

MINISTERUL CULTURII AL REPUBLICII MOLDOVA
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

**SALVGARDAREA ȘI CONSERVAREA DIGITALĂ
A PATRIMONIULUI ETNOGRAFIC
DIN REPUBLICA MOLDOVA**

MINISTERUL CULTURII AL REPUBLICII MOLDOVA
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

**SALVGARDAREA
ȘI CONSERVAREA DIGITALĂ
A PATRIMONIULUI ETNOGRAFIC
DIN REPUBLICA MOLDOVA**

Materialele Conferinței Științifice Naționale
„Salvgardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic”
Chișinău, 13 decembrie 2022

Coordonator:
dr. Ion DUMINICA

CHIȘINĂU
2023

Volumul este editat în cadrul Proiectului 21.70105.8 ȘD „Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă”.

Programul internațional „Oferta de soluții privind promovarea conceptului de Știință deschisă și dezvoltarea tehnologiilor digitale în domeniile cercetării și inovării”.

Programul UE Orizont 2020 (CG-ENI/2017/386-980 CE) „Suportul financiar pentru participarea Republicii Moldova la Programul-Cadru al Uniunii Europene de cercetare și inovare ORIZONT 2020”.

Opiniile exprimate în articolele incluse în volum aparțin autorilor și nu reflectă poziția oficială a Institutului Patrimoniului Cultural.

Responsabil de ediție: dr. hab. Victor GHILAȘ

Coordonator: dr. Ion DUMINICĂ

Redactor științific: dr. Adrian DOLGHI

Recenzenți:

dr. Diana NICOGLO, dr. Nina IVANOVA

Redactori:

dr. hab. Inga DRUȚĂ (textele în limba română),

dr. Tatiana ZAICOVSCHI (textele în limba rusă),

dr. Ana GOREA (textele în limba engleză)

Tipar: Tipografia „Notograf Prim” (notografprim@gmail.com)

MD-2044, Chișinău, str. M. Sadoveanu 8/3, of. 18

DESCRIEREA CIP A CAMEREI NAȚIONALE A CĂRȚII DIN REPUBLICA MOLDOVA

"Salvagardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic din Republica Moldova", conferință științifică națională (2022 ; Chișinău). Salvagardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic din Republica Moldova : Materialele Conferinței Științifice Naționale, Chișinău, 13 decembrie 2022 / coordonator: Ion Duminica. — Chișinău : S. n., 2023 (Notograf Prim). — 304 p. : fig., fot., tab.

Antetit.: Min. Culturii al Rep. Moldova, Inst. Patrimoniului Cultural. — Rez.: lb. engl. — Referințe bibliogr. la sfârșitul art. — [130] ex.

ISBN 978-9975-84-185-6.

39(082)

S 17

© Autorii

© Institutul Patrimoniului Cultural

CUPRINS

Proiectul de cercetare și inovare 21.70105.8 ȘD „Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă” . . . 7

Adrian DOLGHI

Evoluția instituțională a cercetărilor etnografice în cadrul Academiei de Științe a Moldovei (1946–1969) 13

Mara POPESCU

Metode tradiționale și moderne de cercetare și arhivare digitală a patrimoniului cultural în experiența internațională. Studiu de caz: Oxford, Marea Britanie 30

Victor GHILAȘ

Arhivele de folclor – spațiu de conservare a memoriei culturale 64

Crina-Rozalia BLIDAR

Tradiții și obiceiuri în Țara Codrului, Maramureș 90

Виктор КОЖУХАРЬ

Информативность оцифрованных архивных документов для исследований по этнологии украинцев Молдовы 110

Ion DUMINICA

Reliefarea meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul) practicat de țigani (romi) în spațiul pruto-nistrean prin valorificarea surselor istorico-etnografice 119

Carolina COTOMAN

Obiceiurile de înmormântare reflectate în arhiva etnografică digitală 137

Алексей РОМАНЧУК

Термин *Datu mâinii* в свадебной обрядности сел центральной зоны Республики Молдова: проблема и ее контекст 147

Алексей РОМАНЧУК

Альтернативные модели в фонетике румынских лексических заимствований булаештского говора: общий анализ 155

Valdemar KALININ

The Bear's Academy in the Care of the Romani Kings 179

Анехă 241

Proiectul de cercetare și inovare 21.70105.8 ȘD „Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – preservarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă”

Știința deschisă, accesul deschis la izvoare, date, informații și rezultatele cercetării reprezintă un suport important pentru dezvoltarea științei contemporane în toate domeniile. Pentru cercetările etnologice o importanță enormă are conservarea obiectelor de patrimoniu cultural, a materialelor de arhivă, care, cu scurgerea timpului, degradează continuu și sunt în pericol de a fi distruse, cu atât mai mult cu cât în Republica Moldova acestea sunt păstrate în prezent în condiții neadecvate: umiditate înaltă, mucegai, scurgeri de pe acoperiș, sustrageri de fonduri etc. Aceste circumstanțe pun în pericol de pierdere irecuperabilă rezultatul muncii de teren, de circa cincizeci de ani, a cercetătorilor științifici care au activat în Secția de Etnografie din cadrul Academiei de Științe a Moldovei în anii 1946–1991.

Documentele de arhivă conțin rapoartele expedițiilor etnografice de teren. Materialul etnografic, păstrat în prezent în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei și, parțial, în cadrul Arhivei Institutului Patrimoniului Cultural (în total, peste 200 de volume și câteva mii de fotografii), este deosebit de prețios, deoarece în perioada de referință erau mai mulți și mai buni cunoscători ai tradiției, astfel, materialul colectat remarcându-se prin autenticitate.

Scopul proiectului: *Salvarea prin digitalizare a arhivelor etnografice care conțin materiale de teren, colectate în anii 1946–1991 de către cercetătorii etnologi de la Academia de Științe a Moldovei și plasarea în acces deschis a unui material științific inedit.*

Până în prezent, doar puțini cercetători au studiat unele materiale din arhivele menționate, referindu-se fragmentar la anumite teme de interes. Conservarea prin digitalizare și punerea în acces deschis a Arhivei etnografice, în primul rând, va salva de la distrugere un tezaur inestimabil al culturii naționale și va impulsiunea cercetările etnologice din instituțiile de cercetare, din muzee și universități. De asemenea, va oferi societății cunoștințe vaste despre tradițiile autentice ale etniilor conlocuitoare din Republica Moldova, în special, pentru instituțiile de învățământ preuniversitar și universitar. Instituțiile din domeniul turismului vor putea implementa informații veritabile referitoare la tradiții în amenajarea spațiilor hoteliere și a restaurantelor; în organizarea traseelor turistice, precum și în domeniul industriei textile (la confecționarea vestimentației, a covoarelor), unde vor putea fi utilizate modele de design tradițional autentic, ceea ce va spori atractivitatea producției autohtone de mărfuri.

Institutul Patrimoniului Cultural deține o experiență importantă de implementare a proiectelor de digitalizare a materialului de arhivă și a manuscriselor. În anii 2018–2019 IPC a implementat un proiect, finanțat de British Library (Biblioteca Britanică), cu titlul „Salvarea Arhivei folclorice păstrate în Chișinău, Republica Moldova”. Echipa IPC a beneficiat de un Atelier de instruire în digitalizarea patrimoniului cultural, ținut de experți din Marea Britanie, de la Biblioteca Britanică. Cercetătorii IPC cunosc standardele de calitate și rigorile de descriere științifică în cazul unor proiecte de digitalizare la standarde moderne.

Totodată, IPC a achiziționat, în cadrul proiectului implementat, două scanere Czur ET 16 Plus, soft licențiat destinat digitalizării, precum și două laptopuri. Aceste resurse importante au fost utilizate în realizarea proiectului de digitalizare a Arhivei etnografice. Standardele moderne de digitalizare presupun alcătuirea unui sistem de metadate complexe, care să descrie detaliat materialul digitalizat și să ofere informații relevante despre fiecare element de patrimoniu inclus. Aceasta înseamnă cercetarea și descrierea fiecărui dosar, manuscris, fiecărei fotografii. Finalitatea proiectului rezidă în crearea site-ului „Arhiva etnografică digitală” – o bază de date complexă, compusă din materialul digitalizat cu metadatele detaliate ale fiecărui element, ce va beneficia de un sistem de căutare automatizat, care va permite căutarea rezultatelor pe principiul geografic, cronologic, pe probleme de cercetare, cuvinte-cheie etc.

Obiectivele expresiei de interes:

1. Elaborarea suportului teoretic al proiectului: „Regulamentul procedural de digitalizare a manuscriselor cu materiale etnografice”.
2. Elaborarea suportului teoretic al proiectului: „Algoritmul de analiză și descriere cu metadate ce conțin subiecte etnografice”.
3. Organizarea și desfășurarea unui Atelier de instruire a membrilor echipei proiectului referitor la standardele tehnice și științifice ale digitalizării aplicate de British Library (Biblioteca Britanică).
4. Selectarea, dezarhivarea și pregătirea pentru digitalizare a manuscriselor cu materiale etnografice.
5. Digitalizarea integrală a manuscriselor cu materiale etnografice din Arhiva internă a Institutului Patrimoniului Cultural și Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei, în conformitate cu Regulamentul procedural de digitalizare elaborat.
6. Analiza manuscriselor digitalizate și descrierea detaliată cu metadate ce conțin subiecte etnografice, în conformitate cu Algoritmul de analiză și descriere cu metadate elaborat.
7. Elaborarea paginii web și a arhitecturii bazei de date online.
8. Încărcarea online a manuscriselor digitalizate și a descrierilor detaliate cu metadate ce conțin subiecte etnografice.
9. Elaborarea mecanismului de funcționare a bazei de date online, ce va conține sistemul de indexare și motorul de căutare a răspunsurilor la solicitări după arii geografice, localități, subiecte etnografice.

10. Organizarea și desfășurarea Conferinței Științifice Naționale „Salvgardarea și conservarea digitală a patrimoniului etnografic”.
11. Elaborarea Expoziției mobile „Patrimoniul etnografic al Republicii Moldova: trecut și prezent”.
12. Elaborarea și publicarea unei culegeri de studii științifice cu privire la importanța salvagădării prin digitalizare a patrimoniului etnografic al Republicii Moldova.

Nivelul actual al cunoașterii temei propuse pe plan național și internațional

În Republica Moldova, digitalizarea patrimoniului cultural se află într-o etapă incipientă. Există numeroase elemente de patrimoniu, care sunt expuse pericolului, dar care nu sunt salvgardate și protejate de distrugere. Sunt exemple pozitive de digitalizare a cărților vechi de către Biblioteca Națională a Republicii Moldova – colecția Moldavica (<http://www.moldavica.bnrm.md/>); Arhiva folclorică (<http://folkloricarchival.ich.md>) – digitalizată de către Institutul Patrimoniului Cultural în cadrul proiectului finanțat de British Library (Biblioteca Britanică); o colecție de cărți vechi digitalizate este deținută de Biblioteca Științifică „Andrei Lupan” Institut. Cu toate acestea, pandemia de COVID-19 a demonstrat că suntem destul de limitați în utilizarea resurselor digitalizate pentru cercetare, în situația când accesul în arhive și biblioteci este restricționat. În Republica Moldova există fonduri arhivistice și de patrimoniu importante, care pot fi digitalizate, oferind astfel acces deschis cercetătorilor și tuturor persoanelor interesate să le studieze. Acest lucru va impulsiona atât dezvoltarea științelor socioumanistice, cât și a unor ramuri economice conexe. Țările Uniunii Europene au o experiență bogată în digitalizarea patrimoniului cultural. În acest sens, ținem să remarcăm platforma Europeana.eu, ce reunește numeroase biblioteci, care au digitalizat un bogat material de patrimoniu și au oferit acces deschis prin intermediul platformei; menționăm, de asemenea, colecția GALICA a Bibliotecii Naționale a Franței ([Galica.bnf.fr](http://galica.bnf.fr)).

Necesitatea și oportunitatea expresiei de interes

Digitalizarea Arhivei etnografice a Institutului Patrimoniului Cultural (AEIPC) și a Arhivei Științifice Centrale a Academiei de Științe a Moldovei (AȘC AȘM) este o misiune imperativă din considerentele că sunt expuse pericolului de distrugere și dispariție materialele etnografice colectate în cadrul expedițiilor organizate de cercetătorii etnologi ai Academiei de Științe a Moldovei (în anii 1946–1991), un material original și bogat, deoarece în perioada postbelică purtătorii culturii tradiționale erau mai numeroși și cunosători mai autentici decât în prezent. Asigurarea accesului deschis la arhiva digitală va accelera valorificarea științifică a materialului etnografic și va genera rezultate științifice sporite, oferind beneficii întregii societăți prin cunoașterea mai autentică a culturii tradiționale. Materialele etnografice din arhivele menționate se referă la toate etniile conlocuitoare din Republica Moldova. Diseminarea informației etnografice inedite, cuprinse în arhivele respective, va contribui la cunoașterea autentică a culturilor tradiționale specifice etniilor conlocuitoare și la consolidarea coeziunii sociale.

Rezultatele științifice preconizate, cu evidențierea gradului de noutate

Va fi digitalizat și introdus în circuitul științific un volum substanțial de material etnografic inedit. Analiza și descrierea fiecărui dosar/manuscris din arhivă va reprezenta o cercetare complexă a fiecărei unități de păstrare, ceea ce va oferi publicului larg informații detaliate despre conținutul fiecărui dosar. Baza de date online ce va include documentele digitalizate și informațiile despre volume va deține un motor de căutare, un indice complex de metadate ce va oferi un acces lejer către paginile fiecărui dosar. Baza de date va putea răspunde solicitărilor de căutare după cuvinte-cheie, localități, subiecte etc. În prezent, în Republica Moldova nu există o arhivă etnografică digitală. Cercetări etnografice importante au fost întreprinse de Sectorul de etnografie al Secției de Etnografie și Studiul Artelor din cadrul Academiei de Științe din RSSM, apoi de Institutul Patrimoniului Cultural, în componența căruia intră actualmente Centrul de Etnologie – continuatorul instituției menționate. Arhiva internă a IPC și Fondul 24 din Arhiva Științifică Centrală a AȘM conțin peste 200 de manuscrise/dosare cu material etnografic original, care a fost valorificat doar într-o mică măsură de către cercetători. Astfel, crearea Arhivei etnografice digitale va reprezenta un valoros suport pentru cercetare, precum și o noutate științifică de importanță majoră. Arhiva etnografică digitală va putea fi completată ulterior și cu alte materiale, aflate în arhive private sau deținute de instituții de profil.

Impactul științific, tehnologic, socioeconomic al rezultatelor expresiei de interes cu aspect de implementare în economia națională

Arhiva etnografică digitală va asigura un acces mai bun la informația din domeniul patrimoniului cultural tradițional, colectată pe teren. Aceasta va cuprinde, inclusiv, materiale ce țin de patrimoniul cultural al etniilor conlocuitoare, fapt ce va contribui la promovarea coeziunii sociale prin procedura incluzivă și participativă, pe care se axează. Includerea Arhivei etnografice în rețeaua Europeana.eu va consolida sentimentul de apartenență la spațiul european comun, respectând, în același timp, diversitatea culturală și etnolingvistică; va stimula, de asemenea, conștientizarea pluralismului cultural. În acest sens, proiectul are un caracter social-cultural aplicativ. Din punct de vedere socioeconomic, informațiile digitalizate, precum și îndrumările metodice elaborate pentru valorificarea lor, vor servi agenților economici din domeniul industriilor creative și al turismului, în dezvoltarea producției și serviciilor. În industria textilă, vor putea fi valorificate tehnici și ornamente tradiționale digitalizate (la confecționarea vestimentației, a covoarelor și a altor articole textile). În domeniul turismului, modelele de case tradiționale, descrise și ilustrate în rapoartele expedițiilor etnografice, vor putea fi utilizate în sfera restaurării și construcției, pentru a putea respecta cu exactitate specificul tradițional local. Gama largă de materiale etnografice digitalizate va putea fi utilizată, de asemenea, în dezvoltarea turismului rural în Republica Moldova. Impactul se va resimți și asupra investigațiilor etnologice, care vor cunoaște un impuls, cercetătorii având la dispoziție, în variantă digitală, un material etnografic consistent, precum și instrumente de lucru eficiente: motor de căutare,

bază de date, descrieri complexe ale dosarelor și, nu în ultimul rând, un indice geografic, nume, termeni detaliați. Materialul etnografic original va oferi cunoștințe utile pentru industriile creative, organizațiile și întreprinderile din domeniul turismului, al industriei textile etc. Astfel, cercetătorii etnologi, pedagogii, studenții, specialiștii, implicați în domeniul tradițiilor din țară și de peste hotare, vor putea valorifica pentru investigații Arhiva etnografică digitală.

Perspective de valorificare a rezultatelor și de continuare a cercetării prin cooperare națională și internațională

Materialul etnografic digitalizat va servi în acces deschis atât pentru utilizatorii din țară, cât și pentru cei de peste hotare. Cercetătorii etnologi din instituțiile de cercetare din statele Uniunii Europene, precum și din spațiul postsovietic, interesați de patrimoniul cultural din arealul pruto-nistrean, vor putea valorifica Arhiva etnografică digitală. În prezent, IPC are colaborări fructuoase în domeniul cercetării patrimoniului cultural tradițional cu Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române din București, Institutul Național al Patrimoniului din București, Complexul Muzeal „Moldova” din Iași, Universitatea Tehnică din Baia Mare, precum și cu Institutul „M. Rylski” din Kiev, Universitatea de Stat din Odesa etc. Instituțiile respective sunt deosebit de interesate de continuarea cooperărilor, iar Arhiva etnografică digitală va oferi un suport suplimentar pentru colaborarea în implementarea unor proiecte comune, editarea lucrărilor științifice, organizarea manifestărilor științifice.

Modul de aplicare a rezultatelor

Educație. Arhiva etnografică digitală va putea fi utilizată în procesul didactic din universități: la facultățile de istorie și de litere, la cursurile de etnologie și de folclor, în cadrul cărora materialul etnografic constituie un obiect de studiu. Materialul etnografic digitalizat va deveni o sursă importantă de documentare în elaborarea suporturilor de curs universitare, a materialelor didactice, precum și în elaborarea manualelor școlare.

Cercetare. Arhiva etnografică digitală va avea un impact major asupra cercetărilor etnologice din Republica Moldova. Cercetătorii vor avea la îndemână un volum consistent de materiale originale, organizat într-o bază de date, care va identifica informația pe subiecte și probleme de cercetare. Baza de date online va contribui la animarea cercetărilor etnologice din instituțiile de cercetare, din cele universitare și muzeale. Vor putea fi elaborate mai ușor culegeri de materiale etnografice, monografii și studii referitoare la numeroase subiecte de cercetare etnologică. Prezentarea structurată a materialului etnografic digital va permite analiza comparativă a stării faptelor culturale pe parcursul perioadei vizate, sesizând procesele de degradare sau chiar de dispariție a unor elemente de patrimoniu și, uneori, observând procese de conservare a fenomenelor tradiționale. În legătură cu desfășurarea acestor procese, vor putea fi abordate procesele etnice în evoluție. Arhiva etnografică digitală va contribui la formularea concluziilor și soluțiilor referitoare la salvagardarea patrimoniului cultural material și imaterial al Republicii Moldova.

