectură. Chișinău: Epigraf, 2003.

Rădulescu D. Arhitectura centrelor culturale moderne. București: Tehnica, 1996.

Rocca E. Estetica e architettura. Bologna: Prismi, 2008.

Suvac S. Brănești, un sat din Codrii Orheiului: pagini din istoria localității. Chișinău: Princeps, 2025.

Suvac S. Aspecte etnologice și arhitecturale ale porților și îngrăditurilor tradiționale din zona codrilor Orheiului. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025, 124-130.

Tylor E. Primitive culture. In: <https://dn790002.ca.archive.org/0/items/primitiveculture1tylouoft/primitiveculture1tylouoft.pdf> (vizitat 07.03.2026).

Моисеенко З. Архитектура сельских жилых домов Молдавии. Кишинев: Картеа Молдовеняскэ, 1973. / Moiseenko Z. Arkhitektura selskikh zhilykh domov Moldavii. Kishinev: Kartea Moldoveneaska, 1973.

Primit 27.03.2026

Accepat 16.06.2026

Ecaterina Țărnă (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în științe ale educației, profesor universitar, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”.

Екатерина Цэрнэ (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат педагогических наук, профессор, Государственный Педагогический Университет им. И. Крянгэ.

Ecaterina Tsarna (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Educational Sciences, University Professor, Ion Creangă's State Pedagogical University.

E-mail: tarna.ecaterina@upsc.md

ORCID: 0000-0001-5408-9504

Mariana Hadji-Bandalac (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”.

Мариана Хаджи -Бандалак (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ.

Mariana Hadji-Bandalac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Ion Creangă's State Pedagogical University.

E-mail: marianahadjibandalac@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7833-8077

The Trickster Paradox in Yiddish Set Expressions of Jews of the Republic of Moldova as Elaboration of Phenomenological Theodicy (the Aspect of Noetic Intention in Actualizing/Safeguarding ICH)¹

CZU: 811.112.28'373.7(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.14>

Rezumat

Paradoxul tricksterului în expresiile idiș ale evreilor din Republica Moldova ca elaborare a teodiceei fenomenologice (aspectul intenției noetice în actualizarea/salvgardarea PCI)

Articolul analizează două expresii idiș (ambele de natură paradoxal-comică) în contextul unei a treia expresii: „Tu fă, iar Eu te voi ajuta”, pe care o numim „dialogică”. Or, ea există ca o replică de încurajare și de încredere din partea lui Dumnezeu, care îl invită pe om la acțiuni armonizatoare comune. Articolul reprezintă una dintre experiențele de realizarea intenției noetice în actualizarea/ salvgardarea expresiilor idiș ca PCI, prin identificarea sensurilor lor existențiale. În acest scop este introdus un set de noțiuni elaborate în cadrul sistemului noetic de concepții dezvoltat de noi, inclusiv noțiunea de teodicee fenomenologică. Așa cum am relevat, atunci când recurge la oricare dintre cele două expresii (care îndeplinesc totodată funcția unor formule apotropaice), omul realizează implicit un act noetic special, paradoxal-comic, pe care l-am numit „paradoxul tricksterului”. Acesta se întemeiază pe un model particular de comportament – modelul tricksteric-noetic – care realizează fenomenologic o armonizare eticizantă a Universului, prin eforturile conjugate ale lui Dumnezeu și ale omului. Totodată – ca etapă intermediară necesară – se realizează și o teodicee fenomenologică.

Cuvintele-cheie: expresii idiș, evreii, Republica Moldova, „paradoxul tricksterului”, teodicee fenomenologică

Резюме

Парадокс трикстера в идишских устойчивых выражениях евреев Республики Молдова как проработка феноменологической теодицеи (аспект ноэтической интенции в актуализации/охране НКН)

В статье рассматриваются два идишских устойчивых выражения (оба являются парадоксально-смеховыми) в контексте третьего: «Ты делай, а Я тебе помогу», обозначенного нами как «диалогическое». Известно, что оно существует в качестве доверительной и ободряющей реплики Бога, который приглашает человека к совместным гармонизирующим действиям. Данная статья – один из опытов осуществления ноэтической интенции в актуализации/охране идишских устойчивых выражений как НКН (через выявление их экзистенциальных смыслов). Для этого

вводится ряд понятий (в рамках ноэтической системы концепций), феноменологическая теодицея в том числе. Как было выявлено, применяя любое из этих двух устойчивых выражений (они выполняют также функцию закланий-оберегов), человек имплицитно осуществляет особый парадоксально-смеховой ноэтический акт, обозначенный нами как «парадокс трикстера». Он базируется на особой – трикстерски-ноэтической – модели поведения, которая феноменологически осуществляет этизирующую гармонизацию Универсума совместными усилиями Бога и человека. А заодно – в качестве необходимого промежуточного этапа – осуществляется еще и феноменологическая теодицея.

Ключевые слова: идишские фразеологизмы, евреи, Республика Молдова, «парадокс трикстера», феноменологическая теодицея

Summary

The Trickster Paradox in Yiddish Set Expressions of Jews of the Republic of Moldova as Elaboration of Phenomenological Theodicy (the Aspect of Noetic Intention in Actualizing/Safeguarding ICH)

The article examines two Yiddish set expressions (both of which are paradoxically risorial) in the context of the third one, “Do it, and I will help you,” which we define as a “dialogical” one. In fact, it exists as a confiding and encouraging remark from God inviting man to take some shared harmonizing activities. This article is one of the experiences of fulfilling noetic intention in actualizing/safeguarding Yiddish set expressions as ICH (by means of revealing their existential meanings). For this purpose, we have introduced a number of notions (within the framework of the noetic system of concepts developed by us), including phenomenological theodicy. As we have revealed, by using any of these two set expressions (which can also function as spells and protective charms), man implicitly performs a special paradoxically risorial noetic act defined by us as the “trickster paradox.” It is based on a particular – trickster noetic – behavioral pattern which phenomenologically practices ethicizing harmonization of the Universe by joint efforts of God and man. At the same time, phenomenological theodicy also takes place as a necessary intermediate stage.

Key words: Yiddish set expressions, Jews, Republic of Moldova, “trickster paradox,” phenomenological theodicy

Introduction

The article¹ examines two paradoxically risorial Yiddish set expressions (sayings) in the context of a specific Yiddish saying, “Do it, and I will help you” (“Di tiy un Ikh ver dir helfn”). We have defined this saying as a “dialogical” one, based on Martin Buber’s philosophy of dialogue (in particular, his book titled *I and Thou*), where “I and Thou” implies that existence is a “dialogue” between man and various “Thous”, including God.

In fact, this dialogical saying exists specifically as a confiding and encouraging remark from God who paternally invites man to take part in joint harmonizing activities. At the same time, each of the two above-mentioned paradoxically risorial set expressions is addressed to God in a trickster-like manner and phenomenologically is a distinctive response to His invitation.

The system of notions/terms used in this article (including “trickster” and “phenomenological theodicy”) is a component of the noetic system of concepts² developed by us and is explained below. Following V. Frankl and C. Geertz, we use the term “noetic” to describe the “spiritual” in the anthropological sense instead of the theological one.

This article is based on the concept of the *Catalog of Yiddish Set Expressions of Jews of the Republic of Moldova* (Cușnir 2024) which is being developed by us. This concept has the following specific features.

1. It is based upon Clifford Geertz’s idea of noetic experience and upon the noetic system of concepts.
2. One of the fundamental goals of the *Catalog* is safeguarding/actualizing Yiddish set expressions of Jews of the RM as intangible cultural heritage (ICH).

On the Trickster Noetic Behavioral Pattern as a Possibility

The paradoxically risorial Yiddish sayings examined here, as we shall demonstrate below, have an unexpected common feature.

Let us specify it: by using any of them, man implicitly practices a special paradoxically risorial noetic act (defined by us as the “trickster paradox”) based on a particular behavioral pattern which is also rather unexpected.

In fact, this behavioral pattern implements nothing less than ethicizing harmonization of the Universe by joint efforts of God and man. This activity occurs phenomenologically (i.e., at the level of profound experiences/sensations/meanings/intuitions, which often happens unconsciously). In addition, phenomenological theodicy is also implemented as

a necessary intermediate stage.

This behavioral pattern was developed by Yiddish folk consciousness as an implicit trickster cathartic response by action to the following question.

“What can still be done in a situation where there is nothing to be done?”

We have defined it as a trickster noetic behavioral pattern and will explain it in more detail below.

The notion of “phenomenological theodicy” is also characterized in more detail below.

As to the interpretations of such notions as “phenomenal consciousness” and “phenomenological” (within the noetic system of concepts), we believe it is necessary to provide them here.

“Phenomenal consciousness” is a term borrowed by us from analytic philosophy, where the interpretations of this concept are known to vary.

In particular, the following should be distinguished:

- 1) “a ‘thick’ view” based on the fact that “the phenomenal structure of experience is richly intentional and involves not only sensory ideas and qualities but complex representations of time, space, cause, body, self, world and the organized structure of lived reality in all its conceptual and nonconceptual forms” (Van Gulick);
- 2) “a so called ‘thin’ view according to which phenomenal properties are limited to qualia representing basic sensory properties, such as colors, shapes, tones and feels” (Van Gulick).

Our interpretation is based upon the following assumption by such a renowned specialist in phenomenology and philosophy of consciousness as David Woodruff Smith: “the domain of phenomenology – our own experience – spreads out from conscious experience into semi-conscious and even unconscious mental activity, along with relevant background conditions implicitly invoked in our experience” (Smith).

In other words, our interpretation is based on the fact that the notion of “subjective experience” includes unconscious foundations of subjective experience.

Accordingly (within the noetic system of concepts), phenomenal consciousness is understood as the entire psychic sphere associated with subjectivity.

In other words, by the term “phenomenal consciousness” we designate a sphere of the psychic that contains subjective experience in its entire conceivable fullness (including its unconscious foundations); in particular, that subjective experience which can be defined via Thomas Nagel’s famous “what it is like” formulation³, namely: “what it is like” to be a subject with first-person privileged access to one’s own subjective experience.

By the term “phenomenological”, we designate:

- 1) everything that really exists in phenomenal consciousness – even if often unaware – at the level of various structures of subjective experience (experiences, sensations, meanings, intuitions, their conscious/non-conscious/unconscious aspects/foundations, etc.);
- 2) that which pertains to phenomenological methodology and its toolkit, employed in the study of subjective experience across various disciplines.

To conclude, we would like to note that the trickster noetic pattern of behavior was discovered by us unexpectedly while we were interpreting the above-mentioned sayings when drafting the Catalog. It has become obvious that both of these sayings “activate” this pattern rather successfully when used by actors. Up to date, we have found only two Yiddish set expressions which demonstrate this property; probably no other similar expressions exist. However, we have identified the evidence of ancient origin of this behavioral pattern. It can be demonstrated that there is a profound phenomenological unity of the “trickster paradox” and the biblical story of Job – in the interpretation identified by us (Кушнір 2017: 181-183), where God gives back to Job his children alive. Still, such a research is beyond the scope of this article.

Noetic Intention in Actualizing/Safeguarding Existentially Significant Spoken Varieties of ICH: An Aspect of the Ethnological Noetic Approach

The particularities of interpreting Yiddish sayings in the Catalog mentioned above are determined by a specific intention in actualizing/safeguarding ICH which is defined by us as “noetic”.

It should be kept in mind that “it follows from UNESCO’s experience that the essential idea of safeguarding ICH implies its multifaceted and consistent actualization, while its specificity is largely determined by the particularities of ICH” (Cușnir 2024: 121).

Moreover, existential significance is often one of the most evident features of spoken varieties of ICH (Cușnir 2024).

Noetic intention in actualizing/safeguarding ICH is focused exactly on revealing, comprehending, and, as a result, providing multi-aspect assistance in perceiving and efficiently and creatively applying the profound existential meanings of particular ICH for a larger audience.

In other words, this is one of the forms of intention which, according to C. Geertz, encourages researchers to focus on comprehending “varieties of noetic experience,” i.e., “to get at the curve of some-

one else’s experience and convey at least something of it to those whose own bends quite differently” (Geertz 1983: 156).

The examined noetic intention is implemented by means of applying the ethnological noetic approach.

We shall use the term “ethnological noetic approach” to describe a noetic approach whose object is a variety of a particular ethnic group’s ICH, considering that the noetic approach to any object naturally incorporates K. Jaspers’ idea of the essential unity of mankind. A unity whose source as defined by Jaspers is “human essence as a unity of the highest rank” (Яснер 1991: 255)⁴.

We define the noetic approach as “purposefully oriented towards achieving such existential relevance that is hermeneutically and phenomenologically described by the following paradox-and-laughter maxim by J. Ortega y Gasset:

“Everyone who claims to be a thinker must say at least something one cannot live without” (Cușnir 2024: 122).

Therefore, the ethnological noetic approach is a special case of the noetic approach when a particular ICH of a specific ethnic group is its object. Hence, this approach has been certainly used previously, even before acquiring a terminological name. A number of its different varieties also exist. J. G. Herder’s approach to folk songs of various nations can be regarded as one of its earliest examples. Martin Buber’s approach to Hasidic lore should also be mentioned as one of the most prominent varieties of the ethnological noetic approach practiced in Jewish studies.

Consequently, M. Buber’s intention which motivated him to be guided by this approach could be regarded as one of the examples of noetic intention in actualizing ICH.

Phenomenological Theodicy: Its Specific Traits (Intuitiveness, Simplicity, Cathartic, “Holographic”, and “Extra-Legal” Nature); Its Basis (Noetic Presentiment); Specific Traits of Trickster Phenomenological Theodicy

The concept of “phenomenological theodicy” is introduced by us to denote a rather particular phenomenon which is not limited by ethnic or religious boundaries and could be identified phenomenologically.

In particular, a special kind of theodicy, the one which exists at the level of experiences, sensations, meanings, and intuitions, often without being consciously recognized, but which can also be transferred to the level of consciousness, is classified as “phenomenological”.

It should be kept in mind that theodicy (“justification of God”) is an interpretation of reality which allows answering the following question:

“If God does exist and is good and omnipotent, why is there evil/death in the world?”

As one can demonstrate, there are phenomenological variations of answers to this question in addition to the intellectual and philosophical ones; moreover, phenomenological insights serve as a basis for a number of philosophical maxims implicitly or explicitly related to this topic range.

In other words, man’s phenomenal consciousness uses the opportunity for phenomenological elaboration of theodicy/its components (even in an unconscious manner).

The worldview existing phenomenologically and constituting phenomenological theodicy has been identified by us (using specific examples, including the Yiddish sayings quotes below) and can be described as follows.

God is eager to and has the power to abolish evil/death and transform the existing reality into the true one; however, such an accomplishment takes time, and having assistants is desirable; man is such an assistant (if he desires to act in such a way); man’s assistance is provided (in particular) by means of any movements of his soul which are directed toward this goal, directly or indirectly, consciously or unconsciously.

The definition corresponding to this description is the following.

Phenomenological theodicy is an intuitive/phenomenological concept of God and man as a unified “team” in charge of cathartic and gradual transformation of the world into the state of true reality (a sort of “paradise during the lifetime”, which is eternal, where everything, including the individual essence, is preserved, yet death/evil is absent).

Let us list several definitions associated with this term.

“True reality – for mythological consciousness – is what our essence phenomenologically requires: infinity of life, love, creativity, creation, as well as abolition of death and evil in general (of eternal separation from the loved ones, betrayal, physical and mental torments, etc.)” (Кушнир 2024: 74).

Mythological consciousness is one of the most valuable components of phenomenal consciousness: everything existentially significant in the depths of the unconscious/extramental/intuition, as well as everything in the verbalized part of consciousness which is conditioned by it⁵.

“The essence is what man feels as the foundation of his individuality and the Universe – a basis which

exists as a sort of hidden infinity, a positive ‘subtle reality’ (felt as love, creativeness, freedom, etc.)” (Cușnir 2022: 68-69).

The implicit concept which prompted I. Kant to formulate the following twin categorical imperative can serve as an example of phenomenological theodicy (regardless of the way the author himself sees its genesis).

“<...> act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature” (Kant 1997: 31);

“So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (Kant 1997: 38).

Therefore, proceeding from what Kant says, “man – by means of his ordinary behavioral practice – not only is able to, but should set the ‘universal law of nature’ which is supposed to be as ethical as possible; moreover, ethics protects man. <...> Hence, Kant’s categorical imperative actually (phenomenologically) postulates creativity as a way of transforming reality by means of ethical/noetic choice, and it should be kept in mind that the essential level of this harmonizing transformation is not limited by any factors at all. (Let us define this implicit postulate as the ‘noetics of Kant’s categorical imperative’)” (Кушнир 2024: 76).

An even more obvious example of phenomenological theodicy is the phenomenological notion which prompted N. Berdyaev to formulate his philosophical concept, according to which true reality “is not merely another world, but is this transformed world” (Бердяев 1995: 161).

However, such a transformation which bears salvation for everything (of course, with the exception of death and evil as such) requires man’s creative and purposeful initiative/participation: “God is craving for another person and a friend of his own, he is yearning for him, waiting to hear his response to his call to divine life, to divine completeness, to joint participation in God’s creativity which defies non-existence” (Бердяев 1931: 29). “God expects a creative act from man as man’s response to God’s creative act” (Бердяев 1990: 195).

A rather significant variety of phenomenological theodicy is the one which can be described as “trickster phenomenological theodicy”. It is precisely the one which is actualized while using the aforementioned Yiddish sayings. It will be demonstrated below that it is characterized by the following specific traits:

a) it is implemented in a paradoxical, roguish, trickster-like way;

b) it represents a phenomenological instrument for transforming reality into the true one by joint efforts of God and man.

We shall use the following interpretation of the notion of “trickster” which coherently correlates with the essence of the above-mentioned concept of phenomenological theodicy.

A trickster, also referred to as a beneficent trickster, is (for archetypal structures of mythological consciousness⁶) a being who accomplishes “purposeful blessings typologically close to universal salvation, but under the guise of trickery (theft, stupidity, clowning, deception, etc.)” (Cușnir 2019: 42).

Let us provide a variant of this notion: a trickster is a junior deity who acts in a similar way with the assistance of a senior deity⁷.

Therefore, emergence of phenomenological theodicy is not limited by any ethnic or religious boundaries and is not typical of popular consciousness only.

Phenomenological theodicy (including its trickster type) has a number of properties which philosophical theodicy may not possess. Their list includes simplicity, intuitiveness, cathartic, “holographic”, and “extra-legal” nature.

Considering the issue of theodicy in a philosophical manner is naturally focused primarily on its “legal” aspect: “Is God to blame for the existence of evil/death in the world? Or does their existence result from some circumstances beyond God’s control? Or is this question beyond human jurisdiction (at least due to human limitations)?”

The questions formulated in this way naturally imply complexity of argumentation, preferences for logical reasoning over intuition, and the lack of cathartic aspects.

As to mythological consciousness in its intuitive conceptualizing form, it is not necessarily interested in the “legal” aspect of the problem while considering phenomenological theodicy. It proceeds from an intuitive sensation: everything will be well (where the word “well” is a phenomenological synonym to the term “true reality”), and it is somehow ensured by the structure of reality itself. Therefore, one should realize how to act (implicitly/secretly based on this same sensation) even in a situation where acting is impossible.

The holographic nature of mythological consciousness results from the fact that such a worldview may exist in fragments, not in its entirety. However, since mythological consciousness is “aware” (though implicitly) of its entirety, even its fragment causes catharsis. For mythological consciousness, catharsis is a phenomenological criterion of truth, its verification.

Moreover, we have merely provided a brief, “condensed” phenomenological description of this intuitive sensation that “everything will be well”.

We refer to it as “noetic presentiment”. It is paradoxical and conforms to the following pattern in its full form.

1. This (true reality where everything except death/evil can be found) will exist.
2. I make my contribution to this / I have an intention toward this / I am glad to assist God (the Being) so that this exists.
3. This already exists (in a certain sense).

Phenomenological theodicy is apparently one of the specifications of noetic presentiment by the conceptualizing mythological consciousness.

In fact, empirically observed reality, for the most part, does not demonstrate that abolition of death/evil can somehow be reached “by itself” or due to man’s efforts alone. Since such a transformation of the world should take part, according to the testimony of noetic presentiment, consequently, there is a certain Being who acts as its guarantor. Only individual essence is able to set such a goal: after all, only it can be characterized by both the ability to set goals and kindness (which is required for this sort of goal-setting). And only omnipotence (of at least one of those who has set the goal) can guarantee reaching such a goal.

It results in phenomenologically shaping what could be defined as a “phenomenological proof of the existence of God”. After all, the Being who possesses such attributes as personality, goodness, and omnipotence is one of the most widespread ideas of God.

Two interrelated questions could be asked in connection with noetic presentiment.

1. Why does noetic premonition actually exist?
2. Does it lie to its possessor or tell the truth?

In our opinion, the problem range underlying this set of questions is a scientific problem which is ontologically similar to the hard problem of consciousness⁸ (which has been the epicenter of analytical philosophy for several recent decades) and is also insoluble within the framework of physicalism. However, examining this aspect is beyond the scope of this article.

Phenomenological Theodicy: Comprehending It on the Basis of Yiddish Sayings in the Aspect of the “Trickster Paradox”

We will demonstrate that using the Yiddish set expressions under consideration actually accomplishes such a significant (though often implicit) noetic act as implicit elaboration of the phenome-

nological image of an omniscient and loving God / phenomenological theodicy.

Let us explain it: "A noetic act is an act of intuitive ethicizing harmonization of the Universe by the mythological consciousness of the actor, moreover, an act that: (1) is carried out very purposefully (although usually at the level of the unconscious or only partially realized), (2) is phenomenologically oriented both to the local goal and to the transformation of the Universe into the state of true reality" (Cușnir 2024: 123).

It becomes clear due to this definition why paradoxically risorial sayings which are not only formulated as spells and protective charms and actually are them can also elaborate phenomenological theodicy and phenomenologically practice ethicizing harmonization of the Universe oriented towards transforming it into true reality.

Let us examine the first of these sayings.

1. *A sheyne reyne kapure*

Literal translation: "A beautiful pure sacrifice".

Initial external situation: losing a certain thing valuable and significant to its owner.

In other words, a very obvious destruction has taken place, and it cannot be repaired. Even a broken cup could have been precious as a memory or by itself. That is, evil has committed a sort of "attack" and achieved a victory which is quite absolute in a certain (though in a very limited) sense.

But this is exactly the state of things that cannot be allowed, as man intuitively senses. Something should be done in order to make this very victory of evil result in its absolute abolition, i.e. in transforming the world into true reality. Recalling the above-mentioned saying and resorting to it, man changes the self-perception which could be described as low spirits with elements of inner chaos to an entirely different mood. It should be mentioned that this change happens intuitively, but due to a very purposeful volitional impulse.

This is self-perception of a beneficent trickster phenomenologically restored by the actor within himself due to noetic experience actualized by this saying.

When using this saying, the trickster formally pretends that the thing has been destroyed / taken away from him not due to the circumstances, but because he has destroyed it / refused from it himself, i.e., sacrificed it. The implication is: "let this item serve as a ransom for..."

This is where the most interesting stage starts. The actor definitely mentally considers what good he would like to bring into existence and what evil he would like to avert. Usually, the actor's "cloud of

wishes" is phenomenologically quite close to the intuitive formula saying, "Let everything be well!" Such a formula describes nothing less than true reality, and the actor's intuition is "aware" of that, even if he has never thought of anything like that.

In other words, the act of using this saying turns out to be noetic.

But what happens here is not limited to this. In fact, as we know, the actor did not intend to cause any destruction, and it was actually not a sacrifice. It turns out that the actor is obviously lying, as if trying to deceive someone – and it is not hard to see Whom. Only the omnipotent higher powers, i.e., God could be the addressee of this request to make "everything well".

Thus, for some reason, the actor resorts to lying in relation to the omnipotent God, which seems meaningless: in fact, God is omniscient! Moreover, the trickster lies not only about their intentions/actions related to destroying the thing in question. He also pretends to think that this destruction is pleasing to God. It turns out that he considers God to be evil: a God who craves for destruction and enjoys it.

Still, if the actor believed God was evil, he would never have provoked His omnipotence with such an obvious and silly lie.

It turns out that the actor merely acts in a trickster manner. He knows, at least phenomenologically, that God is not only omnibenevolent, but is also glad to join the paradoxical risorial game initiated by the trickster and aimed at transforming the world into true reality. It should be kept in mind that laughter is the most ancient instrument of mythological consciousness for harmonizing the Universe, in particular, for abolishing death (Cușnir 2019; Кушнir 2017: 22-31, 45-51). Moreover, the trickster knows (at the same intuitive level) that God loves him infinitely – in fact, the trickster loves his near and dear ones this way, and for God, all people are near and dear ones.

The trickster is also aware of another idea: inviting God to harmonizing actions (prayer, any volitional impulse for good purposes) is also assistance to God, even though it is metaphysical.

Therefore, in spite of all its paradoxically risorial nature, the trickster's behavior in using such a saying as "A sheyne reyne kapure" is quite explainable.

As to phenomenological theodicy, it is crucial for implementing/living this noetic act and turns out to be a trickster tool for transforming the world into true reality by joint efforts of God and man.

Let us now examine the second saying where God is present quite clearly as the addressee of the utterance. The way the actor addresses Him is very

revealing. In Yiddish, the word “Gotenyu” is a familiar and affectionate form of addressing God.

2. *Gotenyu, shrek mikh, nor shtruf mikh nisht*

Literal translation: “Dear God, scare me, but do not punish me”.

Initial external situation: a person escapes a misfortune that he had reasons to believe had already occurred.

For example, he had reasons to suppose that a misfortune had befallen someone close to him, or that his material survival was threatened. Or perhaps he simply had a bad dream he perceived as an undeniable reality. In other words, it has become clear that the triumph of evil was actually a mere illusion, and that good is the reality.

Initial internal state: joy; happy uplifted mood accompanied by a subtle sensation that nothing bad could have actually taken place, and that only good could be real.

A person gets a phenomenologically sensed impulse to successfully implement risorial “consolidation” of this result, or its risorial “transfer” into a universal law, in other words, an intention to transform reality into the true one. It is accompanied by a phenomenological sensation that the higher powers (God) share the same desire, and this impulse can assist them in reaching it.

Moreover, a suitable “tool” – the ability to apply the above-mentioned saying – is available.

As a result, the actor who resorts to this saying (which additionally implements phenomenological theodicy) practices the same trickster “deception” concerning his ideas of God as when uttering the saying about a “beautiful pure sacrifice”. In fact, an idea of God who has a habit of cruelly punishing humans for minor breaches even the most ethical person cannot avoid is the concept of an evil God.

The fact that the trickster does not think of God this way is demonstrated not only by the gentle, trustful word “Gotenyu”, but also by the trickster’s apparently exorbitant request itself. The only way to ensure that nothing bad ever happens to the actor is actually to transform reality into the true one. Such a request can only be addressed to an omnibenevolent God who is truly perceived as a beloved and loving Father.

Even the trickster’s invitation to the actor – to scare him by cruel punishment – does not contradict such perception of God in this saying. In fact, the thing that might seem man’s concession to God’s evil inclinations is merely an element of a risorial game.

Proceeding from the above, we would like to formulate a definition of the phenomenon denoted by us as the “trickster paradox”. It also defines a num-

ber of meanings which are components of phenomenological theodicy.

We shall define the trickster paradox as a paradoxically risorial act which is:

1) possible only in the process of some degree of implementation of phenomenological theodicy (in the phenomenal consciousness of the actor, and, as a rule, of his audience);

2) filled with courage and confidence in God one needs to possess to adhere to phenomenological theodicy, regardless of the fact that evil does exist in the world, and chances of becoming its victim are real;

3) a phenomenological and roguishly formulated “invitation” to God to transform reality into the true one by joint efforts of God and man;

4) accompanied by catharsis which is phenomenologically, though implicitly, perceived by the actor and his audience as evidence of emergence of such a transformation;

5) implemented under the guise of purposeful pursuit of one’s own interests; in fact, this aspect which is extremely significant for the actor is also (rightfully) present – and shapes catharsis in many ways;

6) practiced under the guise of “deceiving” God; in particular, the trickster pretends to believe that God is evil, despite the fact that God is omniscient, and there is no use deceiving Him; therefore, this feigned deception is nothing more than an invitation to join a risorial game addressed to the being who is known to be kind and loving, and who obviously understands the speaker instantly. God (according to the trickster) will immediately realize that this is a risorial game and understand the higher purpose it is offered for.

It turns out (based on our examination of both sayings) that the trickster actor, whether in low spirits or in the state of spiritual uplift, applies the same behavioral pattern: actualizing/elaborating phenomenological theodicy and inviting God in a paradoxical roguish way to cooperate for transforming the world into the true reality.

Hence, the trickster exists in a heroic manner. In other words, this is a pattern of existence where ethics is the cornerstone. And this is a common pattern of existence enshrined in tradition at the level of sayings.

Therefore, the examined sayings “transmit” to man a pattern of the noetic act we refer to as the trickster paradox. In particular, an actor who implicitly elaborates phenomenological theodicy finds a paradoxical noetic opportunity to do everything in his power in order to transform reality into the true one. At the same time, his personal situation is also being harmonized.

It should be mentioned that this study can be regarded as an experience of implementing noetic intention in actualizing/safeguarding Yiddish set expressions (by revealing their existential meanings).

Notes

¹ The article was written while developing the Research subprogram: 170101 *Cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural construit, etnografic, arheologic și artistic din Republica Moldova în contextul integrării europene*.

² For details on the noetic system of concepts, see, e.g.: (Cușnir 2022), (Кушнир 2024).

³ For details on Th. Nagel's "what it is like," see: (Van Gulick).

⁴ From here on, the translation in quotations is ours.

⁵ The term "mythological consciousness" is commonly used to denote the component of consciousness due to which man has been historically conceptualizing reality. This definition is based upon a number of ideas by many prominent myth researchers, including J.-J. Wunenburger, C. Hübner, and C. G. Jung.

⁶ The interpretation of the archetypal structure known as the "trickster" within the noetic system of concepts differs from the one developed by C. G. Jung.

⁷ Such as Hermes and Zeus in the Homeric Hymns III to Hermes and in Th. Mann's Joseph tetralogy (Кушнир 2017: 67-69).

⁸ On the hard problem of consciousness see, e.g.: (Van Gulick).

References

- Cușnir J. Catalog of Yiddish Set Expressions of the Jews of the Republic of Moldova: Concerning its Concept and Existentially Relevant Approach. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXVI, 2024, 120-127.
- Cușnir J. Noetic System of Concepts in Reference to Ethnological Issues as Exemplified in the Study of Traditions of Upbringing among the Jews of the Republic of Moldova. In: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXXII, 2022, 67-75.
- Cușnir J. The Concept of Humanization of Myth as a Polydisciplinary Innovative Structure. In: *Un-Bordering Disciplinarity. Trans-/Cross-/Post-Disciplinary Approaches to Linguistic and Literary Research. II Edition. Conference proceedings*. Milano: Redidiva Edizioni, 2019, 35-48.
- Geertz C. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New-York: Basic Books, 1983.
- Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Smith D. W. Phenomenology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/> (vized 13.02.2026).
- Van Gulick R. Consciousness. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/> (vized 13.02.2026).
- Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. / Berdyaev N. O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noy ehiki. Parizh: Sovremennye zapiski, 1931.
- Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. In: Бердяев Н. Царство Духа и Царство Кесаря. Москва: Республика, 1995, 3-162. / Berdyaev N. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii In: Berdyaev N. Carstvo Dukha i Carstvo Kesarya. Moskva: Respublika, 1995, 3-162.
- Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва: МО, 1990. / Berdyaev N. Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii). Moskva: MO, 1990.
- Кушнир Ж. Ноэтическая система концепций как новое междисциплинарное научное направление: ее основы и ряд литературоведческих результатов ее применения. In: 50 de ani la USM: Sergiu Pavlicenco. Materialele conferinței științifică națională. Chișinău: USM, 2024, 69-85. / Cușnir J. Noeticheskaya sistema kontseptsiiy kak novoe interdistiplinarnoe nauchnoe napravlenie: ee osnovyi i ryad literaturovedcheskih rezultatov ee primeneniya. In: 50 de ani la USM: Sergiu Pavlicenco. Materialele conferinței științifică națională. Chișinău: USM, 2024, 69-85.
- Кушнир Ж. Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века. Chișinău: Pontos, 2017. / Cușnir J. Fenomen gumanizacii mifa v intellektual'noy proze XX veka. Chișinău: Pontos, 2017.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: ИПЛ, 1991. / Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. Moskva: IPL, 1991.

Received 31.03.2026

Accepted 16.06.2026

Jozefina Cușnir (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în filologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Жозефина Кушнир (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат филологии, Институт культурного наследия.

Jozefina Cușnir (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Philology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: cushnir.j@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5125-2070

CERCETĂRI DE TEREN

Valentin ARAPU

Fântânile din satul Puhoi, raionul Ialoveni, în contextul patrimoniului cultural material și imaterial local (aspecte etnoculturale)*

CZU: 398.3(478-22)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.15>**Rezumat****Fântânile din satul Puhoi, raionul Ialoveni, în contextul patrimoniului cultural material și imaterial local (aspecte etnoculturale)**

În spațiul românesc, din cele mai vechi timpuri, oamenii valorificau sursele de apă, făcându-le accesibile și comode pentru viață prin construcția fântânilor, amenajarea cișmelelor și izvoarelor. În fiecare localitate își desfășurau activitatea meșterii fântânari care au învățat această meserie prin transmiterea cunoștințelor și deprinderilor necesare din tată-n fiu. Anume așa o stare de lucruri am constatat-o în satul Puhoi, raionul Ialoveni, localitate în care este vie amintirea meșterilor fântânari de cândva prin fântânile care continuă să ofere sătenilor apa necesară vieții de zi cu zi. Construcția și întreținerea unei fântâni reprezintă o activitate comunitară în formă de clacă la care participau vecinii, rudele și toți cei care doreau să contribuie la această acțiune de întraajutorare. La construcția sau curățarea fântânii oamenii creau o atmosferă de sărbătoare, de voie bună, de armonie socială. Era și o modalitate de socializare, de schimb de experiență și de educare a tinerilor în spiritul întraajutorării și păstrării tradițiilor. Locuitorii satului Puhoi respectau tradițiile locale la construcția și întreținerea fântânilor, acceptând totodată și unele interferențe cu rânduielile din satele vecine. Cvasi importantă era sfințirea fântânilor de către preot, tradiție care este păstrată cu multă grijă și în zilele noastre.

Cuvinte-cheie: fântâni, satul Puhoi, tradiții, obiceiuri, patrimoniu cultural

Резюме**Колодцы села Пухой Яловенского района, в контексте местного материального и нематериального культурного наследия (этнокультурные аспекты)**

С древних времен в румынском пространстве люди осваивали водные ресурсы, делая их доступными и удобными для жизни. Они копали колодцы, обустроивали водные источники и родники. В каждом населенном пункте осуществляли свою деятельность колодезные мастера, которые освоили это ремесло, передавая необходимые знания и навыки от отца к сыну. Именно такое положение дел мы засвидетельствовали в селе Пухой, Яловенского района, где память о колодезных мастерах прошлых лет жива благодаря колодцам, которые продолжают обеспечивать жителей водой, необходимой для повседневной жизни. Строительство и содержание

колодца представляет собой коллективное действие, называемое «клака» (claca), в котором участвуют соседи, родственники и все те, кто хочет внести свой вклад в это мероприятие по взаимопомощи. При строительстве или очистке колодца люди создавали атмосферу праздника, радости и социальной гармонии. В то же время это был и способ общения, обмена опытом, воспитания молодежи в духе взаимопомощи и сохранения традиций. Жители села Пухой уважают свои местные традиции в строительстве и содержании колодцев, перенимая при этом некоторые обычаи соседних сел. Большое значение имеет освящение колодцев священником, эта традиция бережно сохраняется и в наши дни.

Ключевые слова: колодцы, село Пухой, традиции, обычаи, культурное наследие

Summary**The Water Wells of Puhoi Village (Ialoveni District) in the Context of Local Tangible and Intangible Cultural Heritage (Ethnocultural Aspects)**

In the Romanian area, since ancient times, people have harnessed water resources, making them accessible and convenient for daily life by digging wells and developing water sources and springs. In every settlement, well-diggers carried out their work, having mastered this craft by passing down the necessary knowledge and skills from father to son. This is precisely the situation we witnessed in the village of Puhoi, in the Ialoveni district, where the memory of the well-diggers of years past lives on thanks to the wells that continue to provide residents with the water necessary for daily life. The construction and maintenance of a well is a collective effort known as a "claca", in which neighbors, relatives, and all those who wished to contribute to this mutual aid effort participate. During the construction or cleaning of a well, people created an atmosphere of celebration, joy, and social harmony. It was also a way to socialize, exchange experiences, and educate the youth in the spirit of mutual aid and the preservation of traditions. The residents of the village of Puhoi respected local traditions in the construction and maintenance of wells, while allowing for some influence from the customs of neighboring villages. The blessing of the wells by a priest was also of great importance; this tradition has been carefully preserved to this day.

Key words: water wells, the village of Puhoi, traditions, customs, cultural heritage

Argument. Materialul documentar acumulat în urma desfășurării expedițiilor etnografice în satul Puhoi, raionul Ialoveni, pe durata lunilor octombrie-decembrie 2025, este bogat și variat după aria tematică abordată. Subiectul fântânilor este omniprezent în relatările respondenților din localitate, fiind invocate informații relevante despre obiceiurile și tradițiile legate de construcția și întreținerea fântânilor în trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat, raportat la rânduielile păstrate astăzi în comunitate. În ultimii ani, în satul Puhoi au fost implementate mai multe proiecte de modernizare, inclusiv construcția unui apeduct care a dus la îmbunătățirea condițiilor de trai ale puhoienilor. Concomitent, în fiecare mahala a satului sunt întreținute fântânile tradiționale, câteva cu cumpănă și majoritatea cu *cicîrîc* (*șicîrîc*)¹ (Foto 1), adică cu „val la fântână” (Pavel 2000: 129), fiind un dispozitiv cu val și mâner (coarbă), pus în mișcare pentru a scoate apa din fântână. Acest tip de fântână mai este numit „fântână cu roată și/sau cu manivelă” (Repiciuc 2019: 24). O raritate pentru acest tip de fântâni este colacul de lemn în formă de clepsidră (Foto 2). Deși în sat, aproape că nu mai sunt meșteri fântânari, totuși, unele tradiții se mai păstrează la curățarea fântânilor, activitate comunitară organizată și desfășurată de obicei în ziua de Rusalii.



Foto 1. Fântână cu cicîrîc, acoperită cu tablă zincată, 5 octombrie 2025. Foto: Valentin Arapu



Foto 2. Colacul de lemn în formă de clepsidră la fântâna cu cicîrîc, 5 octombrie 2025. Foto: Valentin Arapu

Metodologia cercetării. Studiul elaborat este bazat în mod prioritar pe cercetările de teren, fiind relevante în acest sens metodele anchetei de scurtă durată, a anchetei de lungă durată cu revenirea în teren după o anumită perioadă de timp și a anchetei încrucișate. Procesul de culegere a informațiilor orale s-a bazat pe aplicarea metodelor convorbirii și interviului. Respondenții documentați – Vasile Dominti (n. 1951/ 74 de ani), Nicolae Baltaga (n. 1952/ 73 de ani), Gabriel Palade (n. 1954/ 71 de ani), Eudochia Orzu (n. 1960/ 65 de ani), Grigore Iachim (n. 1964/ 61 de ani), Eugenia Veveriță (Caradja) (n. 1968/ 57 de ani), Maia Ceban (Cojocari) (n. 1985/ 40 de ani) – sunt exponenți ai câtorva generații, oglindind astfel, prin consemnările lor memorialistice, aspecte relevante ale tradițiilor și obiceiurilor privind construcția și întreținerea fântânilor în satul Puhoi. La momentul documentării vârsta medie a respondenților era de 63 de ani. Din punct de vedere cronologic, relatările memorialistice ale respondenților reflectă problema cercetată de autor, începând cu mijlocul secolului al XX-lea până în zilele noastre.

Abordarea problemei investigate este una interdisciplinară și pluridisciplinară prin interferarea cercetărilor etnologice cu domenii conexe: culturologie,

antropologie culturală, istorie orală, memorialistică, sociologie, medicină populară și istorie locală.

Formă de clacă. Săpatul, construcția și ulterior curățatul periodic al fântânii în satul Puhoi constituiau o formă de clacă pe lângă multe altele, organizate cu anumite prilejuri în familie sau comunitate: culesul strugurilor, strânsul și desfăcutul știuleților de păpușoi (porumb), facerea *chirpicilor* (*lampacilor*), punerea podurilor de lut, muruitul pereților (Grădinaru 2020: 113-115; Arapu 2018: 24). Claca reprezintă „o formă de muncă obștească”, toți participanții prestând anumite munci „în folosul gazdei” (Feier 1988: 569). În cadrul clăcii „lucrul este obiectivul general”, claca fiind „o formă de ajutor reciproc în folosul celui care o organizează” (Badrajan 2002: 11-12). În tradițiile puhoienilor, prin clacă se afirma, și continuă să se afirme pe alocuri, spiritul de întrajutorare la diferite munci agricole și comunitare, implicit la curățatul fântânilor, la culesul strugurilor și recoltarea nucilor.

Spiritul de întrajutorare se manifesta și prin contribuția bănească a sătenilor la procesul de construcție a unei fântâni. Oamenii se implicau, nu neapărat prin prestarea muncilor necesare, dar prin oferirea unui suport financiar gospodarului care iniția construcția unei fântâni. Este relevant faptul că această practică de susținere financiară se răspândea și asupra satelor vecine. De exemplu, Nicolae Baltaga relevă că „poți să spui că la noi tot satul a participat la construcția fântânilor, mergea cineva și spunea că cutare gospodar vrea să facă o fântână publică și toată lumea se ducea și contribuiau cu bani, ajutau, e un obicei frumos la noi și asta înseamnă că noi toți am participat, chiar dacă nu direct, dar oferind un ajutor financiar. Unde auzi că se face izvor, trebuie să contribui, se zicea: *Pentru izvor*. Chiar când auzeam despre o astfel de inițiativă într-un sat vecin, la Țipala, sau în alt sat, noi participam cu o contribuție financiară. Și izvorul cela nu seca. Era clacă când săpau fântâna, erau meșterii, oamenii ajutau financiar, ajutau cu ce *trebuiește*, cu piatră, cu alte lucruri necesare”.

Numele fântânilor. În sate, ca regulă, fântânile primeau un nume după numele celui care a construit-o sau după locul de amplasare a fântânii. Fântânile construite în afara satului deveneau și puncte de reper privind hotărnicia moșiilor sătenilor, relevantă în acest sens fiind „Grădina Baltag”, proprietarul căreia Demian Baltaga (1885–1970) plantase „vie și livadă de cireși”, acolo săpase o fântână care „este și astăzi” la margine cu „fâșia forestieră a satului Văratice” (Arapu și alți. 2021: 175). În Puhoi existau „fântâni care au fost construite de oameni cărora le purtau numele”, sau locuiau în apropiere: „Fântâna lui Moș Toma”, „Fântâna lui Toader Lupu”, „Fântâna la Timoșca Ba-

racu”, „Fântâna la Cobachi (Iacob) Știrbu”, „Fântâna la Moș Alexii Soltan”. De asemenea, Gabriel Palade relevă că „erau multe fântâni care purtau numele locului unde se aflau: în fântână *La cruce*, se zicea în hârtop *La cruce* pentru că lumea spunea că a fost un fel de istorie de dragoste, în care viitorul mire și-ar fi împușcat viitoarea mireasă, sau ce a fost acolo, era un copac de pere sălbatic și *glonte*le era acolo, în tulpina copacului, noi am încercat să-l scoatem cu cuțitul și nu puteam. Și alături era o cruce veche și de acolo se zicea în *Hârtop la cruce*. Dincolo era în *Hârtop la fântâniță*, era o fântâniță acolo într-adevăr, dincolo era în *Valea sălciei*, tot fântână, fântâna din *Valea sălciei*, în *Valea mazării* tot era fântână, în *Valea Tighinei* tot era fântână, și mai era un loc cărei spuneau *Taula*, la fântână *La Taula*, la fântână *La Curenii*”.

Indirect, una dintre fântânile satului și-a lăsat amprenta asupra unui antroponim local. Astfel, una dintre sursele memorialistice îl vizează nemijlocit pe Ion Ilie Botezatu (1916–2009), provenind, după amintirile sale, „dintr-o viță evreiască”. Conform unei tradiții genealogice semi-legendare de familie, la originile neamului său a fost un evreu, „om cu carte” care „pentru a scăpa satul de ciumă, diferite epidemii care erau atunci, a clorat fântâna din care luau apă, însă oamenii credeau că o fi otrăvit apa. Astfel, a început să-l urască, prigonească și pentru a-și salva unicul copil care-i rămăsese în viață l-a dat unei familii de creștini din sat. Aceștia l-au dus la biserică, l-au botezat după ritualul creștinesc și i-au dat numele Botezatu, adică a fost botezat, din care își trag rădăcina toți cu acest nume de familie din sat” (Soltan 2023: 36-37).

Meșterii fântânari. În sat se folosea mai rar termenul de fântânar sau meșter fântânar, majoritatea respondenților folosind sintagmele „meșter”, „omul care cobora în fântână”, „omul care se băga/vără în fântână”, „omul care săpa/curăță fântâna”, „unul, cel mai îndrăzneț!”. Dintre meșterii fântânari de cândva au rămas în memoria colectivă Moș Macari Coadă, Vasile Leca, Moisei Timotin, Costea Iachim (1924–1987) și Grigore Cerescu, ultimii doi săpau împreună fântâni atât în Puhoi, cât și în satele din apropiere, inclusiv în Văratice. Costea Iachim a fost agricultor, a lucrat în colhoz, „era credincios, la biserică se ducea nu tocmai des, da el credea pentru dânsul, avea credința în sine, de rugat se ruga în toată seara și dimineața”. Un meșter „foarte bun” în trecut a fost Chiril Bivol, sătenii îi spuneau Chirușă, era pietrar iscusit, construind fântâni și beciuri cu bolta arcuită. Cu scurgerea timpului, puhoienii au constatat că „fântânile care le-au construit meșterii, niciodată nu au secat, ele tot timpul sânt cu apă”.

Un alt meșter fântânar, cu renume în comuni-

tate, a fost Moisei Timotin, construind una dintre fântânile sale în calitate de „nămit ca meșter” împreună cu Andrei Dominti (1923–1999). În timpul lucrărilor, Moisei Timotin se manifesta ca un șef de șantier, „lucra la săpat fântâna, el conducea acolo, cum să sape, cât de larg. Se săpa larg fântâna și apoi clădeau *cotileții*, îi ciopleau ca să aibă formă și să se lipească acolo. Apoi între pământ și *cotileți* se puneau piatră, lut, îi ziceau *doseală*, acolo rezerva de apă se grămădea”.

Dintre fântânarii actuali, este remarcat de săteni Grigore (Grișa) Dominti, „un băiat (care) mai sapă fântâni, sapă cu mâna, da tare rar”. La curățatul fântânilor, „fiind tânăr, voinic” „cobora în fântână” și Ruslan Ceban care, „chiar dacă era la serviciu, în afara orelor, făcea anumite lucrări, suda crucea, repara căldarea, ajuta și se implica” în această activitate.

În trecutul satului erau atestați și fântânarii de ocazie, adică bărbați tineri care îndeplineau această muncă în virtutea vârstei, curajului și a stării bune de sănătate. La săpatul fântânii la adâncime, ocazional participau flăcăii din sat. De exemplu, Gabriel Palade (n. 1954), fiind student și neavând experiența necesară în domeniu, a participat la săparea fântânii fratelui mai mare Ion. La îndemnul bărbatilor maturi, cu adresarea *Hai, tânărul!*, a coborât la adâncime (22 m), săpând și ridicând lutul la suprafață. Amintirea acelei experiențe este vie și astăzi, demonstrând starea emoțională și psihologică a studentului de atunci, devenit fântânar de ocazie: „Când ești la adâncime, acolo pe fund, te simți cam mic acolo, și plămânii îți simți, nu te simți așa de tare și de voinic acolo pe fundul fântânii. Te uiți în sus, Oho! E cam sus, nu știu cum așa te ia pe la spate un pic (de tremurici)” (Foto 3-4).



Foto 3. Gabriel Palade – fântânar de ocazie, participant în anii de studenție la construcția fântânii fratelui mai mare Ion și a cumnatei Anastasia, 7 octombrie 2025.

Foto: Valentin Arapu



Foto 4. Fântâna cu cicîric a lui Ion și Anastasia Palade (Catărev). În imagine Vasile Catărev, fratele Anastasiei Palade, descoperind colacul fântânii, 5 noiembrie 2025.

Foto: Valentin Arapu

Săpatul fântânii. Meșterii fântânari „stabileau locul cu lozia, găseau precis” locul izvorului. Cu trecerea timpului „oameni aveau un sfredel și cu sfredelul cela săpau în locul unde dorea să facă fântână gospodarul. Dacă dădeau de apă se uitau la câți metri este apa și săpau fântâna”. „Înainte de a găsi izvorul, făceau semnul (crucei), meșterii erau legați cu prosoape”. Înainte de a începe săpatul, „preotul sfințește locul cela”. Cel mai des „fântâna se săpa pe timp de iarnă”, deoarece „lumea era mai liberă”. De cele mai multe ori la săpatul fântânii „participau până la șase bărbați”, dar numărul lor putea varia în dependență de circumstanțe. La „săpatul fântânii foloseau *șubărul*, *șubărul* cu frânghie, cu *tros* (cablu împletit din fire de oțel). *Șubărul* este o căldare mare, poate fi și până la 40 l. La săpat și curățat se vâra un om în fântână. Aveau o vârtelniță, ori *cicîricul* ăsta care-i rotund”. Când se sapa, primele izvoare erau slabe, „trebuia de săpat mai adânc de dat de izvor puternic”, puteau fi „două, trei izvoare la o fântână, din diferite părți, unul mai înalt, altul mai jos”. Meșterii „cu toporașe ciopleau piatra ca să se facă rotundă, aveau forme speciale”. În unele fântâni „ca să aibă rezervă de apă” se puneau „*doseală*, în dos la *cotileții* cu care se clădea fântâna”, se puneau *doseală* din pietriș (*șibioncă*).

După ce ajungeau cu clăditul la suprafață, instatau colacul. Apoi „prima apă părintele o sfințea, pe colacul fântânii sau era o masă pusă acolo”. La sfințitul fântânii „se făcea un ritual tare mare”. Conform unei tradiții locale, „femeile din sat aduceau șervete, prosoape și legau prosop de prosop și dădeau până la fundul fântânii cu căldarea și scoteau apă. Părintele sfințea, era obicei. Prima căldare o scoteau cu prosoape legate unul de altul”. Fântânile erau sfințite și în perioada când autoritățile sovietice au închis biserică din Puhoi (1962–1988), pe atunci gospodarii aduceau „preotul de la Țipala”.

Majoritatea respondenților documentați menționează o regulă nescrisă, conform căreia „când se sapă fântâna femeile nu (au voie să) se apropie de fântână, așa-i dat, așa-i în sat, nu se dă voie să participe femeile, mai ales la săpat fântâna”: Femeile nu aveau „dreptul să participe acolo, sau să se uite în fântână”; „Doamne ferește să se apropie o femeie de fântână, femeia avea dreptul să se apropie numai când era pusă căldarea. Au pus căldarea, gata, femeia poate să vină să *ie* apă, la fel ca în altar, nu se dă voie la femei”; „Femeile acolo nu se duc, nu au treabă, așa ne-am obișnuit noi”; „Așa era obiceiul că femeia nu are ce căta la fântână când se construiește fântâna”.

Restricția pentru femei era anulată după ce preotul sfințea fântâna („se duceau numai după ce se termina de făcut fântâna de clădit, se sfințea și pe urmă femeile se duceau după apă”). Totuși, pe durata lucrărilor la săpat sau curățat fântâna, bărbații le puteau aduce femeilor o cană de apă în ogradă. Existau și situații când din anumite circumstanțe fântâna era astupată pentru o perioadă nedeterminată cu capac, femeile neavând dreptul să se apropie de această fântână până nu era curățată și sfințită de preot.

O situație aparte la săpatul și curățatul fântânii o aveau copiii care, mai mult în formă de joacă, se implicau la muncile maturilor. Eugenia Veveriță relevă că în copilăria ei: „Tata se vâra în fântână, da copiii, noi, trăgeam de frânghie ciubărul acela („ciubărul era ca un «bac» (vas mare) de 40 de litri”), care îl ridicau sus. Și era vesel pentru că noi trăgeam cu frânghia până-n drum, toți copiii trăgeam de frânghie. Lângă fântână trăgeau bărbații, iar noi copii mai la distanță, eram de ajutor. Trăgeam frânghia pe *cicîric*, pe valul acesta”. Copiii erau menajați, fiind ținuti la distanță de fântână, contribuind mai mult la crearea bunei dispoziții și la familiarizarea lor de mici cu întregul proces de construcție și întreținere a fântânii.

Fântânile cu cumpănă. În satul Puhoi s-au păstrat câteva fântâni vechi cu cumpănă. Una dintre cele mai reprezentative în acest sens este fântâna cu cumpănă, aflată în custodia lui Grigore Iachim, fântâna fiind construită de bunicii săi Andrei și Ana Iachim

care au fost deportați de autoritățile sovietice³. Fântâna are o structură deosebită, la fund are o „piatră mare la talpa fântânii, pe urmă se ridică în sus așa ca un ulcior, pe urmă e pusă talpă de lemn și ridicată în sus. Are adâncimea de 8 metri, nu-i adâncă tare, sunt vreo 4 metri cu apă”.

În sat adâncimea medie a fântânilor este de 15 metri, cele mai adânci ajungând până la 22-25 de metri. Talpa de lemn este compusă din patru bârne („bețe”) de stejar sau salcâm, pe ele este clădită piatra. În sat au fost construite și fântâni cu talpa compusă din șase bârne „din lemn tare”. La suprafață, patru bârne erau puse la baza colacului fântânii care este construit din lemn, având o formă dreptunghiulară, colacul acesta „de lemn are la vreo 30 de ani aproape de când este făcut”. Mai înainte „se făcea colacul din lemn, acum toți au trecut la colaci făcuți din beton” (Foto 5-6).

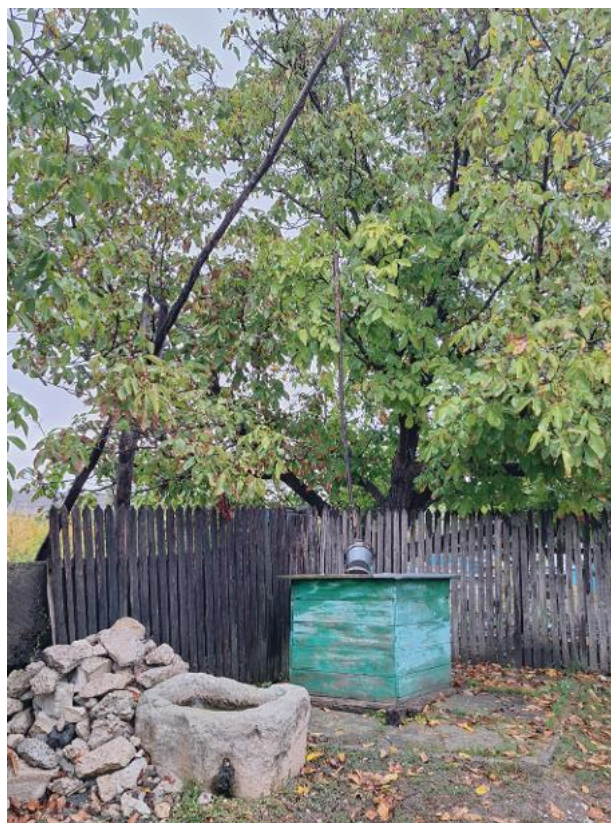


Foto 5. Fântâna cu cumpănă construită de Andrei (n. 1899) și Ana Iachim (n. 1898), întreținută de nepotul lor Grigore Iachim (n. 1964), 4 octombrie 2025.

Foto: Valentin Arapu

În apropiere de fântână este amplasat un uluc cioplit în piatră, folosit „pentru adăpat vitele”. La alte fântâni, pentru a păstra curățenia în spațiul adiacent, „ulucele erau instalate la distanță, gospodarul venea cu căldarea sa și ducea apa la uluc”. Cu o notă profund nostalgică, sesizată și la mulți alți puhoieni, Vasile Dominti accentuează pe cât de importante erau

fântânile pentru creșterea vitelor în localitate: „cam toate fântânile aveau uluc pentru adăpatul vitelor, văcuța avea nevoie de 4-5 căldări de apă (pe zi). Ulucile mai vechi erau din piatră (Foto 7), erau și din lemn. Dacă nu era uluc la fântână, trebuiau să ai căldarea ta pentru adăpatul vitelor. La căldările de la fântână se montau două fâșii de metal, suprapuse în formă de cruce pentru a nu permite adăparea animalelor cu căldarea de la fântână. Au fost și cazuri când căldarea cădea în fântână și fiecare venea cu căldarea lui să scoată apă, o anina la cumpănă și scotea apă”. Oamenii construiau fântâni „și în afara satului, duceau vacile la păscut la depărtare de 4-5 kilometri de sat, erau fântâni făcute special pentru animale”.



Foto 6. Imagine interioară a fântânii lui Grigore Iachim: colacul din lemn și gura fântânii cu zidurile clădite din piatră but, 4 octombrie 2025. Foto: Valentin Arapu

Curățatul fântânii. La curățatul fântânii era o atmosferă de sărbătoare, de obicei „vara de Rusalii se curăță fântânile. Deși începea postul, în sat „se spunea că până la amiază se lucrează, după amiază se sărbătorește. În grija gospodarului era de „Duminica Mare să pună frunzar la fântână, cel mai mult puneau crenguțe de nuc, de cireș, de tei puțin pentru că tei în sat nu era, erau în pădure așa câțiva tei pe buza pădurii, dar ei erau înalți și nu ajungeai cu ce a fi să rupi”. Frunzarul se puneau cu o săptămână înainte de Rusalii. Sunt obiceiuri diferite, cu toată mahalaua se grămădesc (oamenii) să *curățe*. Participă bărbații, fe-

meile se ocupă de masă. Se grămădesc mai mulți bărbați, în dependență cât de mare este mahalaua”. După rânduiala locului „era o înțelegere între bărbați, de obicei organizatorul era gospodarul din apropierea fântânii, din față, sau alătura. El mergea pe la bărbații din *mahală* și le vorbea tuturor că au de gând să curețe fântâna. Coordonau ce trebuie pentru lucru. Adunau lucrurile necesare, de obicei este o căldare mare cu care trebuie să meargă un bărbat în interior”-ul fântânii.



Foto 7. Uluc cioplit în piatră pentru adăpatul animalelor, amplasat lângă fântâna lui Grigore Iachim, 4 octombrie 2025. Foto: Valentin Arapu

În tradițiile locului era primit ca fântâna să fie „curățită în tot anul”, adică „o dată pe an, de obicei la Rusalii”. Cu acest prilej, „se făcea o instalație aparte, un fel de macara mică, atârna un cablu mai serios, un vas de vreo 20 de litri care-l coborai, apoi îl urcai, vărsai apa, când nu era apă se urca unul cel mai îndrăzneț, îmbrăcat bine, (îi era) pusă în cap o căciulă, se cobora jos și strângea de pe fund noroiul, care era pentru ca fântâna să fie curată”.

În situațiile „când cade o pasăre, un animal, fântâna trebuie curățită fiindcă trebuie de făcut dezinfectie. Cad vrăbii în apă, vrăbiile se cuibăresc în pereții fântânii. Fântânile cu *cicîric* sunt acoperite, da cele cu cumpănă nu se acopereau”. Au fost atestate și cazuri tragice, de moarte năprasnică a oamenilor în urma căderii în fântână. În fântâna lui Grigore

Iachim, „o femeie în vârstă („spunea că-și va pune capăt zilelor”) s-a dat în fântână, s-a sinucis”. În ziua ceea gospodarul a „curățit-o, și de-o dată lumea nu voia să ia apă”. După ce a fost scos cadavrul, interiorul fântânii a fost „spălat binișor cu clor”. Treptat, „lumea după aceea lua apă pentru că nu era apă, era nevoită. Sau se duceau și luau din alte părți, de la alte fântâni, de mai departe”.

După ce era curățată fântâna, se obișnuia ca prima persoană care trecea pe alături să fie udată cu o căldare cu apă. Grigore Iachim relevă un astfel de episod, mărturisind că „era așa un obicei, care trecea pe drum, trebuia să-l stropești cu apă, ca să fie izvor puternic”, așa se spunea pe atunci. „Și a fost un caz cam hazliu” în sat, „o doamnă se ducea la autobuz, la Chișinău”, trecea pe alături de fântână, iar unul dintre bărbații care participa la curățat, „a luat o căldare de apă și au stropit-o așa că au udat-o, a fost nevoită să se întoarcă înapoi, să se schimbe”.

În mod tradițional, după curățarea fântânii, era pusă o căldare nouă și ulterior, când „se deteriora căldarea, puneau o căldare nouă următorul gospodar din mahala”. În această privință „nu exista neînțelegeri niciodată”.

La modul general, situația în ceea ce privește întreținerea fântânilor în satul Puhoi este marcată de o dihotomie funcțională, respectiv, fiind atestate situații în unele mahalale în care sunt păstrate tradițiile de curățare și de întreținere a fântânilor, dar, totodată, pe alocuri, „obiceiurile se pierd pentru că fântânile sunt delăsate, tineretul pleacă peste hotare, și mai n-are cine se îngriji de fântâni. Toți au apă centralizată, dacă fântânile nu lucrează nu prea mai este apă potabilă în fântâni, cu cât mai mult izvorul se folosește cu atât mai mult izvorul lucrează mai bine. Apa nu-i stătătoare, da așa ea stă <...>”.

Masa cu bucate. În grija gazdei, a gospodarului cu fântâna, era „să facă masa, să cheme oamenii la masă, să-i cinstască, să-i hrănească”. La curățatul fântânii de Rusalii se făcea mâncare de post „la cineva acasă dintre doamne”, în special „fasole mărunțite”, „perje uscate cu măr și cu *sous*”, „păstări (păstăi), ardei prăjiți”. Masa era întinsă în curtea gospodarului gazdă, la un loc umbrat de pomi sau poamă. Fiecare gospodină făcea mâncare, „mergeau acolo și pregăteau o masă pentru bărbații care lucrau acolo”. Deși, în mod tradițional erau pregătite bucate de post, totuși se făceau și unele excepții de la această regulă deoarece „se spunea că bărbații trebuie să mănânce, că ei muncesc acolo din greu și trebuie să le facă ceva mai consistent”.

În afara zilelor de post, în timpul cât bărbații lucrau la săpatul sau curățatul fântânii, femeile pregăteau bucate, „făceau mâncare obișnuită, națională,

aceleași găluște, nu mâncare aleasă. Făceau plăcinte, găluște. Gospodinele din *mahală*, una venea cu găluște, una cu plăcinte și se grămădeau la o casă”. Mesenii erau serviți cu „cartofi scăzuți cu carne, tăitei cu carne, plăcinte, brânză de oaie cu roșii și castraveți”, „zămă numaidecât”. Puhoienii „sunt foarte buni meșteri la plăcinte”, de obicei „făceau *salarile*, plăcinta tradițională aici la Puhoi e *salaria* făcută în formă de (cifra) opt”, *salarile* sunt „cu varză, cu brânză de oi și de vaci”. Când fântâna era pe deal, oamenii mergeau încolo și după ce o curățau aranjau bucatele pe o peliculă așternută pe jos. După ce preotul oficia slujba de sfințire a fântânii, cu toții se așezau la masă.

„Băutura era de casă”, „era vinul, de obicei era vinul, că nu erau băuturile astea tari pe vremea ceea. În timpul lucrului serveau câte puțin vin, oamenii erau foarte atenți, foarte competenți”. La curățatul fântânii se dorea: *Izvor nesfârșit!* La masă mai urau tuturor: *Să fim sănătoși, să ne folosim de fântână, să avem apă, apă bună tot timpul!*

Conform unei tradiții mai noi, „importate” din satul Bravicea, bărbatul care coboară să curețe fântâna „punea o sticlă de țuică, jos în fântână și când ieșea, ieșea cu țuica ceea păstrată de un an de zile”. Respectiv, după expirarea unui an, la o nouă curățare a fântânii este făcută din nou rocada sticlelor cu țuică.

Femeile din mahala „numaidecât aveau ceva, o *cănuță*, o *farfurică*, cu usturoi nou și cireșe, cu ceapă proaspătă, verde dădeau de pomană”, toată acțiunea fiind numită *La iarbă verde*.

După ce era construită fântâna, „se dădeau pomeni la meșteri, câte o cămașă, un ștergar frumos”, o căldare sau un ulcior. Bărbatului care a coborât „în fântână i se dă o pomană mai mare, un ulcior, o căldare, un ștergar mai mare”. Bărbaților care au lucrat la construcția sau curățatul fântânii li se dădeau pomeni egale, care includeau „un colac, un șervețel (o bucățică de prosop, ștergărel), o lumânare numaidecât, se dădeau și *cănuțe*, și *ulciorașe*”, biscuiți, dulciuri. Este curios faptul că în unele mahalale ale satului nu se dădea colac.

Apă neîncepută. În percepțiile tradiționale, fântânile erau considerate și surse de apă neîncepută, apa respectivă fiind folosită în practicile magice, în cântecele de *Desfacere de urât*, *De puhoială*, *De năjit*, *De albață* (*De albeață*), *Di șeas rău*, *De deochi* (Arapu 2024: 22). O astfel de terapie *De deochi* a fost documentată pe teren, respondentă mărturisind următoarele: „Cu apa neîncepută, la cumetria băiatului meu mai mare am avut așa, mi se spunea că am fost tare deochetă, și a doua zi la zeamă mă simțeam foarte rău, nu mă puteam ridica din pat, mi s-a încordat gura, eu deja nu puteam nici vorbi, nimic absolut. Mama, tata au venit la noi, au stat la masă și înainte

ca să plece acasă tata a zis: *Mă duc măcar s-o salut, să-i spun că ne ducem acasă.* Și când a venit în casă și eu așa printre dinți, practic vorbeam cu dânsul. Parcă prin vis îmi aduc aminte că i-a spus soțului: *Te duci cu o căldare de apă la fântână și în timpul cât te duci și vii nu vorbești cu nimeni absolut.* S-a dus soțul, a adus căldarea cu apă și tata a luat o cană cu apă din căldarea cea și a cerut sita. Și prin sită m-a stropit de trei ori. A luat apă în gură și a stropit cu apa de trei ori. Nu o să mă credeți că nu a ajuns tata până la mașină ca să pornească, că eu am ieșit din urma lor. El mi-a zis că chestia asta a învățat-o de la părinți, bunică, că are dreptul să facă lucrul ista cel mai mic, adică e folositor ca să facă lucrul ista cel mai mic din familie, mezinul într-un fel. De aici eu știu de apă neîncepută, ca să se ducă la fântână și să nu ia nimeni din căldare”.

Concluzii. Fântânile din satul Puhoi au fost construite în perioade cronologice diferite. Din consemnările memorialistice ale puhoienilor reiese că la mijlocul secolului trecut majoritatea fântânilor erau cu cumpănă și ciutură, având în apropiere și un uluc pentru adăpatul animalelor. Cu trecerea timpului majoritatea fântânilor cu cumpănă au fost înlocuite cu cele cu *cicîric*. Actualmente, în comunitate sunt păstrate cu grijă câteva fântâni cu cumpănă care reprezintă repere importante ale patrimoniului cultural material local.

Sătenii participau activ la construcția și curățarea fântânilor, activitățile respective fiind organizate sub formă de clacă la care participau bărbați, femei și copii, fiecare având sarcini diferențiate de muncă: bărbații săpau, construiau, curăteau fântâna; femeile pregăteau bucatele și pomenile; copiii îi ajutau pe maturi, învățând concomitent rânduielele necesare pentru buna desfășurare a acestei activități comunitare tradiționale de întraajutorare. În memoria colectivă a sătenilor s-au păstrat unele nume de meșteri fântânari de odinioară, meșteșugul respectiv fiind continuat de câțiva gospodari doar pe filiera curățatului fântânilor. Inovațiile tehnice în domeniul forajului au substituit treptat săpatul manual al fântânilor, iar modernizarea localității prin sistemul de apeduct a avut un impact nefast asupra fântânilor, unele fiind părăsite, iar altele necesitând lucrări de întreținere și salubritate. Totodată, tradiția de curățare a fântânilor de Rusalii continuă a fi respectată în fiecare an, puhoienii cooperând și adunându-se în fiecare mahala în jurul fântânii din apropiere pe care o curăță, o amenajează și o întrețin în ordinea cuvenită. În mod tradițional gospodinele pregătesc masa și le oferă pomeni bărbaților care îndeplinesc această muncă fizică, marcată atât de numeroase riscuri cât și de bucuria generală de a avea o sursă de apă cristalină în apropiere de casă. Atmosfera generală în

timpul desfășurării acestei clăci este una de sărbătoare, de întraajutorare, de comunicare și de socializare a participanților care respectă și asigură continuitatea tradițiilor pe care le-au moștenit de la strămoși.

Note

* Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului „Cercetarea patrimoniului cultural material și imaterial din localitatea Puhoi, raionul Ialoveni: între tradiție și modernitate” (cifru: 25.80012.0807.59SE) în conformitate cu contractul de finanțare încheiat cu Agenția Națională pentru Cercetare și Dezvoltare în baza rezultatelor concursului național de proiecte de cercetare și inovare „Stimularea excelenței cercetărilor științifice pentru anii 2025-2026”.

¹ *Cicric, cicric și cicric* este un termen de origine turcă, *çykryk* fiind un dispozitiv, alcătuit dintr-un val cu mâner, cu care se scoate apă din fântână. În comunitățile românești din stânga Nistrului *cicric* este o „roată de depănat fire pe țevi” (Cirimpei 2011: 19); În meșteșugărit „cicric” este un „instrument de făcut țevii, la țesut” (Turculeț 2007: 152).

² În perioada interbelică este atestat sătucul Curenii-Noi, administrativ făcând parte din comuna Puhoi. În anii 1923-1924 satul Puhoi cu cătunul Curenii-Noi făcea parte din plasa Căinari, avea 2 804 de locuitori (Anuarul 1924: 251). În anul 1941 în comuna Puhoi erau 825 de clădiri, numărul locuitorilor fiind de 3 463, în creștere cu anul 1930 când erau atestați 3 179 de locuitori statornici. Din cadrul comunei făcea parte satul Curenii-Noi în care erau atestate 27 de clădiri cu 56 de locuitori (inclusiv cu grupul de case Strișca) în scădere cu anul 1930 când erau 136 de locuitori (Indicatorul 1943: 400, 403).

³ „Andrei D. Iachim (n. 1899), membru al Partidului Național-Liberal, a fost condamnat în 1941 la 10 ani de muncă silnică. Membrii familiei sale – soția Ana Gh. Iachim (n. 1898), fiii Ștefan (n. 1922), Constantin (n. 1924), Ion (n. 1927), Vasile (n. 1929) – au fost deportați în anul 1941 în Kazahstan, fiind reabilitați în anul 1991” (Cartea 2001: 451).

Lista informatorilor

Baltaga Nicolae (n. 1952), pedagog, învățător, profesor de educație tehnologică, pensionar.

Ceban (Cojocari) Maia (n. 1985), conducător artistic la Casa de Cultură, primăria Puhoi, a Ansamblului etnofolcloric „Mărgăritarele”, conducător muzical la Grădinița Nr. 3 „Viorele”. Originară din satul Mereni, r-nul Anenii Noi, locuiește în Puhoi din anul 2004.

Dominti Vasile (n. 1951), macaragiu auto, pensionar.
Iachim Grigore (n. 1964), agricultor, depozitar, apicultor, crescător de porumbei.

Orzu Eudochia (n. 1960), pedagog, educatoare la grădiniță.

Palade Gabriel (n. 1954), istoric, economist, doctor în științe economice, ex-director al Centrului de Excelență în Economie și Finanțe.

Veveriță (Caradja) Eugenia (n. 1968), agricultoare, casnică.

Referințe bibliografice

Anuarul „Socec” al României-Mari. Vol. II (1923-1924). București: Editura „Socec & C”, 1924.

Arapu V. „Apa neîncepută” – remediu magic, izvorător din fântâna lui Iordan. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXV, 2024, 19-26.

Arapu V., Soltan T., Vdovenco A. Originea toponimelor în contextul istoriei locale: cazul satului Puhoi din raionul Ialoveni (aspecte istorice și etnoculturale). In: Abordări psiho-pedagogice, lingvistico-literare, istorice și didactice în științele educației. Conferința științifică națională (Cahul, 22 decembrie 2021). Cahul: US (Centrografic), 2021, 166-177.

Badrajan S. Muzica în ceremonialul nupțial din Basarabia. Cântecul miresei (studiu monografic). Chișinău: Epigraf, 2002.

Cartea memoriei. Catalog al victimelor totalitarismului comunist. Vol. II. Chișinău: Știința, 2001.

Cirimpei V. Vladimir Beșleagă: cultura populară, comicul realității, natura limbajului. In: Philologia, nr. LIII (ianuarie-aprilie), 2011, 11-22.

Descoperim eroii în comunitate. Culegere de studii istorice și memorialistice elaborate de către elevii din localitatea Puhoi. Ed. și coord.: T. Soltan. Chișinău: Bons Offices, 2023.

Feier Fl. Șezătoarea și claca în comuna Sînicolaul Român. In: Crisia, vol. XVIII (Etnografie). Oradea: Muzeul Țării Crișurilor, 1988, 567-574.

Grădinaru N. Tradiții de gestionare rațională a resurselor mediului înconjurător în construcția casei. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXVII, 2020, 112-116.

In Memoriam Gheorghe Palade (1950–2016). Editori: Arapu V., Petrencu A., Ciucanu C. Chișinău: Bons Offices, 2018.

Indicatorul localităților din România. Datele recensământului general din 6 aprilie 1941. București: Impremia Institutului Statistic, 1943.

Pavel V. Graiuri românești în medii aloglote. Considerații sociolingvistice. In: M. Marin, Iu. Mărgărit, V. Neagoe, V. Pavel. Cercetări asupra graiurilor românești de peste hotare. București: S. n., 2000, 122-131.

Repiciuc I. Fântânile din dreapta și din stânga Prutului. Corespondențe funcționale și rituale. In: Buletin Științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Serie nouă. Fascicula Etnografie și Muzeologie, nr. 31 (44). Chișinău, 2019, 15-33.

Turculeț A. Limba română din Basarabia. In: Limba Română este patria mea. Studii. Comunicări. Documente. Antologie de texte publicate în revista „Limba Română” (Chișinău). Ediția a II-a. Ediție revăzută și adăugită. Chișinău: Casa Limbii Române, 2007, 149-160.

Primit 27.03.2026

Acceptat 16.06.2026

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

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

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

E-mail: valarapu@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1103-9758

Trecerea de la porțile de lemn la cele metalice în zona Codrilor Orheiului*

CZU: 72.04.03(478-22)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.16>

Rezumat

Trecerea de la porțile de lemn la cele metalice în zona Codrilor Orheiului

Articolul dat analizează evoluția porților gospodărești din zona etnografică a Codrilor Orheiului, regiune situată în centrul Republicii Moldova. Studiul evidențiază legătura strânsă dintre mediul natural, materialele locale și arhitectura vernaculară, punând accent pe transformările produse în a doua jumătate a secolului XX. Inițial, porțile aveau forme simple, realizate din nuiele împletite, cu rol practic de delimitare a gospodăriei. Odată cu dezvoltarea meșteșugurilor, acestea au fost înlocuite de porți masive din lemn de stejar sau din alte esențe tari, fixate în structură de tip Z, pentru rezistență. În paralel, utilizarea pietrei, în special calcar sarmatic din zona râurilor Nistru și Răut, a dus la apariția stâlpilor de poartă sculptați și a îngrăditurilor din piatră. Localități precum Brănești, Morovaia și Furceni au devenit centre importante ale meșteșugului piatrăresc, iar meșterii locali au contribuit la definirea unui stil regional distinct. Combinația lemn-piatră a devenit emblematică pentru identitatea arhitecturală a zonei. Treptat, porțile metalice au înlocuit aproape complet modelele tradiționale din lemn, devenind simbol al modernizării rurale. Totuși, combinația tradițională lemn-piatră rămâne o expresie definitorie a arhitecturii vernaculare din zona etnografică a Codrilor Orheiului, ilustrând echilibrul dintre funcționalitate, estetică și adaptarea la peisajul colinar.

Cuvinte-cheie: poarta de lemn, poarta de metal, gospodărie, Codrii Orheiului

Резюме

Переход от деревянных ворот к металлическим в зоне Орхейских Кодр (Codrilor Orheiului)

В данной статье рассматривается эволюция усадебных ворот в этнографической зоне Орхейских Кодр, расположенной в центральной части Республики Молдова. В исследовании подчеркивается тесная связь между природной средой, местными строительными материалами и народной архитектурой, с акцентом на изменения, произошедшие во второй половине XX в. Первоначально ворота имели простые формы и изготавливались из плетеных прутьев, выполняя практическую функцию разграничения усадьбы. С развитием ремесел они были заменены массивными деревянными воротами из дуба или других твердых пород древесины, сконструированными по типу Z для повышения устойчивости. Параллельное использование камня, прежде всего сарматского

известняка из районов рек Днестр и Реут, способствовало появлению резных каменных столбов ворот и каменных ограждений. Села Брэнешты, Мороваия и Фурчени стали важными центрами камнерезного ремесла, а местные мастера внесли вклад в формирование самобытного регионального стиля. Сочетание дерева и камня стало характерной чертой архитектурной идентичности данной местности. Постепенно металлические ворота почти полностью вытеснили традиционные деревянные образцы, став символом сельской модернизации. Тем не менее, традиционное сочетание дерева и камня, отражающее симбиоз функциональности, эстетики и адаптации к холмистому ландшафту, остается характерным признаком народной архитектуры зоны Орхейских Кодр.

Ключевые слова: деревянные, металлические ворота, усадьба, Орхейские Кодры.

Summary

The Transition from Wooden Gates to Metal Gates in the Codrii Orheiului Area

This article analyzes the evolution of household gates in the ethnographic area of the Codrii Orheiului, a region located in central part of the Republic of Moldova. The study highlights the close relationship between the natural environment, local building materials, and vernacular architecture, emphasizing the transformations that occurred in the second half of the 20th century. Initially, gates had simple forms, made of woven twigs, serving a practical function in delimiting the household. With the development of local crafts, these were replaced by massive wooden gates made of oak or other hardwood species, assembled in a "Z" type structural frame for greater strength. At the same time, the use of stone—especially Sarmatian limestone from the Nistru and Răut river areas—led to the appearance of carved gate pillars and stone fences. Villages such as Brănești, Morovaia, and Furceni became important centers of stone craftsmanship, and local artisans contributed to the formation of a distinct regional style. The wood – stone combination became emblematic of the architectural identity of the area. Gradually, metal gates almost completely replaced the traditional wooden models, becoming a symbol of rural modernization. Nevertheless, the traditional wood–stone combination remains a defining expression of vernacular architecture in the Codrii Orheiului, illustrating the balance between functionality, aesthetics, and adaptation to the hilly landscape.

Key words: wooden gate, metal gate, household, Codrii Orheiului

Zona etnografică a Codrilor Orheiului, situată în centrul Republicii Moldova, în arealul colinar din jurul orașului Orhei și a Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi”, se remarcă printr-o puternică relație dintre om, natură și materialele locale de construcție. Relieful fragmentat, cu versanți abrupti și stânci calcaroase de-a lungul râului Răut, a influențat direct structura așezărilor și caracterul arhitecturii vernaculare (Suvac 2025a: 124-125). Satele sunt dispuse pe coline sau în văi adăpostite, urmând curbele de nivel ale terenului. Gospodăriile sunt organizate funcțional, cu casa amplasată de regulă pe partea mai înaltă a terenului, iar anexele – dispuse în jurul curții (Malcoci 2024: 150). Întreaga compoziție exprimă echilibru și adaptare la mediu.

Caracterul arhitecturii vernaculare din Codrii Orheiului este definit de utilizarea predominantă a lemnului și a pietrei, materiale accesibile în zonă. Grație calităților deosebite ale lemnului, prelucrarea lui a reprezentat unul dintre cele mai importante meșteșuguri în viața populației autohtone din spațiul zonei date. Cea mai largă întrebuințare, lemnul o avea în domeniul construcției, și anume, în edificarea locuințelor și a gospodăriei (Patrimoniul 2022: 198). În construcția porților lemnul era utilizat pentru realizarea canaturilor porții propriu-zise, porți masive, construite din scânduri de stejar sau alte esențe tari din pădurile ce se află în împrejurimi. Lemnul era lăsat în culoarea sa naturală astfel încât să-i păstreze textura și nodurile vizibile. Scândurile porților erau fixate cu două sau trei bare, în partea din interior, iar în partea de jos și sus, acestea erau întărite cu o bară oblică, formând un cadru solid în formă de Z. Structura era întărită cu bârne dispuse oblic sau în cruce, pentru a asigura rezistența în timp. Suprafețele exterioare erau adesea simple, dar în unele cazuri decorate prin creștături geometrice discrete, care marcau statutul gospodarului sau exprimau gustul estetic al comunității.