Economie. Informațiile etnografice și materialele ilustrative cuprinse în Arhiva etnografică digitală vor putea fi utilizate în industria textilă pentru designul pieselor vestimentare, pentru decorarea cu ornamente autentice. La alcătuirea texturii țesăturilor, pentru a fi mai aproape de tehnologiile și tehnicile autentice, precum și pentru a obține aspectul tradițional al texturii, vor putea fi utilizate pentru documentare materialele din arhiva etnografică. Arhitectura urbană și cea rurală suferă modificări enorme în ultimele decenii, distanțându-se de tradițiile arhitecturii populare. Arhiva etnografică digitală, conținând material ilustrativ și descrieri etnografice referitoare la arhitectura populară, va oferi soluții și informații arhitecților pentru a îmbina materialele moderne de construcție cu elementele caselor tradiționale, ceea ce va conferi construcțiilor noi un aspect mai apropiat de cel tradițional și de spiritul cultural al populației. Astfel, arhitectura orașelor și satelor Republicii Moldova va deveni mai originală și mai atractivă. Turismul rural are nevoie de cunoștințe etnografice pentru amenajarea zonelor de agrement, locuințelor tradiționale, cabanelor, hotelurilor, restaurantelor. Deseori sunt prezentate drept autentice elemente care nu fac parte din registrul tradițional și, în consecință, are de suferit aspectul complexurilor agroturistice, diminuând și nivelul de atractivitate pentru turiști. Utilizarea materialelor și cunoștințelor etnografice va impulsiona turismul rural și va spori atractivitatea turistică a Republicii Moldova în plan extern.

Echipa proiectului:

1. Cojuhari Victor
2. Cotoman Carolina
3. Dolghi Adrian
4. Duminica Ion
5. Ghilaș Victor
6. Grădinaru Natalia
7. Isac Ina
8. Osadci Raisa
9. Romanciuc Alexei

EVOLUȚIA INSTITUȚIONALĂ A CERCETĂRILOR ETNOGRAFICE ÎN CADRUL ACADEMIEI DE ȘTIINȚE A MOLDOVEI (1946–1969)

Adrian DOLGHI
Institutul Patrimoniului Cultural

Institutional evolution of ethnographic research within the Academy of Sciences of Moldova (1946–1969)

Summary: Ethnographic research in the Moldovan SSR took place within the Institute of History, Language and Literature of the Moldovan Base of the Academy of Sciences of the USSR, in the History and Archeology sector. Following several reorganizations of the internal subdivisions but also of the research institutions, the Department of Archeology and Ethnography was established within the Institute of History. In 1969, the Department of Ethnography and the Study of Arts, with institute status, was created within the Academy of Sciences of the Moldovan SSR. The officially declared goal of ethnographic science in the post-war years in the Moldovan SSR was to investigate the “origin of the Moldovan people” and to assert the stabilization of socialist transformations in the Moldovan society. The research of the material and spiritual culture of the native population and of the cohabiting ethnic groups was considered only by researchers. Following the analysis of the archive documents and also of the published works regarding the institutional evolution of ethnographic research in the Moldovan SSR, we find that in parallel with the achievement of the objectives and tasks of an ideological nature drawn by the political and ideological leaders, the ethnographic researchers carried out, with some exceptions, genuine and valuable investigations. In the social and political realities of the post-war era, when the political and ideological dictates were particularly harsh, the ethnographic researchers could continue their work, resisting the pressures only by conforming to the drawn historiographical and ideological lines. In the series of published works, we will remark those that praised the socialist transformations, those that considered the loss of traditions obsolete, but also novel scientific works that are still valuable today. Thanks to the efforts undertaken by the researcher V. Zelenciuc, it was possible to expand ethnographic research, to conduct large-scale field research, and publish numerous scientific works.

Keywords: ethnographic research, Moldovan SSR, ideology, scientific works.

Reformele în domeniul științei și inovării din Republica Moldova care au avut loc în anii 2018–2020, dar și cele inițiate în anul 2022 aduc în actualitate istoria cercetărilor științifice din toate domeniile, inclusiv în domeniile socioumanistice, a cercetărilor istorice și etnologice. A apărut problema menținerii instituțiilor de cercetare,

a echipelor și a experiențelor acumulate de decenii. Cercetările etnologice în anii 1946–1991, anii regimului comunist în RSS Moldovenească, au cunoscut o evoluție contradictorie, or, cercetările istorice, în general, și cele etnologice se aflau sub presiune ideologică. Cu toate acestea, știința etnologică, grație unor personalități notorii, a cunoscut o dezvoltare care a permis elucidarea a numeroase aspecte ale patrimoniului etnologic al românilor și etniilor conlocuitoare din Republica Moldova.

În articolul de față ne propunem scopul să prezentăm evoluția instituțională a cercetărilor etnologice în RSS Moldovenească în anii 1946–1969 și unele aspecte ale cercetărilor etnografice de teren în contextul realităților politice și ideologice din anii postbelici.

Sursele și istoriografia

Sursele utilizate în studierea evoluției cercetărilor etnografice în anii postbelici în RSSM sunt documentele păstrate în Arhiva Științifică Centrală a Academiei de Științe a Moldovei, fondurile 3, 18, 24. Aceste fonduri conțin documente cu privire la activitatea instituțiilor de cercetare: Institutul de Istorie, Limbă și Literatură, Secția de Etnografie din cadrul Academiei de Științe a RSSM, printre care rapoarte de activitate, ordine, avize, rapoarte ale expedițiilor, manuscrise ale lucrărilor științifice etc., de asemenea, rapoartele expedițiilor și materialele de teren culese de etnografii angajați ai instituțiilor menționate, care se păstrează în Arhiva internă a IPC. O parte importantă de documente sunt plasate în Arhiva etnografică digitală – arhivaetnografica.ich.md, un instrument important de documentare și cercetare.

Subiectul istoriei cercetărilor etnografice din RSS Moldovenească a fost abordat tangențial în cadrul unui șir de articole. În articolul „Secția de Etnografie și Studiul Artelor”, V. Zelenciuc a descris activitatea secției în anii 1969–1974, a prezentat direcțiile de cercetare și principalele rezultate științifice (Зеленчук 1974: 71-84). În anul 1985 este publicată broșura „Secția de Etnografie și Studiul Artelor” (Отдел этнографии и искусствоведения), în care este conturată activitatea secției, însă perioada cercetărilor 1946–1969 a rămas neelucidată (Отдел этнографии 1985). De asemenea, o prezentare generală a cercetărilor etnografice conține lucrarea „Academia de Științe a Moldovei: istorie și contemporaneitate, 1946–2006”, în compartimentul „Cercetări arheologice și etnografice”. Acest studiu schițează o istorie foarte generală a cercetărilor arheologice și etnografice, după care sunt enumerate principalele lucrări elaborate în cadrul sectorului, apoi al Secției de Etnografie și Studiul Artelor. Sunt menționați cercetătorii cu merite deosebite, sunt evidențiate și lucrările mai importante.

Semnificative pentru înțelegerea locului științei etnografice în societatea sovietică sunt studiile dedicate științei istorice din RSS Moldovenească. Vom remarca studiile elaborate de D. Dragnev, I. Jarcuțchi (Dragnev, Jarcuțchi 2006: 3-16), I. Xenofontov. Istoricii D. Dragnev și I. Xenofontov elucidează cadrul instituțional, dar și cel politico-ideologic al evoluției științei istorice în RSS Moldovenească, cunoștințe deosebit de importante pentru înțelegerea evoluției științei etnografice în RSS Moldovenească: „Prin crearea Bazei Moldovenești a AȘ a URSS, toate subdiviziunile sale, inclusiv Institutul de Istorie, Limbă și Literatură, au fost incluse juridic în structura Academiei

unionale și obligate să execute directivele politice, ideologice, economice, culturale etc. ale conducerii AȘ a URSS și institutelor de profil ale acesteia, numite «de frunte» – «golovni», care implementau dispozițiile conducerii supreme de stat și de partid în sistemul investigațional din RSSM, devenit sistem de dirijare sovietică a științei de către conducerea centrală de la Moscova. Din perspectiva instituțiilor supreme de partid, sarcina principală a istoricilor din RSSM era elaborarea unei concepții oficiale despre istoria Moldovei, care să legitimizeze includerea RSSM în componența URSS. Se mai cerea să se promoveze concepția marxist-leninistă a istoriei Moldovei. Regimul totalitar sovietic a impus istoricilor din instituțiile de cercetare și învățământ să elaboreze o concepție istorică unică prin care întreaga istorie a Moldovei să fie tratată drept o parte organică a istoriei URSS. Instituționalizând cercetarea istorică academică în cadrul Institutului de Istorie, limbă și Literatură, conducerea supremă de stat și de partid i-a atribuit acestui institut și responsabilitatea primordială pentru expunerea *concepției istorice unice* în cadrul unei lucrări de sinteză, elaborată sub strictul său control” (Dragnev, Xenofontov 2018: 273-274). Știința etnografică, în acest sens, era înțeleasă ca parte componentă a științei istorice și era subordonată acelorași obiective politico-ideologice, cu utilizarea aceleiași ideologii ca bază teoretico-metodologică. Este bine cunoscut faptul că în URSS, inclusiv în RSSM, istoria, ca și celelalte științe socioumaniste, reprezenta un grup de științe politizate și un instrument politic. După abordările istoriografice în domeniul etnografiei și istoriei popoarelor din URSS puteau fi prognozate anumite politici naționale, care erau elaborate de organele de stat și care urmau a fi aplicate. La fel se întâmplă și în cazul Moldovei sovietice, pentru autoritățile fiind necesară o argumentare a formării „poporului moldovenesc, popor diferit de poporul român” și „a limbii moldovenești”, diferită de limba română. Mai nou, vom observa, studiind rapoartele expedițiilor etnografice din anii postbelici, că acestea mai aveau scopul să constate transformările socialiste la care era supusă întreaga populație.

De asemenea, importante pentru elucidarea cercetărilor etnografice sunt articolele dedicate unor personalități. Activitatea de cercetare a savantului Valentin Zelenciuc a fost prezentată cu ocazia unor jubilee pe paginile revistelor științifice: V. Ciobanu-Țurcanu. *Valentin S. Zelenciuc – viața consacrată științei* (Ciobanu-Țurcanu 2018: 329-330); R. Osadci. *In memoriam Valentin Zelenciuc: 90 de ani de la naștere (26.10.1928–30.03.2003)* (Osadci 2018: 121-123). Studiile valorifică cariera și opera științifică a savantului, care a avut un rol determinant în dezvoltarea științei etnologice în RSS Moldovenească.

Evoluția instituțională a organizării cercetărilor etnografice

Primul centru de cercetări academice în domeniul istoriei în RSS Moldovenească a fost înființat în 1946, odată cu fondarea Bazei Moldovenești a Academiei de Științe a URSS, în care a fost inclus Institutul de Istorie, limbă și Literatură. Direcția de cercetare aprobată de către Academia de Științe a URSS a fost „Studierea problemelor de istorie, arheologie și etnografie ale poporului moldovenesc” (Academia 2006: 33).

Institutul de Istorie, limbă și Literatură avea inițial sectoarele: de istorie și arheologie; de limbă și literatură; de economie și geografie (sector transferat în 1947

în subordonarea directă a conducerii Bazei Moldovenești a Academiei de Științe a URSS) (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 28, f. 3-4).

Cercetările etnografice au fost inițiate începând cu anul 1947, când la institut au fost angajați cercetătorii Nichifor Nicolaev și Ivan Meșceriuc. Ambii au participat la expedițiile etnografice organizate în anii 1947–1948 de Institutul de Arheologie și Etnografie al Academiei de Științe a URSS. Acești doi cercetători vor continua să desfășoare investigații etnografice: I. Meșceriuc – preponderent în localitățile în care erau stabiliți găgăuzi și bulgari, preocupându-se de tema istoriei și culturii găgăuzilor și bulgarilor, iar N. Nicolaev – în cele locuite de „moldoveni”, cum se menționează în rapoartele expedițiilor, având obiectivul principal să elucideze transformările sociale din RSS Moldovenească (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 37, f. 11-12).

Instituțional, N. Nicolaev și I. Meșceriuc au activat în calitate de cercetători ai Sectorului de Istorie și Arheologie. În anul 1951 Ivan Meșceriuc va pleca la studii de doctorat, specialist în domeniul etnografiei rămânând doar N. Nicolaev (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 97, f. 23). În raportul cu privire la activitatea Institutului de Istorie, Limbă și Literatură pentru anul 1951 se menționează că nivelul cercetărilor etnografice la institut era insuficient, deoarece activa un singur cercetător etnograf: „N. Nicolaev nu dispune de o pregătire suficientă pentru cercetări etnografice de sine stătătoare”. Referitor la lucrările științifice ale cercetătorului N. Nicolaev se precizează că a fost publicat un articol critic în ziarul *Sovetskaia Moldavia* în care erau prezentate „greșelile” științifice comise de acesta (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 97, f. 19-20). Din anul 1954 Nichifor Fedosevici Nicolaev nu a mai activat la institut.

Pentru a dezvolta cercetările etnografice, la institut a fost angajat, în anul 1954, Valentin Zelenciuc. Valentin Zelenciuc a absolvit Facultatea de Istorie și Filologie a Universității de Stat din Chișinău în 1949, după care a urmat studiile de doctorat (aspirantura) la Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a URSS, din Moscova. În anul 1954 susține cu succes teza de doctor în științe istorice cu tema „Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX – начала XX века” („Viața de familie a țăranilor din Basarabia în secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea”). În același an este angajat la Institutul de Istorie, Limbă și Literatură din RSSM, a devenit unul dintre primii etnografi profesioniști.

Valentin Zelenciuc a avut un rol important în organizarea cercetărilor etnografice, dumnealui „ii revine meritul de a fi pus la începutul anilor '60 temelia cercetărilor etnografice în Republica Moldova” (Osadci 2018: 121). În calitate de cercetător științific la Institutul de Istorie al Filialei Moldovenești a Academiei de Științe din URSS (predecesoarea Academiei de Științe a Moldovei), a fost nevoit, ca și ceilalți colegi de breaslă, să muncească în circumstanțele ideologice și politice din anii postbelici. Referitor la subiectul activității în cadrul realităților politico-ideologice și istoriografice din perioada sovietică a lui V. Zelenciuc, dar și a celorlalți colegi etnografi, considerăm că conformarea față de realitățile politico-ideologice și liniile istoriografice trasate era o cale de salvare a culturii naționale și de rezistență în fața regimului. Membrul corespondent al AȘM Demir Dragnev, referindu-se la pasiunea lui Valen-

tin Zelenciuc față de cultura populară, a explicat: „În situația reală de atunci ei vorbeau și scriau despre tradițiile naționale ale moldovenilor, dar ocoleau prezența unei unități culturale românești. «Moldovenismul» lor era o armă de apărare împotriva ofensivei șovinismului imperial, care urmărea «topirea» graduată a culturii autohtone în componența «națiunii unice socialiste sovietice», intensiv propagate de partid. Pentru intelectualii neîndoctrinați, acel «moldovenism» de atunci era unicul remediu permis oficial de promovare a valorilor naționale” (Dragnev 2013: 8).

În urma reorganizării Institutului de Istorie, Limbă și Literatură, în 1956, în baza secției de Istorie și Arheologie, au fost create patru secții:

1. Secția de Istorie a Moldovei până la perioada sovietică, în frunte cu N.A. Mohov.
2. Secția de Istorie a Moldovei din perioada sovietică, în frunte cu C.I. Afteniuc.
3. Secția Istoria Gândirii Social-Politice și Filosofice, în frunte cu V.N. Ermuratschi.
4. Secția de Arheologie și Etnografie, în frunte cu G.D. Smirnov (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 152, f. 32).

Astfel, cercetările istorice căpătau un caracter mai sistematizat și specializat, cele etnologice și arheologice fiind organizate într-un sector separat. În anii 1954–1958, V. Zelenciuc a fost singurul etnograf ce activa în Sectorul de Arheologie și Etnografie. Anual, participa împreună cu cercetători delegați de la Moscova la expediții etnografice de teren. Astfel, și în anul 1956 a fost desfășurată o expediție arheologico-etnografică în spațiul dintre Prut și Nistru. Scopul expediției a fost „cercetarea arheologiei și etnografiei medievale pe teritoriul RSSM și al regiunii Odesa din RSSU. În domeniul cercetărilor etnologice s-a urmărit cercetarea particularităților etnografice ale populației RSS Moldovenești și, în primul rând, ale poporului moldovenesc, ale locuinței, obiceiurilor lui etc. O atenție deosebită s-a acordat particularităților etnografice care contribuie la elucidarea procesului de formare a poporului moldovenesc și a istoriei lui, transformărilor ce au avut loc pe parcursul ultimilor 40 de ani” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 168, f. 52-56).

Temele cercetate pot fi deduse și din rezultatele raportate, precum și din lucrările publicate. A elaborat, în 1958, „Schiță etnografică. Moldovenii”. În același an a realizat compartimentul „riturile de familie și portul popular” (AȘC AȘM, F. 18, inv. 1, d. 21, f. 18). Este necesar să remarcăm că investigațiile de teren se desfășurau sub îndrumarea specialiștilor de la Moscova, din motivul că în RSSM nu erau specialiști calificați. La expediția din anul 1958 a participat și M. Salmonovici, cercetător din cadrul Institutului de Etnografie al Academiei de Științe a URSS. Cercetări au fost făcute în localitățile populate de găgăuzi, în raioanele din nord și în localitățile „moldovenești” și românești ale RSSU. S-au studiat țesutul tradițional, portul popular, riturile de familie etc. În satul Zagaicani din raionul Râșcani cercetătorii au investigat istoria, economia și cultura satului, au completat 170 de chestionare pentru 170 de familii. Materialul a fost cules pentru a elabora lucrarea „Transformările socialiste ale satului colhoznic” (AȘC AȘM, F. 18, inv. 1, d. 21, f. 18).

În urma cercetărilor, în anul 1960, V. Zelenciuc a elaborat schițele „Țesutul și brodatul tradițional” și „Portul popular în satul Zagaicani, raionul Râșcani”, articolul

„Materiale pentru cercetarea țeșutului tradițional moldovenesc”. Din anul 1960 la cercetări participă și alți etnografi: V. Zelenciuc, în colaborare cu L. Loscutova, a scris articolul „Portul popular al raionului Râbnița”, iar în colaborare cu M. Filimonova, „Specificul etnic al portului popular găgăuz” (AȘC AȘM, F. 18, inv. 1, d. 31, f. 15).

În anul 1961, a fost organizat în cadrul Institutului de Istorie un sector de etnografie, în frunte cu Valentin Zelenciuc. În sector în acest an au mai activat: N. Demcenco, L. Loscutova și M. Filimonova. Angajații sectorului au desfășurat cercetări etnografice de teren în satul Copanca, raionul Tiraspol, cu tema: „Transformările socialiste ale țărănimii colhoznice” (AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 3, f. 1).