Prelucrarea pietrei, comparativ cu alte meșteșuguri tradiționale, a avut o dezvoltare mai restrânsă și o răspândire mai puțin amplă. Această situație se explică prin caracterul limitat al resurselor de materie primă, care nu se regăseau uniform pe întreg teritoriul. Practicarea meșteșugului era condiționată direct de existența zăcămintelor de piatră potrivite pentru prelucrare, ceea ce a determinat apariția unor centre locale bine conturate. În mod obișnuit, era folosită piatra calcaroasă cu scoici de tip sarmațian, abundentă în zona bazinelor râurilor Nistru și Răut (Patrimoniul 2022: 198-199). Alegerea materialului influența atât tehnica de lucru, cât și expresivitatea elementelor arhitecturale realizate.

Arhitectura populară în piatră s-a afirmat ca un fenomen local deosebit de expresiv, dezvoltat pe baza

exploatării calcarului, dar și ca răspuns la diminuarea treptată a suprafețelor împădurite. În condițiile în care lemnul devenea tot mai greu de procurat, piatra s-a impus ca o alternativă durabilă și estetică pentru construcții, în special al stâlpilor de poartă și îngrăditurilor, contribuind la definirea unui specific arhitectural regional. Satele Morovaia, Brănești și Furceni au constituit un adevărat epicentru de „iradiere” a meșteșugului popular de prelucrare artistică a pietrei. Aici au activat, până în anii '70 ai secolului XX, meșteri renumiți, ale căror lucrări-ancadrame, porți cu stâlpi masivi de piatră, coloane și alte elemente decorative, erau apreciate și solicitate în localități situate la distanțe de peste 80-90 km. Prin activitatea lor, acești meșteri au contribuit la păstrarea și transmiterea unei tradiții care reprezintă astăzi o componentă valoroasă a patrimoniului cultural regional (Patrimoniul 2022: 198-199).

Aceste elemente arhitectonice erau și sunt confecționate de persoane specializate, constructori sau meșteri populari, fiind reliefate în cadrul aspectului lor cu elemente arhitecturale care să intre într-un ansamblu cu casa și întreaga gospodărie. Însă cotidianul a demonstrat că nu toate categoriile sociale își permiteau să coopteze meșteri pentru a confecționa aceste obiecte, din contra chiar, unii singuri își construiau, după posibilități, porțile și gardurile.

În zona Codrilor Orheiului, porțile reprezintă primul însemn de pătrundere în ograda gospodăriei, în spațiul privat destinat activităților familiale, marcă a statutului social în cadrul colectivității sătenești. Ele devin un element cu o puternică încărcătură spirituală și simbolică, prezent și în numeroase culturi, religii și zone etnografice (Antonescu 2009: 539). În esență, poarta devine un loc de trecere – o graniță între două lumi, două stări sau două etape ale existenței, nefiind doar un obiect fizic, ci o metaforă a transformării, a alegerii și a începutului unui nou drum.

Porțile gospodăriilor din zona Codrii Orheiului erau, la început, construite din nuiele împletite, ușor de realizat din materialele aflate la îndemână. Acestea aveau un rol mai degrabă simbolic și practic, delimitând spațiul casei și protejând animalele. Odată cu dezvoltarea meșteșugurilor locale, porțile au început să fie realizate din lemn masiv, decorate cu motive tradiționale sculptate, care reflectau statutul și priceperea gospodarului (Suvac 2024: 128). În timp, influențele urbane și accesul la unelte mai performante au dus la apariția porților din scândură bine încheagată și cu elemente de susținere.

Imaginile din Fondul de documente al Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi” demonstrează evoluția aspectului, tehnicii de realizare și a calității porților.



Imag. 1. Poartă tradițională din lemn și stâlpi ciopliți în piatră din zona Codrilor Orheiului (fotografie din Arhiva Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi”, anii '80 ai secolului XX)

Imaginea 1 reprezintă o poartă tradițională din zona Codrilor Orheiului realizată din lemn masiv, prins între doi stâlpi solizi din piatră. Stâlpii sunt decorați cu motive geometrice simple, sculptate în relief, care oferă un aspect ornamental, dar sobru. Canaturile porții sunt alcătuite din scânduri verticale, întărite cu elemente metalice, sugerând o etapă de tranziție între tehnicile vechi și cele mai moderne. Poarta pare robustă și funcțională, menită să protejeze gospodăria și să delimiteze clar spațiul privat. Ansamblul se integrează armonios în peisajul rural, completat de zidurile de piatră și drumul îngust de țară.



Imag. 2. Poarta tradițională a familiei Coca, din satul Brănești, construită la sfârșitul secolului XIX (fotografie din Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor, anii '80 ai secolului XX)

Imaginea 2 evidențiază o etapă mai evoluată a arhitecturii tradiționale rurale. Stâlpii și gardul sunt tencuiți și ornamentați cu motive decorative în relief – romburi și arcade stilizate – care îi conferă un aspect îngrijit și estetic. Canaturile din lemn sunt simple, alcătuite din scânduri verticale, contrastând cu bogăția decorativă a elementelor laterale. Se observă o ușoară deformare a lemnului, semn al trecerii timpului și al utilizării îndelungate.

Imaginea 3 arată o poartă care se remarcă prin proporțiile sale impunătoare și prin stâlpii înalți, atent ornamentați. Stâlpii sunt decorați cu medaliioane circulare și elemente decorative verticale, sugerând influențe arhitecturale mai târzii și o preocupare pentru detalii. Canatul din lemn, realizat din scânduri mici orizontale bine fixate, contrastează cu albul pereților și al stâlpilor. Poarta este integrată armonios în ansamblul gospodăriei, alături de casa cu acoperiș din țiglă și zidurile groase tencuite. Întregul ansamblu transmite soliditate, stabilitate și un anumit statut social al proprietarului.

Poarta din imaginea 4 se distinge prin bogăția elementelor decorative de pe stâlpii ciopliți. Pe suprafața lor se observă motive geometrice în relief – rozete și forme ondulate – care dau ansamblului un caracter ornamental pronunțat. Canaturile din lemn ale porții sunt întărite cu bare dispuse oblic, sporind rezistența și stabilitatea porții. Pe partea inferioară a porții meșterii au ornamentat două romburi simetrice pentru decorarea complexului. Partea superioară este realizată din șipci verticale, permițând o ușoară



Imag. 3. Poartă tradițională din lemn și stâlpi ciopliți în piatră din satul Butuceni (fotografie din Arhiva Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi”, anii 80 ai secolului XX)



Imag. 4. Poartă tradițională din lemn și stâlpi ciopliți în piatră din arealul Orheiului Vechi (fotografie din Arhiva Rezervației Cultural-Naturale „Orheiul Vechi”, anii 80 ai secolului XX)



Imag. 5. Poartă tradițională din metal și stâlpi ciopliți în piatră, situată în satul Brănești (fotografie din Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor, anii 80 ai secolului XX)



Imag. 6. Poarta tradițională a meșterului pietrar din satul Brănești, Alexandru Lisnic (fotografie din Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor, anii 80 ai secolului XX)

ră transparență spre interiorul curții. Întreaga construcție reflectă îmbinarea armonioasă dintre funcționalitate și dorința de înfrumusețare a gospodăriei.

Unii meșteri lemnari și pietrari, care înfrumusețau gospodăriile cu porți de lemn și stâlpi de piatră, în secolul XIX, începutul secolului XX, sunt: Bejenari Filip Stepanov, Morari Afanasie Petru, Lisnic Gheorghe, Lisnic Alexandru, Rotaru Constantin – locuitori ai satului Brănești și Gheorghe Șeptilici, locuitor al satului Butuceni, Petru Iastremschi din Morovaia, au la activ numeroase porți construite cu grijă și măiestrie pentru a bucura privirile trecătorilor.

A doua jumătate a secolului XX a adus schimbări majore, iar fierul forjat a devenit tot mai prezent, combinând rezistența cu estetica. În cele din urmă, porțile metalice sudate au înlocuit aproape complet modelele vechi, marcând trecerea de la tradiție la modernitate în peisajul rural.

Odată cu crearea gospodăriilor colective, a colhozurilor, sovhozurilor, dar și a altor entități economice, începând cu jumătatea secolului XX, în unele sate erau create ateliere de lucru cu metalul, destinate pentru reparația tehnicii agricole sau industriale. În aceste ateliere meseriașii își concepeau primele proiecte de porți metalice. În anii '60 ai secolului XX, în localitatea Brănești din zona Codrilor Orheiului, începe procesul de extragere a pietrei din minele de calcar cu ajutorul combinelor motorizate de tăiere a pietrei. Astfel în Mina Nr. 4 a satului, s-a creat primul atelier de reparații a tehnicii industriale. Frunțașii acestuia care activau, erau locuitorii satului, precum Pavel Zavialov (1930–1971) și Alexei Oleinic. Aceștia, în timpul lor liber, au conceput prima poartă metalică din localitate, amplasată în gospodăria familiei Olenic în anul 1966. Această tendință, la acea vreme, a fost un imbold nu doar pentru localnici, dar și pentru locuitorii satelor învecinate, de a-și construi porți din metal. În următorii ani, procesul de trecere de la porțile de lemn la cele metalice a fost foarte rapid și vizibil în peisajul cultural al satului. Noile porți erau apreciate pentru durabilitatea lor sporită, pentru rezistența la intemperii și pentru întreținerea mai ușoară. În același timp, ele ofereau posibilități decorative variate, prin modele sudate sau elemente de fier forjat (Imag. 5) (Suvac 2025b: 206). Astfel, metalul a devenit treptat un simbol al modernizării și al progresului în arhitectura gospodăriilor rurale din satele respective (Imag. 6).

În general, poarta era gândită mai mult pentru utilitate decât pentru estetică. Totuși, din loc în loc, vârfurile barelor erau fie rotunjite, fie ascuțite ușor – mai mult din considerente practice decât decorative. Închizătoarea era simplă, constând dintr-un zăvor metalic sau un lacăt atârnat de o ureche sudată.

Poarta era vopsită, de cele mai multe ori, în culori închise – verde, negru sau gri – pentru a rezista la intemperii și pentru a proteja metalul de rugină. În jurul porții, gardul gospodăriei era adesea din lemn vechi, uneori acoperit de viță-de-vie sau alte plante cățărătoare sau deja construit din piatră sau fier.

Ulterior o pliadă de meseriași, care s-au îndeletnicit cu confecționarea porților metalice, au fost brăneștenii Trus Nicolae Vasile (1944–2023) și Pistruga Nicolae (1950–2023). Aceștia au reușit să transmită și generațiilor tinere această ocupație. Un exemplu evident este cazul lui Iurie Trus (n. 1972) care a învățat de la tatăl său și continuă să creeze porți metalice doar că într-un aspect modern. Astfel este și cazul lui Serghei Rotari, care a reușit să însușească acest meșteșug și îl mai practică la necesitate.

În concluzie, evidențiem că în ansamblul arhitecturii vernaculare din zona Codrilor Orheiului, combinația lemn-piatră este caracteristică nu doar porților, ci și altor elemente constructive: temelii din piatră pentru case din bârne, beciuri boltite din piatră de calcar și prispe din lemn, sprijinite pe socluri minerale. Astfel, materialele locale nu erau doar soluții practice, ci exprimau o estetică a echilibrului și o adaptare organică la peisajul colinar al Codrilor. Prin urmare, porțile din lemn, susținute de stâlpi ciopliți în piatră, nu reprezintă doar un detaliu constructiv, ci și o sinteză a identității arhitecturale a zonei – o expresie a meșteșugului, a durabilității și a relației strânse dintre comunitate și mediul natural.

În timp, însă, porțile tradiționale din lemn au fost treptat înlocuite cu porți din metal, mai rezistente și mai ușor de întreținut. De asemenea, în cazul când inițial predominau elemente din lemn, acestea au fost substituite prin stâlpi ciopliți în piatră, consolidând caracterul durabil și aspectul monumental al ansamblului arhitectural.

Notă

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

Referințe bibliografice

Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. București: Institutul de Memorie Culturală, 2009.

Malcoci V. Valori culturale și manifestări artistice în arhitectura vernaculară din R. Moldova. In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare, Ed. 16, 26-27 septembrie 2024, Chișinău: Notograf Prim, 2024, 150.

Patrimoniul Cultural Național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova. Coord.: V. Ghi-lăș, A. Dolghi. Vol. I. Chișinău: Infocus, 2022.

Suvac S. Aspecte conceptuale ai termenilor de specialitate privind poarta și îngrăditurile tradiționale. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 128-131.

Suvac S. Aspecte etnologice ale arhitecturale ale porților și îngrăditurilor tradiționale din zona Codrilor Orheiului. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVII, 2025a, 124-130.

Suvac S. Brănești un sat din Codrii Orheiului. Pagini din istoria localității. Chișinău: Editura Princeps, 2025b.

Primit 27.02.2026

Acceptat 16.06.2026

Sergiu Suvac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Серджиу Сувак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Sergiu Suvac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: suvacsvac6@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8662-7450

COMUNICĂRI

Alexandru MAGOLA,
Sergiu SUVAC

Monumente funerare din piatră în satele zonei etnografice a Codrilor Orheiului*

CZU: 398.321(478)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.17>**Rezumat****Monumente funerare din piatră în satele zonei etnografice a Codrilor Orheiului**

Articolul dat analizează o serie de monumente funerare din piatră în localitățile aflate în zona etnografică a Codrilor Orheiului. Ne propunem să analizăm tipologia crucilor și a pietrelor de mormânt, motivele decorative și inscripțiile care reflectă credințele și mentalitatea comunităților locale. De asemenea, vom urmări evoluția acestor monumente în timp sub influența tradițiilor populare și a normelor religioase. Prin acest demers, dorim să valorificăm patrimoniul cultural al regiunii și să subliniem importanța păstrării lui pentru generațiile viitoare. În tradiția satelor din zona Codrilor Orheiului, crucea funerară este nu doar un semn religios, ci și un element identitar și artistic. Aceste ornamente îmbină simboluri precreștine cu semnificații creștine, reflectând continuitatea tradițiilor locale. Crucea funerară îndeplinește astfel o dublă funcție: spirituală, prin mesajul teologic pe care îl transmite, și memorială, prin păstrarea numelui și a amintirii celui trecut la cele veșnice. În cadrul cercetării de teren realizate de noi, am constatat că monumentele funerare vechi se păstrează până în prezent. Această situație sugerează ideea că datorită încărcăturii lor emoționale deosebite, ele sunt în continuare bine întreținute și conservate de către urmașii celor decedați.

Cuvinte-cheie: cruce, monument funerar, piatră, Codrii Orheiului, rit funerar

Резюме**Каменные надгробные памятники в селах этнографической зоны Орехейских Кодр (Codrilor Orheiului)**

В данной статье анализируется ряд каменных надгробных памятников в селах этнографической зоны Орехейских Кодр. Цель исследования – проанализировать типологию крестов и надгробий, декоративные мотивы и надписи, отражающие верования и мировоззрение местных жителей. Кроме того, предполагается проследить эволюцию данных памятников во времени с учетом влияния народных традиций и религиозных норм. В рамках исследуемой проблемы авторы считают важным оценить культурное наследие региона и подчеркнуть важность его сохранения для будущих поколений. В рамках традиций этнографической зоны Орехейских Кодр надгробный крест рассматривается не только как религиозный символ,

но и как показатель самобытности и искусства. Эти памятники сочетают в себе дохристианские и христианские символы, сохраняя преемственность местных традиций. Таким образом, надгробный крест выполняет двойную функцию: духовную, благодаря передаваемому им богословскому посланию, и мемориальную, сохраняя имя и память об усопшем. В ходе полевых исследований было обнаружено, что многие надгробные кресты сохранились до наших дней. Эта ситуация наводит на мысль о том, что благодаря своей особой эмоциональной значимости надгробные кресты по-прежнему бережно поддерживаются и сохраняются потомками умерших.

Ключевые слова: каменный крест, надгробный памятник, Орехейские Кодры, погребальные традиции

Summary**Funeral monuments carved in stone from the villages of the ethnographic area of Codrii Orheiului**

This article analyzes a number of stone funerary monuments in the villages of the ethnographic region of Codrii Orheiului. The aim of the study is to examine the typology of crosses and tombstones, as well as the decorative motifs and inscriptions reflecting the beliefs and worldview of the local inhabitants. In addition, the authors seek to trace the evolution of these monuments over time, taking into account the influence of folk traditions and religious norms. Within the framework of the research problem, the authors consider it important to assess the cultural heritage of the region and to emphasize the importance of its preservation for future generations. Within the traditions of the ethnographic region of Codrii Orheiului, the gravestone cross is regarded not only as a religious symbol, but also as an expression of identity and artistry. These monuments combine pre-Christian and Christian symbols, preserving the continuity of local traditions. Thus, the gravestone cross fulfills a dual function: a spiritual one, through the theological message it conveys, and a memorial one, by preserving the name and memory of the deceased. Field research has shown that many gravestone crosses have survived to the present day. This situation suggests that, owing to their particular emotional significance, gravestone crosses continue to be carefully maintained and preserved by the descendants of the deceased.

Key words: cross, funerary monument, stone, Codrii Orheiului, funeral rite

Obiceiurile și ritualurile legate de înmormântare constituie o sursă bogată de informații privind practicile funerare întâlnite în spațiul dintre Prut și Nistru. Acestea urmează un parcurs ceremonial bine conturat, care marchează desprinderea simbolică a persoanei de familie și de comunitate, trecerea din lumea celor vii în cea de dincolo, precum și păstrarea amintirii celui dispărut. De-a lungul timpului, aceste tradiții au cunoscut transformări semnificative, evoluând de la credințe populare vechi către forme tot mai simplificate, influențate de normele bisericești și de spiritul laic specific epocii moderne. În acest cadru, se evidențiază practici precum jocul de priveghi – păstrat astăzi mai ales în memoria generațiilor vârstnice, restrângerea repertoriului de bocete și a elementelor ceremoniale, particularitățile vestimentației și ale pomenilor, precum și diversitatea obiceiurilor și a credințelor locale, care diferă de la o comunitate la alta (Condaticova 2011: 160). Tema morții, a ritualurilor funerare, precum și a pietrelor și crucilor funerare a fost cercetată în mai multe lucrări, printre care sunt și studiile monografice dedicate unor localități (Livșiț 1994: 32). Reprezentarea și tratarea tipologică a crucii, îmbinarea simbolurilor precreștine cu cele creștine, au fost reflectate în studiul lui Vitalie Malcoci, editat și în limba franceză în anul 1996 (Malcoci 1995: 91-109; Malcoci 1996: 79-87). Același autor ne arată sincretismul motivelor iconografice creștine și cele precreștine de ordin dendrolatric (Malcoci 1999–2000: 19-22), reprezentarea plastică a crucii în arhitectura populară (Malcoci 2003: 32-35) și structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova (vezi subcapitolul: 3.4. Imaginea crucii în decorul arhitecturii populare) (Malcoci 2021: 83-89). Unele aspecte ale tematici abordate în articolul nostru au fost reflectate în publicații și lucrări monografice ale unor cercetători, precum

Ana Marian, care în studiul de sinteză a făcut o analiză a sculpturii din Republica Moldova din secolul XX (Marian 2007: 26-40). Mai târziu tema aceasta a fost aprofundată într-o monografie la tema compozițiilor tematice în sculptura moldovenească (anii 1940–2010) cu specificarea tradițiilor de soluționare a compoziției în troițele populare moldovenești (secolul al XIX-lea) (Marian 2018: 26-40).

În articolul dat dorim să facem o prezentare a monumentelor funerare prelucrate în piatră din satele zonei etnografice a Codrilor Orheiului, evidențind particularitățile lor artistice și simbolice. Ne propunem să analizăm tipologia crucilor și a pietrelor de mormânt, motivele decorative și inscripțiile care reflectă credințele și mentalitatea comunităților locale. De asemenea, vom urmări evoluția acestor mo-

numente în timp sub influența tradițiilor populare și a normelor religioase. Prin acest demers, dorim să valorificăm patrimoniul cultural al zonei și să subliniem importanța păstrării lui pentru generațiile viitoare.

Pentru început dorim să menționăm arhitectura vernaculară din satele zonei Codrilor Orheiului, care se distinge prin armonia dintre construcțiile tradiționale și peisajul natural. Piatra extrasă din carierele apropiate a fost valorificată pe scară largă la fundații, pivnițe, porți, fântâni și monumente funerare, devenind un element definitoriu al identității arhitecturale locale. Prelucrarea artistică a pietrei reflectă măiestria meșterilor populari, care au transmis din generație în generație tehnici și motive ornamentale specifice. Decorul sculptat cuprinde motive geometrice, solare și vegetale, încărcate de semnificații simbolice și religioase. În ansamblu, complexele tradiționale ilustrează o organizare funcțională a spațiului rural și o relație strânsă dintre om, comunitate și natură (Suvac 2025: 105).

Simbolul crucii reprezintă unul dintre cele mai vechi și puternice semne ale spiritualității creștine, exprimând credința în jertfa și Învierea lui Iisus Hristos. În context funerar, crucea marchează locul de odihnă al celui răposat și semnifică biruința asupra morții, speranța în viața veșnică și mântuire.

În tradiția satelor din spațiul românesc, inclusiv din zona Codrilor Orheiului, crucea funerară este nu doar un semn religios, ci și un element identitar și artistic. Forma, proporțiile și decorul ei pot varia de la modele simple, austere, până la exemplare bogat ornamentate cu motive solare, vegetale sau geometrice. Aceste ornamente îmbină simboluri precreștine cu semnificații creștine, reflectând continuitatea tradițiilor locale. Crucea funerară îndeplinește astfel o funcție dublă: spirituală, prin mesajul teologic pe care îl transmite, și memorială, prin păstrarea numelui și a amintirii celui trecut la cele veșnice.

Întâlnim situații, când „la capul mormântului bărbatilor decedați se pune un stâlp funerar, cioplit în patru muchii, în registre de forma unor romburi (oarecum asemănători Coloanei Infinitului a lui Constantin Brâncuși), în vârful căruia se pune o cruce mică din lemn, dacă bărbatul a fost înșurat și a avut vârsta de peste 18 ani; dacă tânărul a fost înșurat i se pune un porumbel din lemn, iar dacă a fost neînșurat i se așează un cuc – Valea Sebeșului; când omul își face semnul crucii, diavolul fuge” (Antonescu 2009: 189). „Crucea de la înmormântare se dublează cu o alta, care are pe ea pictat chipul lui Iisus, așezată la mormânt odată cu pomenirea de șase săptămâni; apoi crucile nu se mai înlocuiesc, dacă s-au înclinat sau au căzut, se mai îndreaptă un timp,

apoi se pierd odată cu lemnul; după efectuarea tuturor pomenilor și putrezirea crucilor, morții nu mai lasă urme – Ținutul Pădurenilor” (Apolzan 1994: 18). „Există credința că o cruce putrezește, dacă crucerul care a făcut-o nu este un om drept și respectat – Dolj; prevestește ghinion pierderea unei cruciulițe. Dacă din plumbul (cositorul) topit și turnat în apă, în seara Anului Nou, se formează o cruce, înseamnă că aceasta îi este ursita celui care vrea să-și cunoască viitorul și că nu mai are ce să aștepte altceva decât moartea. În textele de colind, crucea este asimilată bătrânilor. Visarea unei cruci răsturnate prevestește moarte, dar înseamnă trecerea peste un pericol iminent, când cineva se visează purtând cruce; speranțele sunt pe cale să se realizeze pentru cine visează un episcop purtând cruce la gât – Suceava” (Antonescu 2009: 190).

În ceea ce urmează vom analiza un set de imagini ale unor cruci funerare din localitățile Brănești, Butuceni, Trebujeni, Furceni, Ivancea, sate aflate în zona etnografică a Codrilor Orheiului, fotografiate în anii 80-90 ai secolului XX și descoperite de noi în Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor și în Arhiva Muzeului Satului, filiala Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău.

Monumentul funerar (Foto 1) este confecționat din piatră de calcar cochilifer, datat cu I jumătate a

secolului XX și identificat în anul 1988. Piesa este alcătuită din două părți principale: partea superioară – o cruce încadrată de o cunună sculptată (cel mai probabil două crenguțe de măsline) – și un postament compus din două părți, dintre care partea inferioară masivă este legată de cea superioară prin patru trepte, care simbolizează Golgota. Cunună și o parte a postamentului au fost vopsite cu vopsea de ulei închisă la culoare, fapt care indică intervenții ulterioare asupra aspectului inițial. Monumentul este caracterizat în Fișa de evidență printr-un „lăconism reținut”, simplitate și claritate a formelor, trăsături specifice artei funerare rurale din zona Codrilor Orheiului. Crucea nu are inscripții, care probabil nu s-au păstrat, accentul fiind pus exclusiv pe expresivitatea simbolului creștin și pe echilibrul compozițional. Starea de conservare poate fi considerată satisfăcătoare, motiv pentru care se recomandă includerea ei în regimul de protecție ca monument de importanță locală. În cadrul cercetării de teren, realizate în luna aprilie 2026, am constatat cu certitudine că acesta se păstrează până în prezent, alături de celelalte monumente funerare, care vor fi analizate mai jos. Această situație sugerează gândul că monumentele funerare, datorită încărcăturii lor emoționale deosebite, sunt în continuare bine întreținute și conservate de către urmașii celor decedați (Suvac 2025: 208).



Foto 1. Monument funerar cu simbolul cununii, cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filiala Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău



Foto 2. Monument funerar din cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993.
Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău



Foto 3. Monument funerar din cimitirul s. Brănești, sf. sec. XIX. Fotografie de O. Corcinschi, octombrie 1993.
Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Crucea funerară (Foto 2) este realizată din piatră și are o compoziție verticală bine echilibrată, specifică monumentelor rurale de la sfârșitul secolului XIX – începutul secolului XX din zona Codrilor Orheiului. Partea superioară prezintă o cruce cu brațe ușor evazate și capete profilate, cu terminații rotunjite, ceea ce îi conferă un aspect decorativ mai elaborat față de tipurile simple. Crucea este fixată pe un soclu înalt, prismat, marcat de un element median în formă de fronton unghiular, care creează o trecere arhitectonică între bază și registrul superior. Tratarea volumelor sugerează influențe neoclasiche sau ecleziastice, posibil inspirate din arhitectura bisericească locală. Suprafețele sunt netede, cu muchii clar conturate, ceea ce indică o execuție atentă și intervenția unui meșter cu experiență. Ansamblul transmite monumentalitate și sobrietate, fiind probabil destinat unui mormânt aparținând unei familii cu statut social mai ridicat în comunitatea rurală.

Conform Fișei de evidență a monumentului funerar (Foto 3), crucea este datată cu sfârșitul secolului XIX și este realizată din piatră cochiliferă, fiind opera unui meșter popular din Brănești. Monumentul este figurativ și masiv, sculptat dintr-un singur bloc de piatră, fără postament separat, ceea ce îi conferă un aspect compact și arhaic. Structura este compusă din două părți compoziționale principale, cu brațe laterale puternic reliefate și cu decupaje semicirculare în partea inferioară a acestora, element ce creează un efect plastic aparte și sugerează o tratare simbolică a ancorei din perioada creștinismului primar. Brațele groase și proporțiile greoaie imprimă crucii o monumentalitate în ciuda dimensiunilor relativ reduse. Piesa nu are inscripții, accentul fiind pus exclusiv pe expresivitatea volumului și pe forța simbolului creștin. Starea de conservare este apreciată ca satisfăcătoare, iar monumentul este considerat demn de protecție ca obiect de importanță locală.

Monumentul din foto 4 este o cruce funerară masivă din piatră de calcar, realizată la prima vedere din trei blocuri distincte, dar la analiza accentuată înțelegem că este realizat dintr-un singur bloc de calcar, datat cu I jumătate a secolului XX și identificat în anul 1988. Partea inferioară este constituită dintr-un postament cu patru fețe, ușor tronconic (îngustat spre partea superioară), care asigură stabilitatea ansamblului, iar zona mediană este configurată ca un trunchi piramidal, pe care este fixată crucea propriu-zisă de proporții compacte, așezată pe o bază foarte scundă. Volumetria este clar articulată în trei segmente constructive suprapuse, conferind piesei verticalitate și echilibru compozițional, dar și o puternică expresivitate plastică.

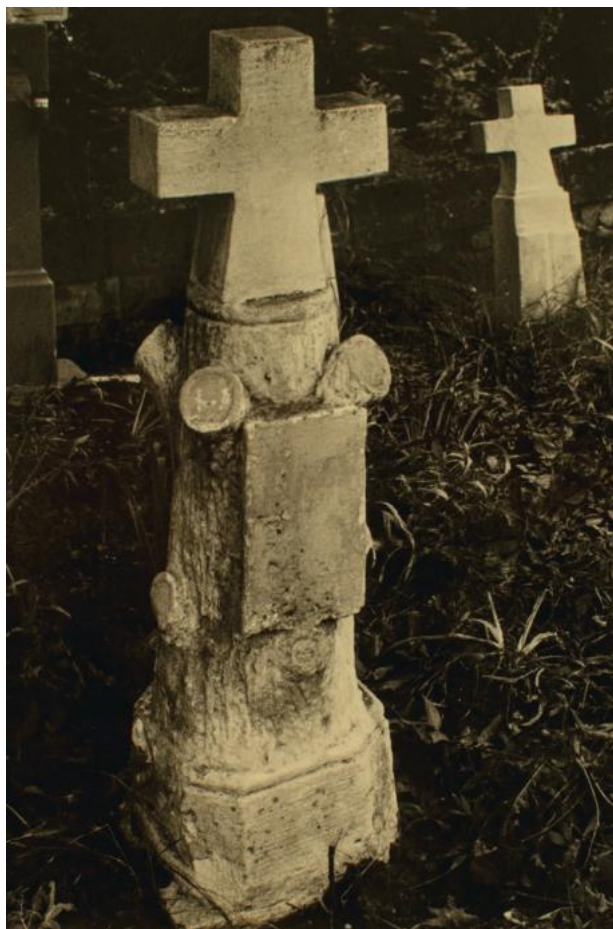


Foto 4. Monument funerar cu simbol dendromorf, cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Din punct de vedere simbolic, structura poate fi interpretată ca o transpunere a motivului Pomului Vieții, redat într-o formă stilizată și austeră. Axul central sugerează trunchiul, în timp ce brațele crucii evocă ramurile; însă acestea sunt scurte, masive și parcă retezate, ceea ce poate semnifica întreruperea vieții pământești și trecerea în planul etern. Această schematizare a ramurilor tăiate este specifică limbajului simbolic al artei funerare tradiționale, unde mesajul este concentrat și exprimat prin volum, nu prin ornamentație abundentă. Executarea denotă măiestria meșterului popular, care valorifică principiile arhitecturii vernaculare: claritatea formelor, echilibrul proporțiilor și integrarea simbolului în structura însăși a monumentului. Lipsa decorului suplimentar și accentul pus pe articularea volumelor demonstrează o gândire constructivă matură, în care simbolul creștin și motivul vegetal arhaic se contopesc într-o formă unitară și monumentală.

Monumentul (Foto 5) este o cruce funerară din piatră, provenită din cariera de la Brănești și realizată de un meșter popular local în perioada interbelică. Piesa este compusă din două părți principale: un



Foto 5. Cruce funerară din piatră, specifică zonei Codrilor Orheiului, cimitirul s. Brănești, perioada interbelică. Fotografie de O. Corcinschi, octombrie 1993. Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor, Chișinău

postament sub forma unei baze prismatice și crucea propriu-zisă cu brațe scurte și masive. Din perspectiva arhitecturii vernaculare, monumentul reflectă o gândire constructivă clară și o integrare organică a simbolului în structura obiectului, fără ornamentație excesivă. Volumele sunt bine echilibrate, iar proporțiile demonstrează experiența meșterului popular în articularea formelor simple, dar expresive. În partea de sus, la baza crucii, sunt cioplite două semicercuri cu raze, care reprezintă un apus de Soare. Această sinteză dintre simboluri arhaice și semnul creștin conferă piesei o valoare etnografică și artistică deosebită, ilustrând continuitatea tradițiilor simbolice în spațiul rural al Codrilor Orheiului.

Monumentul funerar (Foto 6) are o formă mult mai arhaică și austeră, fiind realizat dintr-un bloc masiv de piatră, cu volum paralelipipedic și proporții compacte. Suprafața nu este bine finisată, păstrând textura brută a materialului, ceea ce sugerează o executare veche sau o intenție deliberată de sobrietate. Pe fața principală se observă un relief incizat în adâncime, compus din linii simple, geometrize. Motivul central reprezintă o cruce stilizată, înscrisă într-un cadru dreptunghiular sugerat printr-o bordură incizată. Brațele crucii sunt redată schematic, cu terminații unghiulare, iar partea inferioară se prelungește într-o formă care poate fi interpretată fie ca

un trunchi stilizat, fie ca un suport simbolic – posibil o variantă abstractizată a Pomului Vieții.



Foto 6. Piatră funerară cu motivul central al crucii stilizate, s. Butuceni, I jum. a sec. XIX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Spre deosebire de monumentul anterior, unde volumetria este articulată pe registre suprapuse, aici decorul este redus la o singură față sculptată, iar expresivitatea se obține prin contrastul dintre suprafața brută și adâncimea tăieturii. Lipsa detaliilor decorative și predominanța geometriei conferă acestui monument un caracter arhaic, aproape proto-creștin, în care simbolul crucii domină clar compoziția. Întregul ansamblu transmite impresia unei arte vernaculare timpurii, în care mesajul simbolic primează în fața ornamentului, iar mijloacele plastice sunt reduse la esențial.



Foto 7. Monument funerar cu colac pe diagonală, cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Monumentul funerar (Foto 7) se impune printr-o compoziție verticală echilibrată și printr-o sobrietate expresivă care îl plasează la interferența dintre tradiția vernaculară și influențele tehnice târzii. Realizat din piatră masivă, monumentul este structurat pe mai multe niveluri arhitecturale, clar delimitate, ceea ce îi conferă monumentalitate și stabilitate.

Socul, solid și bine proporționat, constituie temelia simbolică a construcției. El reprezintă legătura cu pământul, cu lumea materială și cu spațiul comunitar în care a trăit defunctul. Deasupra acestuia, nivelul median sugerează forma unui mic fronton sau a unui acoperiș stilizat, trimițând direct la arhitectura vernaculară a casei tradiționale. Această analogie nu este întâmplătoare: în mentalitatea tradițională, mormântul este conceput ca „locuință a veșniciei”, iar reproducerea simbolică a elementelor casei exprimă continuitatea identității dincolo de moarte. Astfel, monumentul funerar devine o transpunere în piatră a spațiului domestic, marcând trecerea din casa pământească în casa eternă (Cotoman 2022: 26).

Crucea propriu-zisă domină compoziția prin verticalitate și simplitate formală. Liniile sale ferme, lipsite de ornamentație excesivă, accentuează ideea de ascensiune și transcendere. Verticalitatea sugerează ridicarea sufletului, orientarea spre cer și legătura dintre planul terestru și cel divin. Proporțiile sunt atent calculate, astfel încât volumul crucii să nu copleșească baza, ci să creeze un ansamblu armonios.

Un element deosebit de expresiv este decorul sculptat sub forma unui colac, care este așezat pe diagonală peste brațul crucii. Acest detaliu introduce o notă de dinamism într-o structură rigidă și austeră. De obicei, colacul este prezent într-o serie de practici funerare, care urmăresc să-l așeze pe cel care a trecut pragul către „lumea de dincolo”, într-o nouă ordine și să-i asigure post-existența. Viața „de după moarte” a fost și continuă să fie o temă de mare amploare pentru mediile științifice și religioase, preocuparea primordială fiind deslușirea și înțelegerea experiențelor „din afară de trup” (Grozoiu 2013: 28). Totodată, colacul dat în momentul practicilor funerare, ar reprezenta plata vămilor spre lumea de dincolo (Antonescu 2009: 169). Prin ansamblul său, monumentul exprimă demnitate, permanență și memorie durabilă. Sobrietatea decorativă, combinată cu o structurare arhitecturală clară, indică o etapă evolutivă în arta funerară, în care tradiția rurală se îmbină cu influențe stilistice mai elaborate. Monumentul nu este doar un semn al trecerii, ci și o formă de afirmare identitară și comunitară, reflectând credința într-o continuitate a vieții și într-o ordine spirituală care transcende efemerul existenței umane.

Monumentul funerar (Foto 8) se remarcă printr-o compoziție aparte. Socul are o formă robustă, bine ancorată în sol, sugerând stabilitate și permanență. El reprezintă temelia existenței pământești, spațiul comunitar și legătura defunctului cu lumea celor vii. Partea centrală a monumentului este alcătuită din două elemente sculpturale distincte: crucea propriu-zisă și figura Maicii îndurerate, așezată în ge-

nunchi, reprezentată în poziție de rugăciune. Această asociere conferă ansamblului o încărcătură spirituală profundă, depășind funcția de simplu marcaj funerar și transformând monumentul într-un mesaj vizual despre mijlocire, speranță și mântuire. Crucea, amplasată vertical și bine proporționată, rămâne elementul central al compoziției. Ea simbolizează jertfa, credința și trecerea din viața pământească în cea veșnică. Structura sa este solidă, iar eventualele motive decorative sunt subordonate clarității formei. Verticalitatea accentuată sugerează ascensiunea sufletului și legătura dintre planul terestru și cel divin.



Foto 8. Monument funerar cu chipul Maicii îndurerate, cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de V. Tătaru, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Asemănarea figurii Maicii îndurerate cu Maica Domnului în poziție de rugăciune, introduce o dimensiune iconografică specifică artei creștine. Reprezentată în atitudine de rugăciune, cu mâinile împreunate sau ridicate, Maica Domnului apare ca mijlocitoare între sufletul defunctului și divinitate. În tradiția ortodoxă, ea este percepută ca protectoare

și ocrotitoare a credincioșilor, iar prezența ei pe monument sugerează speranța în milostivirea divină și în iertarea păcatelor (Chifor 2008: 87-88). Din punct de vedere compozițional, cele două elemente creează un dialog vizual: crucea exprimă sacrificiul și credința, iar figura Maicii îndurerate exprimă rugăciunea și compasiunea. Împreună, ele construiesc o scenă simbolică a trecerii, în care moartea este însoțită de intercesiune și speranță.

Ansamblul păstrează, totodată, legătura cu arhitectura vernaculară prin modul de structurare pe registre și prin proporțiile echilibrate. Soclul masiv ancorează monumentul în spațiul pământesc, în timp ce partea superioară, dominată de verticalitate și de figura sacră, orientează privirea spre cer. Această organizare reflectă concepția tradițională asupra lumii: existența umană este situată între pământ și divin, iar moartea reprezintă o trecere, nu o ruptură definitivă. Prin prezența ambelor elemente, monumentul capătă un caracter narativ și devoțional. Nu mai este doar un semn al memoriei, ci o expresie sculpturală a credinței comunității, a speranței în mântuire și a convingerii că sufletul defunctului este însoțit și ocrotit în drumul său spre eternitate.

Două tipologii diferite de monumente funerare (Foto 9) coexistă în același spațiu de înhumare, sugerând ideea despre o evoluție stilistică și simbolică a artei funerare. Crucea din stânga este realizată din piatră masivă și are o formă simplificată, cu brațe groase și proporții compacte. Aspectul ei robust, lipsit de ornamentație amplă, indică o tradiție mai veche, în care accentul cade pe simbolul central al creștinismului – crucea ca semn al jertfei și al mântuirii. Volumul său aproape monolitic transmite stabilitate și permanență, iar proporțiile reduse sugerează un caracter sobru, specific mediului rural tradițional. Integrarea ei în vegetația abundentă accentuează ideea întoarcerii la natură și a ciclului vieții.

Alături se află un monument de tip stâlp funerar, cu o compoziție verticală bine articulată. Acesta se remarcă printr-o compoziție atent proporționată, în care fiecare detaliu are valoare simbolică. Soclul prezintă o ușoară rotunjire în zona de bază, ceea ce atenuează rigiditatea volumului și creează o tranziție fluidă între monument și sol. Această formă rotunjită poate fi interpretată ca simbol al ciclicității existenței și al continuității vieții dincolo de moarte. Rotunjimea sugerează ideea de plenitudine, de întreg, în opoziție cu ruptura brutală pe care o presupune dispariția fizică. Corpul stâlpului este alungit, accentuând verticalitatea – un element esențial în simbolistica funerară, deoarece trimite la ascensiunea sufletului. Verticala reprezintă axa de legătură dintre pământ și cer, dintre planul material și cel spi-



Foto 9. Stâlp funerar în formă de obelisc, cimitirul s. Brănești, I jum. a sec. XX. Fotografie de O. Corcinschi, octombrie 1993. Arhiva Muzeului Satului, filială a Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

ritual. Partea superioară, de formă patrulateră, este prelucrată la colțuri cu motivul funiei răsucite. Acest motiv decorativ are o puternică încărcătură simbolică în arta tradițională. Funia răsucită sugerează continuitatea neîntreruptă, legătura dintre generații și ideea de eternitate (Moisei 2020: 53). În mentalitatea populară, ea reprezintă „firul vieții” – traseul existenței umane, care, deși pare întrerupt la nivel fizic, continuă într-o altă dimensiune. Totodată, motivul funiei este asociat cu protecția și delimitarea sacruului, marcând spațiul mormântului ca loc consacrat. Prelucrarea colțurilor prin această torsadă decorativă atenuează severitatea formei patrulatere și introduce un ritm vizual subtil, specific meșteșugului popular. Astfel, monumentul îmbină rigoarea geometrică cu simbolismul organic.

În ansamblu, stâlpul funerar nu este doar o structură verticală ornamentală, ci o construcție simbolică complexă: baza rotunjită evocă ciclul vieții, verticalitatea sugerează ascensiunea, iar funia răsucită exprimă continuitatea și eternitatea. Prin aceste elemente, monumentul devine o sinteză între arhitectură și simbol, între materialitate și credință. Coexistența celor două monumente funerare este semnificativă: ele ilustrează trecerea de la simbolismul direct și concentrat al crucii tradiționale la o formă mai elaborată, în care monumentul capătă

caracter arhitectural. Dacă crucea exprimă explicit credința și jertfa, stâlpul funerar sugerează prin verticalitate ascensiunea sufletului și ideea de continuitate spirituală.

În general, imaginea surprinde nu doar două morminte diferite, ci două registre culturale: tradiția vernaculară și influența stilistică modernă. Vegetația care înconjoară monumentele contribuie la atmosfera de memorie și uitare, integrând piatra în peisaj și subliniind relația dintre efemerul vieții și permanența simbolului funerar.

În concluzie menționăm că monumentele funerare analizate evidențiază diversitatea și evoluția artei funerare din spațiul tradițional al zonei etnografice Codrii Orheiului. De la crucea masivă, sobră și aproape monolitică, până la stâlpul funerar cu profilări elegante și decor simbolic, fiecare piesă exprimă o concepție profundă despre viață și moarte. Crucea rămâne semnul central al credinței creștine, concentrând ideea jertfei, a mântuirii și a speranței în înviere. Stâlpul funerar, prin verticalitatea sa accentuată, sugerează ascensiunea sufletului și legătura dintre pământ și cer. Detaliile, precum soclul rotunjit sau motivul funiei răsucite, introduc simboluri ale ciclității, continuității și eternității. Prezența elementelor inspirate din arhitectura vernaculară confirmă conceperea mormântului ca „locuință a veșniciei”. În

aceiași timp, diferențele stilistice dintre monumente indică influențe diverse și etape distincte de evoluție artistică. Împreună, aceste monumente nu sunt doar marcaje funerare, ci adevărate documente culturale, care reflectă credințele, valorile și sensibilitatea estetică a comunității din care provin.

Notă

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

Referințe bibliografice

- Antonescu R. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. București: Institutul de Memorie Culturală, 2009.
- Apolzan L. Pe platforma luncanilor. In: Miorița, nr. 1, 1994, 18-20.
- Chifor A. Imaginarul sacru la Oradea între tradiție bizantină și baroc. Oradea: Editura „Arca”, 2008.
- Condaticova L. Monumente funerare depistate în cimitirele din satele moldovenești din stînga Nistrului. Aspecte generale. In: Studia Universitatis Moldaviae. Revistă științifică a Universității Stat din Moldova, 2011, nr.10 (50), 160-165.
- Cotoman C. Doliul în mentalitatea tradițională românească. In: Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului. Materialele Conferinței științifice internaționale, ed. 2. Chișinău, 23-24 iunie 2022. Chișinău: Notograf Prim, 2022, 26.
- Grozoiu Ilin L. M. Colacul – simbolism și ofrandă rituală. Interferențe între practica folclorică și tradiția creștină din Oltenia. In: Memoria ethnologica. Revistă de Patrimoniu etnologic și memorie culturală, nr. 46-47 (Baia Mare), 2013, 20-31.
- Livșiț M. Sculptura populară. In: Arta'94. Seria artă plastică, arhitectură. Chișinău: Tipografia AȘM, 1994, 32-34.
- Malcoci V. Contribuții analitice la morfogeneza elementelor monumental-arhitectonice în arta populară. In: Arta'95. Seria artă plastică, arhitectură. Chișinău: Tipografia AȘM, 1995, 91-109.
- Malcoci V. Contributions à la genèse de quelques éléments de l'architecture populaire. In: Etudes sur l'art de la Moldavie. Chișinău, 1996, 79-87.
- Malcoci V. Plastica constructiv-decorativă a porților de intrare în gospodăria țărănească. In: Revista de Etnologie și Culturologie, 2025, vol. 37, 119-123. <https://doi.org/10.52603/rec.2025.37.14>
- Malcoci V. Reprezentarea plastică a crucii în arhitectura populară. In: Arta. Chișinău: Institutul Studiul Artelor, 2003, 32-35.
- Malcoci V. Sincretismul motivelor iconografice creștine și precreștine de ordin dendrolatric. In: Arta. Chișinău: Institutul Studiul Artelor, 1999-2000, 19-22.
- Malcoci V. Structuri și semnificații mitofolclorice în arhitectura populară din Republica Moldova. Chișinău: Epigraf, 2021.
- Marian A. Tradiții de soluționare a compoziției în troițele populare moldovenești (secolul al XIX-lea). Paragraf 1.1. In: Marian A. Compoziții tematice în sculptura moldovenească: anii 1940-2010. Chișinău: Știința, 2018, 26-40.
- Marian A. Sculptura din Republica Moldova. Secolul XX. Studiu de sinteză. Chișinău: Universul, 2007.
- Moisei L. Simboluri de comunicare în arhitectura populară. In: Valorificarea patrimoniului etnocultural în educația tinerei generații și a societății civile. Materialele conferinței internaționale. Chișinău, 24 noiembrie 2020. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2020, 53.
- Suvac S. Brănești – un sat din Codrii Orheiului. Pagini din istoria localității. Chișinău: Editura „Princeps”, 2025.

Primit 30.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Alexandru Magola (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Александр Магола (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Alexandru Magola (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: romanathos@gmail.com

ORCID: 0009-0000-0978-134X

Sergiu Suvac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Серджиу Сувак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Sergiu Suvac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: suvacsuva6@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8662-7450

Pâinea în obiceiurile funerare românești din spațiul pruto-nistrean: forme, funcții și semnificații simbolice

CZU: 393+392.81](498)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.18>

Rezumat

Pâinea în obiceiurile funerare românești din spațiul pruto-nistrean: forme, funcții și semnificații simbolice

Articolul analizează semnificațiile profunde ale morții și ritualurilor de înmormântare în tradiția românească, unde moartea este percepută nu ca un sfârșit, ci ca o trecere în altă lume. Acest moment reprezintă un prag sacru, marcat de obiceiuri și practici ritualice, menite să asigure integrarea sufletului în planul spiritual și menținerea legăturii cu sacralitatea. Astfel de rituri de trecere, prezente în toate culturile umane, au avut un rol esențial în organizarea relației dintre om și univers. În cultura românească, aceste tradiții s-au păstrat de-a lungul timpului, fiind susținute de credințe adânc înrădăcinate. Un rol central îl are pâinea, simbol al vieții și al jertfei, oferită lui Dumnezeu pentru sufletul celui răposat. Ea reprezintă atât existența pământească, cât și trupul defunctului. Grâul, materia din care este făcută pâinea, simbolizează în tradiția creștină învierea și viața veșnică, sugerând renașterea prin analogie cu ciclul natural al germinării. Ritualurile funerare sunt însoțite de practici simbolice și magico-religioase, menite să asigure trecerea lină a sufletului în lumea de dincolo. În ansamblu, aceste obiceiuri reflectă o concepție profund spirituală asupra morții, în care simbolurile și ritualurile contribuie la menținerea legăturii dintre viață și eternitate.

Cuvinte-cheie: pâine, obiceiuri funerare, moarte, suflet

Резюме

Хлеб в румынских похоронных обрядах Прото-Днестровского региона: формы, функции и символика

В статье подвергаются анализу глубинные смыслы смерти и погребальных обрядов в румынской традиции, где смерть воспринимается не как конец, а как переход в потусторонний мир. Этот переход представляет собой священный порог, который сопровождается обычаями и ритуальными практиками, призванными обеспечить переход души в духовное пространство и сохранение ее связи с сакральным. Подобные обряды перехода, присутствующие во всех культурах мира, играют важную роль в формировании отношений человека с мирозданием. В румынской культуре эти традиции, опираясь на глубоко укоренившиеся верования, сохранились на протяжении веков. Хлеб как символ жизни и жертвы, которая преподносится Богу за душу усопшего, занимает в ней центральное место. Он олицетворяет как земное существование человека, так и тело умершего. Пшеница, из которой изготавливается хлеб, в христианской традиции символизирует воскресение и вечную

жизнь, отражая тем самым идею возрождения через естественный цикл прорастания. Погребальные обряды сопровождаются символическими и религиозно-магическими практиками, направленными на обеспечение плавного перехода души в загробный мир. В целом эти обычаи отражают глубокое духовное восприятие смерти, в котором символы и ритуалы помогают сохранить связь между жизнью и вечностью.

Ключевые слова: хлеб, похоронные обряды, смерть, душа

Summary

Bread in Romanian Funerary Customs of the Prut-Dniester Region: Forms, Functions and Symbolic Significance

The article analyses the profound meanings of death and burial rituals in Romanian tradition, where death is perceived not as an end, but as a passage to another world. This moment represents a sacred threshold, marked by customs and ritual practices designed to ensure the soul's integration into the spiritual plane and maintain the connection with the sacred. Such rites of passage, present in all human cultures, have played an essential role in organising the relationship between humans and the universe. In Romanian culture, these traditions have been preserved over time, supported by deeply rooted beliefs. A central role is played by bread, a symbol of life and sacrifice, offered to God for the soul of the deceased. It represents both earthly existence and the body of the departed. Wheat, the material from which bread is made, symbolises resurrection and eternal life in Christian tradition, suggesting rebirth through an analogy with the natural cycle of germination. Funerary rituals are accompanied by symbolic and magicoreligious practices intended to ensure the soul's smooth passage to the afterlife. Overall, these customs reflect a deeply spiritual conception of death, in which symbols and rituals contribute to maintaining the connection between life and eternity.

Key words: bread, funeral habits, death, soul

Introducere

În ultimele decenii, studiile de antropologie și etnologie au acordat o atenție sporită rolului alimentației rituale în configurarea structurilor simbolice ale comunităților tradiționale. Hrana devine astfel un sistem de semnificații prin care societățile își exprimă relația cu sacralul.

Ritualurile funerare ocupă un loc central, întrucât marchează tranziția dintre viață și moarte, fiind interpretate ca rituri de trecere (Van Gennep 1996: 146). În cultura tradițională românească, aceste practici sunt organizate în jurul unor simboluri fundamentale, dintre care pâinea ocupă o poziție privilegiată. Aceste practici sunt articulate printr-un limbaj simbolic dens, în care pâinea ca produs al grâului, materie primordială a civilizației agrare, ocupă o poziție centrală. Dincolo de funcția sa alimentară, pâinea devine un operator simbolic complex, implicat în procese de mediere între lumea celor vii și cea a morților, între ordinea socială și cea cosmică. Deși simbolistica pâinii a fost analizată în literatura etnologică clasică, cercetările au privilegiat, în general, contexte precum ritualurile de nuntă sau sărbătorile calendaristice. Dimensiunea funerară a pâinii, în schimb, a fost tratată fragmentar, fără a beneficia de o analiză sistematică integratoare. Această lacună este cu atât mai relevantă cu cât ritualul funerar reprezintă unul dintre cele mai conservatoare și coerente sisteme simbolice din cadrul culturii tradiționale.

Pâinea, în ipostaza sa rituală, constituie un veritabil suport de transmitere codificată a unor informații culturale valoroase către generațiile viitoare. Din această perspectivă, se impune reconstituirea semnificației sale simbolice, analiza funcțiilor rituale pe care le îndeplinește, precum și crearea unor condiții optime pentru repertorierea obiceiurilor tradiționale, în vederea conservării, studierii și transmiterii acestora. Pâinea rituală este omniprezentă atât în cadrul practicilor laice, cât și a celor religioase, iar în contextul sărbătorilor calendaristice dobândește valențe apotropaice și curative. Profunda sa ancorare în cultura românească este confirmată inclusiv de creațiile lui Vasile Alecsandri, reflectate în colecția sa de folclor publicată încă din 1866 (Pintilei 2020: 268). Interesul pentru simbolistica pâinii și a aluaturilor rituale se regăsește în lucrările unor cercetători precum Artur Gorovei, Simion Fl. Marian, Ofelia Văduva, Elena Niculiță-Voronca, Petru Caraman, Valentin Zelenciuc și Andrei Hâncu. Aceștia au încercat să reconstituie rădăcinile pâinii etnice din perspective variate, raportându-se fie la ritualurile de nuntă, fie la cele specifice sărbătorilor de iarnă, precum Crăciunul și Anul Nou, fundamentate pe tradițiile populației autohtone. Cu toate acestea, abordarea pâinii, ca element izolat dintr-un sistem cultural mai amplu, relevă în anumite cazuri limite metodologice. Până în anii '80 ai secolului XX, tema pâinii de ritual a fost tratată mai degrabă fragmentar, nivelul de profunzime al analizelor variind în funcție de interesele și competențele cercetătorilor. O abordare sistematică se conturează odată cu studiile Ofeliei Văduva, care a

beneficiat de un context favorabil dezvoltării unor investigații de amploare. Autoarea propune o perspectivă etnologică asupra pâinii, analizând-o ca semn și simbol, evidențiind complexitatea semnificațiilor sale. Pornind de la premisa că pâinea concentrează o pluralitate de sensuri predominant benefice, fapt ce explică frecvența sa în cadrul obiceiurilor tradiționale, Ofelia Văduva clasifică funcțiile pâinii rituale în trei categorii principale: sociale, festive și rituale. Această tipologie evidențiază caracterul procesual al pâinii ca fenomen social și contribuie la o mai bună înțelegere a valorilor sale simbolice și plastice. De asemenea, contribuția autoarei este semnificativă prin valorificarea științifică a diverselor forme de pâine rituală din spațiul cultural românesc. În acest sens, au fost integrate în circuitul academic materiale provenite din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” din București, colectate în vederea elaborării Atlasului Etnografic al Românilor.

Simbolistica pâinii a fost abordată, direct sau indirect, și de alți cercetători, precum Iurii Popovici, Anca Bratu, Elena Pintilei, Varvara Buzilă și Ion Ghinoiu. O contribuție semnificativă la investigarea simbolisticii pâinii îi revine etnologului Varvara Buzilă, care, în studiul „Pâinea, aliment și simbol”, realizează o sinteză riguroasă a informațiilor provenite din manuscrise vechi referitoare la pâinea din fostul județ Ismail, completate cu materiale de arhivă ale Academiei de Științe a Moldovei din anii 1950–1960 (Buzilă 2008: 37–47).

Problematica alimentației tradiționale este abordată și de alți cercetători. Astfel, Natalia Grădinaru, în articolul „Alimentația tradițională ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural”, evidențiază rolul grâului în alimentația tradițională, precum și continuitatea utilizării acestuia, în special în prepararea colivei (Grădinaru 2022: 222). La rândul său, Elena Pintilei, în studiul „Pâinea – aliment nelipsit în obiceiurile românești din sudul Basarabiei”, subliniază faptul că pâinea din această regiune constituie un simbol esențial al culturii, reprezentând fundamentul tradițiilor și al datinilor strămoșești. Într-o formă simbolică codificată, pâinea transmite generațiilor succesive un ansamblu de informații culturale. Din această perspectivă se impune reconstituirea semnificațiilor sale simbolice, analiza funcțiilor rituale și instituirea unor condiții optime pentru repertorierea acestor practici tradiționale în vederea conservării, valorificării și transmiterii lor către generațiile viitoare. Pâinea rituală este omniprezentă atât în cadrul obiceiurilor laice, cât și al celor religioase, dobândind, în contextul sărbătorilor calendaristice, valențe apotropaice și curative. Pornind de la aceste premise, studiul de față își propune să investigheze rolul pâinii

în ceremonialul funerar din spațiul pruto-nistean, articulând analiza pe două niveluri complementare:

1) nivelul simbolic, care vizează semnificațiile și funcțiile pâinii în cadrul ritualului;

2) nivelul practic, bazat pe date de teren colectate în localitățile cercetate.

Varvara Buzilă menționează că înmormântarea și pomenirea morților constituie cele mai dezvoltate obiceiuri și pe potriva acestei structurări sunt și pâinile de ritual integrate în ele (Buzilă 2008: 44). Ipoteza centrală a cercetării este că pâinea funcționează ca un „operator de continuitate”, integrând moartea într-un sistem simbolic care nu anulează viața, ci o reconfigurează. Astfel, ritualul funerar nu este doar un ansamblu de practici de despărțire, ci un mecanism de reordonare a relațiilor dintre individ, comunitate și cosmos. Articolul analizează rolul pâinii în cadrul ritualului funerar din spațiul pruto-nistean, din perspectiva etnologiei simbolice. Cercetarea demonstrează că pâinea funcționează ca element de mediere între lumea celor vii și cea a morților, integrând moartea într-un sistem coerent de reprezentări cosmologice. Persistența acestor practici în comunitățile contemporane confirmă continuitatea structurilor simbolice tradiționale. Prin urmare, vom observa că riturile de trecere constituie un cadru fundamental de organizare simbolică a existenței umane, marcând transformările esențiale ale statutului social și ontologic al individului.

În cultura tradițională românească, moartea nu reprezintă o ruptură definitivă, ci o trecere integrată într-un sistem complex de credințe și practici rituale. În acest context, alimentația rituală, în mod special pâinea, dobândește o funcție centrală. Deși simbolistica pâinii a fost frecvent abordată în etnologia românească, dimensiunea sa funerară rămâne insuficient explorată sistematic, ceea ce conferă actualitate și relevanță acestui demers. Pâinea constituie un veritabil „fapt social total”, în sensul definit de Marcel Mauss, întrucât integrează simultan funcții economice, sociale și religioase (Mauss 1997: 39). După cum subliniază Ofelia Văduva, aceasta concentrează o bogăție de semnificații benefice, reflectând importanța sa centrală în viața comunității (Văduva 1997: 45). Omniprezența pâinii este susținută de caracterul sacru atribuit grâului, materia sa primă, asociată în tradiția populară cu viața, fertilitatea și regenerarea. Simion Florea Marian remarcă în acest sens că „grâul este cinstea mesei”, evidențiind statutul privilegiat al acestuia atât în alimentație, cât și în simbolistica rurală (Marian 1994: 23).

Această gândire simbolică reprezintă fundamentul culturilor tradiționale, în cadrul cărora realitatea este interpretată prin analogii și corespondențe.

Lucien Lévy-Bruhl descrie această mentalitate prin conceptul de participare mistică (Lévy-Bruhl 1966: 78), în timp ce Strauss evidențiază organizarea structurală a sistemelor simbolice (Strauss 1978: 112). În aceeași direcție, Mircea Eliade afirmă că practicile fundamentale ale vieții sunt percepute ca repetări ale unor modele originare sacralizate (Eliade 1992: 221). Astfel, actul preparării pâinii dobândește o dimensiune rituală, fiind integrat într-o ordine cosmică, iar fiecare etapă de la semănat la coacere este încărcată de semnificații simbolice. Ion Ghinoiu dezvoltă această perspectivă, evidențiind relația simbolică profundă dintre om și grâu: „trupul este asociat plantei, iar sufletul seminței” (Ghinoiu 2003: 162). Această analogie explică prezența constantă a grâului în ritualurile funerare, unde acesta funcționează ca simbol al continuității vieții și al regenerării. De exemplu, în cadrul ritualurilor de înmormântare și de pomenire, preparate precum coliva, realizată din grâu fiert și îndulcit, este simbolul credinței în viața veșnică, după cum ne încredințează Domnul nostru Iisus Hristos: „Adevăr, adevăr zic vouă: grăuntele de grâu, căzut pe pământ, de nu va muri, el singur rămâne, iar de va muri, el multe roade aduce” (Ioan 12, 24) (Ilin Grozoiu 2014: 164). În egală măsură, pâinea este prezentă în momentele de trecere esențiale ale vieții, marcând simbolic integrarea individului în comunitate. La naștere, colacul sau turta sunt asociate cu urările de prosperitate și sănătate, fiind adesea oferite moașei sau celor care participă la eveniment. În ritualurile de nuntă, pâinea capătă valențe de fertilitate și abundență: colacii miresei sau pâinea ceremonială sunt decorați simbolic și integrați în schimburi rituale, care consfințesc alianța dintre familii. Aceste practici evidențiază rolul pâinii ca mediator social, întărind relațiile comunitare și solidaritatea colectivă.

Dimensiunea sacră a pâinii este evidentă și în context religios, unde aceasta este asociată cu trupul divin în cadrul ritualului euharistic. Prescursa, utilizată în liturgia ortodoxă, este preparată după reguli stricte, respectând un cod simbolic și ritualic precis. Astfel, pâinea depășește statutul de aliment, devenind un vehicul al sacralității și al comunicării cu divinul. De asemenea, numeroase interdicții și practici rituale, legate de pâine, reflectă respectul profund față de acest aliment. În tradiția populară, risipirea pâinii este considerată un păcat, iar căderea unei bucăți de pâine pe jos impune gesturi de recuperare și chiar de „iertare” simbolică. Aceste credințe subliniază caracterul sacru al pâinii și rolul său ca garant al echilibrului dintre om și forțele naturii. Prin urmare, pâinea nu este doar un element alimentar, ci un simbol complex, care structurează atât viața materială,

cât și pe cea spirituală a comunităților tradiționale. Ea funcționează ca un liant între planul biologic, social și sacru, ilustrând modul în care culturile tradiționale construiesc sensuri prin intermediul practicilor cotidiene. În lumina perspectivelor teoretice analizate, pâinea se conturează ca un simbol central, a cărui semnificație depășește cu mult dimensiunea alimentară. Încadrată în categoria „faptelor sociale totale”, aceasta integrează și reflectă simultan structuri economice, relații sociale și credințe religioase, confirmând caracterul holistic al practicilor culturale arhaice. Analiza evidențiază faptul că simbolismul pâinii derivă din sacralitatea grâului, perceput ca sursă a vieții și ca expresie a regenerării ciclice. În acest sens, relația simbolică dintre om și natură, mediată prin grâu, susține o viziune organică asupra existenței, în care viața umană este integrată într-un ritm cosmic. Această perspectivă este consolidată de gândirea simbolică specifică societăților tradiționale, unde realitatea este construită prin analogii, corespondențe și participare mistică.

Totodată, interpretările structuraliste și fenomenologice subliniază că practicile asociate pâinii nu sunt arbitrare, ci organizate conform unor modele simbolice coerente și repetitive. Prepararea, distribuția și consumul pâinii reproduc scenarii mitice originare, ceea ce conferă acestor acte cotidiene o dimensiune rituală și sacră. Astfel, pâinea devine un instrument de mediere între planul profan și cel sacru, între individ și comunitate, precum și între viață și moarte.

Prezența constantă a pâinii în ritualurile de trecere, naștere, nuntă, moarte confirmă funcția sa de marcator simbolic al transformărilor existențiale. În mod particular, utilizarea grâului în ritualurile funerare evidențiază credința în continuitatea vieții și în regenerare, sugerând o concepție ciclică asupra existenței umane. În acest cadru, pâinea funcționează nu doar ca aliment, ci ca suport material al unor semnificații metafizice profunde.

Pâinea în ritualul funerar: practici și interdicții

În cadrul ritualului funerar tradițional, pâinea ocupă un loc central, fiind investită cu multiple semnificații simbolice și funcții rituale. Prepararea pâinii funerare respectă un ansamblu riguros de norme, menite să asigure eficacitatea simbolică a actului. Astfel, familia defunctului este exclusă din procesul de preparare, fiind considerată afectată de impuritatea morții. Această interdicție reflectă necesitatea evitării unei „contaminări simbolice” și evidențiază delimitarea dintre sacru și profan. În acest sens, ideile de puritate și impuritate funcționează ca mecanisme de menținere a ordinii sociale, întrucât, după cum afirmă Mary Douglas, „ideile de puritate și impuritate

servesc la menținerea ordinii sociale” (Douglas 2000: 3). Pâinea rituală este preparată de femei selectate pe baza unor criterii de puritate simbolică, ceea ce subliniază rolul acestora în gestionarea echilibrului ritual și comunitar. Aceste practici se înscriu în logica ritualurilor de trecere descrise de Arnold van Gennep, care evidențiază succesiunea etapelor de separare, liminalitate și reintegrare în cadrul proceselor rituale (Van Gennep 1996: 146). Moartea însăși nu este percepută doar ca „un fenomen biologic”, ci ca „un fapt social” complex care afectează întreaga comunitate, întrucât, așa cum arată Robert Hertz (Hertz 1960: 27). Tipologia formelor de pâine utilizate în context funerar este variată, fiecare formă având o funcție simbolică specifică. Colacul, prin forma sa circulară, simbolizează ciclicitatea și continuitatea vieții. Coliva, preparată din grâu fiert, exprimă ideea de regenerare și renaștere, fiind unul dintre cele mai puternice simboluri ale credinței în viața de după moarte. În acest sens, alimentul ritual depășește dimensiunea sa materială, participând la o realitate sacră, deoarece, după cum subliniază Mircea Eliade, „alimentele rituale nu sunt simple substanțe nutritive, ci participă la o realitate sacră” (Eliade 1992: 105). Totodată, Varvara Buzilă evidențiază că grâul, în forma colivei, devine „un spațiu simbolic în care viața și moartea se întâlnesc și se regenerează reciproc” (Buzilă 2015: 180). Pomana reprezintă un act de transfer simbolic, prin care bunurile oferite în numele defunctului facilitează integrarea acestuia în lumea de dincolo. Acest gest poate fi interpretat în logica schimbului simbolic, întrucât, după cum arată Marcel Mauss, „darul creează o legătură între oameni și implică obligația de a da, a primi și a restitui” (Mauss 1997: 12). Astfel, pomana nu este doar un act caritabil, ci un mecanism de consolidare a relațiilor sociale și de menținere a coeziunii comunitare. În aceeași direcție, Simion Florea Marian subliniază că darurile alimentare oferite la înmormântare au „rosturi adânc înrădăcinate în credințele poporului” (Marian 1995: 312). De asemenea, structuri rituale, precum Pomul vieții sau ansambluri complexe de tipul „ciurului”, reflectă o reprezentare simbolică a universului și a ascensiunii sufletului. Claude Lévi-Strauss confirmă că aceste forme în alimentație funcționează ca un limbaj simbolic, prin care societatea își exprimă structurile fundamentale (Lévi-Strauss 1978: 89). Din perspectivă funcțională, pâinea îndeplinește multiple roluri în cadrul ritualului funerar. Ea acționează ca mediator între lumea celor vii și cea a morților, facilitând comunicarea simbolică dintre aceste planuri. Totodată, are o funcție apotropaică, protejând comunitatea de dezechilibrul generat de moarte, precum și o funcție purificatoare, contribuind la restabilirea ordinii



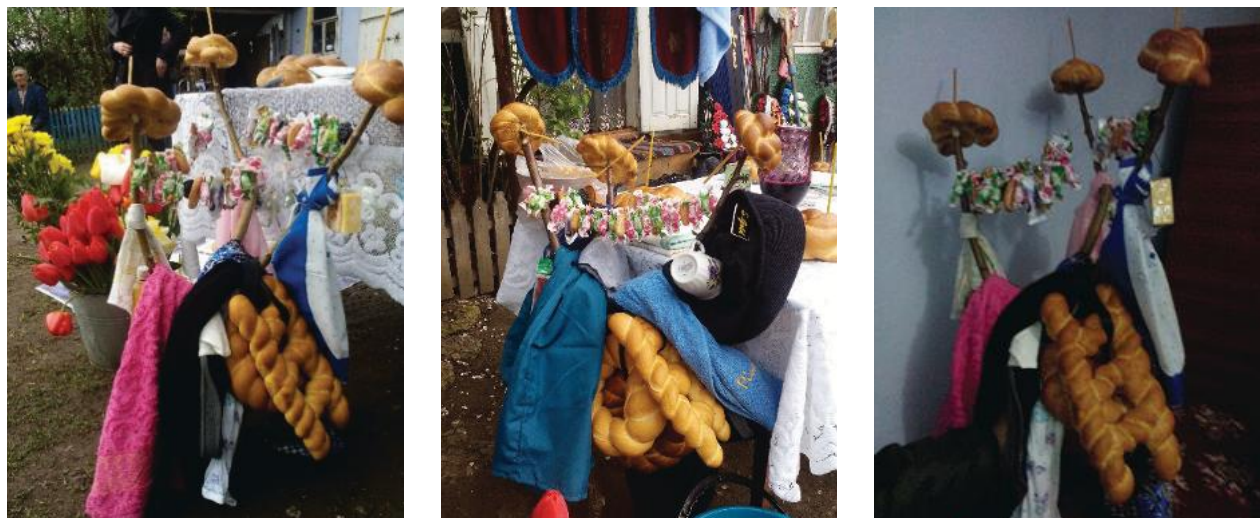
Planșa 1. Masa mortului. Pomeni din cadrul înmormântării (s. Mirești, r-nul Hîncești), martie 2016. Foto: C. Cotoman

simbolice. În acest sens, moartea poate fi înțeleasă ca un proces cultural prin care societatea încearcă să controleze dezordinea (Thomas 1991: 54). Nu în ultimul rând, funcția socială și comunitară a pâinii se manifestă prin distribuirea colacilor și a altor produse rituale, act care contribuie la integrarea morții în ordinea socială. Acest proces confirmă faptul că alimentația rituală reprezintă un mecanism esențial de conservare a identității culturale și de transmitere a memoriei colective, consolidând legăturile dintre membrii comunității.

În continuare, vom prezenta și analiza datele de teren, în baza cărora vom formula câteva interpretări referitoare la simbolismul Pomului vieții și al pâinii în cadrul ritualului funerar. Cercetările, realizate în localitățile Mirești (r-nul Hîncești), Crihana Veche (r-nul Cahul), Cimișeni (r-nul Criuleni) și Tomai (r-nul Leova), evidențiază persistența acestor practici în comunități rurale, în care structurile rituale tradiționale rămân funcționale, deși sunt supuse unor procese vizibile de transformare. Din punct de vedere metodologic, investigațiile s-au bazat pe interviuri semi-structurate și observație directă, urmărind surprinderea practicilor funerare în desfășurarea lor concretă. Datele de teren relevă existența unui sistem riguros de reguli, care guvernează prepararea pâinii funerare. Afirmția, frecvent întâlnită în discursul informatorilor că „la mort nu se face

pâinea în casa lui”, indică o separare simbolică clară între spațiul contaminat de moarte și cel al producției rituale. Această practică poate fi interpretată în termenii unei „economii a purității”, în care moartea este percepută ca o formă de dezechilibru simbolic ce trebuie controlat prin delimitări stricte, în acord cu observațiile lui Mary Douglas privind rolul purității în menținerea ordinii sociale (Douglas 2000: 3). Excluderea familiei defunctului din procesul de preparare nu reprezintă doar o interdicție, ci o strategie de gestionare a contaminării simbolice. Selectarea femeilor, considerate „curate”, indică existența unui cod implicit de clasificare socială, în care statutul ritual prevalează asupra celui familial. Astfel, pâinea nu este produsă de oricine, ci de persoane capabile să garanteze eficiența simbolică a actului. În cadrul ritualului funerar din spațiul pruto-nistean, pâinea este implicată sistematic în acte de dăruire, fiind distribuită sub formă de colaci, însoțiți de lumânări și textile (Planșa 1, 4).

Această practică evidențiază funcția de transfer simbolic a pâinii. Distribuția colacilor în cadrul ritualurilor funerare poate fi interpretată ca un sistem de schimb ritual, în sensul teoretizat de Marcel Mauss, potrivit căruia darul instituie și menține relații sociale (Mauss 1997: 52). În acest context, colacul oferit nu este un simplu obiect material, ci funcționează ca suport al unei relații simbolice între lumea celor vii și



Planșa 2. Pomul vieții pentru femeie/bărbat. Structura verticală a pomului reproduce simbolic ordinea cosmică. Elementele din aluat nu sunt simple decorațiuni, ci semne codificate ale unei cosmologii tradiționale (s. Mirești, r-nul Hîncești), martie 2016. Foto: C. Cotoman

cea a morților, prin intermediul căruia comunitatea mediază trecerea defunctului și contribuie la reconfigurarea echilibrului social. Aspecte similare sunt evidențiate și în literatura de specialitate. De exemplu, Diana Nicoglo arată că numeroși colaci sunt pregătiți pentru masa de pomenire din ziua înmormântării, precum și în celelalte momente de comemorare (la 9 zile, la 40 de zile, la un an etc.) (Nicoglo 2012: 20). În același sens, Carolina Cotoman subliniază, într-un studiu dedicat practicilor funerare din localitatea Cimișeni, importanța deosebită a pomenilor în cadrul ritualului de înmormântare, evidențiind rolul central al colacilor în desfășurarea acestora (Cotoman 2024: 148). Afirmatia informatorilor, potrivit căreia „fără colac nu se face nicio pomană”, relevă caracterul indispensabil al pâinii în cadrul acestei economii simbolice, confirmând funcția sa de mediator între planuri ontologice distincte.

Un element central al analizei îl constituie Pomul vieții, care reflectă o concepție tripartită asupra universului: subteran, terestru și celest. Structura sa verticală reproduce această organizare cosmologică, iar dispunerea ascendentă a elementelor decorative sugerează parcursul sufletului către lumea de dincolo. Simbolismul vegetal, analizat de Mircea Eliade, evidențiază faptul că regenerarea constituie principiul fundamental al acestor reprezentări, exprimând ideea continuității vieții dincolo de moarte (Eliade 1992: 221).

Datele de teren din localitatea Mirești evidențiază existența a doi pomi rituali, Pomul mortului și Pomul celui viu, introducând o dimensiune interpretativă suplimentară (Planșa 2).

Această dublare poate fi înțeleasă ca o expresie a continuității existențiale: moartea nu anulează via-

ța, ci o reconfigurează într-un alt plan. Pomul mortului marchează desprinderea de comunitatea celor vii, în timp ce Pomul celui viu reafirmă apartenența și speranța continuității. Elementele decorative din aluat, precum hulubii, scara sau crucea, funcționează ca semne ale tranziției și ale ascensiunii sufletului (Planșa 3, 4).

Din perspectivă simbolică, Pomul vieții poate fi sintetizat astfel:

- structura verticală reflectă tripartizarea universului (subteran, terestru, celest);
- decorarea ascendentă simbolizează parcursul sufletului;
- dublarea pomului (în cazul Mirești) indică continuitatea existențială.

Elementele din aluat funcționează ca marcatori ai tranziției în ritualurile funerare, simbolizând trecerea de la viață la moarte și continuitatea existenței spirituale. Alături de acestea, simboluri precum porumbeii/hulubașii și scara întăresc semnificația acestei treceri: porumbeii sunt asociați cu sufletul celui decedat, sugerând înălțarea, puritatea și eliberarea din lumea materială, în timp ce scara reprezintă urcușul sufletului spre cer și legătura dintre planul terestru și cel spiritual. Împreună, aceste elemente construiesc o simbolică profundă a ritualurilor funerare, evidențiind ideea de transformare, trecere și continuitate a vieții dincolo de moarte (Planșa 1, 3, 4, 6). Analiza datelor de teren permite configurarea unui model conceptual în care pâinea apare ca un nucleu simbolic organizator al practicilor funerare. Aceasta funcționează simultan ca formă rituală, purtător de semnificații și element de mediere între diferite planuri ale existenței, confirmând observațiile



Planșa 3. Scara, pomenire 40 zile (s. Crihana Veche, r-nul Cahul), septembrie 2015. Foto: R. Osadci; C. Cotoman



Planșa 4. Porunghei/hulubași (s. Crihana Veche, r-nul Cahul), noiembrie 2015. Foto: R. Osadci; L. Fulea



Planșa 5. Masa cu pomeni la 40 de zile. Coliva rituală. Grâul fiert exprimă ideea de regenerare, fiind una dintre cele mai arhaice forme simbolice prezente în ritual (s. Crihana Veche, r-nul Cahul), septembrie 2015.

Foto: R. Osadci; C. Cotoman



privind rolul alimentelor rituale în structura ceremonială tradițională (Ispas 2016: 132).

Din perspectiva formelor rituale, pâinea se manifestă în mai multe ipostaze, fiecare având o semnificație distinctă. Colacul, prin forma sa circulară, simbolizează ciclicitatea și continuitatea vieții, în timp ce coliva exprimă ideea regenerării și relația dintre viață și moarte, fiind realizată din grâu – materie cu puternice valențe simbolice, asociată renașterii și regenerării (Ispas 2016: 134) (Planșa 5).

Pomenele funcționează ca un mecanism de transfer simbolic între lumea celor vii și cea a morților (Planșa 4), iar Pomul vieții reprezintă o sinteză cosmologică, sugerând ascensiunea sufletului și structura universului. Aceste forme rituale sunt corelate cu un ansamblu de funcții simbolice. În primul rând, pâinea îndeplinește o funcție de mediere, facilitând comunicarea între planuri ontologice diferite. În

al doilea rând, funcția apotropaică se manifestă prin rolul de protecție împotriva dezechilibrului generat de moarte. În al treilea rând, funcția socială contribuie la consolidarea comunității, prin distribuirea rituală a alimentelor și participarea colectivă la ceremonie. Din perspectiva planului de mediere, pâinea operează la intersecția dintre lumea celor vii și cea a morților, dar și între planul terestru și cel cosmic. Astfel, ea devine un instrument simbolic prin care comunitatea gestionează tranziția defunctului și integrează moartea într-o ordine mai largă, de natură cosmologică.

Relația dintre formele rituale ale pâinii și funcțiile acestora poate fi sintetizată astfel:

Colacul → simbol al continuității și ciclicității.

Coliva → simbol al regenerării și al relației viață-moarte.

Pomana → mecanism de transfer simbolic între vii și morți (Planșa 6).



Planșa 6. Punți funerare. Aceste structuri simbolizează trecerea sufletului, sugerând existența unor praguri între lumi (s. Mirești, r-nul Hîncești), martie 2016/ februarie 2019 (s. Tomai, r-nul Leova). Foto: C. Cotoman

Pomul vieții → reprezentare cosmologică și simbol al ascensiunii sufletului.

„Această corelație evidențiază faptul că fiecare formă rituală nu este autonomă, ci integrată într-un sistem coerent de semnificații, iar fiecare formă rituală corespunde unei funcții dominante: colacul exprimă continuitatea, coliva regenerarea, pomana transferul simbolic, iar Pomul vieții dimensiunea cosmologică. Împreună, acestea configurează un sistem simbolic unitar, în care pâinea devine un instrument esențial de interpretare și gestionare a morții. De aici putem observa că pâinea nu poate fi redusă la statutul de element alimentar, ci trebuie înțeleasă ca un operator simbolic complex. Prin diversitatea formelor și funcțiilor sale, aceasta mediază relația dintre viață și moarte, dintre individ și comunitate, precum și dintre planul terestru și cel cosmic, confirmând caracterul său central în structura ritualului funerar tradițional. Datele de teren indică, totodată, o coexistență între tradiție și modernitate. Deși în prezent pâinea este adesea achiziționată din comerț, structura simbolică a ritualului rămâne în mare parte intactă. Această situație confirmă observațiile antropologiei contemporane, conform cărora practicile rituale pot suferi transformări la nivel material fără a-și pierde funcțiile simbolice fundamentale. Continuitatea culturală nu se manifestă neapărat la nivelul formelor, ci al semnificațiilor.