În 1965 cercetările s-au desfășurat în satele Hansca, Buțeni, Costești din raionul Cotovsc, satele Manta, Crihana Veche din raionul Cahul, satul Răscăieți din raionul Suvorov. Tema principală investigată era „Vestimentația” pentru Atlasul istorico-etnografic (o lucrare inițiată de Academia de Științe din URSS). Cercetătorii au studiat temele: vestimentația, țeșutul, ritualurile (V. Zelenciuc); cioplitul în lemn și în piatră (M. Livșiț); locuința tradițională găgăuză (M. Marunevici); uneltele de muncă (N. Demcenco) (AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 4, f. 1).

În anul 1966 echipa menționată a efectuat cercetări de teren în raioanele Cahul, Vulcănești, Râbnița, Rezina, Briceni și în regiunea Boian din RSS Ucraineană, la aceleași teme (AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 5, f. 1-2). În 1967 în expediția etnografică au fost doar V. Zelenciuc și N. Demcenco. Temele cercetate au fost: sărbătorile calendaristice tradiționale, portul popular, istoria satelor, uneltele agricole (AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 6, f. 1-2). În 1968 etnografii din RSS Moldovenească au desfășurat expediții comune cu o echipă de etnografi de la Institutul de Etnografie, Studiul Artelor și Folclor al AȘ a RSS Ucrainene. Cercetările de teren au avut loc în câteva sate din regiunea Odesa și din raionul Hotin. Echipa etnografilor ucraineni a fost condusă de V. Naulko, iar cea din RSSM de N. Demcenco. Scopul cercetărilor a fost de a culege materiale pentru „Atlasul etnografic al Ucrainei, Bielorusiei și Moldovei” (AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 7, f. 1).

În anul 1969, Sectorul de etnografie este separat de Institutul de Istorie și reorganizat în Secția de Etnografie și Studiul Artelor cu statut de institut în cadrul Academiei de Științe a RSS Moldovenești. Secția de Etnografie și Studiul Artelor a funcționat pe parcursul anilor 1969–1991. În secție erau trei sectoare: de etnografie, în frunte cu V. Zelenciuc, Studiul artelor, în frunte cu M. Livșiț, de folclor, în frunte cu I.D. Ceban. Știința etnografică, dar și celelalte direcții de cercetare, s-au dezvoltat în această perioadă, în pofida presiunilor ideologice și a cenzurii. Consolidarea instituției a permis să fie posibilă fondarea în baza ei, în anul 1991, a trei institute academice: Institutul de Etnografie și Folclor, Institutul de Istorie și Teorie a Artelor și Institutul Minorităților Naționale.

Expediții etnografice sub îndrumarea cercetătorilor de la Moscova

În primii ani postbelici în RSSM nu erau etnografi specializați pentru desfășurarea expedițiilor și cercetarea culturii materiale și spirituale în conformitate cu solicitările ideologice și teoretice, de aceea expedițiile etnografice erau organizate de către

cercetătorii de la Moscova, de la Institutul de Etnografie și Folclor, la care participau și cercetători locali. O expediție etnografică organizată de către cercetători din cadrul Academiei de Științe a URSS în RSSM a fost desfășurată în anul 1947. Echipa expediției a plecat de la Moscova la 28 iulie 1947, fiind constituită din conducătorul expediției, M.I. Salmonovici, și cercetătorii științifici F.I. Kojuhari, R.S. Levman, T.F. Kiseleva, N.G. Climova și L.V. Pokrovskaja. Expediția a durat două luni, echipa s-a întors la Moscova la 26.09.1947. Au fost făcute cercetări în raioanele de centru ale Moldovei – Chișinău, de nord – Soroca și Bălți, de sud – Bender și Cahul.

Conform raportului expediției, au fost culese materiale referitoare la cultura materială și spirituală a „poporului moldovenesc”, de asemenea, unele date despre rămășițele sociale învechite. Se preconiza ca în baza materialelor colectate, cum se menționează, să fie făcută „o descriere deplină, monografică a poporului moldovenesc”. S-a urmărit, prin cercetările desfășurate, de a formula concluzia despre „apropierea mare cultural-istorică dintre moldoveni și slavi”. În afară de aceste scopuri, cercetările au determinat tipurile de construcții, de îmbrăcăminte, de inventar agricol, modul de organizare a gospodăriei satești. Au fost descrise meșteșugurile practicate și în prezent în Republica Moldova. În compartimentul „Cultura spirituală” au fost înscrise obiceiurile de naștere, de nuntă și de înmormântare. O atenție deosebită a fost acordată calendarului agrar și obiceiurilor legate de acesta. Au fost înregistrate multe credințe și superstiții legate de unele sărbători sau de ciclurile de lucrări. A fost cules și un volum important de material folcloric. Au fost completate două albume de desene cu schițe ale elementelor culturii materiale și un șir de desene cu ornamente de covoare. S-au făcut și 80 de fotografii.

În afară de aceasta, au fost desfășurate cercetări de culegere a datelor antropologice cu scopul de a caracteriza „tipul fizic al poporului moldovenesc” și de a argumenta caracterul său distinct de alte popoare vecine, mai ales cel român. În total, pe teritoriul RSSM au fost investigate 956 de persoane. Teritorial, materialul a fost structurat în trei părți: I. Partea de nord – raioanele Bălți și Soroca, II. Partea centrală – raioanele Chișinău și Orhei, III. Partea de sud – raioanele Bender și Cahul și zona de sud a raioanelor din partea stângă a Nistrului.

În raioanele de nord au fost investigate 208 persoane, în raioanele din centru – 280, în sud – 182. Au fost investigați 73 de ucraineni, 73 de persoane de naționalitate mixtă și 137 de femei. În analiza preliminară au fost utilizate datele de la 340 de persoane. Dintre acestea, 165 de persoane din grupa centrală, 75 – de sud și 100 – din nord (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 28, f. 259).

S-a constatat că toate cele trei grupe sunt pe deplin europoide, fără amestecuri mongoloide, moderat brahicefale, cu păr negru și cu o importantă depigmentare a ochilor și aparțin așa-zisului tip europoid central. Au fost subliniate și unele deosebiri raionale. Astfel, grupul de nord se deosebește de cel central prin indicatorii capului mai jos, cu fețe mai înguste, înalte și profilate, cu păr mai întunecat. Toate acestea arată că există amestec cu tipul iranian. Posibil că grupul de nord depinde de tipurile ucrainene din nord (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 28).

În același timp s-a desfășurat expediția în unele așezări locuite de găgăuzi, expediție organizată de cercetători locali, care au fost angajați la Institut. Din raportul expediției etnografice în satele locuite de găgăuzi și bulgari din sudul RSS Moldovenești și al regiunii Ismail din RSS Ucraineană se poate afla că din echipă au făcut parte C.B. Berștein, doctor în științe filologice, I.I. Meșceriuc, candidat în științe istorice și cercetătorul inferior N.F. Nicolaev.

Cercetătorii au parcurs traseul: Comrat – Chirsova – Tvardița – Ceadâr-Lunga – Valea Perjei – Taraclia – Bolgrad – Caracurt – Cișmeaua Văruiță – Ismail – Tatarbunar – Sărata – Volontirovca – Căușeni – Bender.

Ca rezultat al expediției a fost stabilit că cercetarea staționară a limbii găgăuze urma să fie începută cu raionul Comrat. În anul următor în raion urma să fie desfășurată o expediție din două detașamente (unul în Comrat, altul în Chirsova), deoarece în aceste localități erau comunități vechi de găgăuzi ce locuiau compact.

Potrivit concluziilor expediției, cercetarea graiurilor bulgărești trebuia începută din satul Tvardița (raionul Ceadâr-Lunga al RSSM) și din raionul Bolgrad, regiunea Ismail (Bolgrad, Bolgariika, Tabaki și Caracurt). Conform raportului, Tvardița prezenta interes prin caracterul arhaic al limbii și al modului de viață. Se menționa că locuitorii satului s-au strămutat din Bulgaria, din satul Tvardița, okolul Slivinki. Specificul comunității consta și în faptul că alături de bulgari locuiau și albanezi, găgăuzi, care se influențează reciproc (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 29, f. 10-11).

Astfel, expediția a avut scopul de a pregăti expedițiile din anii următori, determinând cadrul metodologic al acestora. De asemenea, a fost formulat cadrul teoretic general în limitele căruia urmau să fie făcute investigațiile, care erau atât de ordin științific, cât și ideologic. Având la bază principiile teoretice stabilite, cercetătorii din RSSM au realizat în anii următori mai multe investigații: în 1948, la Institutul de Istorie, limbă și Literatură a desfășurat cercetări etnografice I.I. Meșceriuc, care a studiat în expediție probleme legate de istoria și limba bulgarilor și găgăuzilor. N.F. Nicolaev a desfășurat o expediție pentru elaborarea monografiei colhozului din satul Jura, de asemenea, a realizat lucrarea „Țesutul moldovenesc” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 29, f. 146-147).

Cercetările etnografice conduse de etnograful Nichifor Nicolaev în satul Jura, raionul Râbnița, în anii 1948–1949

În vara anului 1948, în satul Jura din raionul Râbnița a avut loc expediția etnografică organizată de Institutul de Istorie, limbă și Literatură al Bazei Științifice din RSS Moldovenească a Academiei de Științe a URSS. Expediția a fost condusă de către cercetătorul N.F. Nicolaev, fiind prima expediție etnografică „moldovenească”, ce urmărea să cerceteze o localitate de „moldoveni” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 1).

În calitate de cercetător științific inferior a fost invitat șeful Secției construcția socialistă a Muzeului Republican de Etnografie din RSSM – D.I. Nicolaeva. În expediție a fost implicată temporar, în calitate de laborant, angajata institutului H.T. Moreac și studenta anului IV a Facultății de Istorie a Universității de Stat din Chișinău E.L. Harcenco (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 1).

Scopul expediției a fost „studierea modului de viață, a culturii materiale și spirituale a moldovenilor din satul Jura, cu accent deosebit asupra transformărilor care au avut loc în modul de viață al populației, orânduirea colhoznică a satului modern”.

În cadrul expediției a fost acordată o atenție deosebită studierii locuințelor din satul Jura. S-a stabilit evoluția construcției din perspectiva materialului de construcție, a tehnicii de construcție, dar și din perspectiva amenajării externe și interne a locuințelor. Cercetătorii au observat marile transformări în domeniul construcției locuințelor – trecerea de la locuințele cu două și trei camere la locuințele cu patru, cinci și chiar șase camere.

Cercetătorii au studiat un șir de case vechi și noi. Au intervievat populația, care le-a oferit date importante, și au constatat că în trecut locuințele erau sărăcăcioase, iar de când s-a instaurat puterea sovietică, transformările sunt considerabile, având loc îmbunătățirea condițiilor de muncă. Concluzia a fost că tendința colhoznicilor de a-și îmbunătăți locuința reprezintă rezultatul creșterii bunăstării materiale (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 1).

În general, material etnografic propriu-zis despre cultura tradițională este puțin. Se rezumă la ideile și pasajele următoare: „Chiar și cu o familiarizare superficială cu condițiile de trai ale populației satului Jura, nu putem să nu observăm cât de multe lucruri noi au apărut în modul de viață, vestimentația, încălțăminte colhoznicilor. Pe lângă vatra de tip «cotun» pentru ceaun și oale de lut ce serveau pentru prepararea mămăligii, borșului, supei, aproape în fiecare casă au apărut plitele și cuptoarele de fontă încorporate în sobă, care creează comoditate în prepararea unor feluri de mâncare mai diverse.

Deși și în prezent ceaunul și oala de lut sunt piese indispensabile în casa fiecărui moldovean, cu toate acestea, a intrat în viața fiecărui colhoznic vesela de sticlă, fai-anță, de aluminiu, emailată. Foarte des poate fi întâlnită veselă diferită confecționată din plastic. Nu am avut deja ocazia să depistăm farfuria și strachina de lemn, care era larg răspândită la moldoveni până la Revoluția din Octombrie.

Interiorul caselor avea un caracter limitat, în case erau, în mare parte, scaune lungi din lemn confecționate de mână, puse lângă perete, mese, paturi și lăzi din lemn. Dar treptat se completează cu dulapuri, scaune, paturi de fier, alt mobilier de tip orașenesc, nu doar la intelectualitatea locală, învățători, medici, dar și la colhoznici de rând. Cel mai mult starea de trecere se observă în vestimentație și încălțăminte. Trebuie să remarcăm că hainele țesute (din pânză), în ajunul Războiului pentru Apărarea Patriei al Uniunii Sovietice, au dispărut practic în satul Jura. Au fost înlocuite cu haine moderne, confecționate din țesături de producție industrială, din bumbac, lână, mătase, postav. În ce privește încălțăminte, unica încălțăminte care era răspândită, confecționată manual din piele – «opinci» – astăzi se întâlnește rar. O poartă de cele mai dese ori bătrânii în timpul muncilor. O răspândire mai largă în rândul populației au caloșii, pe care până la revoluție puteau să-i aibă doar cei mai înstăriți” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 2-3).

Elementele culturii tradiționale păstrate sunt menționate ca fiind reminiscențe ale trecutului și ale perioadei de sărăcie în care s-a aflat populația satului altădată. Tradiția populară este egalată de cercetători cu trecutul, exploatarea și sărăcia, iar creșterea bunăstării, elementele noi de vestimentație, de inventar, transformările locuințelor – cu creșterea bunăstării populației și puterea sovietică. *De facto*, etnologii nu au cercetat cultura materială și spirituală a locuitorilor satului Jura, ci metodele și procesul de sovietizare a localității, al lichidării elementelor culturii tradiționale și transformării satului într-o localitate de tip sovietic.

În continuare, în raportul din anul 1948 s-a trecut la elogierea orânduirii colhoznice. „În 1948 doar în satul Jura erau 569 de case. Dintre acestea, colhozul «Partizantul Roșu» întrunește 362 de case, colhozul «Voroșilov» 207 case.”

Se constata că trecerea la prelucrarea colectivă a pământului a transformat economia satului Jura: „Au dispărut astfel de unelte de muncă ale agricultorului cum sunt plugul de lemn, îmblăciul. Locul lor a fost luat de tractor, combină și alte mașini agricole. Tractorul în satul Jura a apărut pentru prima dată în anul 1927, când a fost organizată brigada de mașini și tractoare, care întrunea 26 de gospodării. Această gospodărie colectivă a adoptat statutul artelului agricol în anul 1929, în aceasta intrând 67 de gospodării. Gospodăria colhozului era constituită dintr-un tractor, 20 de perechi de cai, 50 de pluguri cu o singură brazdă, două perechi de boroane de metal și 20 de perechi de boroane de lemn” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 4-5). Se descrie mersul colectivizării, toate elementele gospodăriei colhoznice în detalii, numărul vitelor, cailor, oilor etc.

Astfel, populația satului a fost inclusă în toate procesele social-economice, culturale, dar și politice din cadrul RSS Ucrainene (parte a Uniunii Sovietice din anul 1922) încă din anul 1917. Sovietizarea vieții cotidiene, a economiei, dar și a vieții sociale, cu toate particularitățile sale totalitare, în satul Jura a avut loc în anii interbelici la fel ca în toată Uniunea Sovietică, inclusiv în RASS Moldovenească, șase raioane ale căreia au stat la baza constituirii RSS Moldovenești. Aparatul de stat, de partid și funcționarii din RASSM au fost mutați la Chișinău și au instaurat puterea sovietică deja în RSS Moldovenească.

Toate politicile în toate domeniile din RASSM au fost reluate de la început și aplicate în RASSM, având deja modelele și scenariile pregătite, care erau aplicate în partea dreaptă a Nistrului.

În ceea ce privește experiența vieții rurale în „comunism” a colectivizării, a sovietizării satelor, erau utilizate politicile aplicate în anii 1930 în RASSM. Pentru a cerceta experiența și a demonstra transformările socialiste ce au avut loc în stânga Nistrului, Institutul de Istorie, limbă și Literatură a organizat expediții de cercetare a culturii materiale și spirituale din satele din fosta RASSM.

Cercetătorii constată beneficiile colectivizării, rezultatele obținute de satul Jura în urma colectivizării, creșterea productivității etc. Se afirmă că cea mai bună prelucrare a solului este cu tractorul. Introducerea rotației culturilor, creșterea cantității de îngrășămintă în sol au dus la sporirea recoltei de culturi cerealiere. Recolta de grâu

de toamnă a ajuns la 22-25 de chintale la hectar, de porumb – la 40-45 de chintale. În colhoz au fost organizate 5 ferme: de cai, în care erau 120 de cai și 120 de animale tinere; de porci, de oi, de păsări, de vite mari cornute. Vaci mulgătoare erau 60, animale tinere – 150. Raportul acordă atenție organizării lucrărilor agricole în colhoz, organizării lucrului în brigăzi și cât de productiv este acesta în comparație cu mica proprietate țărănească.

În ce privește obiceiurile de familie, cercetătorii constată transformări importante. Se menționează că a dispărut un astfel de obicei ca iertăciunea, iar cununia și botezul ar fi fost ritualuri rare, renăscute doar în perioada „stăpânirii” românești, ceea ce este îndoielnic, în opinia noastră, în pofida propagandei ateiste agresive din regiune.

Cercetătorii au asistat la o înmormântare, referitor la care observă că în paralel cu procesiunea religioasă au fost introduse și unele inovații, de exemplu, transportarea defunctului cu automobilul.

O inovație importantă este și deschiderea spitalului, care a redus din importanța moașei din localitate (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38, f. 10-11).

În anul 1949, echipa a mai efectuat o expediție, în cadrul căreia iarăși acordă atenție, pe tot parcursul raportului, transformărilor socialiste și activității colhoznice. A fost elaborată o broșură cu titlul: „Transformarea socialistă a satului Jura”, recomandată pentru publicare de către Consiliul științific al Institutului de Istorie, Limbă și Literatură, dar care, după cum se menționează în rapoarte, nu a fost publicată în timp util, iar materialul s-a învechit. În baza rapoartelor expediției a fost publicat în anul 1951, în revista *Sovetskaia etnografia* (nr. 2, 1951), articolul „Creșterea culturii socialiste la moldovenii din satul Jura (raionul Râbnîța, RSS Moldovenească)” (Рост социалистической культуры молдаван села Журы (Рыбницкий район Молдавской ССР) (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 50, f. 10-11).

Materialele menționate prezintă date despre impactul complex asupra comunității satului Jura, care a transformat radical modul de viață, cultura materială și spirituală a populației. Sunt relatate informații despre exploatarea populației în perioadele anterioare puterii sovietice, despre înapoierea economică și culturală în perioada țaristă, dar și în cea de „ocupație românească” din anii 1941–1944, istoria dezvoltării gospodăriei colhoznice a satului Jura. Se constată încetățenirea unor noi elemente ale culturii socialiste: sărbătorile, întrecerile socialiste, colectivismul. Rapoartele și articolul publicat sunt, de fapt, o relatare publicistică despre viața în socialism, de parcă socialismul deja era în satul Jura înainte ca acesta să fi fost declarat în întreaga Uniune Sovietică. De asemenea, publicația laudă toate organizațiile de partid, comsomol, pionieri, instituțiile publice din localitate, sovietul sătesc, școala, casa de cultură.

Analizând rezultatele expedițiilor etnografice desfășurate în satul Jura în anii 1948 și 1949, constatăm că din perspectiva zilelor noastre, acestea nu se încadrează în cercetările etnografice, ci în cercetările sociologice ale modului de viață sovietic.

S-a organizat o expediție etnografică ca să se ajungă la concluzia că în localitățile din stânga Nistrului s-a încetățenit modul de viață sovietic și s-a constituit o nouă cultură tradițională, bazată pe tradiția revoluționară.

Publicațiile rezultate în urma expediției, care elucidează istoricul satului Jura, invocă date despre colectivizarea și organizarea gospodăriei colhoznice reprezintă un algoritm de construire sau de reconstruire a unei localități pe principii noi în urma colectivizării, colhozul devenind celula economică centrală în jurul căreia se organiza sau trebuia să se organizeze noul sat sovietic. Cercetătorii etnografi urmăreau să ofere modele de reorganizare a localităților rurale pentru satele din dreapta Nistrului.

Cercetările etnografice erau chemate să ofere soluții practice autorităților centrale și locale, colhozurilor. De fapt, au îndeplinit o funcție politică în acest caz concret. Cercetarea experienței satelor din stânga Nistrului trebuia să servească pentru aplicarea politicilor sovietice în localitățile cu populație de „moldoveni” din dreapta Nistrului. Știința etnografică în RSS Moldovenească în primii ani ai puterii sovietice a servit nu doar intereselor științei, dar și celor politice sau preponderent politice.

În anii 1947–1953 N. Nicolaev, împreună cu unii angajați din cadrul Muzeului de Etnografie și studenți, a efectuat anual cercetări etnografice de teren. În anii 1947–1949, în satul Jura, temele de cercetare au fost „Transformările socialiste în satul Jura”, „Creșterea culturii socialiste la locuitorii din satul Jura”, „Orânduirea colhoznică în satul Jura”. În anii 1950–1951 echipa a desfășurat o expediție în satul Roșcana din raionul Bulboaca de atunci pentru a studia „Cultura și modul de viață al moldovenilor”, „Locuința în satul Roșcana”. În 1952 au fost efectuate deplasări de observare de trei săptămâni în mai multe raioane din RSSM cu scopul de „a studia locuința colhoznică și experiențele inovatoare în construcția locuinței”. În 1953 au fost întreprinse cercetări etnografice de teren în raioanele din centrul republicii pentru culegerea materialelor cu tema: „Locuința rurală contemporană în raioanele din centrul Moldovei” (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 98, f. 57-59). N. Nicolaev a elaborat articolul „Țesutul la moldoveni” (Ткачество у молдаван), manuscris prezentat conducerii Institutului de Istorie, Limbă și Literatură în calitate de lucrare de plan (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 101, f. 1-17, 18-34). O altă lucrare rezultată în urma expedițiilor menționate a fost „Cu privire la construcția nouă a locuințelor, edificiilor cu destinație culturală, socială și de deservire (în baza expediției etnografice din anul 1952)” (О новом строительстве жилых домов, общественно-культурных-бытовых зданий (по материалам этнографической экспедиции 1952 г.) (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 102, f. 1-47).

Concluzii

Cercetările etnografice în RSS Moldovenească au fost instituționalizate în anii postbelici pentru a investiga „originea poporului moldovenesc” și a argumenta statornicirea transformărilor socialiste în societate. Cercetarea culturii materiale și spirituale a populației băștinașe și a etniilor conlocuitoare o aveau în vedere cercetătorii. În urma analizei documentelor de arhivă și a lucrărilor publicate referitor la evoluția instituțională a cercetărilor etnografice în RSS Moldovenească, constatăm că în paralel cu realizarea obiectivelor și sarcinilor cu caracter ideologic, trasate de liderii politici și cei ideologici, cercetătorii etnografi au desfășurat, cu unele excepții, cercetări autentice și valoroase. Așa cum s-a menționat, în realitățile sociale și politice ale epocii postbelice, când dictatul politic și ideologic era deosebit de dur, cercetătorii etno-

grafi își puteau continua activitatea și puteau rezista la presiuni doar conformându-se liniilor istoriografice și ideologice trasate. Vom remarca în șirul lucrărilor publicate, printre cele ce elogiau transformările socialiste, pierderea tradițiilor considerate învechite, și lucrări științifice originale, care sunt valoroase și în prezent. Grație eforturilor întreprinse de cercetătorul V. Zelenciuc a fost posibilă extinderea cercetărilor etnografice, constituirea, inițial, a Sectorului de Etnografie și Studiul Artelor, apoi a Secției de Etnografie și Studiul Artelor cu statut de institut în cadrul Academiei de Științe a RSS Moldovenești, desfășurarea cercetărilor etnografice de teren de amploare, publicarea a numeroase lucrări științifice.

**Lista lucrărilor publicate de către cercetătorii etnografi
care au activat în anii 1951–1969 în cadrul instituțiilor
Filialei Moldovenești a Academiei de Științe a URSS și
Academiei de Științe a Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești**

Николаев Н. Рост социалистической культуры молдаван села Журы. *Советская этнография*. № 2, 1951, 73-84.

Николаев Н. Колхоз в Молдавии. *Известия Всесоюзного географического общества*. 1952, № 1, 43-52.

Зеленчук В. *Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX – начала XX века*. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Москва, 1954.

Зеленчук В. Этнографическая литература о молдаванах. Обзор. *Советская этнография*. № 3, 1954, 137-143.

Зеленчук В. Освещение народной культуры и быта Молдавии в этнографической литературе. Обзор. *Известия молдавского филиала Академии наук СССР*. № 4, 1956, 107-117.

Зеленчук В. *Очерки молдавской народной обрядности (XIX – начала XX вв.)*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1959.

Зеленчук В. Материалы к изучению молдавской народной одежды. *Известия молдавского филиала Академии наук СССР*. № 6, 1960, 77-90.

Зеленчук В. Материалы к изучению молдавского народного ткачества. *Известия молдавского филиала Академии наук СССР*. № 5, 1961, 57-66.

Зеленчук В. *Молдавско-украинские общности в традиционных обычаях и фольклоре семейной обрядности*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1961.

Зеленчук В., Лоскутова Л. *Против вредных традиций прошлого*. Кишинев: Штиинца, 1962.

Зеленчук В., Лоскутова Л. Современная народная одежда Рыбницкого района. *Труды III конференции молодых ученых Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1963, вып. 3 (Серия общественных наук), 75-76.

Зеленчук В. Народные декоративные ткани и вышивки в Молдавии. *1-й Симпозиум по археологии и этнографии юга-запада СССР*. Тезисы докладов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 48-50.

Зеленчук В. Семейный быт колхозников с. Копанка, Тираспольского района в прошлом и настоящем. *Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 5-19.

Зеленчук В., Филимонова М. Национальная гагаузская одежда и ее бытование в настоящее время (По материалам сел Вулканештского, Чимишлийского и Чадыр-Лунгского районов МССР). *Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 62-80.

Зеленчук В. *Копанка 25 лет спустя*. Москва: Наука, 1965.

Зеленчук В., Лоскутова Л. Современный народный костюм Рыбницкого района Молдавской ССР. *Известия Академии Наук МССР*. № 12, 1965, 44-52.

Зеленчук В. *Народное декоративное искусство Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968.

Зеленчук В. Традиционное и новое в молдавской свадебной обрядности. *Археология, этнография и искусствоведение Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968, 12-30.

Зеленчук В. Некоторые стороны процесса сближения культуры гагаузского населения МССР с культурами соседних народов. *Археология, этнография и искусствоведение Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968, 136-141.

Зеленчук В. Расселение и численность русского населения в Бессарабии XVIII-XIX вв. *Проблемы географии Молдавии*. Кишинев, 1969, вып. 2, 115-127.

Лоскутова Л. К вопросу формирования новых общественных праздников в быту молдавского народа. *1-й Симпозиум по археологии и этнографии юга-запада СССР*. Тезисы докладов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 57-58.

Лоскутова Л. Формирование новых традиций в быту трудящихся Молдавии. *Материалы конференций молодых ученых Молдавской ССР*. Кишинев, 1966, 16-19.

Лоскутова Л. Традиционные и новые черты современной свадебной обрядности колхозного крестьянства Молдавии. *Материалы конференций молодых ученых Молдавской ССР*. Кишинев, 1967, 51-52.

Лоскутова Л. Новые черты в современной семейной обрядности колхозного крестьянства Молдавии. *Археология, этнография и искусствоведение Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968, 3-11.

Демченко Н. Типы пахотных орудий молдаван (в связи с изучением этногенеза и этнической истории). *Труды III конференции молодых ученых Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1963, вып. 3 (Серия общественных наук), 93-94.

Демченко Н. О соотношении славянских и неславянских элементов в названиях орудий обработки почвы у молдаван. *1-й Симпозиум по археологии и этнографии юга-запада СССР*. Тезисы докладов. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 52-53.

Демченко Н. Земледельческие орудия как материал для изучения этногенеза и этнической истории молдавского народа. *Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1964, 35-61.

Демченко Н. *Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX века (В связи с изучением этногенеза и этнической истории молдавского народа)*. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Кишинев, 1964.

Демченко Н. Орудия уборки и молотбы зерновых в Молдавии в XIX в. *Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы*. Вильнюс, 1964, 487-494.

Демченко Н. Подсечная система земледелия в Молдавии. *Материалы конференций молодых ученых Молдавской ССР*. Кишинев, 1967, 10-13.

Демченко Н. О происхождении молдавских пахотных орудий. *Проблемы географии Молдавии*. Кишинев, 1967, вып. 2, 107-109.

Демченко Н. *Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв.* Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1967.

Демченко Н. Земледельческие орудия в молдавской фресковой живописи Воронежского монастыря (XVI в.). *Археология, этнография и искусствоведение Молдавии*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1968, 142-149.

Демченко Н. Земледельческая техника периода развития капиталистических отношений в Молдавии. *Из истории науки и техники Молдавии*. Материалы Первой конференции историков естествознания и техники Молдавии, 16 мая 1962, г. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1969, 50-52.

Bibliografie:

Arhiva Științifică Centrală a Academiei de Științe a Moldovei (AȘC AȘM):

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 28.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 29.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 37.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 38.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 50.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 97.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 98.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 101.

AȘC AȘM, F.3, inv.1, d.102.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 152.

AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 168.

AȘC AȘM, F.18, inv.1, d.21.

AȘC AȘM, F. 18, inv. 1, d. 31.

AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 3.

AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 4.

AȘC AȘM, F.24, inv.2, d.5.

AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 6.

AȘC AȘM, F. 24, inv. 2, d. 7.

Academia 2006. *Academia de Științe a Moldovei: istorie și contemporaneitate. 1946–2006*. Chișinău: Știința.

Ciobanu-Țurcanu V. 2018. Valentin S. Zelenciuc – viața consacrată științei. *Revista de etnologie și culturologie*, vol. III, 329-330.

Dragnev D., Jarcuțchi I. 2006. Știința istorică din Moldova în anii 1946–2006. *Revista de istorie a Moldovei*, nr. 1-2, 3-16.

Dragnev D., Șofransky Z., Nesterova T., Stepanov V. 2013. Valentin Zelenciuc – o remarcabilă personalitate a științei etnografice din Republica Moldova. *Revista de etnologie și culturologie*, vol. XIII-XIV, 7-11.

Dragnev D., Xenofontov I. 2019. Organizarea instituțională a cercetărilor istorice academice în RSS Moldovenească: premise, etape și elaborarea discursului legitimant. *Anuarul Institutului de Istorie*. Materialele Sesiunii științifice anuale, 20 decembrie 2018. Chișinău: Editura Lexon-Prim, 268-294.

Osadci R. 2018. In memoriam Valentin Zelenciuc: 90 de ani de la naștere (26.10.1928–30.03.2003). *Revista de etnologie și culturologie*, vol. XXIV, 121-123.

Зеленчук В. 1974. Отдел этнографии и искусствоведения. *Академия наук Молдавской ССР*. Кишинев: Штиинца, 71-84.

Николаев Н. 1951. Рост социалистической культуры молдаван села Журы. *Советская этнография*, № 2, 73-84.

Отдел этнографии 1985. *Отдел этнографии и искусствоведения*. Кишинев: Штиинца.

Material ilustrativ:



1. Locuință tradițională din satul Jura, 1948 (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 50).



2. Treieratul în colhozul „Partizanul Roșu” (Николаев 1951: 77).



3. Bordeiul ce a aparținut în trecut lui M. Geras și casa care aparținea nepotului său, colhoznicului K. Geras (astfel se dorea să se arate că datorită puterii sovietice nepotul avea o casă, spre deosebire de bunic, care trăia în bordei) (AȘC AȘM, F. 3, inv. 1, d. 50, f. 10-11).

Date despre autor: Adrian DOLGHI, doctor în istorie, cercetător științific coordonator, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: addolghi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6770-6890>

METODE TRADIȚIONALE ȘI MODERNE DE CERCETARE ȘI ARHIVARE DIGITALĂ A PATRIMONIULUI CULTURAL ÎN EXPERIENȚA INTERNAȚIONALĂ. STUDIU DE CAZ: OXFORD, MAREA BRITANIE

Mara POPESCU

Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie
„George Emil Palade” (or. Târgu Mureș, România)

Traditional and modern methods of research and digital archiving of cultural heritage in the international experience. Case study: Oxford, United Kingdom

Summary: The European Year of Cultural Heritage 2018 highlighted, through the events held throughout the year, the need for its digital or digitized form. Not only were various solutions promoted to facilitate access for all, but initiatives to promote, protect and innovate heritage were also supported, touching, of course, on the subject of its sustainability. According to the Horizon Europe Strategic Plan (2021 – 2024) regarding the Research and Innovation of the European Commission – Cluster 2 - ”The full potential of cultural heritage, arts and cultural and creative sectors as a driver of sustainable innovation and a European sense of belonging is realised through a continuous engagement with society, citizens and economic sectors as well as through better protection, restoration and promotion of cultural heritage.” One of the best and easiest ways to protect cultural heritage is through digitalisation. Not only the information will be preserved, but it will also be a useful starting point for research and innovation in this domain. The present study aims to continue these efforts and wishes to disseminate the information to anyone who might be curious and perhaps interested in continuing this research as little it is known about the Headington chapel in Oxford, United Kingdom. The following topics will be mentioned here: history, values, methods of recording, digitalisation.

Keywords: cultural heritage, built heritage, recording methods.

1. INTRODUCERE

Într-o lume în continuă schimbare și adaptare atât la noile tehnologii, cât și forțată de recentele evenimente, oportunitățile de a facilita accesul la patrimoniul cultural s-au diversificat rapid. Noile tehnologii oferă atât accesul publicului larg în format digital, cât și susținerea diseminării informațiilor profesioniștilor din domeniu pentru cercetări ulterioare, dar cel mai important aspect, poate, este cel de protejare și conservare a conținutului cultural.

O zonă sensibilă, care poate fi ușor distrusă de ignoranța oamenilor, este istoria culturală a unei națiuni. Respectul pentru valorile autentice ale trecutului, precum și descoperirea și conservarea acestuia, definesc nobila misiune a profesiei de arhitect.

Anul European al Patrimoniului Cultural 2018 a scos în evidență, prin evenimentele desfășurate de-a lungul anului, necesitatea formei digitale sau digitalizate a acestuia. Nu numai că au fost promovate varii soluții care să faciliteze accesul tuturor, dar au fost sprijinite și inițiativele de promovare, protecție și inovare a patrimoniului, atingând, bineînțeles, și subiectul sustenabilității acestuia.

În urma Anului European, a fost lansată platforma digitală numită Europeana¹. Aceasta este platforma Uniunii Europene pentru patrimoniul cultural, ce colaborează cu mii de arhive, biblioteci și muzee europene spre a împărtăși moștenirea culturală pentru divertisment, educație și cercetare.

În ceea ce privește finanțările pentru digitalizarea patrimoniului, unul dintre cele mai de succes proiecte ale Uniunii Europene îl reprezintă Orizont 2020, continuat cu proiectul Orizont Europa, ce a sprijinit cercetarea și inovarea în acest domeniu prin dezvoltarea instrumentelor digitale de ultimă generație.

Cercetarea „Metode tradiționale și moderne de cercetare și arhivare digitală a patrimoniului cultural în experiența internațională. Studiu de caz: Oxford, Marea Britanie” a fost realizată pe durata anilor 2018–2019 în sprijinul continuării acestui demers de înregistrare și diseminare a informațiilor publicului larg. Studiul de caz este capela din cimitirul Headington, Oxford, Marea Britanie.

2. SUBURBIA HEADINGTON

2.1. Istoria satului Headington

Zona Headington este o suburbie de nord-est a orașului Oxford, Oxfordshire, traversată de London Road, drumul principal care leagă Londra și Oxford.

Situl Headington indică o dovadă a ocupației din epoca de piatră, așa cum a fost descoperit de arheologi în Barton Lane. Au fost găsite aici piese vechi de ceramică datând din secolul al XI-lea î.H.

Săpăturile ulterioare arată și rămășițe funerare anglo-saxone antice. Unii arheologi cred că sunt din jurul anului 500 d.H.

Numele *Headington* provine din engleza veche: *Hedena's dun*, tradus ca „dealul Hedenei”. În vremuri vechi, acesta a fost cândva locul unui palat sau al unei cabane de vânatoare a regilor Merciei. Într-o carte din 1004, „scrisă în orașul regal numit dealul Headan”, Ethelred al II-lea al Angliei a dat o parte din pământul din zona Headington priorei lui Frideswide, care includea cariera și zona din jurul acesteia².

Zona Headington s-a dezvoltat destul de rapid de la începutul secolului al XIX-lea. Aici au fost construite noi locuințe. Cele mai multe dintre clădirile mai vechi au caracter vernacular, construite, în mod tradițional, cu materialele locale disponibile.

Extinderea a început în jurul satului medieval, cunoscut acum sub numele de Old Headington, în jurul bisericii parohiale originale „Sf. Andrei”. În 1927, a devenit un cartier urban, separat de districtul rural Headington, iar în 1929 a fost adăugat orașului Oxford. Cartierul nou dezvoltat vizavi de London Road se numește acum New Headington.

Întreaga zonă din Headington continuă să fie una dintre zonele preferate pentru a trăi, iar populația sa este în creștere. Principalele sectoare de muncă din Headington sunt

medicina, educația și cercetarea. În micul centru al orașului Headington există o mulțime de servicii și facilități de agrement. Zona include, de asemenea, campusul principal al Universității Oxford Brookes, Colegiul Ruskin și principalele spitale ale orașului.

Headington are o serie de spații verzi, inclusiv parcuri, precum Headington Hill și Bury Knowle. În apropiere se află Shotover Hill, o zonă sălbatică de agrement și pădure, de unde se poate vedea panorama Oxfordshire-ului și catalogată ca sit de interes științific special.

2.2. Cimitirul și capela Headington

„O capelă foarte frumoasă, (construită) în 1884 de către Wilkinson & Moore. (Într-un stil) Încântător (de) gotic liber, cu decorațiuni la scară mică pe clopotniță și ușă.”³

CIMITIRUL HEADINGTON⁴

Cimitirul Headington este situat lângă „vechea potecă ce duce spre Marston”, adiacent spitalului JR, în partea de nord-est a orașului Oxford. Inițial, în anul 1884, doar doi acri de pământ au fost cumpărați de la proprietara de teren, domnișoara Mary Latimer, deoarece satul Headington se extindea rapid.