Concluzii

Analiza rolului pâinii în ritualul funerar din spațiul Prut-Nistru evidențiază că aceasta nu poate fi redusă la un simplu element alimentar sau decorativ, ci reprezintă un simbol central al unui sistem coerent de reprezentări culturale. Pâinea funcționează simultan ca obiect material, semn ritual și instrument de medi-

ere, articulând relațiile dintre viață și moarte, individ și comunitate, profan și sacru. Ritualul funerar constituie un spațiu privilegiat al reconstrucției ordinii simbolice, iar pâinea intervine ca element stabilizator, transformând ruptura provocată de moarte într-o formă de continuitate. Prin formele sale rituale, colacul, coliva și pomana, pâinea reconfigurează experiența morții ca etapă integrată într-un ciclu existențial mai amplu, confirmând observațiile lui Van Gennep privind structura ritului de trecere și ale lui Hertz referitor la moarte ca fapt social. Integrarea datelor de teren din localități precum Mirești, Crihana Veche, Cimișeni și Tomai arată că, în ciuda transformărilor socio-economice contemporane, funcțiile simbolice ale pâinii rămân active chiar și atunci când producția tradițională este înlocuită de achiziția comercială. Această disociere între formă și sens susține ideea că continuitatea culturală operează la nivelul semnificațiilor, nu neapărat al practicilor materiale. Din perspectivă teoretică, studiul reafirmă rolul central al alimentației rituale în antropologia simbolică, prezentând pâinea ca un „nod semnificativ” în care converg dimensiuni biologice, sociale, religioase și cosmologice ale experienței umane. Ritul funerar, prin intermediul pâinii, nu doar comemorează moartea, ci produce sens și reconfigurează relația dintre vizibil și invizibil, dintre prezent și memorie, iar pâinea funcționează ca un operator simbolic de prim ordin, transformând experiența morții într-un proces inteligibil și integrabil în ordinea culturală. Persistența acestor practici confirmă continuitatea unei mentalități simbolice în care moartea este integrată într-un sistem coerent de reprezentări cosmologice, oferind perspective noi asupra relației dintre alimentație, simbol și identitate în societățile tradiționale și contemporane.

Referințe bibliografice / References

- Buzilă V. Pâinea, aliment și simbol. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. III, 2008, 37-47.
- Buzilă V. Simbolica alimentației în cultura tradițională. Chișinău: Știința, 2015.
- Cotoman C. Ceremonialul de înmormântare din localitatea Mirești, raionul Hîncești. In: Educația în spiritul valorilor naționale și universale din perspectiva dialogului pedagogic. Programul și rezumatele Simpozionului științific internațional. Chișinău, 12-14 octombrie, 2020. Chișinău: S.n., 2020, 174-188.
- Cotoman C. Obiceiuri de înmormântare reflectate în arhiva etnografică digitală. In: Salvagardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic. Materialele Conferinței științifice naționale. Chișinău, 13 decembrie 2022. Chișinău: S.n., 2023, 137-146.
- Cotoman C. Tradițiile de înmormântare la români din stînga Prutului: studiu de caz satul Cimișeni, raionul Criuleni. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVI, 2024, 144-151.
- Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge, 2000.
- Eliade M. Tratat de istorie a religiilor. București: Humanitas, 1992.
- Eliade M. Sacrul și profanul. București: Humanitas, 1992.
- Ghinoiu I. Cartea românească a morților. București: Editura Etnologică, 2003.
- Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. București: Elion, 2003.
- Grădinaru N. Alimentația tradițională ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXI, 2022, 116-223.
- Hertz R. Death and the Right Hand. Glencoe: Free Press, 1960.
- Ilin Grozoiu L. Coliva – simbol al legăturii dintre cei vii și cei răposați. In: Memoria Ethnologica. Revistă de patrimoniu etnologic și memorie culturală, nr. 52-53, XIV. România, iulie – decembrie 2014, 160-169.
- Ispas S. Cultură și tradiție în context european. București: Editura Etnologică, 2016.
- Lévi-Strauss C. Antropologia structurală. București: Editura Politică, 1978.
- Lévi-Strauss C. Mitologie I: Crud și gătit. București: Editura Babei, 1995.
- Lévy-Bruhl L. Mentalitatea primitivă. București: Editura Științifică, 1970.
- Mauss M. Eseu despre dar. București: Institutul European, 1997, 12-39.
- Marian S. F. Sărbătorile la români. Vol. 1. București: Fundația Culturală Română, 1994.
- Marian S. F. În mormântarea la români. București: Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995.
- Nicoglo D. Unele particularități ale tradițiilor alimentare ale ucrainenilor din Republica Moldova (în baza investigațiilor de teren). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XI-XII, 2012, 14-22.
- Pintilei E. Pîinea – aliment nelipsit în obiceiurile românești din sudul Basarabiei. In: Patrimoniul cultural de ieri: implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine. Conferință științifică internațională, ediția a II-a. Chișinău, 22-23 septembrie 2020. Culegere de articole și materiale ale conferinței științifice internaționale. Iași-Chișinău, 2020, 267-272.
- Thomas L.-V. Anthropologie de la mort. Paris: Payot, 1991.
- Van Gennep A. Riturile de trecere. Iași: Polirom, 1996.
- Văduva O. Pâinea. Funcții, valori plastice, simboluri. București: Editura Enciclopedică, 1997.
- Степанов В. Похоронная обрядность жителей украинского села Мусаит Тараклийского района (материалы полевого исследования). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XIII-XIV, 2013, 170-179.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Carolina Cotoman (Chișinău, Republica Moldova).
Cercetător științific, Institutul Patrimoniului Cultural.

Каролина Котоман (Кишинев, Республика Молдова).
Научный сотрудник, Институт культурного наследия.

Carolina Cotoman (Chisinau, Republic of Moldova).
Researcher, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: carolinacotoman@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7911-0274

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Sorin GRAJDARI

**Construcția și organizarea interioară a bășcuțelor
în așezările rurale de pe cursul superior al râului Răut, raionul Florești***

CZU: 728.03(478-22)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.19>**Rezumat****Construcția și organizarea interioară a bășcuțelor în
așezările rurale de pe cursul superior al râului Răut,
raionul Florești**

În unele așezări rurale de pe cursul superior al râului Răut mai pot fi întâlnite, și astăzi, persoane care locuiesc în bordeie – locuințe semiîngropate, cunoscute la nivel local sub denumirile de *bașcă* sau *bășcuță*. Pentru țara noastră, aceste locuințe reprezintă o raritate și sunt, totodată, insuficient cercetate și valorificate. Deși unele bordeie sunt încă locuite, altele se află într-un proces avansat de degradare, iar altele s-au pierdut odată cu trecerea anilor. Pentru a analiza construcția și organizarea interioară a bordeielor, drept studiu de caz vor servi localitățile Domulgeni, Țîra și Roșietici din raionul Florești. Pe parcursul anului 2025, am realizat mai multe documentări de teren în aceste sate, reușind să discutăm cu persoane care locuiesc în astfel de locuințe. Astfel, am putut observa modul în care acești oameni s-au adaptat acestui tip de habitat, în ciuda condițiilor de trai modeste, caracterizate prin spațiu restrâns și lipsa unor facilități esențiale, precum baia. Totuși, dimensiunile reduse ale bordeielor le permit locatarilor să facă economii semnificative, în special în sezonul rece, deoarece pentru încălzirea acestor locuințe este necesară o cantitate mai mică de lemne. În plus, aceste construcții oferă un confort termic natural: vara este răcoare, iar iarna se menține căldura. Recent, acest tip de locuință a atras atenția presei internaționale, inclusiv a *Agencei France Presse*, contribuind astfel la promovarea informației despre acest tip de locuință original.

Cuvinte-cheie: bordei, documentare de teren, r-nul Florești, Republica Moldova, tradiție

Резюме**Конструкция и внутренняя организация землянок
в сельских поселениях в верхнем течении реки Реут
(Флорештский район)**

В некоторых сельских поселениях в верхнем течении реки Реут до сих пор можно встретить людей, живущих в землянках – полузаглубленных жилищах, известных на местном уровне под названиями башка или башкуца. В нашей республике такие жилища встречаются редко, почти не используются и в настоящее время недостаточно изучены. В то время как некоторые землянки все еще заселены, а другие находятся в состоянии разрушения, остальные с течением времени исчезли совсем. Анализ конструкции и внутренней организации этого вида жилища был прове-

ден на примере землянок в населенных пунктах Домулжен, Цыра и Рошиетич Флорештского района. В течение 2025 года мы провели несколько полевых исследований в этих селах и смогли пообщаться с людьми, проживающими в таких жилищах. Нам удалось наблюдать, как эти люди адаптировались к данному типу жилья, несмотря на скромные условия проживания, характеризующиеся ограниченным пространством и отсутствием таких необходимых удобств, как ванная. Тем не менее, небольшие размеры землянок позволяют жильцам существенно экономить, особенно в холодное время года, поскольку для отопления таких жилищ требуется меньше дров. Кроме того, эти постройки обеспечивают естественный термический комфорт: летом прохладно, а зимой тепло. В последнее время этот тип жилья привлек внимание международной прессы, включая *Агентство Франс Пресс*, что способствовало продвижению информации о таком уникальном типе жилища.

Ключевые слова: землянка, полевое исследование, Флорештский район, Республика Молдова, традиция

Summary**The construction and interior layout of earthen dwellings in rural settlements along the upper Reut River
(Florești District)**

In some rural settlements along the upper course of the Reut River, one can still find people living in earthen dwellings – semi-subterranean structures known locally as *bașcă* or *bășcuță*. Such dwellings are a rarity in our country and, at the same time, have not been sufficiently studied or utilized. Although some dugouts are still inhabited, others are in a state of significant disrepair, and some have disappeared over time. To analyze the construction and interior layout of dugouts, we will use the settlements of Domuljeni, Țîra, and Roșietici in the Florești district as examples. Throughout 2025, we conducted several field studies in these villages and were able to speak with people living in such dwellings. Thus, we were able to observe how these people have adapted to this type of housing, despite the modest living conditions characterized by limited space and the absence of essential amenities such as a bathroom. Nevertheless, the small size of the dugouts allows residents to save a significant amount of money, especially during the cold season, as less firewood is required to heat such dwellings. In addition, these structures provide natural thermal comfort: they stay cool

in the summer and retain heat in the winter. Recently, this type of dwelling has attracted international media attention, including from *Agence France-Presse*, thereby contributing to the global promotion of these unique house.

Key words: earthen dwellings, field documentation, Florești District, Republic of Moldova, tradition

Argument. Datorită confortului termic pe care îl asigură, răcoare vara și căldură iarna, bașca a fost soluția preferată de locuitorii așezărilor de pe cursul superior al râului Răut, mai ales că piatra, principalul material de construcție, era disponibilă din abundență. Astăzi, acest tip de locuință este o raritate în Republica Moldova: nu se mai construiește, iar puținii locuitori rămași se confruntă cu numeroase dificultăți, precum lipsa unei băi, spațiul redus, umezeala după ploi și costurile de întreținere. Satele unde aceste construcții se mai păstrează sunt aproape pustii, iar în bordeie au rămas doar câteva persoane vârstnice. În aceste condiții, o provocare a fost să descoperim detalii privind modul de construire. Informații valoroase despre organizarea interioară a locuințelor le-am obținut de la locuitorii satelor Domulgeni, Țîra și Roșietici din r-nul Florești, în urma expedițiilor etnografice desfășurate pe parcursul anului 2025. Astfel, cercetarea de teren, împreună cu analiza literaturii de specialitate, oferă o imagine complexă asupra modului de construcție a bordeielor, precum și asupra organizării acestora.

În literatura etnografică am întâlnit mai multe denumiri ale acestui tip de locuință. Locuitorii satelor de pe cursul superior al râului Răut îi spun simplu – *bașcă* sau *bășcuță*. 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 (Grajdari 2025: 112). Locuința de tip bordei apare și sub alte denumiri regionale, precum *arcea* sau *zomoniță*, care desemnează construcții similare, cu anumite variații locale (Cănureci 2013: 441). Totuși, varianta cea mai cunoscută este cea de *bordei*, care este o „locuință rudimentară, săpată (pe jumătate) în pământ” (Breban 1980: 63).

În urma clarificării surselor documentare și a terminologiei aferente acestui tip de locuință, analiza se concentrează, în continuare, asupra modului de construcție și a organizării bordeielor.

Construcția unei bășcuțe. Responsabilitatea alegerii locului pentru viitoarea bășcuță revenea proprietarului, în timp ce meșterul avea sarcina de a realiza o construcție durabilă. Faptul că majoritatea acestor bordeie, păstrate până în prezent, au o vechime de ordinul secolelor, demonstrează calitatea exe-

cutării. Totodată, meșterului îi revenea obligația de a evalua stabilitatea terenului și de a selecta cu atenție materialele de construcție.

Fiind locuințe semiîngropate, construcția începea cu săparea gropii. Stratul superficial de cernoziom era îndepărtat, urmat de cel de lut, acesta din urmă fiind păstrat datorită rolului său de liant. Potrivit relatărilor localnicilor, lutul era utilizat și pentru acoperirea construcției, cu scopul de a preveni infiltrarea apei în interiorul bordeiului. Deși în zonă se găsește piatră din abundență, nu toate tipurile erau adecvate; meșterul selecta doar pietrele rezistente, capabile să suporte atât presiunea bolții, cât și greutatea stratului de pământ suprapus.

Bolta era realizată cu ajutorul unor calupuri metalice semicirculare, confecționate special pentru a permite adaptarea dimensiunilor construcției la cerințele beneficiarului. Zidăria se executa exclusiv din piatră, fără utilizarea materialelor moderne de legătură, stabilitatea fiind asigurată prin fixarea clinurilor de piatră cu ajutorul unui buzdugan – un ciocan masiv mănuit cu ambele mâini. După fixarea acestora, calupurile metalice erau îndepărtate, iar construcția devenea autoportantă, remarcându-se printr-o rezistență deosebită.

Pentru a preveni pătrunderea apei, bolta era acoperită cu un strat izolator, de regulă o peliculă, peste care se adăuga un strat consistent de pământ, ce putea ajunge până la aproximativ 1,5 metri. Această soluție nu doar că sporea durabilitatea construcției, ci contribuia și la menținerea unui confort termic constant pe parcursul întregului an.

Informațiile obținute din discuțiile cu localnicii relevă opinii variate în ceea ce privește durata de construcție a unei bășcuțe. În general, dacă piatra era pregătită din timp și aleasă corespunzător, edificarea putea fi finalizată în decurs de câteva săptămâni. Un exemplu relevant este cel al Mariei Pentelei Fiodorovici (n. 1961), proprietara unei bășcuțe din satul Țîra, raionul Florești. Locuința a fost construită de socrul ei, Anton Fiodorovici (1930–2001), veteran de război și meșter popular pietrar recunoscut în comunitate (Foto 1). Pe lângă faptul că a zidit fântâni și locuințe, inclusiv a celor de tip bordei, acesta era cunoscut și pentru activitățile sale auxiliare, și anume vânzarea lumânărilor la biserica din sat.

Potrivit mărturiei Mariei Pentelei Fiodorovici, bășcuțele erau construite în sezonul cald, când condițiile climatice asigurau uscarea completă a zidăriei. În pofida spațiului relativ restrâns, locuința a îndeplinit pe deplin funcțiile unei case familiale: aici și-a crescut cei doi copii, iar spațiul era utilizat și pentru reuniuni familiale în timpul sărbătorilor (Foto 2). Organizarea interioară reflecta o funcționalitate

adaptată nevoilor cotidiene: copiii stăteau pe lejanță, unde și luau masa, în timp ce adulții se adunau în jurul mesei. Rezistența construcției este ilustrată și de un episod relatat de proprietară, când un vehicul a ajuns accidental deasupra bordeiului, fără a provoca însă deteriorări structurale sau fisuri, fapt ce confirmă soliditatea construcției.

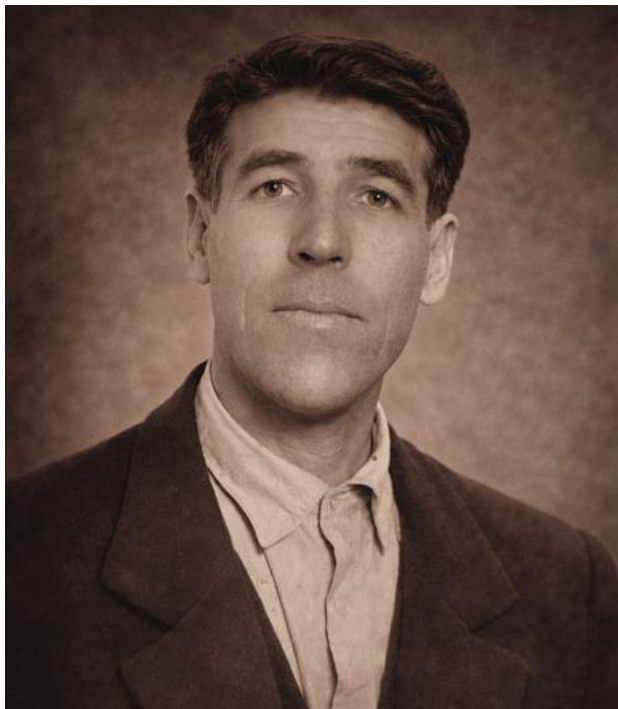


Foto 1. Anton Fiodorovici (1930–2001), veteran de război și meșter popular pietrar din s. Țîra, r-nul Florești.
Foto: Arhiva familiei Fiodorovici



Foto 2. Bordeiul Mariei Pentelei Fiodorovici, construit de socrul ei, Anton Fiodorovici, s. Țîra, r-nul Florești. Foto: Sorin Grajdari, 2025

În urma expedițiilor etnografice desfășurate pe parcursul anului 2025 în localitățile Domulgeni, Țîra și Roșietici din r-nul Florești, nu a fost identificat niciun meșter popular activ care să mai practice, în prezent, construcția tradițională a bășcuțelor. Informațiile referitoare la întregul proces de edificare a acestui tip de locuință au fost obținute din relatările locuitorilor acestor sate, precum și de la ultimii oameni care mai locuiesc în astfel de construcții.

Pe lângă mărturiile valoroase oferite de Maria Pentelei Fiodorovici (Foto 3), o contribuție importantă au avut și relatările lui Igor Frumusachi (n. 1975), șofer și apicultor, originar din satul Domulgeni, r-nul Florești (Foto 4). Informațiile prezentate de acesta se bazează pe experiența și activitatea bunicului său, Grigore Frumusachi (1907–1991), meșter popular pietrar, cunoscut în satele din zonă pentru construirea beciurilor și a bășcuțelor.



Foto 3. Maria Pentelei Fiodorovici (n. 1961), proprietara unei bășcuțe din s. Țîra, r-nul Florești.
Foto: Sorin Grajdari, 2025



Foto 4. Igor Frumusachi (n. 1975), originar din s. Domulgeni, r-nul Florești. Bunicul său, Grigore Frumusachi (1907–1991), a fost meșter popular pietrar.
Foto: Valentin Arapu, 2025

Organizarea interiorului unei bășcuțe. Interiorul, deși restrâns ca spațiu, era amenajat cu multă grijă. Cuptorul și soba masivă dominau încăperea, alături de lejanca caldă, care îndeplinea atât rolul de loc de dormit, cât și pe cel de element de delimitare între diferitele zone ale odăii. Tavanul boltit și fiecare colț al camerei aveau o funcție bine stabilită – de la intrare până la patul-lejancă, totul era gândit astfel, încât să răspundă nevoilor zilnice ale locatarilor.

Un element caracteristic al acestor locuințe era soba masivă, prevăzută cu policioare, pe care erau așezate obiecte din lemn sau ceramică, precum și cu mici nișe în care se păstra mâncarea caldă. În partea de răsărit a casei se afla colțul sacru: icoana împodobită cu un prosop țesut și cu busuioc, lângă care ardea neconținut o candelă.

Pe lejanță era așternută o saltea peste care se puneau lăicere groase, iar podeaua era acoperită cu toale țesute manual la război, realizate de femei în timpul lungilor șezători de iarnă (Munteanu 2021: 63).

Deși astăzi ne este greu să ne imaginăm, în acest tip de locuință trăiau adesea familii numeroase, cu cinci, șase sau chiar șapte copii. Bășcuța era alcătuită dintr-o singură încăpere, iar, pe lângă patul-lejancă, în interior se mai afla, de regulă, încă un pat.

În timpul marilor sărbători ale anului, precum Paștele sau Crăciunul, bordeiul devenea un adevărat loc de refugiu pentru oaspeți, care, la rândul lor, aveau familii numeroase. Copiii nu stăteau la masă împreună cu adulții, ci urcau pe patul-lejancă, unde rămâneau o mare parte din timp: acolo se jucau și tot acolo mâncau.

În iernile geroase, cu zăpadă abundentă, bășcuța era preferată datorită capacității de a păstra căldura constantă, fiind necesară o cantitate redusă de lemne pentru încălzire. În sezonul rece, după încheierea muncilor agricole și depozitarea recoltei, oamenii își petreceau cea mai mare parte a timpului în interiorul acestei locuințe. Odată cu lăsarea întinericului, care survine devreme iarna, erau aprinse lămpile cu gaz, folosite pentru iluminat, dar și pentru desfășurarea activităților casnice, precum țesutul la război.

În momentul construirii bășcuțelor, tavanul era prevăzut cu un cârlig de care se agățau lămpile cu gaz (Foto 5). Aceste cârlige aveau și o utilizare practică suplimentară, servind drept suport pentru leagănele copiilor, realizate din pături sau alte materiale textile.

Inițial, aceste locuințe nu dispuneau de electricitate. Odată cu introducerea acesteia, viața cotidiană s-a schimbat treptat, oamenii petrecându-și timpul ascultând radioul, iar ulterior apărând și televizoarele în interiorul bășcuțelor.



Foto 5. Interiorul unui bordei tradițional din s. Țîra, r-nul Florești, alcătuit dintr-o singură încăpere. În imagine se poate observa un cârlig fixat în tavan, care avea multiple utilizări practice. Foto: Sorin Grajdari, 2025

Dacă în timpul iernii bășcuța oferea un mediu confortabil și cald, vara aceasta devenea răcoroasă, uneori chiar rece, mai ales pentru copii, fiind necesară folosirea unui ogheal. Din acest motiv, unii proprietari și-au construit în gospodărie și o casă de suprafață, utilizată pentru depozitare, primirea oaspeților sau pentru locuire în sezonul cald, când bășcuța devenea prea răcoroasă. Chiar dacă mulți dintre proprietari dețin și astfel de construcții în ogradă, acestea sunt folosite sporadic, în timp ce bășcuța rămâne, în continuare, spațiul principal de locuire.

Concluzii. În prezent, puțini ar mai avea curajul să locuiască într-o bășcuță, întrucât oamenii s-au obișnuit cu numeroasele comodități ale vieții moderne. Cu toate acestea, asemenea construcții ilustrează în mod elocvent legătura strânsă dintre om și natură. Bășcuțele merită valorificate, mai ales în contextul în care, de la an la an, ele se degradează tot mai mult. Atâta timp cât mai există persoane care locuiesc în astfel de spații, avem oportunitatea de a afla cum erau construite, cum se desfășura viața de odinioară în aceste locuințe și de ce, în pofida lipsurilor, oamenii au continuat să trăiască în ele.

Valorificarea acestor locuințe semiîngropate ar putea contribui semnificativ la dezvoltarea turismului în Republica Moldova. Din discuțiile purtate cu localnicii reiese că bășcuțele sunt vizitate frecvent, inclusiv de turiști din străinătate.

Nu toate bășcuțele s-au păstrat într-o stare satisfăcătoare. Situația cea mai dificilă se înregistrează în localitățile Domulgeni și Roșietici din raionul Florești. Dacă în satul Domulgeni se mai păstrează câteva construcții, în Roșietici majoritatea au fost distruse sau s-au prăbușit, unele fiind demolate intenționat pentru materialele de construcție. În acest context, conservarea acestor locuințe devine o necesitate urgentă.

O mare parte dintre bășcuțe se află în proprietate privată, fapt care îngreunează intervenția autorită-

ților statului. Cu toate acestea, inițiativele autorităților publice locale de protejare și valorificare a acestor construcții sunt binevenite. De exemplu, în satul Rogojeni a fost reconstruită și amenajată „Bașca lui Mihail Țara”, edificată, potrivit tradiției locale, încă în secolul al XVIII-lea. De asemenea, în satul Țîra se desfășoară anual „Festivalul Bășcuțelor”, eveniment care reunește iubitori ai culturii și folclorului autentic și creează un cadru de sărbătoare și redescoperire a identității locale. Toate aceste inițiative contribuie, fără îndoială, la promovarea și valorificarea acestui tip de locuință tradițională.

Lista informatorilor

Maria Pentelei Fiodorovici, s. Țîra, r-nul Florești.
Veronica Crețu, s. Țîra, r-nul Florești.
Ala Deleu, s. Țîra, r-nul Florești.
Victoria Chistol, s. Rogojeni, r-nul Șoldănești.
Dora Para, s. Rogojeni, r-nul Șoldănești.
Maria Ardeleanu, s. Rogojeni, r-nul Șoldănești.
Ruslan Groza, s. Rogojeni, r-nul Șoldănești.
Igor Frumusachi, s. Domulgeni, r-nul Florești.

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.

Referințe bibliografice

- Breban Gh. Dicționar al limbii române contemporane. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.
Cănureci 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.
Grajdari S. Viața într-un bordei: o privire asupra realității rurale din Rogojeni, r-nul Șoldănești. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXVIII, 2025, 111-115.
Munteanu A. Timpuri și caracterul stilistic arhitectural interior, exterior al locuinței tradiționale românești-moldovenesti, 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.

Primit 03.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Sorin Grajdari (Chișinău, Republica Moldova).
Doctorand, Institutul Patrimoniului Cultural.

Сорин Граждарь (Кишинев, Республика Молдова).
Докторант, Институт культурного наследия.

Sorin Grajdari (Chișinău, Republic of Moldova).
PhD Student, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: grajdari.sorin@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9385-5195

Мария СМЕРНОВА

Школьное образование в болгарских колониях Бессарабии во второй половине XIX века: нормативно-правовая база

CZU: 73(477+478)(=163.2)"19"

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.20>

Rezumat

Învățământul școlar în coloniile bulgare din Basarabia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: cadrul normativ-juridic

În articolul de față se acordă o atenție deosebită analizei cadrului normativ-juridic, care a stat la baza reformării sistemului de învățământ în coloniile bulgare din sudul Basarabiei în a doua jum. a sec. al XIX-lea. Este analizat în detaliu procesul de transfer al instituțiilor de învățământ din subordinea Ministerului Domeniilor Statului în competența Ministerului Instrucțiunii Publice, proces care a marcat un moment de cotitură în evoluția educației diasporei bulgare. Principalele acte normativ-juridice, ce au stipulat organizarea învățământului primar în această perioadă, erau Regulamentele cu privire la școlile primare populare din 1864 și 1874, documente, care au instituit noi standarde în ceea ce privește administrarea, finanțarea și conținutul procesului educațional. Se examinează în detaliu mecanismele de control a școlilor, inclusiv instituirea sistemului de inspecții și consolidarea supravegherii din partea autorităților eparhiale. Se subliniază că aceste reforme educaționale reflectau strategia imperială generală de rusificare. Totodată, regulamentele educaționale au creat, într-o anumită măsură, cadrul juridic prielnic pentru introducerea limbii bulgare ca obiect de studiu în unele instituții de învățământ, precum Școala Centrală din Comrat.

Cuvinte-cheie: coloniile bulgare, Basarabia, învățământ, cadru normativ-juridic, supraveghere eparhială

Резюме

Школьное образование в болгарских колониях Бессарабии во второй половине XIX века: нормативно-правовая база

В данной статье особое внимание уделяется анализу нормативно-правовой базы, которая лежала в основе реформирования системы образования в болгарских колониях Южной Бессарабии во второй половине XIX в. Подробно анализируется процесс передачи образовательных учреждений из ведения Министерства государственных имуществ в Министерство народного просвещения, что стало переломным моментом в развитии образования болгарской диаспоры. Основными нормативно-правовыми актами, регламентировавшими организацию начального образования в данный период, являлись Положения о начальных народных училищах 1864 и 1874 гг., которые установили новые стандарты управления, финансирования и содержания образовательного процесса. В статье детально рассматриваются механизмы кон-

троля, осуществляемого в отношении школ, включая внедрение системы инспекций и усиление надзора со стороны епархиальных властей. Подчеркивается, что эти образовательные реформы отражали общую имперскую стратегию русификации. Вместе с тем образовательные регламенты в определенной степени создавали благоприятную правовую основу для введения болгарского языка в качестве учебного предмета в ряде учебных заведений, в частности в Центральном училище города Комрат.

Ключевые слова: болгарские колонии, Бессарабия, образование, нормативно-правовая база, епархиальный надзор

Summary

School Education in the Bulgarian Colonies of Bessarabia in the Second Half of the 19 Century: the Legal and Regulatory Framework

The article focuses on an in-depth analysis of the legal and regulatory framework that underpinned the reform of the educational system in the Bulgarian colonies of Southern Bessarabia in the second half of the nineteenth century. Particular attention is paid to the process of transferring educational institutions from the authority of the Ministry of State Domains to the jurisdiction of the Ministry of Public Education, a shift that marked a turning point in the development of education within the Bulgarian diaspora. The main legal instruments were the Regulations on Primary Public Schools of 1864 and 1874, which introduced new standards in terms of administration, financing, and the content of the educational process. In the article also are examine in detail the mechanisms of control exercised over schools, including the introduction of an inspection system and the strengthening of supervision by eparchial authorities. The author emphasizes that educational reforms in the Bulgarian colonies reflected the general imperial strategy of Russification. At the same time, the educational regulations created, to a certain extent, a favorable legal framework for the introduction of the Bulgarian language as a subject of study in certain educational institutions, such as the Central School in Comrat.

Key words: Bulgarian colonies, Bessarabia, education, legal and regulatory framework, eparchial supervision

В 60-70-е гг. XIX в. в Российской империи, одновременно с земельной, земской и военной реформами, осуществлялись преобразования в сфере школьного образования. Реформа в этой области была продиктована прежде всего разви-

тием капитализма, настоятельно требовавшим расширения системы образования, увеличения числа грамотного населения и подготовки специалистов для промышленности, сельского хозяйства и торговли (Новаков 2004: 225).

Сложившаяся в дореформенные десятилетия система народного образования была не в состоянии обеспечить решение возникших проблем. Поэтому сразу после издания законодательных актов по крестьянской реформе 1861 г. специальная комиссия Министерства народного просвещения – Ученый комитет – приступила к разработке проектов реформирования системы народного образования.

Стоит отметить, что школьная реформа затронула и колонии болгарского водворения в Южной Бессарабии, часть которой (вместе с 46 колониями), согласно Парижскому мирному договору 1856 г., оставалась в составе Российской империи (Новаков 2004: 234).

Реформа образования прежде всего затронула систему начального образования. В связи с этим 14 июля 1864 г. было обнародовано «Положение о начальных народных училищах» (Положение 1864: 1226-1281).

Согласно данному документу, к категории начальных относились все школы, расположенные в селах и городах, независимо от источника их финансирования – будь то государство, сельская община или частные лица. Эти учреждения предназначались для обучения детей обоюго пола, вне зависимости от их сословного происхождения (Челак 1999: 55). Допускалось совместное обучение мальчиков и девочек, что являлось новшеством для своего времени. Хотя продолжительность обучения не была строго регламентирована, на практике она составляла в среднем 2-3 года.

При создании начальных народных школ были определены цели, направленные на «укрепление религиозных и нравственных понятий» и распространение элементарных знаний среди народных масс (Ст. 1) (Положение 1864: 1226). В связи с этим в школьную программу вошли следующие предметы: Закон Божий (краткий катехизис и священная история), чтение светских и церковных книг, письмо, четыре арифметических действия и, там, где это возможно, – церковное пение (Ст. 3). Преподавание религии и нравственно-религиозный контроль возлагались на местного священника или учителя религии. Другие предметы преподавались служителями церкви или лицами, уполномоченными школьным советом.

Интересным остается вопрос о языке преподавания в начальных народных училищах. «Положение» 1864 г. хотя и устанавливало обязательное обучение на русском языке, все же учитывало специфику местных условий, особенно на окраинах империи. В документе признавалось, что требование преподавания во всех народных училищах только на русском языке является практически невыполнимым в тех местностях, где он не используется в повседневной жизни населения и недостаточно понятен детям (Положение 1864: 1265).

Положение допускало использование родного языка в учебном процессе, особенно на начальном этапе обучения. Отмечалось, что преподавание учебных предметов должно начинаться на языке, понятном учащимся. Обучение на неродном языке приводит к механическому заучиванию, не развивает мышление и может вызывать у детей отчуждение от школы. В этой связи родной язык рассматривался как необходимое средство начального обучения и усвоения базовых знаний (Положение 1864: 1265).

При этом документ предусматривал постепенный переход к русскому языку как языку дальнейшего обучения. Русский язык рассматривался не как обязательный стартовый язык преподавания, а как язык, к которому учащиеся должны были переходить по мере усвоения учебного материала и накопления языковой практики. Такой подход был рекомендован для инородческих и окраинных регионов империи, а также местностей с иными языковыми, религиозными и культурными особенностями.

В целом «Положение о начальных народных училищах» 1864 г. закрепляло принцип вариативности и гибкости организации обучения, признавая допустимым и педагогически оправданным использование родных языков в народных училищах при сохранении курса на постепенное овладение русским языком. Этот подход отражал стремление сочетать задачи государственного образования с реальными образовательными потребностями многоязычного населения Российской империи.

В данном контексте стоит отметить, что именно благодаря «Положению о начальных народных училищах» в колониях Болгарского водворения «русской части Бессарабии» был введен болгарский язык. Реализацию данного процесса осуществлял Павел Калянджи, назначенный инспектором болгарских училищ в ноябре 1861 г. (Челак 1999: 170).

Павел Калянджи твердо верил в необходимость обучения болгарских колонистов на родном языке. В своей статье «О запоздалом просвещении бессарабских болгар», опубликованной в газете «Цариградски вестник» в марте 1862 г., он обращал внимание на то, что в болгарских колониях «<...> дети и колонисты не знают и не понимают русский язык» (Калянджи 1862: 107). Это, по его мнению, приводило к тому, что родители отказывались отводить своих детей в школу. В связи с этим Калянджи начал вводить болгарский язык в тех учебных заведениях, где обучались болгарские колонисты (Калянджи 1862: 107).

Важным шагом в деле утверждения болгарского языка в системе образования стало его преподавание в Комратском начальном двухклассном училище, а позднее – в открытом на его основе в 1868 г. «Высшем центральном бессарабско-болгарском училище». Проводником идеи введения болгарского языка был все тот же Павел Калянджи, который в 1862 г. стал главным учителем в Комратской школе (Челак 1999: 172). В отличие от школ в других поселениях, где преподавались только основные предметы, в Комратском училище начали изучать болгарскую историю и язык, всеобщую и русскую историю, географию, русскую грамматику, зоологию, ботанику и основы хозяйства. Такая разнообразная программа не могла не привлечь учеников из других колоний. Таким образом, данное учебное заведение неформально стало «центральным» для всех колоний «русской части Бессарабии» (Челак 1999: 172).

Важную роль в развитии школьного образования как в Бессарабии, так и в болгарских (уже бывших) колониях, сыграло «Положение о начальных народных училищах» от 14 июля 1874 г. В соответствии с этим документом, управление начальными школами болгарских колоний было передано в ведение Управления народных училищ, подчиненных Министерству народного просвещения Российской империи.

«Положение» 1874 г. ввело ряд новшеств во внутреннее устройство школ и учебные программы по сравнению с «Положением» 1864 г.

Во-первых, производилась четкая классификация учебных заведений: церковно-приходские, министерские (приходские и частные), ведомственные, воскресные школ (ст. 1-3); было разрешено совместное обучение обоих полов, но при этом оговаривалось, что оно предусматривалось лишь для девочек не старше 12 лет, в то время как в воскресных школах обучение продолжало быть раздельным (ст. 7).

Важно, что в школу принимали учеников всех сословий и вероисповеданий (ст. 6). Учителя утверждались инспекторами и училищными советами, с обязательным испытательным сроком (в один год) (ст. 18). Закон Божий мог преподавать только священник или законоучитель, назначенный духовным ведомством (ст. 16) (Положение 1874: 836-840).

Существенные изменения в этот период имели место и в учебных программах, а именно: акцентировать внимание на религиозно-нравственном воспитании, унифицировать набор учебных предметов, ввести обязательное церковное пение, сделать особый акцент на ключевой роли изучения русского языка (ст. 4).

Представляет интерес вопрос административной иерархии в рамках новой реформы. В соответствии с «Положением» 1874 г. непосредственное руководство начальными школами возлагалось на Управление народных училищ, что обеспечивало административную и методическую координацию с общеимперской системой образования (ст. 19).

В то же время сохранялся контроль за духовно-нравственной стороной обучения, осуществляемый епархиальным архиереем, что показывает преемственность традиционной роли православной церкви в образовательном процессе (ст. 17).

Следует подчеркнуть, что изменение правового статуса болгарских колонистов привело и к изменению управления в области образования. В 1871 г. царские власти официально упразднили колонистский статус, и болгарские поселенцы Бессарабии были переведены в разряд крестьян-собственников. Вследствие этого встал вопрос о переводе школ, действовавших в бывших колониях, в ведение Министерства народного просвещения (Новаков 2004: 237). Этот шаг ознаменовал новый этап в процессе интеграции болгарских переселенцев в общеимперскую систему образования и способствовал постепенному включению их учебных заведений в рамки единой государственной образовательной политики.

После продолжительной переписки между Министерством государственных имуществ и Министерством народного просвещения Главным комитетом по устройству сельского состояния было принято решение, утвержденное 28 августа 1876 г., согласно которому: «<...> сельские школы бывших болгарских колоний в губерниях Бессарабской, Херсонской и Таврической ныне же передать в ведение Министерства народного

просвещения с тем, чтобы до разрешения общего вопроса об устройстве училищной части в селениях бывших иностранных поселенцев те из болгарских школ, которые будут соответствовать условиям Положения о начальных училищах 25 мая 1874 г., подлежат заведованию училищных советов, а те, которые по этим условиям не отвечают, чтобы заведовались исключительно директорами и инспекторами народных училищ» (Новаков 2004: 237).

Во исполнение данного распоряжения директор народных училищ Бессарабской губернии, по предписанию попечителя Одесского учебного округа, направил в болгарские волости Бендерского и Аккерманского уездов инспектора Петра Сороку и начальника Комратского бессарабско-болгарского центрального училища Ст. Говедарицу. В течение июля 1877 г. они, в присутствии сельских старост, писарей, законоучителей и основных учителей, приняли по актам имущество всех 46 одноклассных сельских народных училищ, а также двух двухклассных женских училищ – в Комрате и в Кубее, в которых обучение велось по программам, соответствующим курсу двухклассных сельских школ. Кроме того, в систему Министерства народного просвещения было включено и Бессарабско-болгарское четырёхклассное центральное училище в Комрате (Новаков 2004: 237).

С этого момента началось систематическое приведение учебного процесса в болгарских и гагаузских поселениях в соответствие с актуальными нормативными положениями и инструкциями Министерства народного просвещения. Началась комплектация школ преподавателями со специальной педагогической подготовкой, как в уже действовавших, так и во вновь открывавшихся одноклассных и двухклассных, отдельных или смешанных по полу школах. Обучение стало осуществляться по утвержденным Министерством народного просвещения учебным планам и программам, с использованием допущенных учебников и учебных пособий. Таким образом, в этих поселениях стала последовательно реализовываться общегосударственная образовательная политика Российской империи.

Следует отметить, что в указанный период система начального образования в Российской империи по-прежнему включала три уровня. Первый представляли одноклассные училища с трехлетним сроком обучения, к числу которых относились министерские, земские и церковно-приходские школы. Второй уровень составляли

двухклассные училища, именуемые также образцовыми министерскими, с пятилетним курсом обучения. Эти учреждения создавались как альтернатива одноклассным школам, а с 1874 г. начали открываться повсеместно по всей территории Российской империи. Согласно проекту Министерства народного просвещения, основная задача этих школ заключалась в обеспечении учащихся более полного и системного начального образования по сравнению с сельскими учебными заведениями, учрежденными в соответствии с «Положением» 1874 г. (Инструкция 1875: 269-277). Регламентировала организацию и содержание образовательного процесса в вышеуказанных школах «Инструкция для двухклассных и одноклассных начальных народных училищ Министерства народного просвещения», утвержденная в 1869 г. и изданная в 1875 г. Документ определял структуру обучения, перечень предметов и методические рекомендации для учителей (Инструкция 1875: 269).

Двухклассные и одноклассные училища открывались, как для мальчиков, так отдельно и для девочек; в случаях крайней необходимости допускалось обучение в одном училище детей обоего пола с соблюдением условий, а именно: мальчики должны были быть не старше 14 лет, а девочки – не старше 12 лет; девочки и мальчики должны были сидеть на разных скамьях (Ст. 26).

Помимо базовых дисциплин – Закона Божьего, русской грамматики, отечественной истории, географии России, арифметики, основ геометрии, черчения и естествознания – в учебный план входили также физическое воспитание, основы садоводства и плодоводства, практические занятия по рукоделию (раздельно для мальчиков и девочек) (Ст. 5).

В школах с одним классом обучение продолжалось три года и включало изучение религии, русского языка, каллиграфии, арифметики и церковной музыки, тогда как в школах с двумя классами обучение занимало пять лет. В последних, помимо ранее упомянутых предметов, вводились основы истории, географии, природоведения и черчения (Ст. 3).

Стоит отметить, что длительность обучения и расширенная программа в школах с двумя классами рассматривались как эффективные инструменты русификации, особенно в регионах с преобладанием инородцев. Предполагалось, что такой подход способствует превращению учащихся в «русских людей» с развитым чувством принадлежности к русской культуре (Осоков 1982: 20).

В Комратской и Чадыр-Лунгской волостях такие училища начали функционировать с 1877 г.: в этом году было открыто одно училище, в 1878 – двенадцать, в 1879 г. – два, а в 1882–1883 гг. – еще пять училищ в четырех болгарских волостях Аккерманского уезда. Следует подчеркнуть, что в 40 бывших болгарских колониях Южной Бессарабии, входивших в Измаильский уезд и воссоединенных (9 октября 1878 г.) с Бессарабской губернией Российской империи, к 1902 г. насчитывалось 64 учебных заведения, подведомственных Министерству народного просвещения. Среди них – 49 одноклассных школ (в том числе 15 – для мальчиков, 15 – для девочек и 19 – смешанных), 4 двухклассных училища, 1 шестиклассная женская прогимназия и 1 классическая гимназия в городе Болград, а также 5 школ грамотности (Новаков 2024: 239).

Выводы

Из вышеизложенного следует, что школьные реформы второй половины XIX в., реализованные в Бессарабии в царский период, оказали существенное влияние на повышение уровня грамотности и развитие начального образования среди болгарских переселенцев. Это подтверждается данными первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.: болгары заняли шестое место по числу грамотных мужчин и женщин среди всех народов, проживавших в Бессарабии, а гагаузы – седьмое место среди мужчин и восьмое среди женщин. Подобные результаты выглядят особенно значимыми, если учитывать, что болгары, переселившиеся в регион в начале XIX в., практически не имели доступного образования. За сравнительно короткий исторический период – менее ста лет, под воздействием образовательных реформ и при активном участии местных общин был достигнут ощутимый прогресс. Несмотря на то, что обучение велось преимущественно на русском языке, именно в это время предпринимаются попытки включения болгарского языка в учебные планы. Павел Калянджи, один из представителей болгарской возрожденческой интеллигенции, стал проводником этой идеи.

Таким образом, вторая половина XIX в. стала важным этапом трансформации школьной системы в болгарских колониях Бессарабии. Нормативно-правовая база, особенно после принятия Положения 1874 г., способствовала включению этих школ в общеимперскую систему начального образования. В то же время сохранялось влияние духовенства, особенно в вопросах нравственного воспитания.

Литература / References

Инструкция для двухклассных и одноклассных сельских училищ Министерства народного просвещения. In: Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, № 15, 1875, 269-277. / Instrukciya dlya dvuklassnyh i odnoklassnyh sel'skih uchilishch Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. In: Kishinevskie eparhial'nye vedomosti. Kishinev, № 15, 1875, 269-277.

Калянджи П. За укоснялото просвещение на бесарабските българи. In: Цариградский вестник, 1862, 3 март, 107-108. / Kaljandzhi P. Za ukosnjaloto prosveshhenie na besarabskite balgari. In: Carigradskij vestnik, 1862, 3 mart, 107-108.

Новаков С. Социально-экономическое развитие Болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857–1918). Кишинев: Ф. Е.-П. „Tipografia Centrală”, 2004. / Novakov S. Social'no-jekonomicheskoe razvitie Bolgarskih i gagauzskih sel Juzhnoj Bessarabii (1857–1918). Kishinev: F. E.-P. „Tipografia Centrală”, 2004.

Осоков А. Начальное образование в дореволюционной России (1861–1917). Москва: Просвещение, 1982. / Ososkov A. Nachal'noe obrazovanie v dorevolucionnoj Rossii (1861–1917). Moskva: Prosveshchenie, 1982.

Положение о начальных народных училищах 1874 года. In: Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2. Т. 3. СПб., № 2502, 1097-1127 / Polozhenie o nachal'nyh narodnyh uchilishchah 1874 goda. In: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sbranie 2. T. 3. SPb., № 2502, 1097-1127.

Положение о начальных народных училищах 14 июля 1864 г. In: Полное собрание законов Российской империи. Т. 39. СПб., 1867, № 41472, 167-179 / Polozhenie o nachal'nyh narodnyh uchilishchah 14 iyulya 1864 g. In: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. T. 39. SPb., 1867, № 41472, 167-179.

Челак Е. Училищно дело и культурно-просветният живот на българските преселници в Бесарабия (1856–1878 г.). София: ЛИК, 1999. / Chelak E. Uchilishchno delo i kulturno-prosvetniyat zhivot na bŭlgarskite preselnici v Besarabiya (1856–1878 g.). Sofiya: LIK, 1999.

Статья поступила в номер 18.01.2026

Утверждена к публикации 16.06.2026

Maria Smirnova (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Școala Doctorală Științe Umaniste și ale Educației, Universitatea de Stat din Moldova.

Мария Смирнова (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Докторантская школа в области гуманитарных наук и образования, Государственный университет Молдовы.

Maria Smirnova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD student, Doctoral School of Humanities and Education Sciences, Moldova State University.

E-mail: smirnova.maria@taraclia.edu.md

ORCID: 0000-0001-9095-9140

George PASCAL,
Gabriel Daniel KEREKEȘ

Pestelca din ținutul Covurlui și zadia din Țara Năsăudului ca mărturie a transhumanței și schimburilor culturale

CZU: 391(498)

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.21>

Rezumat

Pestelca din ținutul Covurlui și zadia din Țara Năsăudului ca mărturie a transhumanței și schimburilor culturale

Studiul analizează transhumanța ca fenomen socio-economic și cultural, evidențiază rolul ei esențial în modelarea identității românești. Practicată ca deplasare sezonieră a turmelor între munte și câmpie, transhumanța a generat rețele de drumuri pastorale, care au devenit ulterior importante axe comerciale și culturale. Aceste rute au facilitat intense schimburi culturale între comunități, contribuind la consolidarea legăturilor sociale și economice. Se evidențiază influențele transhumanței asupra portului tradițional din ținutul Covurlui, în special asupra elementului acestuia – pestelca, comparată cu zadia năsăudeană. Analiza relevă similitudini structurale între aceste elemente, dar și diferențe semnificative privind cromatica, ornamentica și tehnicile de broderie, determinate de specificul regional, preferințele estetice locale și disponibilitatea de materiale. Transhumanța, considerată ca un vector al transferului cultural, contribuie la schimbul reciproc de motive textile, tehnici și ornamente între diferite comunități, formând un patrimoniu cultural românesc unitar. Deși pestelca din ținutul Covurlui, în comparație cu zadia Țara Năsăudului, are o răspândire mai limitată și o valoare identitară mai puțin pronunțată, ea reflectă adaptarea locală și demonstrează păstrarea formelor arhaice și sinteza influențelor externe.

Cuvinte cheie: transhumanța, pestelcă, zadia, ținutul Covurlui, Țara Năsăudului, patrimoniu cultural românesc

Резюме

Фартук из уезда Ковурлуй и задия из региона Нэсэуд как свидетельство трансгумации и культурных обменов

В статье рассматривается трансгумация как социально-экономическое и культурное явление, подчеркивается ее важная роль в формировании румынской идентичности. Практикуемое как сезонное перемещение стад между горами и равнинами, трансгумация создала сеть пастушеских дорог, которые впоследствии стали важными торговыми и культурными путями. Эти маршруты способствовали интенсивному культурному обмену между сообществами, укрепляя социальные и экономические связи. Показан результат влияния трансгумации на традиционную одежду уезда Ковурлуй, особенно на такой ее элемент, как фартук (pestelca), в сравнении с фартуком (zadia) региона Нэсэуд. Анализ выявил структурное сходство между этими элементами, а также

значительные различия в цветовой гамме, орнаменте и технике вышивки, обусловленные региональной спецификой, эстетическими предпочтениями и доступностью материалов. Трансгумация, рассматриваемая как вектор культурного переноса, способствует взаимобою текстильными мотивами, техниками, орнаментами в различных сообществах, формируя единое румынское культурное наследие. Несмотря на то, что фартук (pestelca) уезда Ковурлуй, в сравнении с фартуком (zadia) региона Нэсэуд, имеет более ограниченное распространение и менее выраженную идентичностную ценность, он отражает местную адаптацию и демонстрирует сохранение архаичных форм и синтез внешних влияний.

Ключевые слова: трансгумация, фартук, pestelca, zadia, уезд Ковурлуй, регион Нэсэуд, румынское культурное наследие

Summary

Apron from Covurlui County and “Zadie” from the Năsăud Region as Evidence of Transhumance and Cultural Exchange

The article examines transhumance as a socio-economic and cultural phenomenon, emphasizing its important role in shaping Romanian identity. Practiced as a seasonal migration of herds between mountains and plains, transhumance created a network of pastoral routes that later became important trade and cultural pathways. These routes facilitated intensive cultural exchange between communities, strengthening social and economic ties. The study highlights the impact of transhumance on traditional clothing in Covurlui County, particularly on the apron (pestelcă), in comparison with the apron (zadie) from the Năsăud region. The analysis reveals structural similarities between these elements, as well as significant differences in color palette, ornamentation, and embroidery techniques, determined by regional specificity, aesthetic preferences, and the availability of materials. Transhumance, viewed as a vector of cultural transfer, fosters the exchange of textile motifs, techniques, and decorative patterns across different communities, contributing to the formation of a unified Romanian cultural heritage. Although the apron (pestelcă) of Covurlui County, compared to the zadie of the Năsăud region, has a more limited distribution and a less pronounced identity value, it reflects local adaptation and demonstrates the preservation of archaic forms alongside the synthesis of external influences.

Key words: transhumance, apron, pestelcă, zadie, Covurlui County, Năsăud region, Romanian cultural heritage

Transhumanța

Transhumanța se definește, în esență, ca o deplasare ciclică a turmelor care utilizează alternativ, în funcție de sezon, două zone distincte: pășunea montană și miriștea de câmpie. Acestea sunt separate printr-o regiune geografică ce trebuie traversată, proces care a dus la cristalizarea și consacrarea istorică a drumurilor transhumanței. Importanța acestor rute depășește sfera economică, ele devenind adevărate punți de legătură între comunități (Leonte 2016).

Etnografia românească oferă mărturii incontestabile în acest sens, prin multitudinea denumirilor de localități (toponime) și prin uimitoarea unitate a tradițiilor și a portului popular. Această omogenitate culturală a fost generată de o permanentă pendulare tehnico-economică, practică consecvent și nelimitată de barierele temporale (Leonte 2016).

Vechimea considerabilă a practicilor transhumante este atestată și de punctele strategice de trecere peste Dunăre, identificate în conștiința colectivă sub denumirea generică de „Vadul Oilor”. Acestea se succed cu precădere de-a lungul cursului Dunării de Jos, marcând noduri geografice esențiale în economia păstoritului pendular.

Încetățenirea unor termeni precum „Drumul Oilor”, „Drumul Lâni” sau „Drumul Sării” nu a fost un proces spontan, ci rezultatul unor secole de utilizare neîntreruptă. Aceeași sedimentare temporală a fost necesară și pentru fixarea numelor locurilor de trecere, care au fost lăsate moștenire din generație în generație abia după ce au fost validate de o practică îndelungată. Aceste toponime nu sunt simple repere spațiale, ci concretizarea simbolică a unui obicei ancestral: trecerea turmelor prin aceleași puncte fixe, fenomen care trebuie să fi fost practicat constant de-a lungul istoriei pentru a putea fi conservat cu atâta fidelitate în memoria publică (Dragomir 1938: 128-129; Duciuc 2005: 121-130).

Spiritul practic și economic al oierului român nu este doar o adaptare la mediu, ci un „semn miraculos” al continuității; coborârea turmelor toamna și urcatul oilor la munte primăvara sunt dictate de o experiență seculară. Această nevoie de a asigura hrana animalelor a fost transmisă organic, din generație în generație, devenind un mod de viață care a modelat nu doar peisajul, ci și spiritul poporului român (Leonte 2016).

Etimologic, termenul provine din latinescul *trans* (peste) și *humus* (pământ), reflectând o realitate istorică europeană recunoscută oficial prin Carta Europeană a Transhumanței (Cuenca 1997).

Istoriografia problemei a fost îmbogățită constant prin studii care analizează impactul acestui mod de viață asupra identității naționale. O contribuție fundamentală în acest sens a fost adusă de

cercetările publicate de Lucian David. Un reper esențial îl constituie activitatea domniei sale, ale cărei cercetări etnografice precum cele privind păstoritul în Culoarul Rucăr-Bran (David 2016: 37) au oferit fundamentul științific necesar pentru recunoașterea valorii acestui fenomen. Documentarea riguroasă a tradițiilor vii a facilitat, în cele din urmă, includerea transhumanței în rândul elementelor de Patrimoniu Cultural Imaterial.

Importanța sa contemporană a fost reconfirmată în anul 2023, când elementul „Transhumanța carpatică, parte a vieții pastorale tradiționale”, a fost înscris în Inventarul național al elementelor vii de patrimoniu cultural imaterial. Această recunoaștere vizează atât sistemul complex de cunoștințe despre natură, cât și practicile sociale și rituale care însoțesc viața pastorală.

Din punct de vedere structural, fenomenul se manifestă prin două subtipuri principale:

1. Transhumanța simplă: presupune vărătul oilor (uneori împreună cu vacile din sat) pe moșia localităților montane, în timp ce etapele de toamnă, iarnă și primăvară se desfășoară în zonele joase, la o distanță de maximum 100 de kilometri de vatra satului ca de exemplu deplasările spre Țara Bârsei, Țara Făgărașului sau zona Muscelor (David 2016: 38).

2. Transhumanța amplă: reprezintă forma clasică de pendulare pe distanțe mari. Dacă vacile rămân în sat pe perioada iernii, oile și păstorii parcurg rute vaste către Câmpia Bărăganului, Podișul Dobrogei sau Delta Dunării (David 2016: 38).

Pe teritoriul României, fenomenul transhumanței este indisolubil legat de comunitățile de mocani din Transilvania. Această formă de păstorie a fost impusă de necesitatea adaptării la resursele limitate de pășunat și furaje din zonele montane de origine. Depășind barierele geografice, majoritatea ciobanilor mocani traversau versanții sudici și estici ai Carpaților, extinzându-și rutele până la cursul Dunării, al Prutului și al Nistrului, ori către stepele Dobrogei. În perioadele de maximă expansiune, aceștia atingeau destinații îndepărtate precum Crimeea sau bazinele fluviilor Bug, Nipru și Volga (Pascal 2026: 61).

Pentru a exploata eficient pășunile aflate la distanțe considerabile de vatra satului uneori la sute de kilometri, în Bălțile și Delta Dunării, pe țărmurile Adriaticii, la gurile Bosforului (Foto 1) sau prin stepele vaste ale Caucazului și Mării Caspice (Foto 2), păstorii au jalonat teritoriul prin așa-numitele „drumuri ale oilor” și „drumuri ale sării”. Aceste itinerarii pastorale nu au rămas simple căi de transhumanță, ci s-au transformat, în timp, în artere comerciale și de circulație fundamentale pentru întreg spațiul sud-est european (David 2016: 38).



Foto 1. Drumurile de transhumanță ale vlahilor.
Sursa: după E. Petrovici (1961) (Tanașoca et al. 2004: 18)



Foto 2. Harta răspândirii oierilor mărgineni în Crimeea și Caucaz. Sursa: după N. Dragomir (1938)
(David 2020: 17)

Mocanii ardeleni (Foto 3) au jucat un rol important în păstrarea unității spirituale a românilor din provinciile separate din punct de vedere politic. Odată cu deplasarea dintr-un spațiu în altul, ciobanii transportau nu doar oile către pășuni mai bogate, ci și datini, jocuri, cântece, povestiri ori superstiții (Meteș 1977: 318-319).



Foto 3. Festivalul „Sărbătoarea Străbunilor” în Ținutul Grăniceresc – Transhumanța, Stăna Popas Putredu Moara. Sursa: (Baskerville 2020: 37)

Raportându-ne la Ținutul Covurlui (Foto 4), dealurile Miloș și Mogoș din partea de sud au fost martore ale transhumanței. Peste șapte decenii în urmă, odată cu înlocuirea acestei practici cu comer-

cializarea bundițelor, catrințelor și iilor, ardelenii luau parte la petrecerile localnicilor. Au rămas în memoria colectivă cântece cu versuri precum: *Jos în lunca Prutului / Pasc oile-Ardealului. / Jos la Prut, la Tuluțești, / Vin ciobani ardeleniști* (Chirilă 2000: 80).



Foto 4. Turma de oi în Câmpia Întăită a Covurluiului, august 2025. Sursa: Arhiva personală

Dincolo de dimensiunea economică, transhumanța a avut un impact profund asupra modelării identităților regionale, contribuind la omogenizarea unor trăsături de port, folclor și obiceiuri. Aceste interferențe culturale sunt vizibile inclusiv în domeniul artei textile, unde motive decorative și tipare vestimentare se regăsesc în spații geografice îndepărtate, legate istoric prin rutele pastorale.

Din punct de vedere al portului popular, transhumanțul, după stabilirea în zonă de cele mai multe ori prin căsătorie, își păstra portul tradițional până în jurul vârstei de cincizeci de ani, după care realiza unele modificări, fără a-l abandona complet. Copiii purtau costumul din zona de proveniență a tatălui până la adolescență, iar în jurul vârstei de cincisprezece sau șaisprezece ani, când intrau în horă, îl schimbau cu cel al localnicilor, mai ales dacă renunțau la meseria de cioban. Dacă tânărul continua păstoritul, mai păstra și el costumul din zona de origine a tatălui pe perioada tinereții (Băcanu & Horujenco 2010: 313-314).

În ciuda acestor procese de asimilare culturală, cercetările de teren, realizate de etnologul Eugen Holban în estul subzonei etnografice Covurlui-Sud, au identificat o piesă de port care păstrează trăsături mixte: pestelca. Aceasta este formată din două foi, asemănătoare catrinței, fiecare foaie compusă din două bucăți înădite. Partea din spate este simplă, iar cea din față are câte trei dungi verticale (Stanciu 2023: 79), trăsătură care o apropie vizual de zadia din Țara Năsăudului (Pascal 2026: 66).

Pestelca din ținutul Covurlui: formă, funcție și semnificație

În ținutul Covurlui (care corespunde astăzi jumătății estice a județului Galați, România), piesa tradițională care acoperă partea inferioară a corpului

femeii și contribuie la definirea specificului costumului țărănesc este catrința, respectiv pestelca. Cercetările etnologului Eugen Holban (anii '80 ai sec. XX) au evidențiat că aceste piese erau alcătuite din două foi dreptunghiulare, purtate întotdeauna în pereche: una în față și alta în spate. Fiecare foaie era compusă, la rândul său, din două bucăți țesute separat și apoi înădite manual prin cusătură decorativă în zig-zag, realizată cu fir colorat din lână, cu rol funcțional și estetic, integrându-se armonios în câmpul ornamental al piesei (Holban 2007: 231).

Catrința prezintă asemănări structurale și, uneori, decorative, cu portul de origine iliră, fiind apropiată de cel dacic, diferența constând în prezența betelor purtate peste catrință. Cusătura în zig-zag diminuea vizual efectul de îmbinare, iar partea din spate putea fi mai simplă. Catrințele erau așezate peste poalele cămășii, lăsând vizibile porțiuni de pânză albă lateral și inferior (Bătcă 2006: 28).

Pestelca (Foto 5), probabil una dintre cele mai vechi piese ale portului tradițional, este asemănătoare catrinței, dar cu ornamentație mai sobră. Spre deosebire de catrință, era țesută de regulă dintr-o singură bucată, deși au fost identificate și exemplare realizate din două bucăți, ceea ce subliniază legătura organică dintre cele două tipuri. Spre deosebire de alte zone unde îmbinarea țesăturii se face pe lungime, pestelca zonei Dunării de Jos se distinge prin cusătura pe orizontală, ceea ce influențează organizarea decorului și îi conferă un caracter distinct. Compoziția ornamentală este structurată în registre verticale, cu benzi decorative simetrice pe laterale, element recunoscut în întregul areal al Dunării de Jos (Bătcă 2006: 159-163).



Foto 5. Pestelca din Covurlui – diferite modele ornamentale și cromatice, septembrie 2025.

Sursa: Arhiva personală

În anotimpul rece, pestelcile se purtau în pereche, atât la muncile câmpului, cât și în gospodărie. Vara, în zilele obișnuite, se purta o singură pestelcă în față, în timp ce la sărbători fetele și femeile tinere purtau perechi, indiferent de sezon. Femeile vârstnice purtau pestelca peste fustă, confecționată iarna din lână neagră, mai groasă, și vara din cânepă, în,

bumbac sau lână subțire vopsită în negru (Holban 2007: 236).

Cele mai vechi piese aveau fond asemănător catrinței, cu lână în nuanțe închise și decorațiuni în alb sau galben-ocru obținute vegetal. Pestelcile de tip catrință se purtau mai ales la sărbători, în perechi identice, deși foaia din spate putea fi mai simplă. Astfel, pestelca poate fi considerată atât catrința costumului cotidian, cât și cea mai veche formă purtată în această zonă (Holban 2007: 238).

În anumite sate estice ale ținutului Covurlui, a fost identificată o variantă intermediară între catrință și pestelcă: două foi, fiecare compusă din două bucăți înădite, foaia din spate simplă, iar cea din față decorată cu trei dungi verticale; lateral apărea o singură dungă, iar la poale trei benzi orizontale, de circa un deget, la distanțe de doi-trei centimetri. Fondul era închis, din lână negru-brună sau brun-roșcată. Această piesă hibridă reprezintă probabil cea mai veche formă de pestelcă din zonă (Stanciu 2023: 84).

Astăzi, ea este purtată de grupuri folclorice și de femei în vârstă, mai ales la sărbători și ocazii festive, confirmând continuitatea și persistența sa în memoria vestimentară a comunității (Pascal 2026: 66).

Zadia năsăudeană: formă, funcție și semnificație

În zona montană a Năsăudului, parte a arealului costumele femeiești cu catrințe și zadii, zadia era confecționată din lână, iar culoarea acesteia varia în funcție de vârsta purtătoarei: roșu aprins, albastru fumuriu sau negru. Această diversitate cromatică reflectă o tradiție puternic conturată (Foto 6). Compoziția ornamentală a zadiilor include alesături dispuse între vrăste simple și late, în nuanțe de negru, albastru sau verde, în timp ce zadia propriu-zisă era adesea roșie sau portocalie. În trecut, femeile purtau două zadii – una frontală și una dorsală – însă influențele bihorene și săsești au condus, încă din secolul al XIX-lea, la înlocuirea treptată a celei frontale cu șorțul (Secoșan & Petrescu 1984: 61).



Foto 6. Zadia năsăudeană – diferite modele ornamentale și cromatice cu motive geometrice și florale. Sursa: <https://web.facebook.com/photo/?fbid=630725396110063&set=pcb.3997540920483196> (vizitat 08.02.2026)

Din punct de vedere cromatic, spațiile libere dintre registrele decorative păstrau aceeași tonalitate sau se diferențiau subtil prin nuanțe. Benzile ornamentale puteau fi dispuse pe fonduri variate, cu diferențieri de nuanță de la o vargă la alta (Bâtcă 2006: 94-95).

Pe piesele vechi, păstrate în colecțiile muzeelor, decorul este exclusiv geometric, complex și diversificat, completat de ornamente cosmomorfe, motive simbolic-religioase, zoomorfe, avimorfe, skeomorfe și antropomorfe. Aceste motive se combină adesea pe aceeași piesă cu ornamente vegetale stilizate, generând efecte plastice surprinzătoare (Bâtcă 2006: 94-95).

Compoziția decorativă a zadii cu trup vânat rămâne constantă de la o zonă la alta, diferențele fiind doar de limbaj artistic și particularități locale. Motivele de pe cămașa cu ciupag se regăsesc în compoziția zadii, evidențiind unitatea stilistică a ansamblului vestimentar feminin. Gama cromatică folosită subliniază diferențierile de vârstă, stare civilă, ocazii și apartenență zonală sau etnică (Bâtcă 2006: 94-95).

Datorită rolului lor simbolic bine definit, zadiile au rămas prezente în vestimentația femeilor în vârstă până în anii '40 ai sec. XX, depășind ca perioadă de utilizare cămașa cu ciupag, care fusese abandonată încă de la finele secolului al XIX-lea. Trecerea de la zadia vânată purtată în față la șorț a reprezentat o tendință colectivă, regăsită în toate zonele unde era specific costumul femeiesc format din cămașa cu ciupag și zadie (Bâtcă 2006: 95).

Astfel, *zadia cu trup vânat a fost înlocuită din sec. al XIX-lea de șorțul, care a pătruns în portul românesc din regiune prin filiera săsească* (Secoșan & Petrescu 1984: 61).

Pestelca din ținutul Covurlui și zadia năsăudeană: paralele culturale și interferențe textile

În contextul influențelor culturale produse de transhumanță, se remarcă o serie de asemănări semnificative între pestelca din ținutul Covurlui și zadia din Țara Năsăudului, ambele reprezentând piese de port feminin cu rol atât practic, cât și decorativ și simbolic. Atât pestelca (Foto 7), cât și zadia (Foto 8) sunt alcătuite din două foi, purtate în pereche, partea frontală fiind de regulă mai bogat ornamentată, în timp ce partea posterioară rămâne mai sobră sau chiar simplă.

Caracteristice pestelcii din Covurlui sunt vrăstele verticale înguste și dese (Foto 9), motiv care se regăsește și în compoziția zadiilor năsăudene, unde registrele paralele de motive geometrice exprimă același limbaj vizual tradițional (Foto 10).

Asemănările dintre zadia năsăudeană și pestelca din Covurlui, atât în privința structurii (două foi în

zilele festive, una în zilele de lucru), cât și a organizării ornamentale (vrăste, registre geometrice), sugerează existența unei filiații culturale sau, cel puțin, a unei influențe venite dinspre zonele montane transilvănene către spațiul sud-moldovenesc.



Foto 7. Pestelca din Covurlui. Sursa: Eugen Holban (2007)



Foto 8. Zadie năsădeană din Salva, meșter popular Cornelia Boldescu, septembrie 2025. Sursa: Arhiva personală

Acest transfer este asociat mobilității păstorilor ardeleni în secolele XVIII–XIX, perioadă în care transhumanța a favorizat aducerea unor elemente de cultură materială în zonele de câmpie și luncă din Covurlui.



Foto 9. Costum popular cu pestelcă din ținutul Covurlui, septembrie 2025. Sursa: Arhiva personală



Foto 10. Costum popular din Țara Năsăudului cu zadia, octombrie 2025. Sursa: Arhiva personală Anda Horoba

Tabel 1. Asemănări și diferențe între pestelcă și zadie

Aspect	Pestelca (Covurlui)	Zadia (Năsăud)	Observații
Formă	Două foi față/spate, uneori dintr-o bucată; cusături orizontale	Două zadii (față/spate), frontală, înlocuită cu șorț de influență biho-reană	Ambele piese față/spate; se regăsesc variante doar dintr-o piesă
Material și culoare	Lână neagră, brună, maro; iarna groasă, vara subțire; decor sobru	Lână roșie, albastră, neagră; combinații cromatice pentru vârstă și statut social	Ambele se confecționează din lână; zadia este mai colorată, pestelca mai simplă din punct de vedere cromatic
Ornamentație	Minimalistă, dungi orizontale, cu vrâste	Complexă: geometrică, simbolic-religioasă, motive zoomorfe, vegetale stilizate	Pestelca este sobră; zadia este bogat simbolică
Funcție	Protecție corporală; pentru lucru și sărbătorile satului, ulterior s-a folosit doar pentru munca la câmp și în gospodărie, în zilele festive aceasta fiind înlocuită cu catrința	Protecție și simbol social în funcție de vârstă, stare civilă, situație financiară, apartenență la un anumit neam, a fost înlocuită treptat cu șorțul din Bihor	Funcție similară
Purtare	Iarna/pereche, vara/față; sărbători – pereche	Inițial două zadii, apoi frontală înlocuită cu șorț	Ambele față/spate; zadia și pestelca înlocuite cu șorțul, respectiv catrința în sec. XIX–XX
Semnificație	Continuitate tradițională, cotidian și festiv	Tradiție, statut social, simbolism puternic	Ambele cu valoare culturală
Stare de conservare	Redescoperită și reconstituită relativ recent (ex: Piscu, 1995). Nu reprezintă un simbol al identității culturale locale, catrințele descoperite la Cerțești (1978) și Șendreni, au fost adoptate la scară largă la nivel județean	Bine conservată și studiată; simbol al identității culturale nord-tran-silvănene ca și zadiile din Mara-mureș și Sălaj și a portului tradițional românesc	Zadia este mult mai răspândită geografic în întreg arealul nord-tran-silvănean și, în același timp, mult mai bine conservată, fiind un simbol autentic al tradiției locale. În schimb, pestelca a fost reconstituită treptat și inclusă în portul popular local, având o răspândire mai limitată și o valoare identitară mai puțin puternică

Concluzii

Pestelca din Covurlui și zadia năsăudeană împărtășesc aceeași structură de bază – două foi purtate în pereche, dar evoluția lor decorativă și funcțională s-a diferențiat puternic. Pestelca păstrează un caracter arhaic, sobru și utilitar, cu ornamentală minimă și cromatică restrânsă, reflectând un spațiu de câmpie unde costumele au evoluat mai pragmatic. În schimb, zadia năsăudeană, provenită dintr-un areal montan cu tradiții textile bine conservate, prezintă o bogăție coloristică și decorativă superioară, cu structuri ornamentale geometrice complexe și diferențieri simbolice clare.

Asemănările de structură indică un posibil fond comun sau contacte generate de mobilitatea păstorilor transilvăneni, în timp ce diferențele de decor, materiale și cromatică reflectă adaptări locale distincte. Această perspectivă este susținută și de etnologul Eugen Holban, care subliniază importanța influențelor venite din alte regiuni: *Am face o mare greșeală, dacă am ignora întru totul influența exercitată de mocanii transhumani, precum și de alte categorii de săteni, veniți din diferite zone ale țării și stabiliți aici. Am observat în timpul cercetărilor de teren că extraordinarul conservatorism al comunităților sătești nu exclude întru totul receptivitatea la unele elemente de cultură venite din alte zone etno-culturale ale țării. A ignora acest aspect înseamnă a face o mare greșeală, înseamnă a ignora, de fapt, un factor general, permanent, care a ajutat menținerea unității culturale românești de-a lungul veacurilor* (Stanciu 2023: 67-68)

Pentru viitor, se recomandă extinderea cercetărilor în sensul includerii unor metode interdisciplinare, care să permită o înțelegere mai profundă a fenomenelor de hibridizare culturală și a rolului transhumanței în configurarea peisajului identitar contemporan.

Referințe bibliografice

- Baskerville I. Inventarul național al elementelor vii de patrimoniu cultural imaterial (National Inventory of Active Intangible Cultural Heritage Elements) – extras. Iași: Academia Română, Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Departamentul de Etnologie, 2020.
- Băcanu G., Horujenco I. Horelor surorilor. Antologie de jocuri populare din județul Galați. Galați: Editura Centrului Cultural Dunărea de Jos, 2010.
- Bâtcă M. Costumul popular românesc. București: Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale, 2006.
- Chirilă A. Mărturii de la Brateș. Galați: Editura pentru literatură și artă, 2000.
- Costume populare vechi și noi, artizanat și antichități. <https://web.facebook.com/photo/?fbid=630725396110063&set=pcb.3997540920483196> (vizitat 08.02.2026).
- David L. Dezvoltarea durabilă a peisajului pastoral și implicațiile lui în politica economică a gospodăriei agricole individuale. In: Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Serie nouă, 31. București: Editura Academiei Române, 2020, 9-28.
- David L. Păstoritul transhumant în culoarul Rucăr-Bran (România). In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XX, 2016, 36-44.
- Dragomir N. Oierii mărgineni și transhumanța lor în Dobrogea de Sud. In: Analele Dobrogei, vol. IX, 1938, 121-137.
- Duciu D. Dobrogea și transhumanța transilvană. In: Analele Universității „Ovidius” din Constanța. Seria Istorie, vol. II, 2005, 121-130.
- Holban E. Costumul țărănesc din sud-estul Moldovei. Costumul femeiesc: catrința și pestelca. In: Danubius, vol. XXV, 2007, 227-244.
- Institutul Național al Patrimoniului. Transhumanța carpatică, parte a vieții pastorale tradiționale. In: <https://patrimoniu.ro/en/patrimoniu-imaterial/articles/2023---transhumanta-carpatica--parte-a-vietii-pastorale-traditionale> (vizitat 08.02.2026).
- Leonte E. N. Studiul privind transhumanța în concept european și modalitățile de valorificare a produselor specifice în cadrul turismului rural-ecologic. București: Universitatea de Științe Agronomice și Medicină Veterinară, 2016.
- Meteș Ș. Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII–XX. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1977.
- Ministerul Culturii, Comisia Națională pentru Salvarea Patrimoniului Cultural Imaterial. Inventarul național al elementelor vii de patrimoniu cultural imaterial. București: Ministerul Culturii, 2023.
- Pascal G. Valori ale identității culturale din Ținutul Covurlui: Studiu monografic și etnografic. Iași: Editura PIM, 2026.
- Secoșan E., Petrescu P. Portul popular de sărbătoare în România. București: Editura Meridiane, 1984.
- Tanașoca, A., Tanașoca, N.-Ș. Unitate romanică și diversitate balcanică. Contribuții la istoria romanității balcanice. București: Editura Fundației PRO, 2004.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

George Pascal (Iași, România). Doctorand, Școala Doctorală de Geștiințe, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”.

Джордж Паскал (Яссы, Румыния) Докторант, Докторантура геолого-геофизических наук, Университет им. А. И. Куза.

George Pascal (Iasi, Romania). PhD student, Doctoral School of Geosciences, Alexandru Ioan Cuza University.

E-mail: pascal.george@student.uaic.ro

ORCID: 0009-0005-4611-5828

Gabriel Daniel Kerekes (Cluj-Napoca, România). Student, Universitatea „Babeș-Bolyai”.

Габриэль Даниель Керекеш (Клуж-Напока, Румыния). Студент, Университет им. Бабеш-Бойяи.

Gabriel Daniel Kerekes (Cluj-Napoca, Romania). Student, Babeș-Bolyai University.

E-mail: gabitakerekes44@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5287-8683

Трагические страницы истории гагаузов в Ивдельлаге (июньская депортация 1941 г.)

CZU: 94(478)(= 512.165)"1941"

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.22>

Rezumat

Pagini tragice ale istoriei găgăuzilor în lagărul Ivdel (deportarea din iunie 1941)

Acest articol analizează soarta a 62 capi de familie arestați în perioada 12-13 iunie 1941, în localitățile cu o concentrație mare de găgăuzi din RSSM în timpul primei deportări în masă. Au fost arestați familiii întregii în baza rapoartelor emise pe numele capului acesteia, acuzându-l de activitate contrarevoluționară. Printre cei reprimăți s-au numărat primari, funcționari publici, oameni de afaceri și proprietari de pământuri. În timpul procesării dosarelor de anchetă de către organele NKGB din RSSM au fost comise grave încălcări de procedură. După ce au fost arestați bărbații, fiind separați de familiile lor, care au fost trimise în exil în Kazahstan, în timp ce capii de familie au fost transportați la lagărul Ivdel, în regiunea Sverdlovsk. Odată ajunși în lagăr, au fost emise mandate de arestare, au fost efectuate interogatorii și au fost formulate acuzații, adesea cu modificări ale încadrării lor. Majoritatea au fost condamnați sau în temeiul art. 58 din CP al RSFSR sau în temeiul art. 35 din CP al RSFSR, recunoscuți drept „element social periculos”, cu o pedeapsă de 5-10 ani de închisoare. Analiza materialelor de arhivă arată că majoritatea celor arestați au decedat în perioada 1941–1942 din cauza condițiilor de detenție dure. Doar opt persoane au supraviețuit, iar soarta a cinci din ele este necunoscută. Aproape toți deținuții de la lagărul Ivdel au fost reabilitați în 1989.

Cuvinte-cheie: arestări, găgăuzi, RSSM, lagărul Ivdel, reabilitare

Резюме

Трагические страницы истории гагаузов в Ивдельлаге (июньская депортация 1941 г.)

В статье анализируется судьба 62 глав семей, арестованных 12-13 июня 1941 г. в населенных пунктах МССР с компактным проживанием гагаузов в ходе первой массовой депортации. Аrestы осуществлялись в отношении всей семьи на основании справок, составленных на глав семейств по обвинению в контрреволюционной деятельности. Среди репрессированных были примары, служащие, коммерсанты, землевладельцы. При оформлении следственных дел районными органами НКГБ МССР допускались серьезные процессуальные нарушения. После ареста глав семей разлучали с семьей, мужчин этапом доставили в Ивдельлаг Свердловской области, а их семьи отправляли на спецпоселение в Казахстан. В лагере оформлялись постановления об аресте, проводились допросы и предъявлялись обвинения, нередко с изменением их квалификации. Большинство было осуждено по ст. 58

УК РСФСР либо признавалось «общественно-опасным элементом» по ст. 35 УК РСФСР с назначением 5-10 лет лишения свободы. Анализ архивных материалов показывает, что большинство арестованных погибло в 1941–1942 гг. вследствие тяжелых условий содержания. Лишь восемь человек выжили, а у пятерых судьба неизвестна. Почти все заключенные Ивдельлага были реабилитированы в 1989 г.

Ключевые слова: аресты, гагаузы, МССР, Ивдельлаг, реабилитация

Summary

Tragic chapters in the history of the Gagauz people at “Ivdel’lag” (the June 1941 deportation)

This article examines the fate of 62 heads of households who were arrested on June 12-13, 1941, in settlements of the Moldavian SSR with a significant Gagauz population during the first mass deportation. The arrests targeted entire families based on reports filed against the head of the household, on charges of counterrevolutionary activity. Among those repressed were village heads, civil servants, merchants, and landowners. Serious procedural violations occurred during the preparation of investigative files by the district bodies of the NKGB of the Moldavian SSR. After arrest, the men were separated from their families, who were sent to a special settlement in Kazakhstan, while the heads of the families were transported by convoy to the Ivdel’lag in the Sverdlovsk region. In the camp, arrest warrants were issued, interrogations were conducted, and charges were brought, often with changes to their classification. Most were convicted under Article 58 of the RSFSR Criminal Code or designated as “socially dangerous elements” under Article 35 of the RSFSR Criminal Code, with sentences of 5-10 years of imprisonment. An analysis of archival materials shows that most of those arrested died in 1941–1942 as a result of harsh conditions of detention. Only eight people survived; the fate of five is unknown. Almost all prisoners of the Ivdel’lag were rehabilitated in 1989.

Key words: arrests, Gagauz, MSSR, Ivdel Camp, rehabilitation

Первая массовая депортация 1941 г. в МССР достаточно широко исследована в молдавской историографии. Этой важной теме посвящены труды ученых В. Пасат, А. Петренку, И. Кашу, В. Чемиртан-Олару и др. В последнее время появились работы молодых ученых М. Царану и М. Гогу-Зиновий, которые раскрывают и вопро-

сы пребывания уроженцев Бессарабии в лагерях ГУЛАГа (Пасат 1994, Olaru-Cemîrtan 2017, Tăranu 2021, Gogu 2024). Был опубликован и записан целый ряд воспоминаний о депортации 1941 г. Следует отметить, что в историографии гагаузов данная тема недостаточно изучена. Этой проблеме посвящены работы краеведа К. Курдогло, в которых приводится около 30 воспоминаний жертв репрессий и их потомков о депортации 1941 г. (Курдогло 2016). В ряде научных статей рассматриваются проблемы политических репрессий 1940–1941 гг. в гагаузских населенных пунктах МССР (Капанжи 2024: 135–144). В 2024 г. НИЦ Гагаузии впервые издал воспоминания комратчанки Мельпомены Мариновой о депортации 1941 г. (Маринова 2024). Однако о судьбе глав гагаузских семей, арестованных и направленных в Ивдельлаг, а также об условиях их пребывания в лагере до недавнего времени имелось крайне ограниченное количество сведений.

Данная статья посвящена трагической судьбы глав семей, депортированных 12–13 июня 1941 г. из населенных пунктов Молдавской ССР с компактным проживанием гагаузского населения. Рассматриваются механизмы ареста и принудительного разделения семей в ходе первой массовой депортации, судебные решения, вынесенные арестованным, условия содержания в Ивдельлаге, а также дальнейшая судьба заключенных. В исследовании проанализированы социальный состав репрессированных, особенности процедуры ареста, характер предъявленных обвинений, примененные статьи и сроки наказания. Особое внимание уделено судьбе выживших узников Ивдельлага.