Alea spre Marston a fost rapid transformată într-un drum, iar numele său a devenit Cemetery Road. În 1959 a fost redenumit din nou: Dunstan Road. Acest nume vine de la Sfântul Dunstan, arhiepiscopul de Canterbury care l-a încoronat pe regele Ethelred și despre care se spunea că ar fi avut palatul în apropiere.

După cum s-a menționat anterior, expansiunea datorată prosperității sale a satului New Headington a scăpat de sub control; prin urmare, în 1880, era nevoie urgentă de un nou cimitir în Headington. Această situație a devenit o povară pentru curtea bisericii Sfântului Andrei, care era deja plină și fusese amenințată cu închiderea de mai multe ori. Deși s-a extins în repetate rânduri, a primit un ultimatum în 1882.

Acest lucru a fost raportat în revista parohială *The Burial Ground*: „Se pare că există probabilitatea ca problema dificilă a găsirii unui nou Cimitir pentru parohie să fie rezolvată în curând. Inspectorul Majestății Sale a venit pe 23 octombrie și a inspectat locul propus pe terenul domnișoarei Latimer în direcția Marston și s-a exprimat perfect mulțumit de natura solului și de poziția acestuia. Sancțiunea ministrului de Interne este acum doar necesară și atunci se speră că vor fi inițiate cu succes negocieri [sic] pentru cumpărarea terenului. Prin urmare, putem spera acum că vom avea în curând un nou loc de înmormântare. Acest lucru este foarte necesar, deoarece Guvernul refuză să prelungească timpul în care pot avea loc înmormântările în actuala noastră Curte după data următoare de 31 decembrie”⁵.

Negocierile pentru achiziționarea unui teren din apropiere pentru noul cimitir au fost fără incidente. După cum relatează *Jackson's Oxford Journal* în numărul său din 11 octombrie 1884 (p. 8d): „Consiliul de înmormântare din Headington a trebuit să furnizeze un nou cimitir, din cauza lipsei de spațiu în curtea bisericii parohiale, iar un loc a fost ales pe terenul în creștere din Marston-lane. Acesta a fost îngădit și o capelă pitorească este aproape finalizată. Lucrarea a fost realizată pe baza proiectelor și sub supravegherea domnilor Wilkinson și Moore, arhitecți, de către domnii George Jones și fiul, Builders, de la Park End Wharf”⁶.

Revista parohială *Headington* din aprilie 1886 relatează: Edwin Smith, numit îngrijitor al noului cimitir în aprilie 1886, nu a rămas în post, după cum aflăm din *Kelly's Directory* pentru 1887: „*Un cimitir de aproximativ doi acri a fost fondat în 1885 la un cost de peste 1.600 de lire sterline: cea mai mare parte a terenului a fost sfințită, dar nu și capela mortuară, care este disponibilă pentru toate confesiunile: cimitirul este sub controlul unui consiliu de înmormântare format din șapte membri, dintre care Geo. Herbert Morrell esq., care este președintele; E.W. Hazel, Oxford, funcționar la comisia de înmormântare și Cecil Andrews, Headington, îngrijitor*”⁷⁷

Ulterior, cimitirul a fost preluat de Consiliul orașului Oxford, în 1929, când granița orașului a fost extinsă pentru a include Headingtonul și a devenit cunoscut sub numele de Cimitirul Headington. Când Cimitirul Headington a fost deschis pentru prima dată, în 1885, extins mai târziu, în 1932, presiunea asupra spațiului de înmormântare a fost mult ușurată, la aceasta adăugându-se și crematoriul din Oxford, deschis în Bayswater Road, Headington, în 1939.

Cimitirul Headington a fost închis pentru noi înmormântări din 2003 (cu excepția mormintelor existente). Acolo își au locul de odihnă peste 9.000 de oameni.

Capela mortuară, așa cum putem găsi în cartea lui Pevsner despre Oxfordshire, nu pare a fi de mare interes. Descrierea este succintă: Capela mortuară, construită din piatră, cu clopotniță, a fost proiectată de Wilkinson & Moore și construită în 1885. Nu a fost listată și nici nu există niciun fel de înregistrări privind autorizația de construcție.

3. METODE TRADIȚIONALE ȘI MODERNE DE CERCETARE ȘI ARHIVARE DIGITALĂ A PATRIMONIULUI CULTURAL

3.1. Obiective

Acest raport prezintă proiectul de analiză și înregistrare a clădirilor istorice privind capela din Cimitirul Headington, Oxford. Cercetarea a fost realizată cu scopul de a evalua și a înregistra clădirea pentru a promova înțelegerea și aprecierea clădirilor istorice. Cercetarea prezintă un interes deosebit, deoarece nu există înregistrări referitoare la capelă, doar câte o mențiune subtilă în diferite cărți⁸ despre existența ei.

Raportul constă din două părți: partea scrisă, care evaluează clădirea din mai multe puncte de vedere, precum analiză istorică, urbanistică, arhitecturală; și partea desenată, care creează un punct de plecare, deoarece nu au fost găsite desene anterioare. Aș dori să profit de ocazie pentru a menționa aici că fiecare dimensiune extrasă din următoarele desene din acest raport ar trebui verificată de o echipă completă de topografi profesioniști, folosind instrumente tehnologice de ultimă generație.

3.2. Metodologie

Subiectul situat în Cimitirul Headington, Oxford, a fost selectat în raport cu interesul meu actual în ceea ce privește conservarea clădirilor religioase, munca mea în cadrul organizației belgiene „Future for Religious Heritage”⁹, o organizație nonreligioasă, nonprofit, care își propune să creeze o rețea de profesioniști în vederea protejării moștenirii religioase din întreaga Europă și munca mea ca membru al International Council on Monuments and Sites – PRERICO¹⁰ (International Committee on Places of Religion and Ritual).

Înainte de începerea lucrării, a avut loc o discuție cu profesioniști din domeniu pentru a stabili dacă subiectul este adecvat pentru un sondaj documentar, fotografic și măsurat manual.

După primirea confirmării, a urmat o primă vizită la fața locului. Scopul a fost acela de a crea o evaluare vizuală, bazată pe cunoștințele mele anterioare, de a evalua potențiale pericole privind sănătatea și riscurile asumate în acest proiect, de a crea un posibil program pentru consemnarea elementelor clădirii și de a determina orele de deschidere pentru capelă.

Următorul pas a fost să obțin aprobarea și accesul de la conducerea capelei, Serviciile Funerare Oxford¹¹, precum și predarea acestora a unui document oficial, înțocmit de Universitatea Oxford, prin care îmi declară statutul și scopul.

Cercetarea documentară a fost efectuată în biblioteci, arhive și online. Din păcate, constatările au fost nesatisfăcătoare. Ulterior, am efectuat cercetări pentru a găsi orice înregistrări anterioare ale clădirilor care să aibă un nivel adecvat de documentare, bazat pe cunoștințele existente. Concluzia a fost că nu există informații disponibile¹². Curios este că la prima mea inspecție vizuală părea că această capelă a suferit lucrări de restaurare recentă (?). Acest lucru poate fi văzut la exteriorul fațadei de vest, la intrare, unde elementele din piatră au clar o nuanță diferită și sunt în stare excelentă (fie au fost curățate, fie au fost înlocuite).

Declarația mea este susținută și de imaginea găsită pe site-ul www.headington.org.uk/history/misc/cemetery – care a fost făcută fie în 2012, fie chiar anterior până la această dată (2019), și care arată starea bazei arcului.

4. METODOLOGIA DE LUCRU

Măsurarea elementelor a fost făcută manual și a avut loc pe parcursul a trei zile: o zi necesară pentru măsurarea interioară, o zi pentru exterior și a treia zi pentru a măsura orice alte detalii și pentru a verifica încă o dată unele dintre măsurătorile anterioare, la care nu am avut acces din diverse motive.

Pentru elementele interioare și exterioare mai înalte, am folosit, în siguranță, o scară mică adusă de acasă sau un stâlp de măsurare extensibil. Etrierul a fost folosit pentru detaliile mai delicate: decorațiile ferestrei sau ale ușii. Acolo unde măsurarea manuală nu a fost posibilă, am folosit într-o măsură minimă o nouă tehnologie digitală tridimensională, în timp real, dinamică: o dronă personală pentru a captura fotografiile ale elementelor capelei găsite la altitudini mari sau pentru a inspecta starea acoperișului și, de asemenea, am creat un Model 3D cu software – Google Earth Pro și Autodesk ReCap 2020 – pentru a putea măsura elementele găsite la diferite înălțimi.

Documentația fotografică a fost realizată cu Sony A900 și trepied (interior și exterior într-o zi) și într-o zi de zbor sigur – dronă DJI Mavic Air¹³. Doresc să menționez aici că în Marea Britanie este necesar un permis de pilot pentru orice zbor cu drona și, de asemenea, există aplicații dedicate care ajută la stabilirea siguranței zborului în locația respectivă. În cazul de față, nu am avut nevoie de permisiuni speciale.

5. IMPORTANȚA VALORILOR CLĂDIRII

Vechea capelă mortuară pare a fi o mică bijuterie ascunsă, care poate fi găsită doar de puțini. Lipsa înregistrărilor acesteia sugerează că, deși a fost construită de către arhitecți locali, relativ faimoși, nu a reprezentat o valoare mare până acum.

Construită din piatră, cu materiale probabil din cariera locală din Headington, această capelă simplă, dar interesantă, pare să fie în stare bună, deși este subutilizată (așa cum am menționat anterior, cimitirul nu acceptă noi înmormântări pentru moment). Construită într-un stil liber gotic, clădirea ne atrage atenția din momentul în care o percepem în diagonală, vizavi de intrare, fiind surprinși de detaliile complicate ale arcului de deasupra ușii. Deși nu este foarte decorată, așa cum era de așteptat de la stilul gotic, decorația exterioară minimală face ca edificiul să fie perceput ca fiind o construcție foarte fragilă și delicată.

Interiorul pare a fi la fel de simplu precum ne așteptam. Singura diferență este structura acoperișului deschis, care poate fi văzută în diferite tipuri de clădiri de hambar (ex. Cressing Temple, Essex). La prima vedere, clădirea nu prezintă o însemnătate mare din punct de vedere arhitectural. Însă valoarea cea mai mare o reprezintă valoarea sentimentală pentru oamenii din zona înconjurătoare.

Unul dintre atributele care pot fi un factor decisiv pentru înscrierea clădirii pe lista monumentelor ar putea fi faptul că Wilkinson și Moore sunt o figură importantă în Oxford și că preocuparea lor nu era îndreptată către clădirile religioase. Prin urmare, nu putem spune că există clădiri de acest tip construite de acest birou de arhitectură.

Note:

- ¹ *European Year of Culture Heritage 2018 Report* – <https://eu-commission.maps.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=e3e538d4e4b743c8a6bc7a363fbc2310> (accesat 27.08.2022).
- ² Cook J., Taylor L. 1987. *A Village within a City: The Story of Old Headington*. Oxford: The Friends of Old Headington.
- ³ Pevsner N., Sherwood J. 1974. *The Buildings of England: Oxfordshire*. Yale University Press: New Haven and London, p. 337 (“North East: Headington and New Marston”) – [orig. engl.] “*Very pretty chapel, 1884 by Wilkinson & Moore. Delightful free Gothic with small-scale decoration on bellcote and doorway*”.
- ⁴ Stephanie Jenkins in Headington Cemetery, Dunstan Road pentru website: headington.org.uk/history
- ⁵ [orig. engl.] “*There seems to be likelihood now that the difficult matter of finding a new Burial Ground for the parish will shortly be settled. Her Majesty’s Inspector came on October 23rd and inspected the site proposed on Miss Latimer’s land in the direction of Marston, and expressed himself perfectly satisfied with the nature of the soil and its position. The sanction of the Home Secretary is now only requisite, and then it is hoped that successful negotiations [sic] will be entered on for the purchase of the land. We may therefore hope now that we shall soon have a new burying ground. This is very necessary, as Government refuses to extend the time during which burials may take place in our present Churchyard after December 31st next.*”
- ⁶ [orig. engl.] “*There seems to be likelihood now that the difficult matter of finding a new Burial Ground for the parish will shortly be settled. Her Majesty’s Inspector came on October 23rd and inspected the site proposed on Miss Latimer’s land in the direction of Marston, and expressed himself perfectly satisfied with the nature of the soil and its position. The sanction of*

the Home Secretary is now only requisite, and then it is hoped that successful negotiations [sic] will be entered on for the purchase of the land. We may therefore hope now that we shall soon have a new burying ground. This is very necessary, as Government refuses to extend the time during which burials may take place in our present Churchyard after December 31st next.

⁷ [orig. engl.] “A cemetery of about two acres was formed in 1885 at a cost of upwards of £1,600: the greater part of the ground has been consecrated, but not the mortuary chapel, which is available for all denominations: the cemetery is under the control of a burial board of seven members, of whom Geo. Herbert Morrell esq. is the chairman; E.W. Hazel, Oxford, clerk to the burial board and Cecil Andrews, Headington, caretaker.”

⁸ Vezi Pevsner sau Saint.

⁹ Future for Religious Heritage Organization – <https://www.frh-europe.org/> (accesat 27.08.2022).

¹⁰ The International Council on Monuments and Sites (PRERICO) – <https://prerico.icomos.org/> (accesat 27.08.2022).

¹¹ Adresă: Cuttleslowe Park/Harbord Road, Oxford OX2 8ES.

¹² Conform site-ului Consiliului Local și persoanei contactate de la Direcția de planificare (vezi Anexă – răspuns prin e-mail).

¹³ DJI Mavic Air, folosit doar pentru exteriorul capelei și după o dublă verificare cu aplicații (Coverdrone – FlySafe și SkyDemon) pentru a mă asigura că nu există restricții și pericole și că respect legea și regulamentele de confidențialitate. De asemenea, sunt pilot de dronă, acreditat de Flyby Technology Organization din 2018.

Bibliografie:

Cook J., Taylor L. 1987. *A Village within a City: The Story of Old Headington*. Oxford: The Friends of Old Headington.

Pevsner N., Sherwood J. 1974. *The Buildings of England: Oxfordshire*. Yale University Press: New Haven and London.

Saint, A. 1970. Three Oxford Architects. *Oxoniensia*, vol. XXXV, 53-102.

Webografie (accesată 27.08.2022):

Archi Maps – https://www.archiuk.com/index_form.htm

European Year of Culture Heritage 2018 Report –

<https://eu-commission.maps.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=e-3e538d4e4b743c8a6bc7a363fbc2310>

Future for Religious Heritage Organization – <https://www.frh-europe.org/>

Historic England – <https://historicengland.org.uk/images-books/publications/understanding-historic-buildings/heag099-understanding-historic-buildings/>

Horizon Europe Strategic Plan (2021 – 2024) – https://www.eas.europa.eu/sites/default/files/horizon_europe_strategic_plan_2021-2024.pdf

The International Council on Monuments and Sites (PRERICO) – <https://prerico.icomos.org/>

Website oficial al Consiliului orașului Oxford –

https://www.oxford.gov.uk/directory_record/621/headington_cemetery

<https://www.oxford.gov.uk/downloads/20064/conservation>

Website privind istoria suburbiei Headington – <http://www.headington.org.uk/history/misc/cemetery.htm>

Material ilustrativ (sursă – arhiva personală a autorului):



1. Harta Oxfordului cu localizarea suburbiei Headington.



2. Harta suburbiei Headington, Oxford.



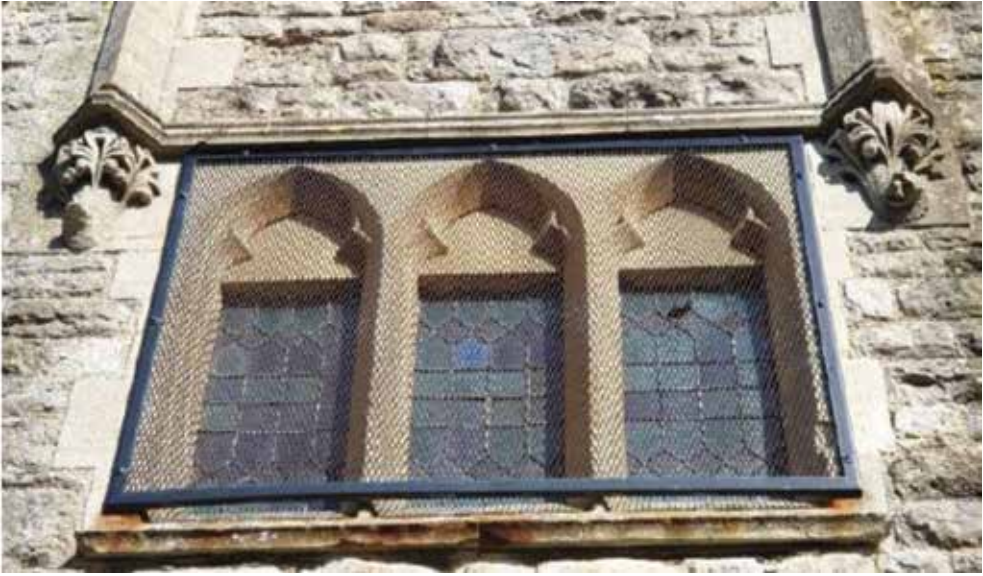
3. Localizarea Cimitirului Headington, Oxford.



4. Capela mortuară Headington, Oxford – fotografie din anul 2012, în care se pot vedea deteriorările de pe arcada de piatră de la accesul în clădire.



5. Capela mortuară Headington, Oxford – fotografie din anul 2019, în care se pot observa reparațiile suferite de clădire. Aceste lucrări nu au fost consemnate nicăieri.



6. Detalii arhitecturale exterioare. Ferestrele trilobate în partea de sus a accesului.



7. Detalii arhitecturale exterioare. Portalul de acces.



8. Detalii arhitecturale exterioare. Clopotnița.



9. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Fațadă Est.



10. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Fațadă Sud-Vest.



11. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Fațadă Vest.



12. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu fațadă Sud.



13. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu clopotniță.



14. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu fereastră trilobată Sud.



15. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu fațadă Vest.