Как известно, в первую массовую депортацию в МССР 12–13 июня 1941 г. было арестовано 4507 глав семейств. Это были активисты румынских буржуазных партий – 37 %, полицейские и жандармы – 9 %, крупные помещики, фабриканты и чиновники – 38 %, офицеры румынской, польской и белой армий – 6 %, беглецы из СССР – 5,5 %, прочие – 4,5 % (Пасат 1994: 166–167). После ареста их разлучили с семьями и отправили в лагерь.

По данным Cartea Memoriei 2005 г. арестованные главы семей в первую массовую депортацию составляли 112 чел. из 21 населенных пунктов, входящих в настоящее время в состав АТО Гагаузия (Cartea 2005: 273–274, 296–359). А по данным Примарий за 1941–1942 гг. всего было депортировано органами советской власти в 1940–1941 г. 154 глав семей из 19 коммун с преимущественно гагаузским населением и г. Комрат.

Все они были направлены в Ивдельлаг, расположенный в Свердловской области РСФСР. Надо отметить, что и эти данные неполные, т.к. в них не включены лица еврейской национальности и еще не все гагаузские села исследованы (Капанжи 2025: 513–514).

Долгие годы о судьбе этих людей практически ничего не было известно, кроме нескольких воспоминаний и семейных преданий. Только с передачей уголовных дел репрессированных советской властью граждан в 1940–1941 гг. в Национальное Архивное Агентство (НАА) РМ появились большие возможности для изучения этой темы.

В рамках исследуемой темы были проанализированы опубликованные источники и 160 дел, хранящихся в НАА на 167 граждан бывшей Бессарабии, проживавших в гагаузских населенных пунктах. Из них были отобраны 62 дела на лиц, арестованных 12–13 июня 1941 г. в 18 населенных пунктах МССР с преимущественно гагаузским населением. Это жители Бендер – 2 чел., Комрат – 6 чел., Чадыр-Лунга – 19 чел., Вулканешты – 4 чел., Бешгиоз – 3 чел., Дезгинжа – 3 чел., Казаклия – 5 чел., Конгаз – 8 чел., Ферапонтьевка – 2 чел., Томай – 2 чел. И по 1 чел. в селах Авдарма, Гайдар, Кирсово, Киселия, Копчак, Чишмикиой, Чок-Майдан, Этулия.

По категории «антисоветского элемента» арестованные главы гагаузских семей подразделяются на: члены партий, занимавшие должность примара – 19 чел. (31 %); полицейские и чиновники – 7 чел. (11 %); помещики и землевладельцы (кулаки) – 15 чел. (24 %); крупные торговцы и домовладельцы – 11 чел. (18 %); офицеры белой армии – 4 чел. (6 %); крестьяне-середняки и рабочие – 3 чел. (5 %); беглецы из СССР – 2 чел. (3 %); священнослужители – 1 чел. (2 %). Сравнение представленных данных с общими показателями по МССР позволяет установить совпадение удельного веса арестованных по ряду категорий. Данный факт указывает на единый подход к определению категорий «антисоветских элементов» на уровне всей республики.

По членству в румынских политических партиях у 62 арестованных выявлено следующее: Национал-либеральная партия – 21 чел., Национал-царанистская партия – 10 чел., Кузистская партия – 4 чел., Аверсиканская партия – 3 чел., Фронт национального возрождения – 2 чел. А 22 чел. не были членами партий. Как показывает анализ, большинство арестованных отдавали предпочтение НЛП – крупнейшей политической партии Румынии в межвоенный период. Значительное число сторонников среди гагаузского

общества имела также НЦП. Некоторые обвиняемые в разные годы состояли в различных политических организациях. Вместе с тем установлено, что 36 % арестованных были беспартийными. Тем не менее, именно обвинение в «принадлежности к контрреволюционной партии» наиболее часто фигурировало в решениях Особого совещания при определении меры наказания в отношении 62 граждан.

Особенность депортации 12-13 июня 1941 г. в МССР заключалась в том, что сталинским режимом изначально предусматривалась отделение глав семей от остальных членов семьи. Вся операция проводилась в условиях строгой секретности и скрывалась от населения. Основанием для преследования служило заведенное на главу семьи дело по обвинению в принадлежности к какой-либо политической партии Румынии, исполнении государственных обязанностей в межвоенный период, владении крупным имуществом и использовании наемного труда. Обвинения основывались на свидетельских показаниях, агентурных и архивных материалах, а также характеристиках сельских или городских советов. На базе этих документов начальники районных отделений (РО) НКГБ МССР составляли «Справку на лиц, подлежащих аресту» – основной документ, использовавшийся при проведении депортации 1941 г. Накануне депортации 11-12 июня 1941 г. данные справки утверждались начальниками уездных штабов или вышестоящими сотрудниками НКГБ МССР. Эти справки, не имевшие под собой правовой основы даже в рамках советского законодательства, становились формальным основанием для ареста как главы семьи, так и остальных ее членов (Капанжи 2025: 510). Как справедливо отмечает В. Олару-Чемыртан, «в ночь с 12 на 13 июня 1941 г. ни одному депортированному в Бессарабии не был предъявлен официальный документ с формулировкой обвинения и юридическим обоснованием депортации» (Olaru-Cemîrtan 2017: 90).

Из проанализированных 62 дел следует, что в 26 случаях основанием для ареста служили лишь справки сельсоветов или горсовета. А в остальных 36 случаях были включены и допросы от 1 до 6 свидетелей. Больше всего свидетелей было у Николая Петровича Влайкова, сборщика налогов из г. Комрат (ANA F. R-3401, inv.1, d. 5803, ff. 7-21). Пять свидетелей были допрошены по делу Дмитрия Федоровича Баку из с. Гайдар, много лет возглавлявшего Примарию села (ANA F. R-3401, inv.1, d. 5976, ff. 9-17).

Также обвинения на местах строились и на показаниях агентов советских спецслужб. В деле бывшего Примара с. Бешгиоз Константина Георгиевича Готишан использованы показания секретного осведомителя (с/о) под кличкой «Корейша». В своих донесениях он докладывал о ситуации в селе, кто с кем встречается, и о чем говорят (ANA F. R-3401, inv.1, d. 1743, f. 9-10). В деле перебежчика из СССР Ипатия Алексеевича Орлова, проживавшего в Чадыр-Лунге, имеется агентурное донесение осведомителя по кличке «Леонидов» от 17 сентября 1940 г. В нем он сообщает имена 7 людей, которые в разные годы прибыли из СССР в Бессарабию, и проживали в Чадыр-Лунге, время их прибытия и род занятий (ANA F. R-3401, inv.1, d. 6573, f. 15).

При анализе справок сельсоветов выявлены следующие нарушения. Так, в деле Дмитрия Ангеловича Байрактар из с. Дезгинжа, справка сельсовета выписана без даты и без печати. Подпись председателя сельсовета заверена Председателем РИК Комратского района Гавриловым. Протокол допроса свидетеля Недова по делу Д. А. Байрактар составлен 8 июня 1941 г. уполномоченным Комратского РО НКВД Мачихиным. Справка сельсовета и протокол допроса свидетеля заполнены одним почерком, но разными организациями (ANA F. R-3401, inv.1, d. 5835, ff. 6-8). Несоответствие между разными источниками документов и идентичностью почерка может указывать на их фальсификацию.

Собирать материалы на тех, кто был арестован 12-13 июня 1941 г., стали задолго до этой даты. Так, в деле Михаила Антоновича Петкова из с. Бешгиоз имеется характеристика на него, выданная Бешгиозским сельским советом 28 декабря 1940 г. Затем ими была выписана справка от 29 января 1941 г. о составе его семьи и о том, что он происходит из семьи середняка и был членом кузистской партии. Справка была подписана Председателем и секретарем сельсовета по фамилии Дели. При этом последний выступил в качестве единственного свидетеля по делу М. А. Петкова в ходе допроса, проведенного в тот же день оперуполномоченным отдела НКВД станции Бессарабская (ANA F. R-3401, inv. 2, d. 54, ff. 5-8). Таким образом, должностные лица фактически оказались в положении заинтересованной стороны, что противоречит принципам их деятельности.

В делах уроженцев с. Кангаз Кагульского уезда прослеживается тенденция, что в качестве свидетелей привлекали одних и тех же лиц. В деле Георгия Ивановича Тодорова привлек-

ли в качестве свидетелей жителей села Мурза и Хомутову. Они указали, что Г. И. Тодоров был членом партии аверсиканцев¹ и служил примаром села от этой партии после вхождения Бессарабии в состав Королевства Румынии (ANA F. R-3401, inv.1, d. 6392, ff. 9-10). Эти же свидетели дали показания на Николая Петровича Гроздева в том, что он был членом царанистской партии, от которой был избран примаром села (ANA F. R-3401, inv. 1, d. 6794, ff. 8-9).

Следует отметить, что часть гагаузского населения предвидела возможные репрессивные действия со стороны советских властей. Жители с. Кангаз Н. Д. Митишев, К. М. Ковриков и М. Д. Ковриков в начале 1941 г. обсуждали варианты нелегального перехода границы СССР на территорию Румынии. «При советской власти кулакам жить придется очень плохо, и мы ничего хорошего не увидим <...> если мы не уедем, нас ожидает Сибирь» (ANA F. R-3401, inv. 1, d. 8758, f. 5-6). Жители г. Комрат Стоянов, Стаматов и Халваджи высказывали похожие намерения. Согласно справке, подготовленной начальником Комратского РО НКГБ Корниловым, «они собирались нелегально перейти государственную границу из СССР в Румынию, распродают имущество, скупали золото и румынские леи» (ANA F. R-3401, inv. 1, d. 8391, f. 1).

Среди арестованных 12-13 июня 1941 г. были люди различных национальностей и социального положения. По национальному признаку среди арестованных 62 глав семей гагаузы составляли большинство – 38 чел. или 61 %. Остальные 24 чел. или 39 % от общего числа выборки это были: евреи – 7 чел., болгары – 6 чел., украинцы – 5 чел., молдаване – 3 чел., русские – 3 чел., которые проживали в гагаузских селах и в г. Комрат. Женщин среди 62 арестованных глав семей была всего одна – Мария Пэдурару из с. Кангаз. Средний возраст арестованных составлял 51 год.

Самый драматический момент в депортации 1941 г. – разделение семей отражен в воспоминаниях жертв репрессий. Людмила Орман, 1929 г.р., уроженка с. Дезгинжа вспоминала, что по пути в Тирасполь военные вошли в вагон и вывели ее отца – Афанасия Афанасьевича Орман, которого они больше не видели (Курдогло 2016: 168). Зинаида Есир вспоминала рассказ свой мамы о том, что, когда поезд прибыл в Тирасполь, солдаты вывели из вагона ее дедушку. Дальше семья поехала в ссылку в Казахстан без него. Так была разлучена семья Тукан из с. Баурчи (Курдогло 2016: 145).

Вот как описывает эти события Е. Львовский. Его воспоминания «Ивдель – станция

смерти» были опубликованы в газете «Независимая Молдова» в 1994 г. К двери вагона подходили охранники с заранее подготовленными списками и объявили, что лица, чьи фамилии будут названы, должны выйти без личных вещей для оформления документов. В каждом вагоне находилось в среднем по 20-30 семей, однако после оглашения списков лишь два-три человека оставались со своими семьями. Всех вызванных выстраивали в колонны и отводили в другую сторону, где их ожидали новые охранники с собаками и другой железнодорожный состав. Вагоны были переполнены, и с этого момента, по воспоминаниям Е. Львовского, «начался процесс убийства» (Новаков 2009: 280-282).

М. Царану отмечает в своей работе, что накануне германо-советской войны после депортации органы НКВД мобилизовали ресурсы и арестованные были доставлены в следующие лагеря: Южлаг, Сиблаг и Ивдельлаг (Țăranu 2021: 126). Анализ 62 дел показал, что все арестованные 12-13 июня 1941 г. из региона с гагаузским населением были доставлены в Ивдельлаг. Арестованные после 22 июня 1941 г. были отправлены в Иркутскую область, лагерь Южлаг.

Из другой работы этого же автора узнаем другую важную информацию. Мужчины были разлучены со своими семьями 14 июня 1941 г. По воспоминаниям очевидцев, их собрали в Тирасполе, где сформировали два эшелона по 50-60 вагонов. Во время этапирования заключенным выдавали соленую рыбу и крайне мало воды. В результате подобных условий, по свидетельствам очевидцев, около 40% арестованных вскоре погибли в лагере. Кроме того, в книге упоминается, что за Киевом эшелоны с арестованными подверглись немецким бомбардировкам. Все бессарабцы были доставлены в Ивдельлаг, в лагерьный пункт № 8 (Țăranu 2023: 62-63, 65).

Ивдельлаг был основан в 1937 г. и работал до 1960 г. Заключенные Ивдельлага работали над рубкой леса и занимались деревообработкой и другими работами. Максимальная численность заключенных составляла на 1 июля 1941 г. 30 203 чел. Постепенно она уменьшилась, составив к 1 января 1943 г. 16 020 чел. За период с июля 1941 г. по январь 1943 г. в лагере умерло 14183 чел. (Gogu 2024: 109-110).

При организации Ивдельлага в нем в основном содержались осужденные по 58 статье. Особенно тяжелое положение сложилось в 1942–1943 гг. Суровая зима 1941–1942 гг. привела к сильным обморожениям. Более половины заключенных болели простудными заболеваниями

ми, также свирепствовали другие заболевания, не хватало медикаментов. Среди заключенных, отбывающих сроки наказания, была очень высокая смертность. Узников хоронили в общих могилах без одежды (Соломонович 2009: 5-8)

Одно из немногочисленных свидетельств пребывания бессарабцев в Ивдельлаге содержится в мемуарах Валентины Стурза. В книге приводятся воспоминания ее отца, Григория Скафарь, арестованного 13 июня 1941 г. в с. Чучулены Страшенского района. В 1942 г. в отношении него было составлено обвинительное заключение, на основании которого он был приговорен к расстрелу. Однако после подачи жалобы исполнение приговора было приостановлено, и на время пересмотра дела он вместе с другими заключенными был этапирован в Ивдельлаг. По прибытию в лагерь заключенных разместили в бараках, рассчитанных примерно на 100 человек, выдали лагерную одежду черного цвета с индивидуальными номерами. Режим содержания предусматривал подъем в 6 часов утра и выход на работы в 7 часов. Заключенные привлекались к вырубке леса для строительства железной дороги, работая до 12 часов в сутки. Питание осуществлялось дважды в день (утром и вечером) и, как правило, включало жидкий суп, несколько ложек каши и около 500 г хлеба низкого качества в сутки (Sturza 2018: 167, 186-187).

Одной из первых книг по депортации 1941 г. в молдавской историографии считается книга румынского ученого, гагауза по происхождению, Глеба Драгана «Депортации. Бессарабские трагедии». В ней он описал события, предшествовавшие депортации 1941 г., арест и разлучение семей, пребывание в лагере и в ссылке. Хотя книга является художественным произведением, в ней отражены судьбы реальных семей, прежде всего Теодора и Анны Ламбу, прототипами которых стали родители автора, Харлампий и Александра Драгановы. Теодор Ламбу попал в лагерь через месяц после ареста, уже в пути были десятки жертвы. Лагерная жизнь оказалась «адом» – тяжелый труд, голод, унижения и высокая смертность. Выжить ему помогли вера и поддержка жены (Drăgan 1992: 71-72, 91-93, 103). Эта первая книга о депортации гагаузов 1940–1941 гг. Ее ценность заключается и в том, что в ней описаны трагические события, рассказанные непосредственными ее участниками, которым удалось выжить в лагере и в ссылке.

Харлампий Трифонович Драганов работал учителем в с. Татар-Копчак, в г. Комрат и в г. Бендеры. В 1926 г. он становится активным членом

НЦП Румынии. От этой партии в 1929 г. был избран примаром г. Комрат и находился на этом посту два с половиной года (1929–1931). Был арестован 13 июня 1941 г. в г. Бендеры вместе с супругой Александрой. Ее отправили в ссылку в Омскую область, а его в Ивдельлаг (ANA F. R-3401, inv.1, d. 3319, ff. 1-14).

Сохранились и документальные свидетельства пребывания в Ивдельлаге уроженцев гагаузских мест. Так, житель г. Комрат Петр Дмитриевич Стоянов 27 сентября 1942 г. отправил из лагеря письмо жене и дочери в Казахстан, где они находились в ссылке. В нем он сообщает ей о том, «что работает на большом заводе лесопиления в бригаде, и что у них бывают тяжелые дни и дни полегче». Он просит жену выслать ему небольшую посылку с табаком, чесноком и луком. Далее он сообщает ей, что в лагере с них находится Афанасий Орман. Также он просит жену сообщить супруге Стаматова, что ее муж умер 26 июля 1942 г. в больнице. П. Д. Стоянов скончался в Ивдельлаге от порока сердца 29 апреля 1947 г., ему было 44 года (ANA F. 3401, inv.1, d. 8391, ff. 30-31).

Как показывают отобранные дела, постановления об аресте, об избрании меры пресечения и о предъявлении обвинения главам семей выносились уже в Ивдельлаге, начиная с октября 1941 г. В тот же период проводились допросы арестованных, рассматривались поступившие в их отношении материалы, заполнялись анкеты. По отдельным уголовным делам прослеживается, что в Ивдельлаг выехали члены следственной группы НКВД Украинской ССР. Не все обвиняемые признавали себя виновными: в частности, свою вину отрицали И. И. Алексеев, К. Г. Маринов и др. После завершения следствия дела направлялись на рассмотрение Особого Совещания при НКВД СССР, которое выносило решение о мере наказания. В целом по арестованным 12-13 июня 1941 г. доказательная база была крайне ограниченной, необходимые показания нередко получали уже в ходе последующих лагерных допросов. В связи с этим в ряде случаев квалификация обвинения пересматривалась. Например, статью 58, пункт 13 иногда заменяли на более «мягкую» статью 35 УК РСФСР².

Основные статьи обвинения к 62 арестованным главам семей из гагаузских населенных пунктов были следующие: статья 58 п. 13 (Активные действия или активная борьба против рабочего класса и революционного движения) – 27 чел.; статья 58 п. 10 (Антисоветская агитация и пропаганда) – 1 чел; статья 58 п. 13 и статья 58 п. 6

(Шпионаж) – 1 чел.; статья 58 п. 4 (Враждебная деятельность против СССР) – 5 чел.; статья 58 п. 13 и статья 58 п. 4 – 1 чел.; статья 35 (Общественно-опасный элемент) – 8 чел.; не предъявлена статья из-за смерти заключенных в процессе следствия – 19 случаев.

Больше половине арестованных – 33 чел. (53%) не было установлено наказание ввиду смерти заключенного до вынесения обвинительного заключения и до решения Особого совещания. Наказание по предъявленным статьям обвинения было довольно жестким. По решению внесудебного органа – Особого Совещания при НКВД СССР — были приговорены к различным наказаниям 29 чел. (47% от числа арестованных): высшая мера наказания (расстрел) – 2 чел. (Николай Балов, Евлампий Бурунов); 10 лет в исправительно-трудовых лагерях (ИТЛ) – 10 чел. (Михаил Михальчук, Иван Татарницкий, Петр Греков, Владимир Фокша, Иван Фокша, Николай Терзи, Михаил Петков, Михаил Кивель, Борис Бушило, Владимир Касым); 8 лет ИТЛ – 4 чел. (Константин Карайдалы, Иван Алексеев, Харлампий Драганов, Петр Стоянов); 5 лет ИТЛ – 5 чел. (Янкель Гринберг, Константин Маринов, Финкель Натензон, Афанасий Топчу, Степан Македонский); 5 лет ссылки – 8 чел. (Игнат Язаджи, Абрам Прокупец, Ефрем Руденко, Соломон Фишман, Григорий Гринфельд, Мария Пэдуруру, Михаил Славиогло, Федор Писим).

Из 62 чел., арестованных 12-13 июня 1941 г., 47 чел. умерли в лагере и в ссылке, 2 чел. были расстреляны (соответственно 49 чел. или 79% от общего числа погибли). По годам смертность заключенных Ивдельлага составляет: 1941 – 19 случаев, 1942 – 24 случая, 1943 – 3 случая, 1944 – 1 случай, 1947 – 1 случай, 1951 – 1 случай. Еще у 5 заключенных дальнейшая судьба неизвестна (Ф. Натензон, Ф. Писим, А. Прокупец, М. Славиогло, С. Фишман). В Ивдельлаге и в ссылке выжили лишь 8 чел., среди них 7 гагаузов и 1 еврей. Находились в заключении и остались живы следующие уроженцы гагаузских сел, арестованные 12-13 июня 1941 г.: Николай Терзи (с. Дезгинжа) – 10 лет ИТЛ; Харлампий Драганов (с. Саталык-Хаджи), Иван Алексеев (с. Татар-Копчак) – 8 лет ИТЛ; Степан Македонский (с. Казаклия), Афанасий Топчу (с. Томай) – 5 лет ИТЛ; Григорий Гринфельд (с. Бешгиоз), Мария Пэдуруру (с. Кангаз), Игнат Язаджи (с. Авдарма) – 5 лет ссылки.

Н. Терзи после 10 лет заключения в Ивдельлаге был направлен в ссылку на 5 лет, и только после освобождения в 1956 г. выехал к своей семье в Казахстан. И. Язаджи после 5 лет ссылки

в Красноярском крае тоже приехал к своей семье в Казахстан (Капанжи 2024: 142). Х. Драганов после 7 лет заключения в Ивдельлаге был отправлен на спецпоселение сроком на 5 лет в Кустанайскую область (Rotaru 2015).

Большинство арестованных в 1941 г. и выживших почти ничего не рассказывали о пребывании в лагере своим родным. Как отмечает М. Гогу-Зиновий, люди не говорили о пережитом в лагере после того, как вышли на свободу. Те, кто пережили ГУЛАГ, вынуждены были подписывать обязательства, что они не будут рассказывать о том, что с ними происходило там (Gogu 2024a: 353).

Судьба 62 глав семей, арестованных 12-13 июня 1941 г. в гагаузских населенных пунктах Молдавской ССР, оказалась трагической. Аресты производились в отношении всей семьи на основании справки, составленной на ее главу. Основанием служили подозрения в контрреволюционной деятельности. Среди арестованных были примары, служащие, крупные коммерсанты, землевладельцы и другие категории населения. При формировании следственных дел районными отделениями НКГБ МССР были допущены многочисленные нарушения.

После ареста главы семей на территории МССР разлучались с родственниками. Семьи из населенных пунктов с гагаузским населением направлялись на спецпоселение в Казахстан, главы семей этапировались в Ивдельлаг Свердловской области. Уже в лагере, спустя несколько месяцев после фактического ареста, оформлялись постановления об избрании меры пресечения и предъявлении обвинения, проводилось следствие и составлялись обвинительные заключения. В ряде случаев изменялась квалификация предъявленного обвинения.

Для большинства мужчин арест в 1941 г. означал привлечение по статье 58 УК РСФСР («контрреволюционная деятельность») либо признание «общественно-опасным элементом» по статье 35 УК РСФСР. Следствие зачастую носило формальный характер, как по месту жительства, так и после этапирования в лагерь. Приговоры, как правило, предусматривали 5, 8 или 10 лет лишения свободы.

Все 62 человека, включенные в исследуемую выборку, были направлены в Ивдельлаг Свердловской области. Анализ архивных материалов показывает, что подавляющее большинство из них погибли в 1941–1942 гг. Причинами высокой смертности стали крайне тяжелые условия содержания: голод, холод, изнурительный труд

при отсутствии теплой одежды и обуви, а также обострение хронических, преимущественно сердечно-сосудистых, заболеваний. Лишь восемь человек пережили лагерь и ссылку. Как правило, это были физически и морально более крепкие люди.

Только после 1956 г. выжившие узники Ивдельлага получили право вернуться на родину. Почти все арестованные 12-13 июня 1941 г. были реабилитированы (в большинстве случаев – посмертно) на основании статьи 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 г.

Примечания

¹ Аверсиканцы – члены «партии Авереску» или Народной партии Румынии, основанной генералом (впоследствии маршалом) Александру Авереску в 1918 г.

² Статья 35 УК РСФСР. «Удаление из пределов РСФСР или из пределов отдельной местности с обязательным поселением или запрещением проживать в других местностях или без этих ограничений, в соединении с исправительно-трудовыми работами или без исправительно-трудовых работ, может примениться судом в отношении тех осужденных, оставление которых в данной местности признается судом общественно-опасным». Источник: «НКВД: Уголовный Кодекс РСФСР (1926 г.) с изменениями» [https://nkvd.memo.ru/index.phphttps://nkvd.memo.ru/index.php_\(1926\)_\(дата_обращения_10.09.2025\)](https://nkvd.memo.ru/index.phphttps://nkvd.memo.ru/index.php_(1926)_(дата_обращения_10.09.2025)).

Список сокращений

ВМН – Высшая мера наказания.

ИТЛ – Исправительно-трудовой лагерь.

МССР – Молдавская советская социалистическая республика.

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел.

НКГБ – Народный комиссариат государственной безопасности.

НЛП – Национал-либеральная партия (Румыния).

НЦП – Национал-царанистская партия (Румыния).

ОС – Оперативное Совещание при НКВД СССР.

РО – Районное отделение.

РСФСР – Российская советская федеративная социалистическая республика.

с/о – Секретный осведомитель.

СССР – Союз советских социалистических республик.

УК – Уголовный кодекс.

ФНВ – Фронт национального возрождения (Румыния).

Литература/ References

Капанжи С. Н. Первая массовая депортация гагаузских семей 12-13 июня 1941 г. с территории МССР в документах и воспоминаниях. In: Материалы XXXIV международной научно-практической конференции

КГУ, том III. Комрат: A&V Poligraf, 2025, 508-516. / Kapanzhi S. Pervaya massovaya deportaciya gagauzskih semej 12-13 iyunya 1941 g. s territorii MSSR v dokumentah i vospominaniyah. Materialy XXXIV mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii KGU, tom III. Komrat: A&V Poligraf, 2025, 508-516.

Капанжи С. Примары коммун уезда Тигина с гагаузским населением в период репрессий 1940–1941 гг.: историко-антропологические аспекты. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXV, 2024, 135-144. / Kapanzhi S. Primary kommun uezda Tigina s gagauzskim naseleniem v period repressij 1940–1941 gg.: istoriko-antropologicheskie aspekty. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. XXXV, 2024, 135-144. <https://doi.org/10.52603/rec.2024.35.19>

Курдогло К. И. Репрессии и депортации гагаузов 1940–1941 гг., 1944–1952 гг. Книга судеб: люди, события, документ. Кишинэу: Tipografia Centrala, 2016. / Kurdoglo, Konstantin. Repressii i deportacii gagauzov 1940–1941 gg., 1944–1952 gg. Kniga sudeb: lyudi, so-bytiya, dokument Kishineu: Tipografia Centrala, 2016.

Маринова М. Из пережитого. Серия: История народа в воспоминаниях современников. Отв. ред. В. Бойков. Комрат: Б. и., 2024. / Marinova M. Iz perezhitogo. Seria: Istoriia naroda v vospominaniikh sovremennikov. Otв. red. V. Boikov. Komrat: B. i., 2024.

НКВД: Уголовный Кодекс РСФСР (1926 г.) с изменениями. [https://nkvd.memo.ru/index.phphttps://nkvd.memo.ru/index.php_\(1926\)_\(дата_обращения_10.09.2025\)](https://nkvd.memo.ru/index.phphttps://nkvd.memo.ru/index.php_(1926)_(дата_обращения_10.09.2025)). / NKVD: Ugolovnyj Kodeks RSFSR (1926 g.) s izmeneniyami. (data obrashcheniya 10.09.2025).

Новаков С. З. Село Кортен: времена и судьбы. Chișinău: Tipografia Centrală, 2009. / Novakov S. Z. Selo Korten: vremena i sud'by. Chisinau: Tipografia Centrală, 2009.

Пасат В. Трудные страницы истории Молдовы 1940–1950 гг. Москва: Терра, 1994. / Pasat V. I. Trudnye stranicy istorii Moldovy 1940–1950 gg. Moskva: Terra, 1994.

Соломонович Ф. Я. Ивдельлаг. In: Уральский следопыт, 2009, № 2, 4-9. / Solomonovich F. Y. Ivdel'lag. In: Ural'skij sledopyt, 2009, № 2, 4-9.

Agentia Națională a Arhivelor (ANA). F. R-3401, inv. 1, d. 1743, 3319, 5803, 5835, 5976, 6392, 6573, 6794, 8391, 8758, 9390; inv. 2, d. 54.

Cartea Memoriei: Catalog al vectimelor totalitiris-mului comunist. coord. și red. șt. E. Postică. Vol. IV. Chișinău: Știința, 2005.

Drăgan G. Deportatii. Tragedii basarabene. București: Albatros, 1992.

Gogu Zinovii M. Basarabia și Transnistria în Gulagul sovetic: Deportări și muncă forțată. Chișinău: Le-xon-Prim, 2024.

Gogu Zinovii M. Ivdellag – lagărul morții basarabenilor: aspecte ale muncii și vieții după gratii. In: Experimentul Pitești – Reeducarea prin tortură: comunicări prezentate la Simpozionul Internațional: ed. a 23-a. Pitești: Editura „Paralela 45”, 2024a, 349-360.

Olaru-Cemîrtan V. Deportările din Basarabia 1940–1941, 1944–1956. Chișinău: Lexon-Prim, 2017.

Rotaru T. Frații gemeni Gleb Dragan și Boris Draganov-destine împlinite în pofida vitregiilor istoriei. 8.03.2015. https://moldova-suverana.md/article/fratii-gemeni-gleb-dragan-si-boris-draganov-destine-implinite-in-pofida-vitregiilor-istoriei_11595 (data обращения 27.01.2026).

Sturza V. Basarabia decapitată. Chișinău: Lumina, 2018.

Țăranu M. Represiunea și rezistența din RCCM în perioada primei ocupații sovietice 1940–1941. Chișinău: Lexon-Prim, 2021.

Țăranu M. Timpuri pe care nu le-a vrut Dumnezeu sau Deportare elitelor din Moldova sovetică. Chișinău: Lexon-Prim, 2023.

Статья поступила в номер 23.03.2026

Утверждена к публикации 16.06.2026

Svetlana Capanji (Chișinău, Republica Moldova).
Doctorandă, Universitatea de Stat din Moldova.

Капанжи Светлана (Кишинев, Республика Молдова). Докторантка, Молдавский государственный университет.

Svetlana Capanji (Chisinau, Republic of Moldova).
PhD student, Moldova State University.

E-mail: snkapanji@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9293-989

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Svetlana PROCOP

Cursurile Internaționale de Limbă Romani

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.23>

În vara anului trecut, înscriindu-mă la Cursurile Internaționale de Limbă Romani, ediția a III-a, care au avut loc la Școala gimnazială „Mihai Eminescu” din Costinești (România) în perioada 14-24 iulie 2025, am avut ocazia să mă conving personal că învățarea unei limbi noi poate fi atractivă la orice vârstă, că predarea limbii romani în țara vecină reprezintă una dintre programele necesare ale procesului educațional în domeniul respectării drepturilor minorităților etnice.

De la începutul secolului XXI, datorită eforturilor intelectualelor locale (cum îl vedem pe Gheorghe Sarău, în primul rând), Ministerul Educației din România a început să pregătească și să editeze manuale de limbă romani și matematică. În aceste manuale se utilizează o normă supradialectală medie, bazată pe dialectele vlăhești (Foto 1).

În timp ce predarea limbii romani în România s-a început cu mult mai devreme, încă la sfârșitul secolului XX, Gheorghe Sarău într-un interviu își amintește: „Acum 33 de ani, la 22 octombrie 1992, am început să predau primul curs de limbă romani în sistemul de învățământ superior din România. Aceasta a fost a treia inițiativă de acest fel din lume. Primele cursuri au fost la Paris, în 1986, la INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales); în 1991 – la Praga și în 1992 – la București”.



Foto 1. Prof. univ., dr. emerit Gheorghe Sarău la lecție, Costinești, vara 2025

Se știe că, deocamdată, nu există o normă supradialectală general acceptată a limbii romani. Literatura artistică, precum și publicațiile educaționale și de po-

pularizare sunt de obicei elaborate în dialectele locale. Totuși, dialectul vlah și în special cel căldărăresc, datorită răspândirii sale în lume, este folosit mai frecvent decât altele în publicațiile organizațiilor române internaționale. De aceea, acesta exercită adesea o anumită influență și asupra publicațiilor scrise în alte dialecte.

În prezent, la nivel mondial s-au configurat patru mari diviziuni dialectale, conform ultimelor cercetări (Courthiade, Sarău, Pădure), însă vorbitorii diferitelor dialecte se pot înțelege între ei. În timpul cursurilor sale din vara anului 2025, la Costinești, profesorul Gheorghe Sarău, atunci când explica regulile de bază ale limbii romani, dădea cel mai adesea exemple lexicale din vocabularul diferitor dialecte.

Se cunoaște că limba romani este inclusă în Cartea Roșie a limbilor aflate în pericol de dispariție. În prezent, dintre cele 12-14 milioane de romi din întreaga lume, doar aproximativ 4 milioane vorbesc limba romani. Limba romani și alte 3 din grupul limbilor neo-indiene nu se mai vorbesc în India, ci în alte spații geografice.

În același timp, limba romani conține și trăsături ale limbilor europene, deoarece unele dintre ele (greaca, româna, turca și unele limbi slave) au influențat-o substanțial. Acest lucru face ca limba romani să fie unică nu doar pentru că este singura limbă indiană vorbită în afara Indiei, ci și pentru că este o limbă indo-europeană legată de alte limbi europene.

Primul Congres Mondial al Romilor de la Londra, care a avut loc în aprilie 1971, a proclamat: „Limba romani este pentru noi o valoare inestimabilă. Ea face parte din cultura noastră și reprezintă o verigă de legătură între romii din toate țările. Niciun dialect nu este superior altuia. Totuși, avem nevoie de un standard comun pentru a-l utiliza la congrese și în presa internațională”.

După aproape douăzeci de ani de consultări locale și internaționale și trei zile de dezbateri intense la Varșovia (Polonia), la cel de-al IV-lea Congres al Uniunii Internaționale a Romilor, în aprilie 1990, Comisia pentru limba romani a prezentat un proiect de scriere comună, adaptată fiecărui dialect. Congresul a adoptat acest proiect ca fiind oficial. În mare măsură, acest lucru s-a datorat lingvistului francez Marcel Courthiade (de proveniență albaneză), care a prezentat alfabetul limbii romani standardizat, utilizat preponderent în Franța, România și Kosovo.

Debutul studierii limbii rromani în România a fost în 1990, când la cele 3 clase de viitori învățători rromi din liceele pedagogice din București, Bacău și Târgu Mureș au fost introduse și câte 3 ore săptămânale de limba rromani, la București acestea fiind ținute de prof. Gheorghe Sarău, între 1991–1994, motiv pentru care a trecut la elaborarea primului Dictionar rrom – român (apărut în 28 aprilie 1992), a Manualului de limba romani (țigănească), (la Editura Didactică și Pedagogică, R.A.), (București, 1994), și a unui manual auxiliar, Culegere de texte în limba rromani (clasele II–IV), în 1995.

În vara anului 2025, la ediția a III-a a Cursurilor Internaționale de Limbă Romani, în grupul de cursanți au fost incluși 23 reprezentanți din România, Republica Moldova, India, Canada și Finlanda (Foto 2).



Foto 2. Participanții la Cursurile Internaționale de Limbă Romani, ediția a III-a, vara 2025. În dreapta, pe prim plan – profesorul emerit, doctor Gheorghe Sarău

Totodată, merită menționat și un fapt unic: între anii 1999 și 2022 au fost organizate peste 48 de stagii intensive și cursuri de vară de limba romani, adică între 1 și 3 pe an, iar timp de trei ani aceste cursuri au fost de nivel internațional. Profesorii sunt deosebit de bine pregătiți, fiind coordonați de prof. univ. dr. emerit Gheorghe Sarău și de lect. univ. dr. Cristian Pădure – ambii de la Secția de Limba și Literatura Rromani a Universității din București.

Școala gimnazială „Mihai Eminescu” din Costinești, unde au avut loc orele de romani, este situată în strada Gării nr. 1, în apropierea stației de cale ferată „Costinești-Tabără” (este a doua stație, prima e „Costinești-Sat”). În apropiere se află oficiul poștal, poliția și piața de legume și fructe.

În prealabil, ne-au fost expediate materiale didactice în format electronic (manuale, tabele, ghiduri). La cursuri, unele manuale ne-au fost oferite gratuit, iar altele au fost oferite contra plată, cu sume simbolice (Foto 3).



Foto 3. Materialele didactice, redactate de Gheorghe Sarău

Tinerii cursanți din București, care participă de mai mulți ani la Școala de vară, studiind limba romani: Andrei Munteanu, Daniel Ciumara, Alin Bucă, Constantin Câmpean, Radu Istrate, Vladimir Mihăilescu și Melania Floroiu, precum și Radu Istrate, Buta Dragoș Laurențiu, Radu Cristea, Maria Vartolomei, Denis Rezmiveș și alții, care l-au susținut pe dl profesor Gheorghe Sarău, în ceea ce ține de chestiuni organizatorice. De asemenea, au fost prezenți la cursuri și participanți din alte țări, care au demonstrat un interes viu prin studierea asiduă a limbii romani în timpul orelor. Printre aceștia au fost: dr. Punita G. Singh, muzicolog, lingvist, editor din New Delhi (India), dr. Debbie Folaron, traducătoare și profesor asociat din Monreal (Canada), Aki Snabb din Helsinki (Finlanda), pasionat de romologie. Totodată, au fost prezentă și o întreagă familie de romi-căldărari din România – familia Mihai: Nelu, Doinița, Abby, Anastasia, Maria Andreea (Foto 4).



Foto 4. Familia Mihai la ore, Costinești, vara 2025

Cursurile au fost susținute nu doar de profesorul onorific, doctor în științe Gheorghe Sarău, dar și de alți colegi, cadre didactice ale Catedrei de Limbă și Literatură Rromani din cadrul Universității București.

Profesorul Gheorghe Sarău, activând la Universitate de mai mulți ani, a realizat cercetări și ore practice în următoarele direcții științifice: Limba Rromani – Lexicologie, Etimologie, Bibliografie, Istoriografia cercetării Limbii și Culturii Rome, cultura Rromă (personalități Rome). În timpul activității la Ministerul Educației s-a ocupat de planificarea predării limbii romani și cultivarea acestei limbi în societate. Printre interesele sale științifice se numără

și alte domenii precum istoriografia Literaturii Romani din perioada interbelică și comunistă. La Universitatea din București profesorul Gh. Sarău predă următoarele cursuri: „Structura limbii romani (morfologie, sintaxă, lexicologie, dialectologie – variante dialectale ale limbii romani din România și din alte țări)”.

În timpul cursurilor de la Costinești, pe lângă profesorul Gheorghe Sarău, unul dintre cei care au susținut lecții practice, a fost doctorul Cristian Pădure, care a urmat timp de 4 ani studii doctorale la Universitatea Sorbona din Paris. Tema cercetării sale doctorale a fost: „Lexicul dialectului căldărarilor din Mexic”. După susținerea tezei de doctorat, Cristian Pădure este abilitat în domenii precum contactele lingvistice, dialectologia, didactica limbii romani. La Catedra de Hungarologie, Studii iudaice și rromani (Facultatea de Limbi și Literaturi Străine), Cristian Pădure predă cursuri precum: „Structura limbii romani”, „Didactica limbii romani”, „Practica limbii romani”, „Perspectiva lexicului romani” ș.a. (Foto 5).



Foto 5. Prof. univ. Cristian Pădure în fața cursanților (partea dreaptă, în centru), Costinești, vara 2025

Un alt cadru didactic, prof. univ. Alin-Gabriel Bucă, care a desfășurat diferite activități cu cursanții, ce țin de practica lecturii în limba romani, a urmat studiile doctorale la Delhi (India), iar tema tezei sale a fost „Influențele lexicale persane asupra limbii rromani” (Foto 6).



Foto 6. Lectorul Alin-Gabriel Bucă (în stânga) în timpul vizitei grupului de foști cursanți a dlui Gh. Sarău, în prezent profesori de limba romani în școlile din România, Costinești, vara 2025

Un alt lector, doctor în filologie Rodica-Elena Tudor, fostă doctorandă a dlui profesor Gheorghe Sarău, ne-a impresionat nu numai prin talentul său de predare, dar și prin talentul său artistic, interpretând cântecul „Gelem, gelem”. Rodica-Elena Tudor, care și-a susținut teza la 29 noiembrie 2024 (tema tezei sale de doctorat este: „Influența limbii române asupra formării cuvintelor în limba romani”), a demonstrat excelente competențe didactice în predarea limbii romani (Foto 7).