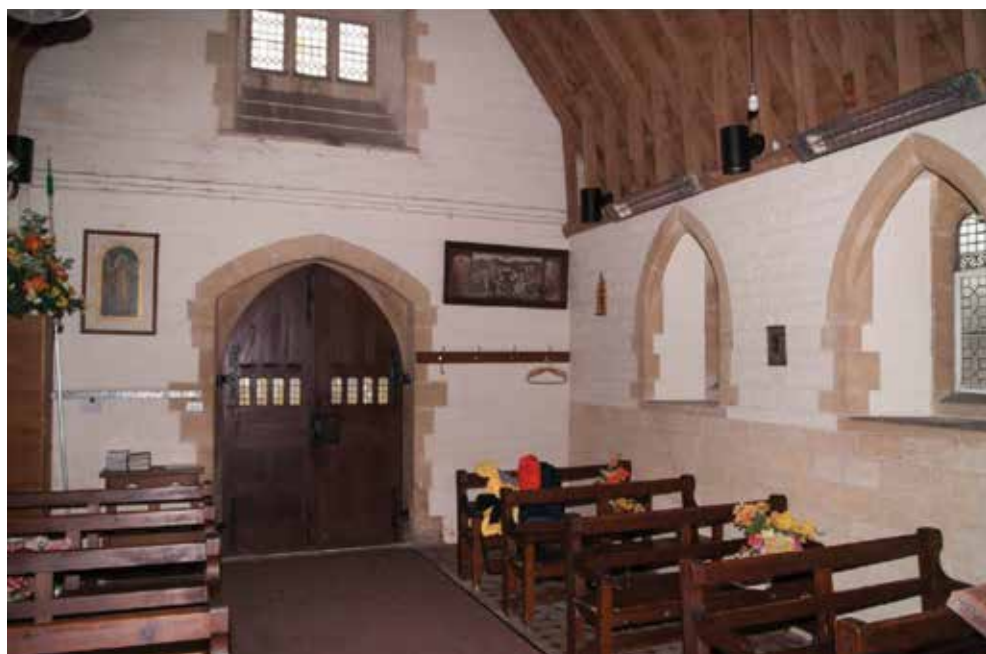
16. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu acces principal.



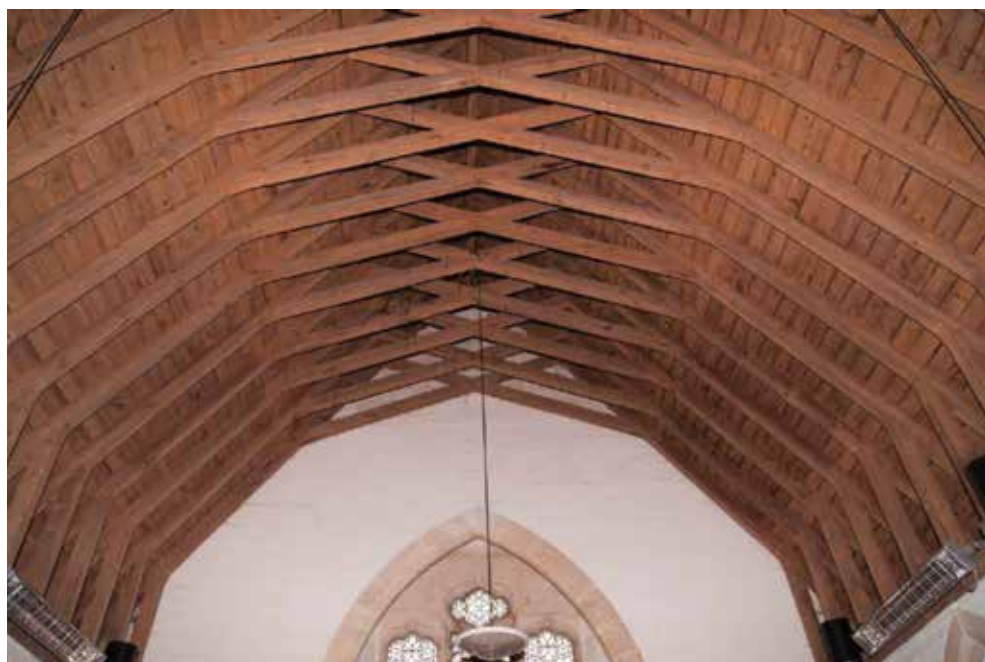
17. Înregistrarea clădirii. Fotografii exterioare. Detaliu *sculptură din piatră*.



18.



18-19. Înregistrarea clădirii. Fotografii interioare. Altar.



20.



20-21. Înregistrarea clădirii. Fotografii interioare. Structura de lemn a capelei.



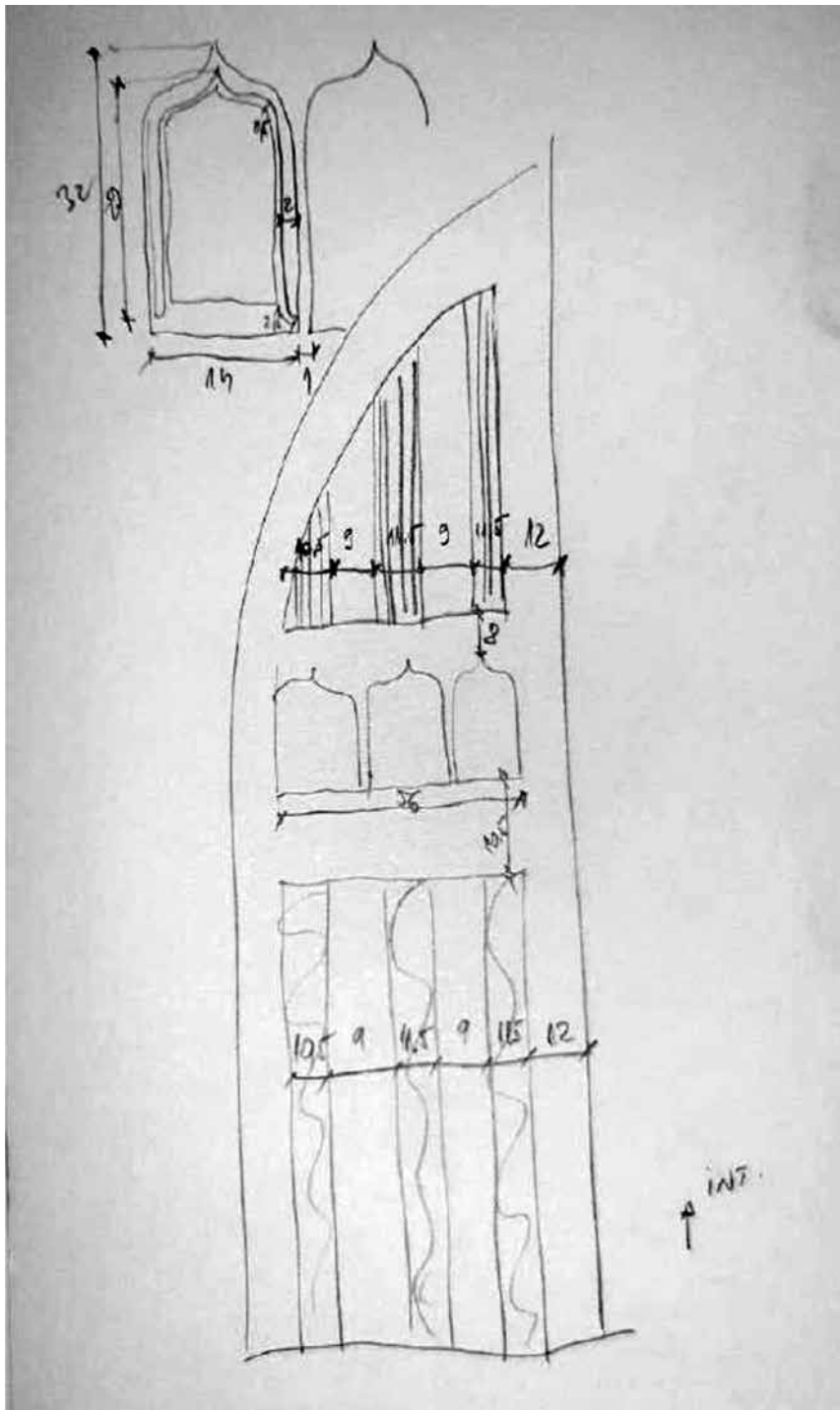
22. Înregistrarea clădirii. Fotografii interioare. Detaliu podea, *aflată la înălțimi diferite.*



23. Înregistrarea clădirii. Fotografii interioare. Detaliu mobilier.

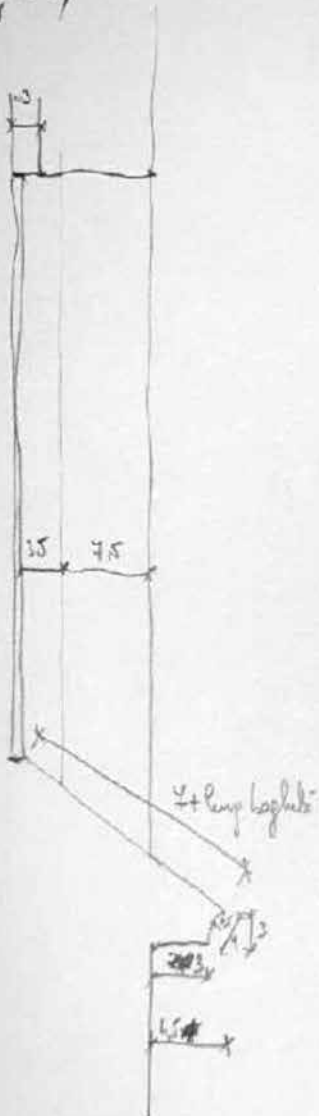
RISK ASSESSMENT				
Activity	Identified hazard	Persons at risk	Risk level	Risk control/ Reduction measures
Entrance to the building site	Same entrance for vehicles and visitors	Mara Popescu	Low	Pay attention to the surroundings
Walking on the building site	The building is used as a roundabout for vehicles	Mara Popescu	Medium	Pay attention to the surroundings
Approaching the building (exterior)	Slates might fall from the roof as there are pieces on the ground	Mara Popescu	Low	Pay attention. Unlikely event as the roof doesn't seem to have missing roof tiles, therefore the pieces on the ground must have been from the old set of tiles
Approaching the building (interior)	Fall from height when measuring roof structure	Mara Popescu	Low	Using with caution a small ladder. Floor seems to be straight
Contact with live services	Usually there are working men cutting the grass	Mara Popescu	Low	Approach them with caution. Keep a safe distance and attract their attention in order to shut down any machinery
Visiting building site as a lone individual	Lack of assistance in accident, personal health emergency, physical violence	Mara Popescu	Medium	Informed at least two people about my whereabouts, carry fully charged mobile phone, wear suitable clothing, carry a first aid kit
Visiting building in adverse weather conditions	Exposure to very low temperatures, high winds, wet slippery conditions	Mara Popescu	High	When opening hours of the chapel are inconvenient, ask the Cemeteries Service to borrow the key. Interior of the chapel can be heated. Wear suitable clothing
Using technical equipment	Drone use might raise privacy issues	Neighbours	Medium	Use it early in the morning when there aren't people around. Limit the photography range to the surveyed building. Announce through apps about the future fly zone and between what times after it was verified that is a safe zone for drone flying. Insure drone

24. Tabelul „Evaluarea riscurilor”.



27.

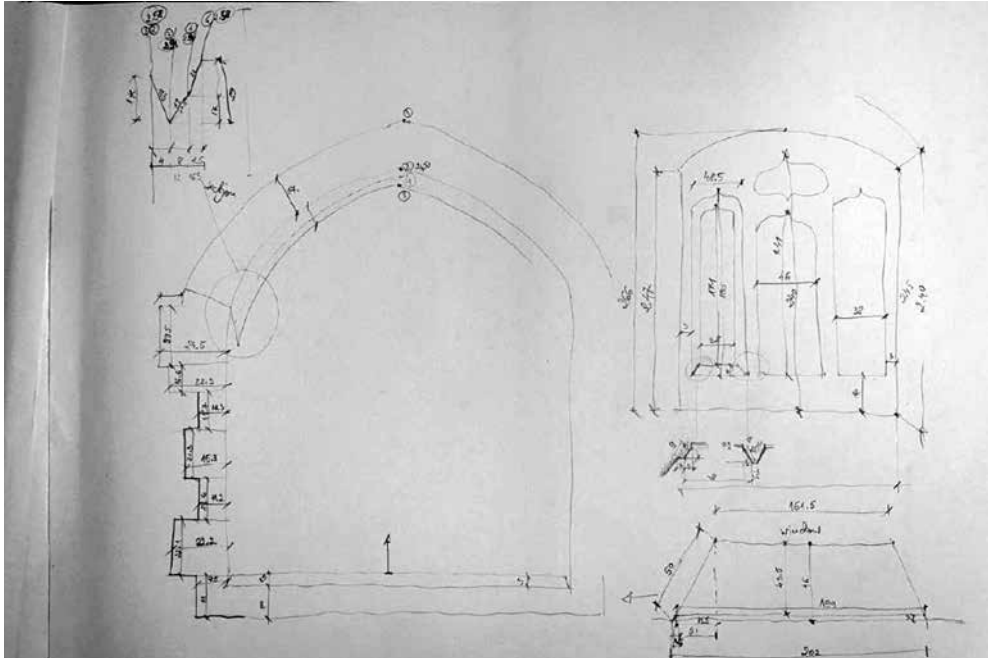
WINDOW
(profile)



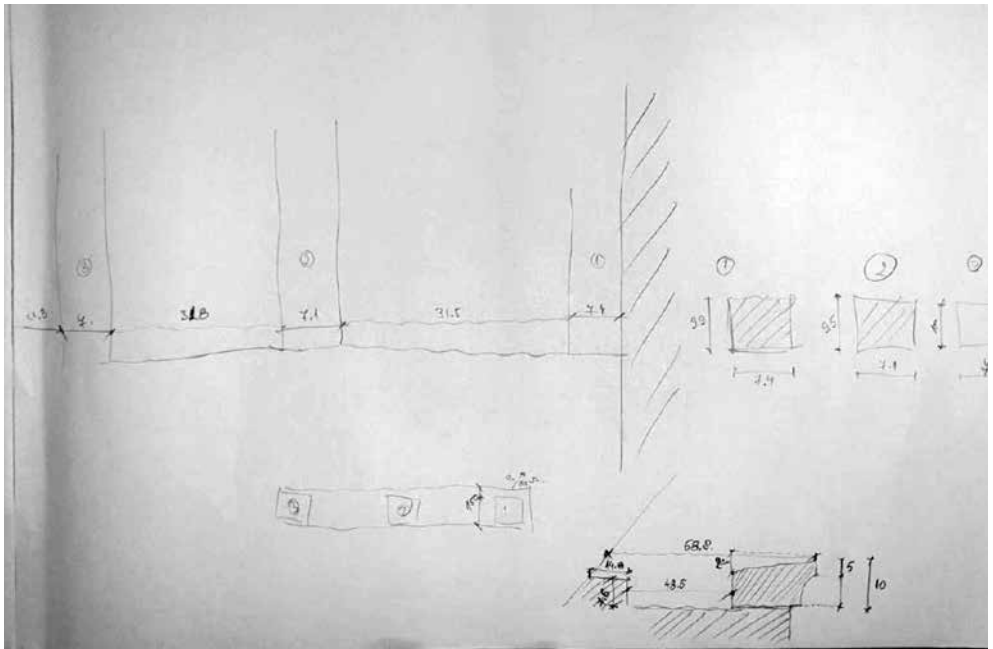
(EXT)

R-1
C/M-12

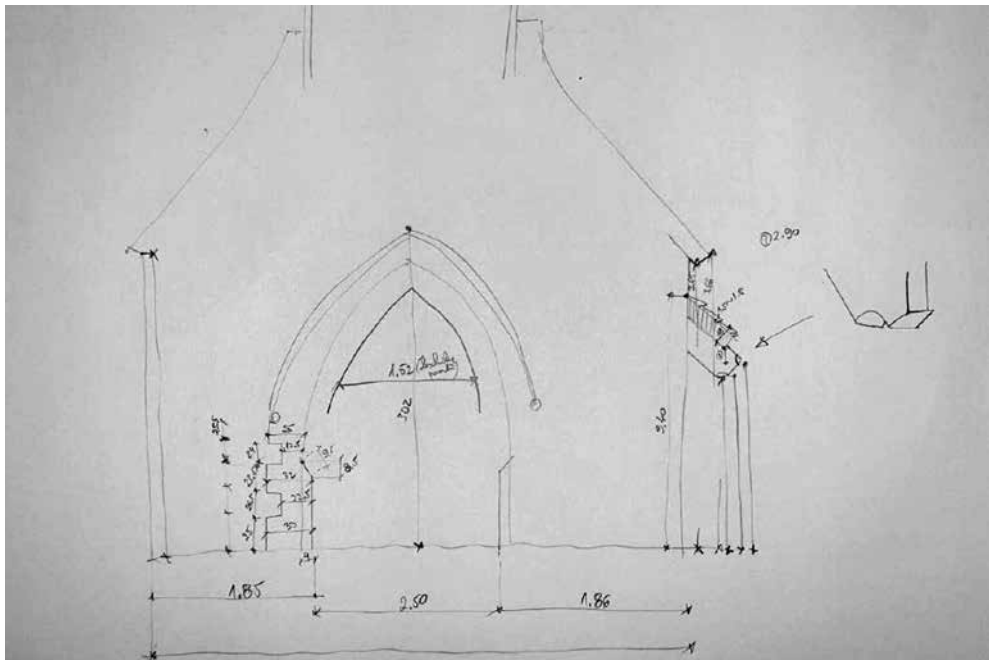
Handwritten notes and a small diagram. The notes include 'window', 'profile', and 'protective'. A small diagram shows a vertical line with arrows pointing to it, and a horizontal line below it.



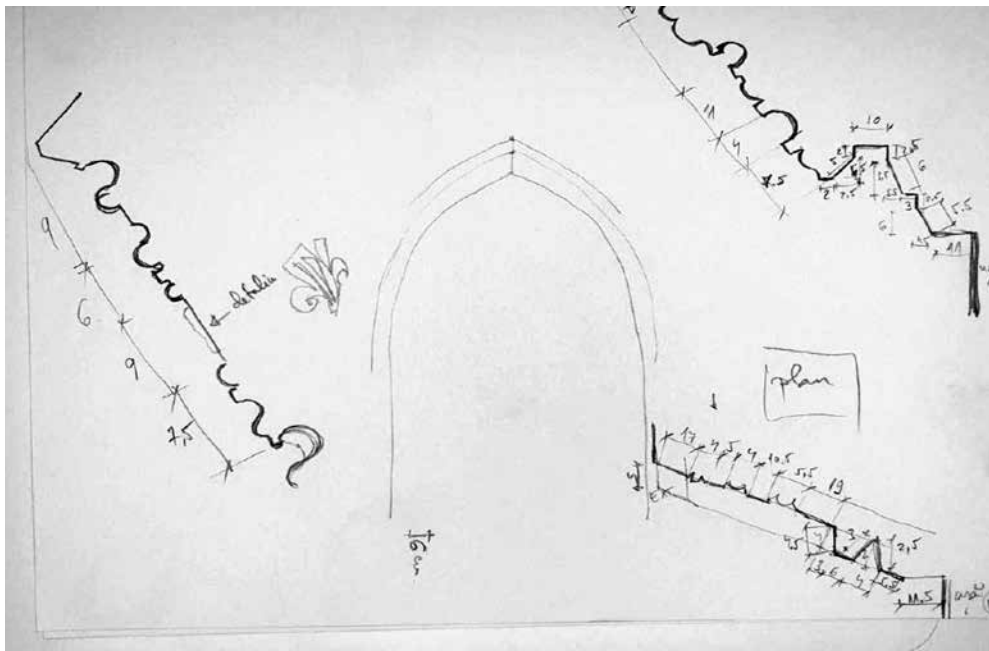
29.