Foto 7. Prof. univ. Rodica-Elena Tudor, Costinești, vara 2025

Pe data de 30.07.2025, în emisiunea „Conviețuiri” a Televiziunii Române – programul 1, între orele 16.00-16.25, s-a transmis reportajul despre ediția a III-a a Cursurilor internaționale de limba rromani comună, desfășurate la Școala gimnazială „Mihai Eminescu” din Costinești, între 14-24 iulie 2025. Reporteră: Oana Roșca Crețulescu.



Foto 8. Un cadru din reportajul despre Cursurile Internaționale de limba rromani. Sursa: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10233977873500913&set=pcb.10233977895381460> (vizitat 21.04.2026)

Așa cum s-a menționat mai sus, inițiatorul cursurilor a fost și rămâne prof. Gheorghe Sarău, care a participat el însuși la cursuri de vară similare, organizate în diferite perioade și în diverse țări. Un bun exemplu de îndrumător pentru Gheorghe Sarău a fost doctorul Rajko Djurić (în anii 1990–2000 președinte al Uniunii Internaționale a Romilor (UIR), absolvent al Facultăților de Filosofie și Filologie din

fosta Iugoslavie), care, în același timp, este cunoscut și ca un poet remarcabil rom. În anii 1991–1992, Djurić a fost profesorul lui Gheorghe Sarău la școlile internaționale de vară din Finlanda (1991) și Italia (1992). În anii 1998, 1999 și 2003, aceștia au devenit deja colegi în Germania, la cursuri similare de vară, unde Gh. Sarău predă limba romani, iar Djurić – istoria, cultura și literatura romilor.

Începând cu anul 2015, Ziua Internațională a Limbii Romani, recunoscută de UNESCO, este celebrată anual la 5 noiembrie. Această inițiativă a fost lansată în 2008 de deputatul rom din Parlamentul Croației, Veljko Kajtazi, și a obținut recunoaștere internațională datorită eforturilor profesorului Marcel Courthiade.

În România, pe lângă Ziua Internațională a Limbii Romani, la nivel național este marcată și Ziua Limbii Romani în România, începând cu anul 2019, în fiecare an la 16 iunie. Această zi marchează și apariția primului Dicționar de Limbă Rromani din România, al cărui autor este profesorul Gheorghe Sarău.

La încheierea cursurilor internaționale de vară de studiere a limbii romani, toți cursanții au primit diploma de participare (60 de ore).

Rezumând, constatăm că participarea la școlile de vară, în cazul nostru Cursurile internaționale a limbii romani, oferă cercetătorilor mai multe beneficii importante – atât științifice, cât și profesionale. În primul rând, cursanții își aprofundează cunoștințele. În al doilea rând, își dezvoltă abilități practice. În al treilea rând, stabilesc o rețea științifică la tema de interes profesional. De obicei școlile de vară reunesc cursanți din diferite țări. Acest lucru oferă oportunitatea de a stabili conexiuni profesionale care se pot transforma în proiecte comune, publicații sau stagii de practică. În al patrulea rând, participanții sau cursanții își demonstrează potențialul lor ca cercetători și primesc aprecieri de la experți. Acest lucru îi ajută să își îmbunătățească munca și să identifice noi căi de dezvoltare.

În anul 2026, cea de-a IV-a ediție a Școlii Internaționale de Studiere a Limbii Romani va avea loc sub conducerea profesorului Gheorghe Sarău. Oricine este interesat să învețe limba romani va găsi o multitudine de materiale suplimentare în biblioteca online a dlui profesor Gheorghe Sarău: <https://biblioteca-digitala.ro/?realizator=20929-sarau-gheorghe> (accesat 21.04.2026).

La 21 aprilie 2026, în legătură cu împlinirea vârstei onorabile de 70 de ani, ne-am dori să prezentăm o scurtă biografie a profesorului Gheorghe Sarău și să evidențiem aportul lui remarcabil în studierea și promovarea limbii romani.



9. Profesor universitar, doctor Gheorghe Sarău. Arhiva personală dlui Gh. Sarău

Gheorghe Sarău (21 aprilie 1956, satul Segarcea-Vale, județul Teleorman) este un lingvist român, cercetător al limbii romani și activist pentru propășirea etniei rome din România, autor de manuale și dicționare în limba romani. După absolvirea Liceului Industrial de Chimie din Turnu Măgurele (1978) și după satisfacerea stagiului militar de nouă luni (Corbu de Sus, jud. Constanța) urmează între 1979–1983 studiile la Secțiile de Limba și Literatura Rusă – Limba și Literatura Maghiară ale Facultății de Limbi și Literaturi Străine din cadrul Universității București, frecventând orele facultative de limbă turcă, spaniolă și bulgară. În ultima lună de facultate (iunie 1983) începe să învețe limba romani, trezindu-și un viu interes pentru acest domeniu. Este repartizat ca profesor de limba rusă la școala din Satu Mare (1983–1984), apoi revine definitiv la București, ca traducător și profesor. Între 1 mai 1990 – 31 august 2018, activează în cadrul Ministerului Educației Naționale, mai întâi la Direcția Relații Internaționale (mai 1990 – mai 1998, ca referent și inspector pentru relații internaționale bilaterale în învățământ, fiind, totodată, și metodist al ministerului la nivel național pentru limba romani), apoi în Direcția Minorități (mai 1998 – august 2018), unde a ocupat funcția de consilier pentru romi și limba romani. Din 1992 și până în prezent, este profesor universitar la Secția de Limba și Literatura Romani a Facultății de Limbi și Literaturi Străine din cadrul Universității București. La 28 aprilie 1992 a publicat primul dicționar rrom din România – „Mic dicționar rrom-român” (București: Kriterion, 176 p.), care include o schiță cu „Morfologia dialectului vlah de varietate românească al limbii rromani” (p. 25-81).

Între 1992–1998, sub îndrumarea profesoarei Lucia Wald, Gheorghe Sarău a realizat stagiul de

doctorat în domeniul limbilor indo-europene, obținând titlul de doctor în filologie. Teza de doctor, consacrată dialectului romilor spoitori, a fost susținută la 28 septembrie 1998 la București.

Din anul 1992, Gheorghe Sarău a publicat în mod consecvent în reviste și la diferite edituri (fiind, timp de aproape patru decenii, autorul unui număr de peste 150 de volume, majoritatea în *domeniul rrom*), dintre care: 53 ca autor unic, 45 în calitate de co-autor, 52 – îngrijitor de ediție, prefăcător, traducător, coordonator de volume cu mai mult de doi autori etc.

Una din ultimele lucrări publicate recent de Gheorghe Sarău în limba spaniolă și catalană este „Manual de lengua romaní”. Lansarea acestei cărți a avut loc la Institutul Cervantes de Madrid și a fost organizată de Asociația Națională „Presencia Gitana” pe data de 2 iunie 2026 (Foto 10). Cu acest prilej au luat cuvântul Carmen Noguero, secretar general al Institutului Cervantes, Fabián Sánchez, președinte al Asociației Naționale „Presencia Gitana”, Arnau Gutiérrez Camps, șeful Uniunii de Susținere din cadrul Direcției Generale „Derechos Culturales” și Carlos Muñoz Nieto, profesor și traducător de romaní. Lansarea se înscrie în proiectul „Recuperación de la Lengua Romaní”, orientat spre protejarea, demnitatea și promovarea acestei limbi ca parte esențială a patrimoniului lingvistic și cultural al romilor din Spania și toată Europa.



Foto 10. Lansarea de carte a profesorului Gheorghe Sarău, Institutul Cervantes, Madrid (Spania), 2 iunie 2026.

Sursa: <https://www.youtube.com/watch?v=Xx5P7n-33CAQ> (vizitat 16.06.2026).

Puțin mai înainte de anul nou 2025, domnul profesor Gheorghe Sarău a început să pregătească pentru tipar o Antologie internațională de poezie rromă, volum bilingv, care include câte 2-3 poezii ale fiecărui poet rom, traduse fie în romani, fie din romani în română. În partea a doua a Antologiei vor fi incluse biografiile poezilor romi. Această idee îi venise mulți ani în urmă. La un moment și-a dat seama că despre poezii romi din Rusia în România nu prea se știe. Este vorba despre perioada culturală a romilor din anii 1927–1938, când s-au editat multe cărți și manuale în limba romilor din Rusia. Despre acest moment a mai scris Rajko Djuric (în Istoria literaturii rromani, care a fost publicată și la Universitatea din București la Editura CREDIS, în 2001). În fine, Gheorghe Sarău a decis să stopeze proiectul cu Antologia de poezie și să facă un Cronograf cu repere culturale și lingvistice rrome de după 1926 până în prezent, deci pentru ultimul veac. Unul din materialele sale este dedicat lui Valdemar Kalinin, care împlinește anul acesta, la 30 mai 2026, frumoasa vârstă de 80 de ani. În acest context oferim cititorului revistei o biografie a lui Valdemar Kalinin din noua carte a lui Gheorghe Sarău.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Svetlana Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Institutul Patrimoniului Cultural.

Светлана Прокоп (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Институт культурного наследия.

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

E-mail: svetlanaprocop@ich.md

ORCID: 0000-0002-6928-4828

Gheorghe SARĂU

Fișă biografică academică a lui Valdemar Kalinin

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.24>**I. Date biografice**

Nume complet: Valdemar (Voldemars) Kalinin

Data nașterii: 30 mai 1946

Locul nașterii: Vitebsk, Belarus (fosta URSS)

Părinți:

mama: Yevdokiya Kalinina

tatăl: Ilya (Ilyas) Kalinin

Naționalitate: belarusă

Etnie: rom (grup baltic)

Reședință ulterioară: Londra, Regatul Unit

II. Educație și formare

1964 – absolvă Școala Gimnazială nr. 2, Vitebsk

1964–1969 – Profesor la Colegiul din or. Kalinin

(astăzi Tveri), Federația Rusă,

calificare: profesor de limbi străine (engleza).

Studii postuniversitare (masterat): istorie, filozofie și literatură germană

III. Activitate profesională

1969–1970 – serviciu militar, unități de parașutiști

1971–1991 – profesor și militar, Vitebsk

anii 1990 – se stabilește în Marea Britanie, la invitația United Bible Societies

în Regatul Unit: colaborează cu autoritățile educaționale: Inner London Education Authority, London Borough of Camden

Lucrează cu: copiii romi din Europa de Est, Irish Travellers, familii migrante.

De asemenea: fondează misiuni biblice pentru romii baltici în Belarus, înființează școli biblice în limba rromani.

IV. Domenii de activitate

Traduceri biblice. Specializat ca: traducător biblic, lingvist romani, poet, istoric rom, lexicograf, profesor, cercetător al culturii rome. Este unul dintre cei mai importanți traducători biblici în dialectul rromani baltic.

V. Activitate de traducător biblic

Traduceri parțiale:

1996

Evangelija Matfejostyr.

Vilnius: Lithuanian Bible Society. 78 p.

1999

Evangelija Matejostyr. Baltyko Romani čhib.

Dillenburg: Gute Botschaft Verlag. 83-84 p.

1999

Janostyr svénto mishtophénybén (Evangelhia după Ioan).

Dillenburg: Gute Botschaft Verlag. 86 p.

2001

Neues Testament. Psalmen und Sprüche.

GBV, Dillenburg. 564 p.

Traducerea integrală a Bibliei

2014

Biblija. Pe Baltitko čib (Romanes).

Biel/Bienne: DCL. 1704 p.

Tipărită în Belarus.

ISBN 978-2-940059-20-1

Caracteristici:

traducere integrală din ebraică și greacă

dialect: romani baltic (belarus-lituanian)

alfabet: chirilic (principal), latin (secțiuni com-

parative)

include:

glosar

studii istorice

comparații alfabetic

istoria romilor baltici

Aceasta este prima traducere integrală a Bibliei în dialectul romani baltic.

VI. Activitate științifică și lingvistică

2000

Contributor la:

Bakker, Peter; Kyuchukov, Hristo (eds.)

What is the Romani language?

Paris: Centre de recherches tsiganes / University of Hertfordshire.

Autori contribuitori:

Milena Hübschmannová

Donald Kenrick

Yaron Matras

Giulio Soravia

Valdemar Kalinin

VII. Lucrări științifice individuale

2000

Oh this Russian spirit abides everywhere.

Hatfield: University of Hertfordshire Press. 180 p.

VIII. Activitate literară

2004

Romani Dreams.

Vitebsk: Komintern Press.

2005

Romané Suné / Romani Dreams.

Vitebsk – London. 312 p.

ISBN 985-6674-56-5

Limbi:

romani (chirilic)

romani (latin)

belarusă

engleză

IX. Lucrări istorice și culturale

2005

Puzzles of the Baltic Roma.

Minsk: Logvinovpress. 238 p.

ISBN 9856701643

Lucrare fundamentală privind:
istoria

cultura

dezvoltarea socială a romilor baltici

X. Activitate editorială

2009

Editor:

Rudevics, Nordmunds

Testimonies from Roma.

Riga. 76 p.

XI. Activitate lexicografică și didactică

2022

Ame rakirasa romanes. We Speak Romani.

Chișinău / UK: Lambert Academic Publishing.

168 p.

Manual de limbă romani.

2023

Russian-Romani-English Dictionary.

Vitebsk: Pedagogical University.

Dicționar trilingv major.

XII. Activitate instituțională și culturală

Participant activ la conferințe internaționale,
colaborator al United Bible Societies,

promotor al limbii romani,

fondator de instituții educaționale romani,

Participare notabilă:

Conferința JGLS, București, 2018

XIII. Evaluare istorică și științifică

Valdemar Kalinin este una dintre figurile centrale ale:

standardizării dialectului romani baltic,

traducerii Bibliei în limba romani,

dezvoltării literaturii romani moderne,

lingvisticii romani contemporane.

Traducerea integrală a Bibliei (2014) reprezintă contribuția sa fundamentală și una dintre cele mai importante realizări din istoria literaturii romani.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Gheorge Sarău (București, România). Doctor în filologie, Universitatea din București, Catedra de Limbă și Literatură Rromani.

Георге Сарэу (Бухарест, Румыния) Доктор филологии, Бухарестский университет, Кафедра языка и литературы романи.

Gheorge Sarau (Bucuresti, Romania). PhD in Philology, University of Bucharest, Departament of Rromany Language and Literature.

E-mail: sarau.gheorghe@lls.unibuc.ro

ORCID: 0009-0005-3057-2629

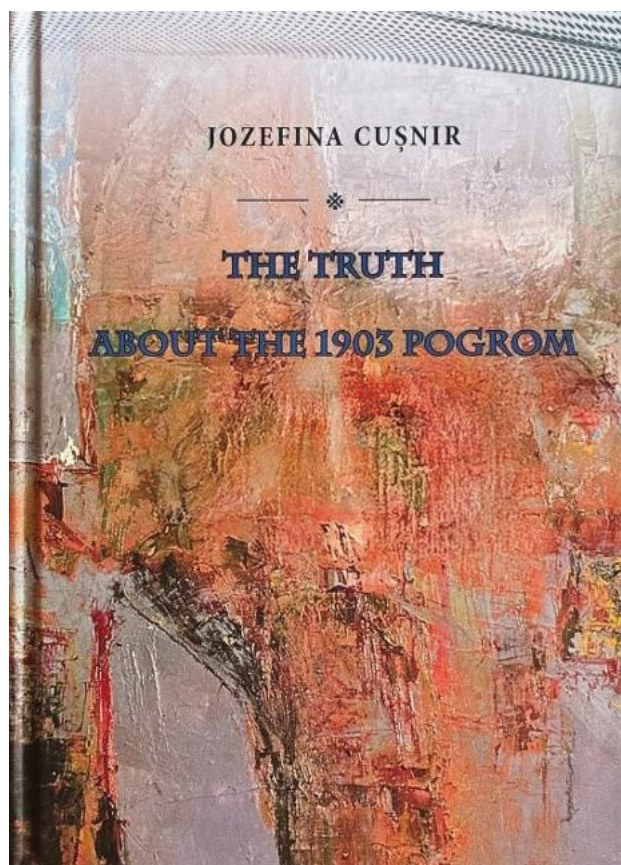
RECENZII

Natalia GRĂDINARU

Jozefina Cușnir și reinterpretarea pogromului de la Chișinău

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.25>

Monografia *The Truth about the 1903 Pogrom* („Adevărul despre pogromul din 1903”. Chișinău: Epigraf, 2025 (trans. R. Lvov)) se impune ca una dintre cele mai consistente și novatoare contribuții la înțelegerea pogromului de la Chișinău din 1903, un eveniment care a marcat profund atât istoria orașului, cât și traiectoria etică a umanității în secolul al XX-lea. Lucrarea propune o reinterpretare riguroasă și profund asumată a faptelor, eliberată de clișeele istoriografice și de narațiunile convenabile, consolidate de-a lungul timpului în discursul public.



Demersul științific se distinge printr-o perspectivă interpretativă curajoasă, susținută de un instrumentar conceptual original – sistemul noetic de concepte – elaborat de autoare în cadrul unei direcții interdisciplinare proprii. Această abordare permite investigarea nu doar a evenimentelor istorice propriu-zise, ci și a mecanismelor profunde ale memoriei culturale, ale conștiinței mitologice și ale moduri-

lor prin care violența colectivă ajunge să fie justificată și normalizată. Pogromul de la Chișinău este astfel integrat într-un cadru cultural-istoric amplu, fiind interpretat ca una dintre marile perturbări ale evoluției etice a umanității – un moment-limită, perceput intuitiv ca o ruptură a ordinii morale a lumii.

Un pilon central al lucrării îl constituie reconsiderarea critică a tezei formulate în istoriografia anilor '80 ai secolului XX privind absența responsabilității autorităților centrale ale Imperiului Rus în declanșarea pogromului. Autoarea demonstrează, printr-o analiză factologică minuțioasă, că această teză a fost acceptată mai degrabă prin consens decât prin verificare riguroasă, iar consecințele ei au fost de durată: transferul răspunderii istorice și atribuirea vinei orașului Chișinău. În acest mod, memoria colectivă internațională a fost modelată într-o direcție care a estompat rolul real al decidenților politici ai epocii.

Un loc de prim-plan în arhitectura argumentativă a monografiei îl ocupă analiza discursului rostit de cneazul Serghei Urușov în Duma de Stat la 8 iunie 1906. Această intervenție este interpretată ca o sinteză analitică lucidă a unei structuri recurente de organizare a pogromurilor în Imperiul Rus, structură care, aplicată cazului Chișinăului, indică fără echivoc implicarea autorităților centrale. Reconstituirea acestei scheme, completată printr-un amplu material arhivistic, reprezintă una dintre contribuțiile fundamentale ale volumului.

Cercetarea valorifică, totodată, surse de o importanță excepțională: memoriile doctorului Moisei Sluțchi – martor direct și fin observator al circumstanțelor pogromului – colecții documentare fundamentale, realizate de cercetători ai Academiei de Științe a Moldovei, precum și rezultatele remarcabile ale studiilor evreiești dezvoltate după 1991. Analiza convergentă a acestor surse conduce la o concluzie fermă: evenimentele din 1903 au fost rezultatul unui mecanism politic deliberat, impus din exterior, și nu expresia unei tensiuni interetnice autonome.

Un aport deosebit al acestei monografii constă în restituirea imaginii autentice a Chișinăului ca spațiu care, în condițiile pogromului, s-a afirmat totodată ca un spațiu al solidarității civice. Lucrarea arată convingător că orașul a fost, în egală măsură, un loc

al rezistenței morale, unde evrei și non-evrei au acționat împreună pentru a-și apăra comunitatea. În acest context este readus în atenție fenomenul idilei interetnice basarabene – o tendință de conviețuire armonioasă, identificată încă din prima jumătate a secolului XX și remarcabilă prin persistența sa, în pofida presiunilor istorice.

Cartea corectează, de asemenea, reprezentări distorsionate privind comportamentul victimelor, inclusiv imaginea lor ca subiect pasiv al violenței. Datele istorice indică existența unor forme reale de rezistență civică, limitate însă de disproporția evidentă a forțelor și de caracterul imprevizibil al intervenției autorităților statale.

Pe lângă rigoarea analitică, monografia se remarcă prin profunzimea reflecției etice. Unul dintre obiectivele declarate ale lucrării este contribuția la o abordare lucidă și eficientă cu antisemitismul și nazismul, prin clarificarea originii și funcționării conceptelor care au permis legitimarea crimelor împotriva umanității. În acest cadru, analiza conceptului de „popor blestemat”, oferă o cheie explicativă de mare finețe, depășind granițele unui singur context istoric.

The Truth about the 1903 Pogrom este una dintre cele trei monografii existente la nivel mondial dedicate acestui subiect și singura realizată de un cercetător din Republica Moldova. Volumul este completat

de o anexă analitică substanțială, care dezvoltă și nu-anțază dimensiunile inovatoare ale cercetării.

Valoarea lucrării este inseparabilă de personalitatea autoarei. Jozefina Cușnir se distinge printr-o erudiție solidă, o cultură vastă și o capacitate rară de a articula rigoarea științifică cu sensibilitatea etică. Munca sa este rezultatul unui efort îndelungat, meticulos și profund responsabil față de adevărul istoric. Stilul său sobru, limpede și încărcat de sensuri, se caracterizează prin formulări atent cântărite, printr-un limbaj al ideilor care evită retorica și privilegiază miezul. Această îmbinare dintre rigoare intelectuală, maturitate etică și expresie umană, conferă lucrării nu doar valoare academică, ci și forța unei reflecții de limpezire morală și conștiință istorică.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

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

Наталья Грэдинару (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Институт культурного наследия.

Natalia Gradinaru (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: gradinarunatalia23@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8144-5997

Valentina URSU

Depășirea percepțiilor deformate de propagandă și denigrări referitoare la cultura Basarabiei din anii 1918–1940

<https://doi.org/10.52603/rec.2026.39.26>

Recent a văzut lumina tiparului monografia „Renașterea culturii Basarabiei în contextul României întregite (1918–1940)”, elaborată de dr. în istorie, conf. univ. Larisa Noroc (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău). Redactor științific: Valentina Ursu. Ediția a 2-a. Chișinău: Lexon-Prim, 2025. 256 p.



Monografia este dedicată unui subiect deosebit de actual. Moștenirea culturală din perioada interbelică continuă să trezească un viu interes în societatea moldovenească contemporană și controverse în interpretarea evenimentelor și faptelor. Ea solicită o analiză critică a vieții sociale, în ansamblu, dar și o prezentare pertinentă a rolului politicii culturale a guvernului român, oferind o perspectivă documentată și critică asupra realităților sociale din acea perioadă. Prin reconstituirea riguroasă a experiențelor concrete din anii 1918–1940, este posibilă construirea unei memorii colective fundamentate pe date factologice și documentare, depășind astfel inter-

pretările eronate de propaganda sovietică ale întregii perioade de aflare a Basarabiei în componența României, dar și unele percepții contemporane ale ideologilor comuniști.

Lucrarea abordează o perioadă importantă în istoria societății din România, marcată de transformări sociale, economice și culturale profunde, oferind o analiză detaliată prin prisma documentelor. Monografia se dovedește a fi un demers științific important pentru înțelegerea complexității societății din Basarabia din perioada interbelică.

Prezenta lucrare reprezintă rezultatul unei cercetări, bazate pe o bază solidă informațională și pe un bogat material documentar. Ea se sprijină pe un număr impresionat de documente de arhivă, documente publicate, ziare și reviste ale perioadei cercetate, materiale statistice, enciclopedii, dicționare, numeroase studii, editate la Chișinău, Arad, București, Cluj-Napoca, Craiova, Iași, Timișoara, Vălenii de Munte, Moscova, Paris etc.

Considerăm că este concepută reușit și metodologic argumentată structura monografiei. Ea i-a permis autoarei să analizeze contextul istoric al perioadei interbelice, să expună modul de organizare a vieții culturale, să descrie și să interpreteze rolul instituțiilor de culturalizare în schimbarea mentalității populației.

Lucrarea demarează cu o *Introducere* (pp. 4-21), în care au fost analizate sursele de documentare, au fost determinate scopul și obiectivele lucrării. Bucură interpretarea amplă a lucrărilor publicate în perioada interbelică, cea sovietică, a studiilor de după anii '80 ai sec. XX, precum și lucrări recente semnate de autori din Republica Moldova, România, Ucraina și alte țări. Apreciem cercetarea mai multor publicații periodice din perioada interbelică: *Viața Basarabiei*, *Glasul națiunii*, *Pagini basarabene*, *Dreptatea*, *Școala basarabeană*, *Curierul*, *Căminul cultural*, *Solidaritatea*, *Școala și Viața* etc., editate în limba română, dar și publicații de limbă rusă: *Бессарабия*, *Бессарабский вестник*, *Бессарабский край*, *Молва*, *Новое слово*, *Бессарабский экспресс*, *Голос* etc.

„Reintegrarea Basarabiei în mediul cultural românesc” este titlul Capitolului I (pp. 22-65). Aici se analizează situația culturii românești de până la 1918, realizările artistice în România interbelică, po-

litica culturală a statului român. Precum se știe bine, în perioada 1812–1918 Basarabia a avut de înfruntat numeroase procese de deznaționalizare, rusificare, înstrăinare de la trecutul istoric, care au avut reminiscente grave în domeniul culturii. Autoarea menționează că pentru lichidarea acestor consecințe, statul român a promovat câteva direcții prioritare: sincronizarea spirituală a provinciei, educarea conștiinței naționale, introducerea învățământului obligatoriu, lichidarea analfabetismului, asigurarea școlilor și instituțiilor culturale cu cadre calificate etc.

Capitolul II al monografiei, intitulat „Dezvoltarea culturii naționale în Basarabia interbelică” (pp. 66-110), pune în evidență documente referitoare la afirmarea creației muzicale, evoluției artei interpretative, progresul artei teatrale, contribuția artiștilor plastici. În baza documentelor cercetate autoarea constată că o atenție sporită a fost acordată învățământului artistic. Are loc o creștere a numărului de instituții artistice și o orientare a lor spre valorile naționale. Un rol important revine școlilor muzicale, Seminarului Teologic, Conservatorului „Unirea”, Conservatorului Municipal. Domeniul picturii a fost marcat de Școala de Bell-Arte. Documentele de arhivă i-au permis autoarei să demonstreze că în perioada anilor 1918–1940 teatrul autohton cunoaște o dezvoltare fructuoasă. Personalități marcante și-au adus aportul în procesul de sporire a nivelului de cultură în întregul ținut.

Merită a fi apreciat efortul autoarei în cercetarea subiectelor prezentate în Capitolul III ce are titlul „Activitatea de culturalizare a societății basarabene” (pp. 111-163). El cuprinde o descriere amplă a activității societăților culturale, aportul căminelor culturale și a altor instituții de culturalizare a populației rurale, reflectarea realizărilor în domeniul artelor în presa basarabeană. Menționăm atenția acordată de dna Larisa Noroc eforturilor instituțiilor și societăților culturale, regale și particulare, în culegerea și propagarea folclorului, în organizarea formațiilor muzicale, dramatice, coregrafice, organizarea concursurilor, expozițiilor de artă populară. Autoarea descrie și analizează activitatea căminelor culturale, a căror principale rezultate sunt: organizarea bibliotecilor, a conferințelor științifice în domeniul tehnicii, agriculturii etc., accesul la presa periodică, efectuarea studiilor etnografice, fondarea muzeelor, acumularea fondurilor pentru ajutorarea copiilor săraci și dotați, instalarea radioului, deschiderea cinematografele etc. Autoarea afirmă că în Basarabia au fost create condiții favorabile pentru îmbogățirea fondurilor de carte cu literatură românească. Cărțile în limba română au dat posibilitate intelectualității autohtone să se dezvolte în spiritul românismului. Se

realizau cercetări științifice dedicate patrimoniului cultural național.

Concluziile la fiecare capitol și cele finale confirmă atingerea obiectivelor lucrării și sunt orientate spre prezentarea evenimentelor ce au avut loc într-o perioadă în care noul regim a venit cu noi posibilități de afirmare a creației artistice, iar libertatea de exprimare a permis o evoluție a multor domenii ale culturii. Susținem opinia autoarei prezentată în finalul monografiei: „Politica culturală propagată de Statul Român în perioada anilor 1918–1940 a adus rezultate apreciable în toate domeniile. Cei 22 de ani de unitate politică au facilitat renașterea națională și integrarea spirituală a românilor basarabeni cu conaționalii din România. Realizările importante din acea epocă au influențat și au determinat încă mulți ani menținerea românismului, chiar și în perioada totalitaristă nivelatoare și deformatoare. Ele au fost de bun augur în lupta pentru suveranitate și crearea statului independent Republica Moldova” (p. 170).

Apreciam valoarea anexelor: Personalul didactic al Conservatorului Unirea (1919–1940); Personalul didactic al Conservatorului Municipal (1936–1940); Proiectul de salarizare a profesorilor pentru anul 1924; Competența profesională a Școlii de Bell-Arte (1918–1940); Interpreți instrumentiști, vocaliști, dirijori din două generații; Realizări ale muzicienilor basarabeni în Țară (anii 20–30); Tabloul căminelor culturale din județele Basarabiei; Raport cu privire la monumentele istorice de pe teritoriul Basarabiei. Ele au fost elaborate de autoare în baza depistării și analizei documentelor din Arhivele Naționale ale României, din studii speciale dedicate mai multor subiecte cercetate.

Menționăm, totodată, și includerea imaginilor cu câțiva reprezentanți ai culturii Basarabiei din perioada dată: Ștefan Neaga, Eugen Coca, Maria Cebotari, Lidia Lipcovschi, Alexandru Cristea, Mihail Berezovschi, precum și capodopere ale picturii și arhitecturii, ce au intrat în patrimoniul cultural al Republicii Moldova: Alexandru Plămădeală – *Monumentul lui Ștefan cel Mare, Bustul soției Olga Plămădeală*; Milița Petrașcu – *Bustul Reginei Maria și Bustul lui Constantin Brâncuși*; Claudia Cobizev – *Cap de femeie*, precum și pânze realizate de Eugenia Maleșevschi – *Autoportret*, Pavel Șilingovschi – *Portretul soției*; Claudia Cobizev – *Don Quijote*; Rostislav Ocușco – *Autoportret*; Auguste Baillayre – *Arlechin*; Șneer Kogan – *Peisaj*; Theodor Kiriakoff – *Costum de războinic grec*, Schiță de costum la spectacolul „Barbă Albastră” de Maeterlinck; Alexandru Plămădeală – *Autoportret* etc.

Caracterul inovator al lucrării elaborate de dna. Larisa Noroc nu poate fi pus la îndoială, dat fiind că

este o investigație științifică în care sunt valorificate numeroase documente de epocă referitoare la cultura din perioada interbelică. Problemele abordate în lucrare au un caracter original și constituie rodul muncii autoarei timp de mai mulți ani.

Prin construcția lucrării, orizontul ei documentar, factologic și ideatic, exercițiul conceptual și metodologic, cercetătoarea Larisa Noroc izbutește să expună atât probleme referitoare la politica guvernului român în domeniul culturii din Basarabia, cât și procesul de evoluție în mai multe genuri ale artei și în culturalizarea societății.

Lucrarea elaborată de dr. Larisa Noroc atestă seriozitatea, fiind o dovadă a realizării unor investigații științifice ce aduc limpezime și claritate în studierea problemelor abordate. Monografia este concepută și realizată într-o manieră academică, care certifică capacitățile dezvoltate ale autoarei de a face o analiză minuțioasă a izvoarelor și a surselor bibliografice cercetate, de a face concluzii și generalizări prețioase. Accentuăm, de asemenea, tendința autoarei de a fi deschisă și receptivă în aprecieri la tot ce este nou în cercetarea științifică: izvoare, concepte, metodologie, terminologie etc.

Monografia subliniază relevanța documentului istoric, a publicațiilor vremii, oferind o metodă inovatoare de a explora și interpreta cultura în diversele ei aspecte. Aceasta contribuie la o mai bună înțelegere a contextului social din Basarabia, prin capturarea

nu doar a evenimentelor, ci și a trăirilor oamenilor de cultură, ceea ce îmbogățește literatura de specialitate și oferă un cadru conceptual solid pentru studii viitoare.

Studiul realizat de dr. Larisa Noroc îmbogățește cunoștințele existente în domeniul istoriei acestei perioade, dar și contribuie la o mai bună înțelegere a dinamicilor sociale și culturale dintr-o perioadă semnificativă a istoriei țării noastre. Ea este un instrument valoros pentru cercetători, studenți, masteranzi, doctoranzi, cadre didactice și toți cei interesați de istoria culturii naționale în ansamblu.

Primit 31.03.2026

Acceptat 16.06.2026

Valentina Ursu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar universitar, Universitatea pedagogică de stat Ion Creangă.

Валентина Урсу (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Государственный педагогический университет им. И. Крянгэ.

Valentina Ursu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Associate professor, State Pedagogical University "Ion Creanga".

E-mail: ursuvalentina@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-5711-8726

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaproscor@ich.md

Никогло Д. *Заместитель главного редактора.* Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). 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

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kosoj@uj.edu.pl

Коч А. Доктор филологии, профессор (Ескишехир, Турция). ademkoc@ogu.edu.tr

Кушнир В. Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Марушиакова Е. Доктор истории (Братислава, Республика Словакия). emp9@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). mabusseito-va@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). tanciasirbu@yahoo.fr

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Sofia, Republic of Bulgaria). stanchev.m@gmail.com

Stepanov V. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). 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 diferite 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 publicarea materialelor 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 și să respingă 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 de semne cu spații; pentru doctoranzi volumul maximal al articolului este de 20 000 semne cu spații.

Recenziile monografiilor și culegerilor, prezentări de carte, 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 română, rusă, engleză. Articolele vor fi trimise la adresa Colegiului de redacție. Autorii din Republica Moldova se prezintă personal cu articolele imprimate, între orele 13.00-16.00, în zilele de marți și joi. **Declarația** autorului pe propria răspundere va fi prezentată după acceptarea articolului de către Colegiul de redacție.

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 cu caractere italice numele și prenumele autorului/autorilor (pe marginea dreaptă a textului, de exemplu: *Gherghina BODA*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu minuscule și caracter aldin): **Horele și petrecerile momârlanilor**

II. Rezumat:

La începutul textului principal se vor face rezumatele în română, rusă și engleză, însoțite de cuvântul **Rezumat**, **Peziome**, **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 cu spații.

III. Textul lucrării:

Textul lucrării trebuie prezentat în format electronic: Times New Roman, font size: 14, space: 1,5.

Referințele la sursele bibliografice, **inserate în text**, se vor indica în paranteze rotunde, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) Numele autorului, b) Anul editării 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 editării lucrării.

Articol în culegere: (Poiată 2009: 385-388), adică: a) Numele autorului, b) Anul editării 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 editării 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 după textul principal al articolului. Referințele bibliografice vor fi aranjate în **ordine alfabetică**. În textele cu grafie 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 centrală, 2012, 444-495. / Guboglo M. N. Institute sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat-Kishinev: Tipografia centrală, 2012, 444-495.

În lista de **Referințe bibliografice / References** se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate: 1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

Exemple de surse publicate în Referințe bibliografice / References:

Monografie: Eliade M. Imagini și simboluri. București: Humanitas, 1994. Adică, se vor indica (în ordinea stabilită): a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea lucrării. c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Culegere de materiale: Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică, 2003. Adică, se vor indica: a) Denumirea culegerii. b) Nr. de volum (dacă există). c) Locul publicării. d) Editura. e) Anul publicării.

Articol în culegere: Poiată M. Patrimoniul cultural: păstrare prin... deconservare. In: Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene. Conferința internațională științifică (Chișinău, 25-26 septembrie 2008). Chișinău: Business-Elita, 2009, 385-388. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/ autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea culegerii. e) Locul publicării culegerii. f) Editura publicării culegerii. g) Anul publicării. h) Prima și ultima pagină a articolului.

Articol din revistă: Ceașescu A. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. In: Arhivele Olteniei, 2018, nr. 32, 201-210. Se vor indica: a) Numele și inițialele autorului/autorilor. b) Denumirea articolului. c) Simbol despărțitor In: d) Denumirea revistei. e) Anul publicării. f) Numărul revistei. 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://ci-](http://ci-mec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf)

mec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf (vizitat 04.03.2020).

VIII. Materialul ilustrativ (Anexă):

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară, în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș. a. vor fi însoțite de legendele corespunzătoare și cu indicarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, instituția în trei limbi (română, rusă, engleză); E-mail; ORCID.

Exemplu de date despre autor:

Tamas Hajnaczy (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkyt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Adresa: Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Informații suplimentare pot fi solicitate: tel. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.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: Кушч 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: Universitetsofrolagest, 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 Hajnaczk (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических

меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczk@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, (+373 22) 27-13-53; 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. в) Страницы, на которые ссылается автор.

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: Куш 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, 2016, № 5, 5-22. В этом случае указывается: а) Фамилия и инициалы автора (авторов), б) Название статьи. в) Разделительный символ In: г) Название журнала. д) Год издания. е) Номер журнала. 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 (Приложение):

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

Alexandre Brian DUCHE-PÉREZ, Lolo Juan MAMANI-DAZA Valentin ARAPU	The Carnival as an Andean Ritual System: Music, Dance, and Reciprocity in Achoma (Colca Valley, Peru)	4
Aliona GRATI	Wells in the Context of Environmental, Sanitary, and Ethnocultural Perspectives	13
Oxana FAIS-LEUTSKAIA	Queen Marie of Romania: Literature, Art, and Lived Space as Tools for Promoting the Cultural Image of a State	22
Dumitru-Cătălin ROGOJANU, Gherghina BODA Nina IVANOVA	Sugar Dolls in the Cultures of the Old (and New) World: Addressing the Issue of Tradition Migration	31
Aleksander GANCHEV	“Vow crosses” in Gorj county (Romania): symbolism and interpretation	41
Natalia PROCOP Viorica RĂILEANU	The afterlife of sacred space: casa mare in contemporary rural Moldova (case of Puhoi village)	51
Alexander NOVIK, Marina DOMOSILETSKAYA Ludmila MOISEI, Ecaterina ALAVAȚCHI Aleksey ROMANCHUK, Galina MUTAF Ecaterina TARNA, Mariana HADJI-BANDALAC Jozefina CUȘNIR	The Bulgarians of Bessarabia in the ‘40s of 20th cent.: factors of the demographic process, birth rate and mortality	59
	Life around the Hearth: Artistic Perspectives	71
	Family Names Derived from the Terminology of Crafts Associated with Leather Processing	78
	Blueberry (<i>Vaccinium myrtillus</i> L.) in the culture, language and traditions of the Albanians in the Balkans	86
	The Art of Egg Decoration in the Republic of Moldova: Intangible Cultural Heritage, Education, and Cross-Border Cooperation	97
	“Multilingual education” and the Romanian language in ATU Gagauzia, 2022–2025: some lessons and conclusions	106
	The synchronism of cultural values as an expression of visual language – an eminently patrimonial virtue	113
	The Trickster Paradox in Yiddish Set Expressions of Jews of the Republic of Moldova as Elaboration of Phenomenological Theodicy (the Aspect of Noetic Intention in Actualizing/Safeguarding ICH)	124

FIELD RESEARCH

Valentin ARAPU	The Water Wells of Puhoi Village (Ialoveni District) in the Context of Local Tangible and Intangible Cultural Heritage (Ethnocultural Aspects)	132
Sergiu SUVAC	The Transition from Wooden Gates to Metal Gates in the Codrii Orheiului Area	141

COMMUNICATIONS

Alexandru MAGOLA, Sergiu SUVAC Carolina COTOMAN	Funeral monuments carved in stone from the villages of the ethnographic area of Codrii Orheiului	147
	Bread in Romanian Funerary Customs of the Prut–Dniester Region: Forms, Functions and Symbolic Significance	157

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

Sorin GRAJDARI	The construction and interior layout of earthen dwellings in rural settlements along the upper Reut River (Florești District)	166
Maria SMIRNOVA	School Education in the Bulgarian Colonies of Bessarabia in the Second Half of the 19 Century: the Legal and Regulatory Framework	171
George PASCAL, Gabriel Daniel KEREKEȘ Svetlana KAPANJI	Apron from Covurlui County and “Zadie” from the Năsăud Region as Evidence of Transhumance and Cultural Exchange	176
	Tragic chapters in the history of the Gagauz people at “Ivdel’lag” (the June 1941 deportation)	183

SCIENTIFIC LIFE

Svetlana PROCOP	International Romani Language Courses	191
Gheorghe SARAU	Academic biographical note of Valdemar Kalinin	196

REVIEWS

Natalia GRADINARU Valentina URSU	Jozefina Cușnir and the reinterpretation of the Chișinău pogrom	198
	Overcoming perceptions distorted by propaganda and denigration regarding the culture of Bessarabia from 1918–1940	200