30.



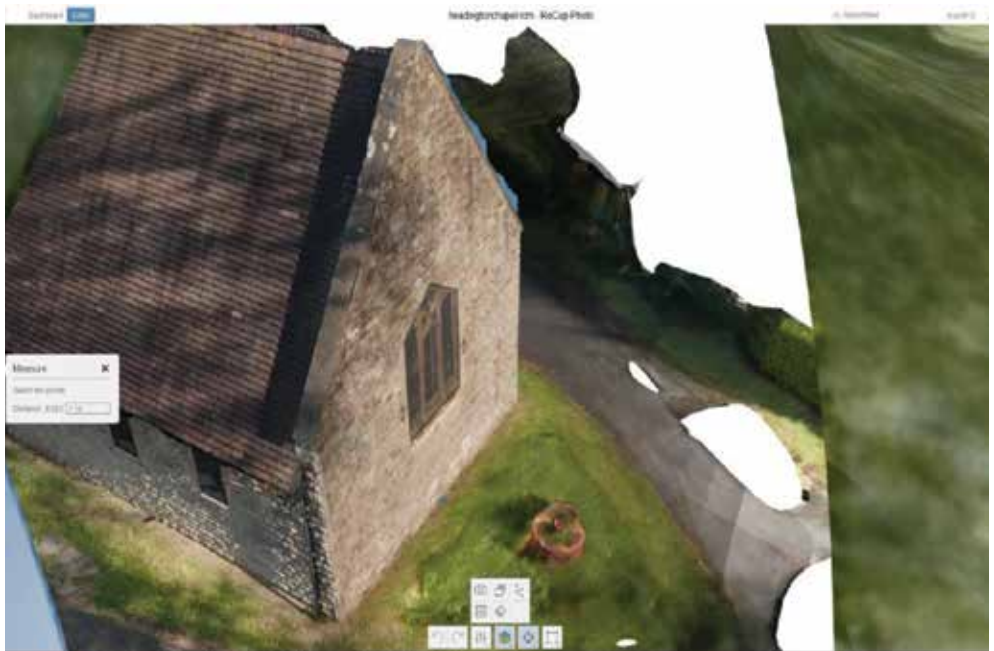
31.



25-32. Notițe personale și schițe.



33.



34.



35.



33-36. Utilizare Autodesk Recap pentru a genera un model 3D și pentru a utiliza rezultatul ca o sursă secundară pentru verificarea unor măsurători.



37.



38.



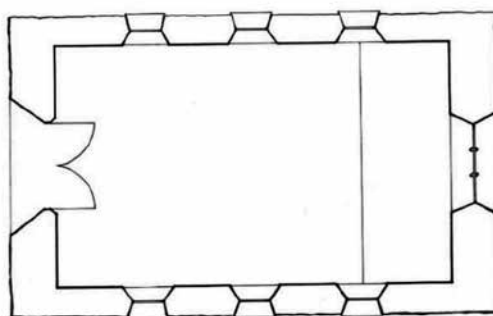
39.



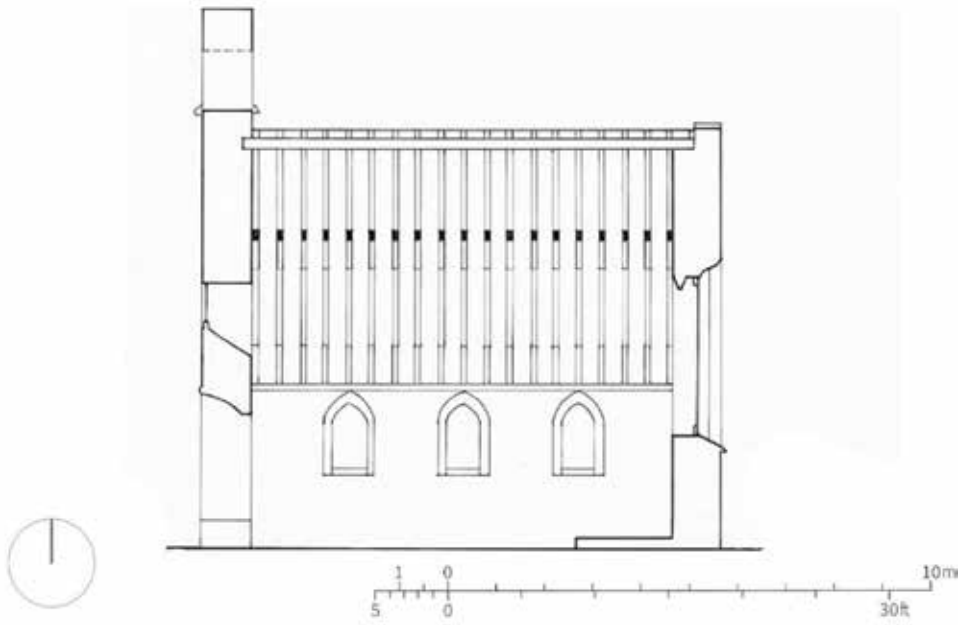
40.



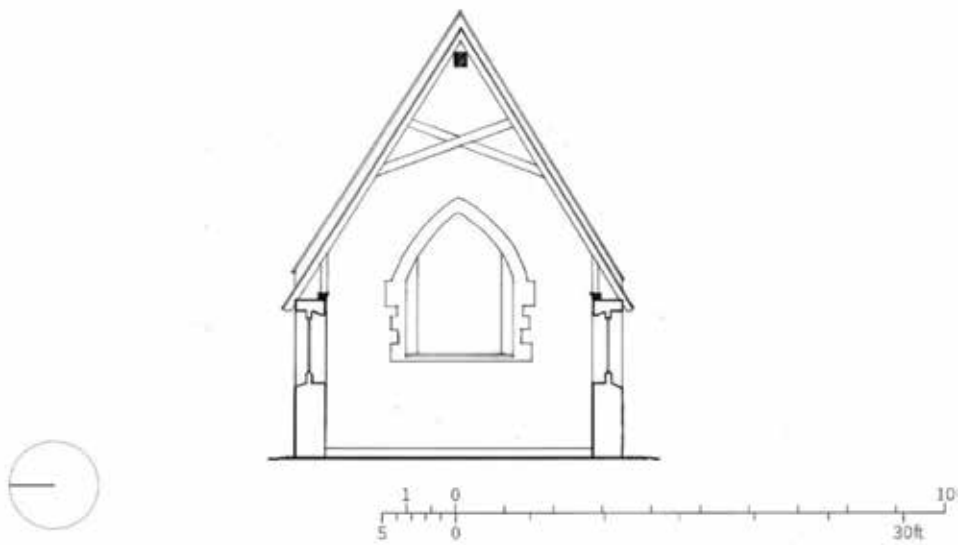
37-41. Sondaj fotografic făcut cu drona personală DJI MAVIC AIR.



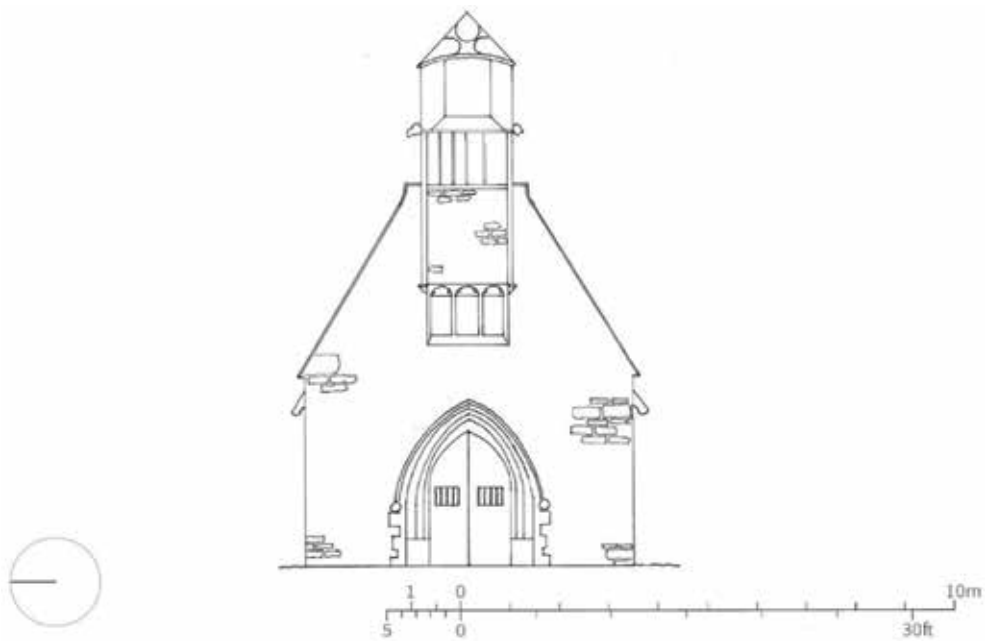
42. Desen la scară. Plan capelă.



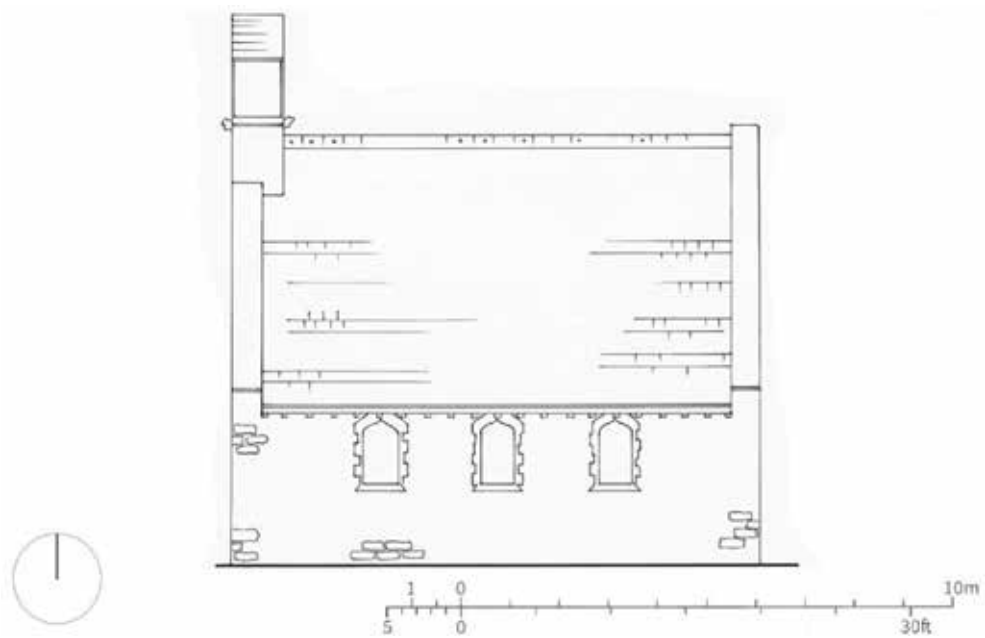
43. Desen la scară. Secțiune A-A.



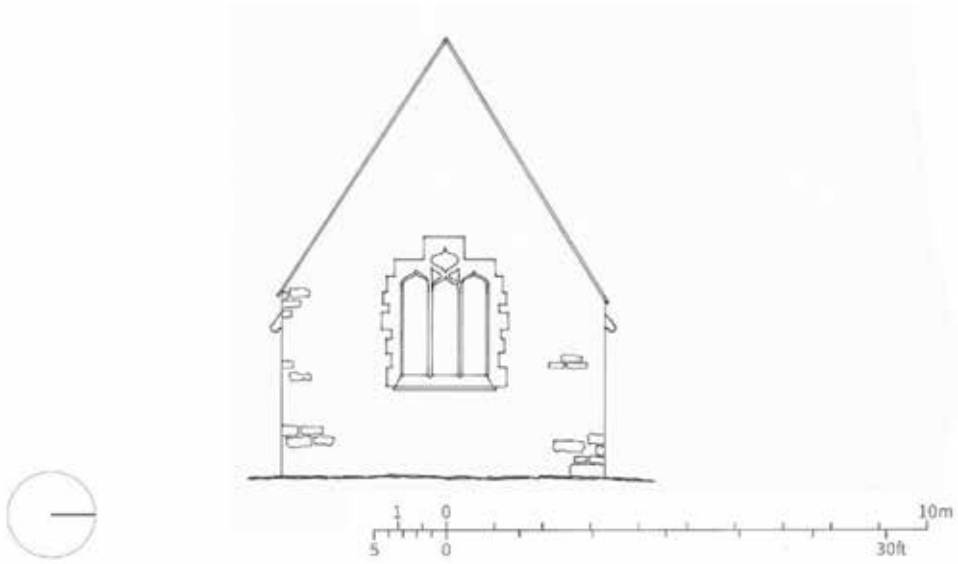
44. Desen la scară. Secțiune B-B.



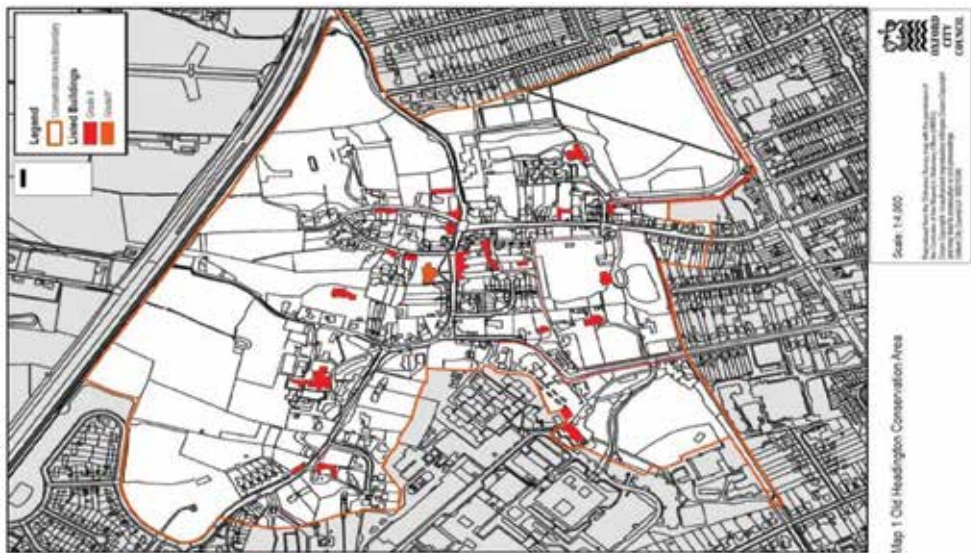
45. Desen la scară. Fațadă Vest.



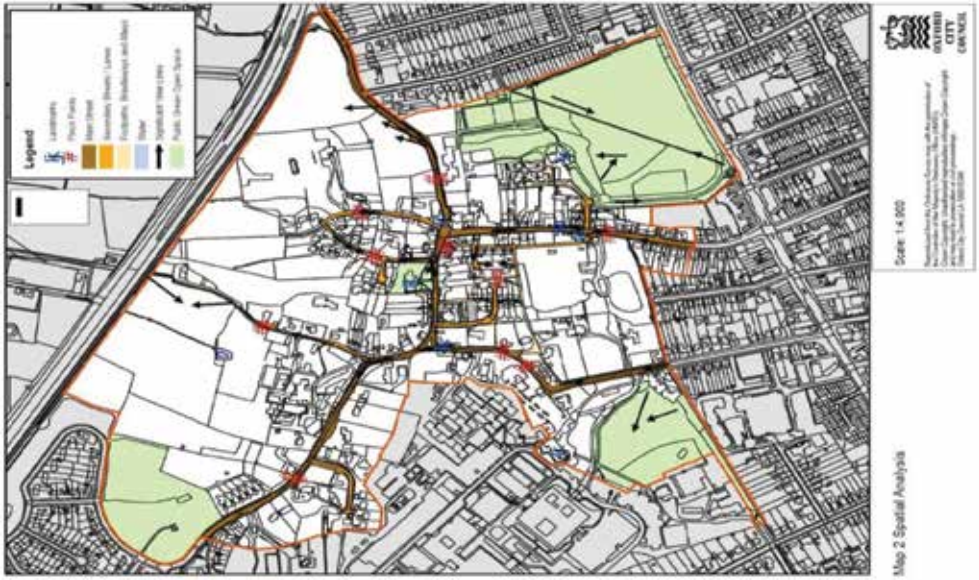
46. Desen la scară. Fațadă Sud.



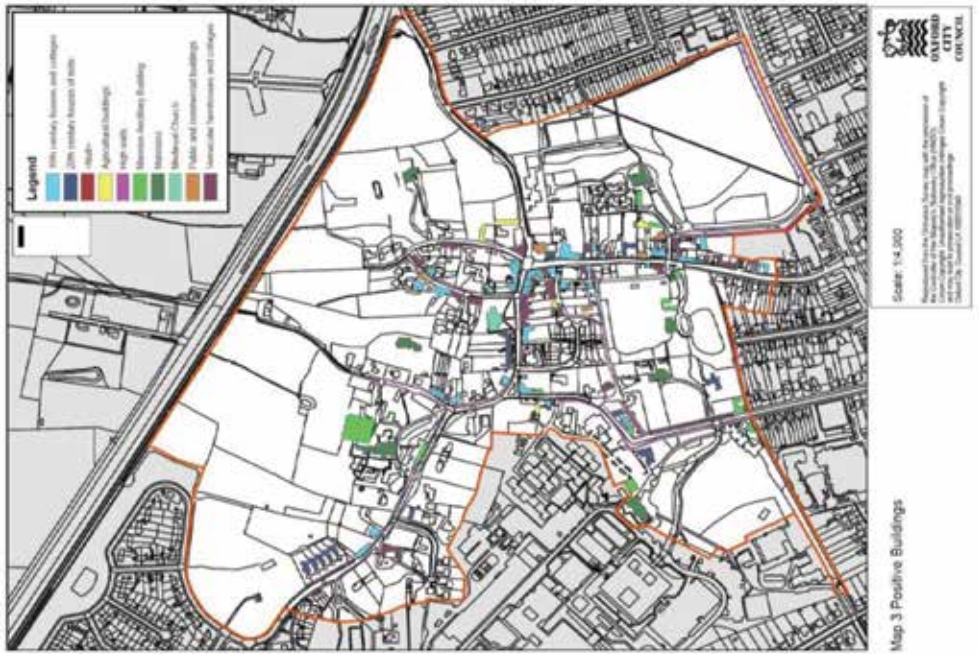
47. Desen la scară. Fațadă Est.



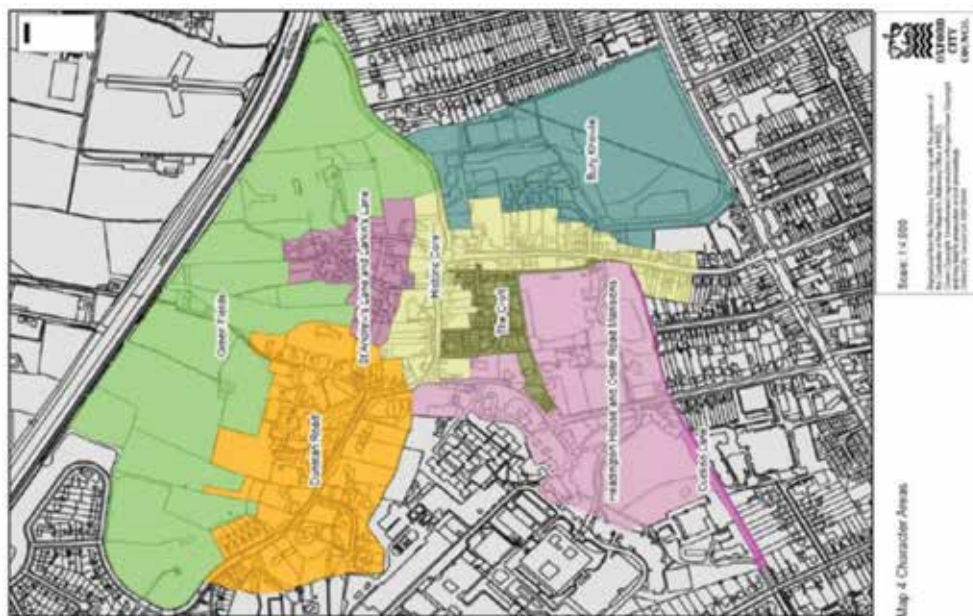
49. Anexe. Harta clădirilor de interes istoric și arhitectural.



50. Anexe. Harta analizei spațiale.



51. Anexe. Harta delimitării zonei protejate.



52. Anexe. Harta ariilor cu caracter divers.



53. Anexe. Harta suburbiei Headington, Oxford, anul 1899.

Date despre autor: Mara POPESCU, doctor în arhitectură, Secția Arhitectură, Universitatea de Medicină, Farmacie, Științe și Tehnologie „George Emil Palade” (or. Târgu Mureș, România).

E-mail: mara.popescu@uauim.ro

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2721-3068>

ARHIVELE DE FOLCLOR – SPAȚIU DE CONSERVARE A MEMORIEI CULTURALE

Victor GHILAȘ
Institutul Patrimoniului Cultural

Folklore archives – space for preserving cultural memory

Summary: The article presents the role of folklore archives in society. It proposes to begin by specifying the premises that preceded the appearance and institutionalization of these settlements in European and national culture. The interest in the knowledge and valorization, first editorially, of the oral tradition manifests itself late, precisely in the XVI century. The first, who turn their attention to the recording and conscious collection of folklore, are the philosophers and literati from the West and Northern European countries. The openings offered by the discovery of the value of popular creation (historical, scientific, artistic) amplifies the interest of researchers on the European continent, and not only, for the collection, research and promotion of folklore, strengthening the conviction that it can serve as a source of knowledge of the past, but also as inspiration that can find its valorization in cult creation. Being aware of the importance of the historical and identity dimension of culture based on oral tradition and of its fragility in the perspective of time, the folklore heritage collection becomes a practical necessity of the XX century, which determined the creation of folklore archives.

Keywords: archive, folklore collections, conservation, folk creation, ethnographic and folklore documentation, cultural memory, cultural heritage, oral tradition.

Patrimoniul cultural, ca și creație a spiritului, reprezintă moștenirea materială și imaterială a speciei umane, în măsură să definească identitatea oricărei țări, a oricărui popor. Actualmente, pretutindeni în lume se manifestă un interes sporit pentru valorile de patrimoniu, recunoscute ca jaloane de neînlocuit pentru istoria unui popor, precum și ca părți ale tezaurului universal. Problema ocrotirii patrimoniului cultural a luat o mare amploare în zilele noastre, aceasta găsindu-și un loc bine conturat în toate țările civilizate, pornind de la faptul că, în economia ansamblului de valori umane, patrimoniul moștenit oferă suportul necesar în scopul extinderii și aprofundării cercetărilor în domeniu, dar și al valorificării lui în diferite ramuri de activitate creatoare ca suport pentru dezvoltare. Aceste și alte considerente condiționează preocupările constante din partea instituțiilor specializate ale statelor pentru a conserva, a asigura continuitatea și a transmite posterității tezaurul de documente creat și acumulat de-a lungul timpului în vederea depozitării memoriei care proiectează identitatea unui spațiu cultural, misiune pusă în sarcina arhivelor, din rețeaua cărora fac parte și cele de folclor.

Pentru început, vom trece succint în revistă istoricul interesului manifestat pentru folclor în cultura europeană, înainte ca acestuia să-i fie descoperită valoarea științifică, să fie observat, cercetat, ordonat, inventariat, protejat și recunoscut ca sursă de documentare și de cunoaștere a trecutului istoric, redat în formă artistică, iar arhivelor să le fie recunoscut rolul în societate de instituție depozitoare a tezaurului folcloric.

În perspectiva conservării prin publicare, premisele pentru consemnarea expresă, aprecierea, culegerea conștientă a faptelor de cultură bazată pe oralitate apar de abia în secolul al XVI-lea, când acestea încep să atragă atenția și să se materializeze în preocupările filosofilor și literaților vremii din Franța, Spania și țările nordului european, după care va lua amploare în secolele următoare.

Cărturarul francez Michel de Montaigne, în lucrarea sa «Les Essais» („Eseuri”), publicată la 1588, își exprimă admirația pentru poezia populară. În termeni de comparație, o ridică la același nivel valoric cu poezia cultă: «La poésie populaire et purement naturelle a des naïvetés et grâces par où elle se compare à la principale beauté de la poésie parfaite selon l'art; comme il se voit dans les villanelles de Gascogne et aux chansons qu'on nous rapporte des nations qui n'ont connaissance d'aucune science, ni même d'écriture. La poésie médiocre, qui s'arrête entre deux, est dédaignée, sans honneur et sans prix». („Poezia populară și pur naturală are naivități și grații prin care se compară cu frumusețea esențială a poeziei perfecte conform artei; așa cum se vede în vilanelele din Gasconia și în cântecele în care ni se vorbește despre națiuni care nu au cunoștințe de vreo știință și nici măcar de scris. Poezia mediocră, care se oprește între ele, este disprețuită, fără cinstire și fără preț.” (Montaigne 2002: 234).

Una dintre primele culegeri de basme în versiune modernă aparține scriitorului Charles Perrault și va apărea în Franța, purtând titlul «Contes de ma mère l'Oye» („Poveștile mamei mele găscă”, 1697). Bogata lume de idei creată și deschiderile oferite de această colecție amplifică interesul pentru creația populară, fiind la acea vreme o colecție de unicat ca valoare literară și estetică în Europa.

Lucrarea «Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni» („Principiile unei noi științe despre natura comună a națiunilor”, 1725) avea să marcheze nu doar preocuparea filosofului italian Giambattista Vico pentru istoria trecutului. Pe această bază autorul formulează conceptul de circularitate în structura sistemului și a timpului istoriei, a „cursurilor” și „recursurilor” («corsi e recorsi»), concept care i-a permis să stabilească vârsta poetică a civilizației umane și, totodată, să ofere o viziune largă asupra studierii creației colective, așa cum atât cântecele, cât și poeziile, susține autorul, s-au născut din aceeași necesitate firească de exprimare a vocii colective la toate popoarele lumii (cf. Вико 1994: 112-116). Ideile enunțate de G. Vico au avut un efect stimulatив asupra țărilor de pe continentul european în acțiunile acestora de valorificare prin cercetare și culegere a creației folclorice.

Amprenta folclorului literar englez și scoțian o comportă antologia anonimă în trei volume «A Collection of Old Ballads» („Colecție de balade vechi”), publicată de James Roberts și D. Leach la Londra între 1723 și 1727. Importanța antologiei, com-

pusă din 159 de texte fără melodie, este dată de autenticitatea conținutului epic și istoric proiectat, fiind totodată și o dovadă în plus a interesului crescând pentru genul narativ național în cultura Occidentului european.

Interes științific pentru folclor manifestă istoricul și geograful rus Vasili Tatișcev. În anul 1737 elaborează și propune Academiei de Științe a Rusiei un chestionar în limba latină, alcătuit din 198 de întrebări, în vederea colectării unor informații de etnografie și limbă inclusiv, pe care l-a intitulat «Предложение о сочинении истории и географии» („Propunere de scriere a istoriei și geografiei”, 1861), pentru ca mai apoi să adune o colecție de proverbe și credințe populare. În lucrarea «История государства Российского» („Istoria statului rus”, 1768) descrie în detaliu ritualuri și poeme epice ale popoarelor vechi (Татищев 1994: 383-393), face ample referiri la datini și cântece istorice, interpretându-le ca pe documente istorice de primă importanță, care aruncă lumină asupra trecutului.

Poetul și colecționarul de literatură James MacPherson publică la Edinburgh culegerea de poeme epice scoțiene “Fragments of Ancient Poetry collected in the Highlands of Scotland” („Fragmente din poezia veche colectate în zona scoțiană muntoasă”, 1760), traducerea acestora în limba celtă aparținându-i. Faima volumului s-a dovedit a fi una enormă, care s-a datorat faptului că, potrivit unor estimări, acesta păstra „rămășițe autentice ale poeziei antice scoțiene”, prefigurând o proiecție asupra unei culturi îndepărtate, arhaice, care poartă urma timpului. Prin noutatea lor poemele atrag admirația publicului, fapt ce-l încurajează pe autor să adune în continuare folclor pentru a-l populariza, în convingerea că acesta poate servi ca izvor de inspirație și își poate găsi valorificare în literatura cultă.

Expresia estetică și etnografică a operei epice populare este apreciată și promovată de episcopul englez Percy Thomas. Impresionat de frumusețea artistică a acesteia, adună din varii surse o serie de balade și cântece, pe care le inserează și le publică în colecția “Reliques of Ancient English Poetry” („Relicve din vechea poezie engleză”, 1765), colecție cu rezonanță care a avut o influență semnificativă asupra limbajului poetic, a formării gustului pentru cultura populară medievală, contribuind esențial la renașterea poeziei epice engleze, la mișcarea și afirmarea curentului literar-artistic romantic din Anglia.

Precursorul romantismului german, Johann Gottfried Herder, filosof și critic literar, teoretician al curentului literar “Sturm und Drang” („Furtună și avânt”), pune în evidență valoarea folclorului (german, spaniol, slav, indian ș.a.), considerându-l drept „arhivă a popoarelor”, „expresie primordială și veșnic proaspătă a poeziei”, reper al caracterului național al artei, care stabilește hotare naturale între popoare. Nu se arată pasionat de doctrina clasicismului, care caută izvoarele de inspirație în Antichitatea latină, mitologia antică sau istoria medievală. Acestea, în opinia sa, stau în calea evoluției limbilor și a artelor, pledând, în cele din urmă, în favoarea folclorului, naturii, fantasticului, fabulosului, excepționalului. Demnă de toată atenția este moștenirea sa culturală, lăsată în cele două volume “Stimmen der Völker in ihren Liedern” („Vocile popoarelor în cântece”, 1778–1779), prin care autorul a susținut demersul

iluminist al secolelor XVII și XVIII, dând sensuri noi romantismului german din secolul următor.

Preiau ștafeta de la J.G. Herder frații Grimm (Jakob și Wilhelm), care au intrat în istoria folcloristicii prin colecția de basme în două volume – 200 de basme și 10 legende pentru copii –, în majoritate din surse orale, publicate cu denumirea „Kinder-und Hausmärchen” („Povești pentru copii și familie”, 1812 și 1814), titlul prin care poveștile, selectate din cultura tradițională a Angliei, Irlandei, Olandei, Serbiei, Scoției, Spaniei, Țărilor Scandinave, sunt recomandate atât copiilor, cât și adulților. Fără să se bucure de succes imediat, ulterior, cotațiile colecției vor crește considerabil, ea reușind să obțină consacrare nu doar în cultura cărții germane, ci și în cea din întreaga lume, generând reacții de admirație în rândul culegătorilor de folclor literar, iar, odată cu aceasta, volumele celor doi folcloriști germani vor marca profund știința narațiunii populare, stabilindu-i pentru o bună perioadă de timp standardele metodologiei de documentare și colectare.

Pasionat de creația orală, Johann Ludwig Uhland, scriitor, istoric literar german, se preocupă îndeaproape de studierea eposului francez și a poeziei populare germane de altădată, publicând un ciclu de lucrări, între care se remarcă „Über das Altfranzösische Epos” („Despre eposul francez vechi”, 1812) și colecția „Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder” („Vechi cântece germane înalte și joase”, 1844–1845). Prin publicarea acestor lucrări, J.L. Uhland a contribuit la păstrarea unui material folcloric important pentru posteritate.

Cercetătorul finlandez al poeziei populare Julius Leopold Fredrik Krohn se poziționează pe ideea comparării textelor folclorice, avându-i în acest sens ca susținători și continuatori ai studiului comparativ pe compatriotul său Antti Aarni și pe estonianul Walter Anderson. Operând ca instrument de lucru cu această metodă, cercetează textele folclorice din culegerea „Kalevala”, căutându-le originea, iar ca punct de plecare alege stabilirea variantelor, care ar face posibilă reconstituirea arhetipului, a locului posibil și a timpului în care a fost creată această epopee poetică, spațiul geografic în care a circulat.

În anul 1878 este fondată societatea engleză „The Folk-Lore Society”, cu 107 membri titulari, care mai apoi își lansează revista „The Folk-Lore Record” („Colecții de folclor”). În primul număr al revistei este definită misiunea Societății: „«The Folk-Lore Society» has for its object the preservation and publication of Popular Traditions, Legendary Ballads, Local Proverbial Sayings, Superstitions and Old Customs (British and foreign), and all subjects relating to them” („Păstrarea și publicarea tradițiilor populare, baladelor legendare, proverbelor locale, superstițiilor și obiceiurilor vechi (britanice și străine) și a tuturor subiectelor legate de ele”) (The Folk-Lore Society MDCCCLXXVI-II: VIII). De notat că, inițial, în competența Societății nu era prevăzută publicarea în paginile revistei a muzicii, dansului și culturii materiale. Acestea vor intra în sfera preocupărilor altor instituții, precum „The English Folk Dance Society” („Societatea de dans popular englez”), „The Folk-Song Society” („Societatea de cântec popular”) și „The Society for Folk Life Studies” („Societatea pentru studiul vieții populare”).

Agenda de lucru a Societății includea prelegeri, dezbateri savante, având ca subiecte originea mitologiei în toate aspectele ei, folclorul societăților primitive, promovarea tradițiilor culturale etc. Prin eforturile lui George Laurence Gomme, unul dintre fruntașii Societății, este inițiat un „Dicționar de folclor britanic” (“Dictionary of British Folk-Lore”). O realizare majoră a Societății a fost și organizarea, în 1891, a Congrsului Internațional de Folclor.

În Franța Paul Sébillot, folclorist, scriitor, pictor, adună sute de povești din Bre-tania, întocmește un inventar al tradițiilor și superstițiilor franceze, elaborează mai multe lucrări, printre care amintim «Collection des Littératures populaires de toutes les nations» („Colecția literaturilor populare ale tuturor națiunilor”, 1898) și câteva volume cu titlul «Le Folk-Lore de France» („Folclorul Franței”), primul dintre ele văzând lumina tiparului în 1904. Adept al concepției tradiționaliste despre folclor, vede în acesta o enciclopedie, care păstrează vestigii ale mentalității colective primare, tradiții ale națiunilor puțin evolute, într-un grad de conservare anume, de la caz la caz original, care sunt transmise popoarelor civilizate.

În cultura românească, culegerea vădită a textelor de folclor, utilizarea lor în arta savantă se manifestă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă ecouri ale acestora se regăsesc la precursori, avându-i în vedere pe Dosoftei, „Psaltirea în versuri” (1673), Miron Costin, „De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor” (1675), Dimitrie Cantemir, „Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae” (1714–1716), Constantin Cantacuzino, stolnicul, „Istoria Țării Rumânești dintru început” (1716), Ion Neculce, „O samă de cuvinte, în Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija Vodă până la domnia lui Constantin Mavrocordat” (1732) ș.a.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub influența curentului romantic, apar demersuri conștiente privind apelarea la tezaurul popular și valorificarea lui. Culegerea lui Vasile Alecsandri „Poezii populare. Balade” (1852), tradusă apoi în limbile franceză, engleză, germană și difuzată în Europa, rămâne a fi una de referință în cultura națională, după care au apărut alte cunoscute lucrări – „Poezia populară. Colinde, culese și corese...” (1859) de Atanasie Marian Marienescu, „Poesii poporale din Bucovina. Balade române culese și corese...” (1869), „Tradițiuni populare române, adunate...” (1878), „Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ” (1890), „Înmormântarea la români. Studiu etnografic” și „Nașterea la români. Studiu etnografic” (ambele în 1892) de Simion Florea Marian, „Legende sau basmele românilor” (1872) de Petre Ispirescu, „Datinile poporului român la înmormântări” (1882) de Teodor T. Burada, „Poezii populare române” (1885) de Gheorghe Dem. Teodorescu, „Balade, Colinde, Doine, Idyle” (1885) de Dimitrie Vulpian, „Nunta la români” (1888) de Elena Sevastos, „Poezii populare din Transilvania” (1893) de Ioan G. Bibicescu, „Anecdote populare” (1889, 1892) de Theodor Speranția, „Balade populare din gura poporului bănățean” (1895) de George Cătană, „Cimiliturile românilor” (1898) de Artur Gorovei și multe altele.

În același context trebuie menționate și următoarele. În anul 1866 este înființată Societatea Literară Română, care și-a început activitatea cu denumirea Societatea

Academică Română, devenită ulterior Academia Română, care întrunea personalități notorii cu preocupări în domeniile folcloristicii și etnografiei: Vasile Alecsandri, Vasile Alexandrescu-Urechia, George Barițiu, Timotei Cipariu, Ion Heliade Rădulescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Atanasie Marian Marienescu, Alexandru Odobescu, Ioan Sbiera, Grigore Silasi, Grigore Tocilescu ș.a.

Totodată, în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, cultura populară intră în sfera de interes a cercetătorilor. Pledează în favoarea studiului și cunoașterii științifice a etnografiei și folclorului V. Alexandrescu-Urechia – în anul 1873 se pronunță în vederea inițierii programului național de cercetare *in vivo* a folclorului (narațiunea populară, cântecul, credințe, practici superstițioase etc.), B.P. Hasdeu pune în circulație termenul „folclor” în accepția modernă a cuvântului, iar apoi elaborează chestionarele „Obiceiele juridice ale poporului român. Programa” (1878) și „Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română” (1884–1885), considerate metodă indirectă de colectare prin răspunsuri la anchetă a materialului etnografic și folcloric, L. Șăineanu elaborează, în 1895, studiul comparativ intitulat „Basmelor române”, studiu de o înaltă ținută științifică în ce privește metoda și abordarea critică ș.a. Scriitura etnografică și folclorică se intensifică vizibil în secolul al XX-lea, odată cu oficializarea ei în instituțiile statului – Institutul de Filologie și Folclor (1913), Institutul de Științe Sociale al României (1919), Institutul Social Român, filiala Basarabia (1934), Institutul de Folclor al Academiei Române (1949), Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române” (1990).

La începutul secolului trecut, înaintașul folcloristicii românești, promotor al simbolismului, Ovid Densusianu, susținut de academicianul Ion Bianu, propune reorganizarea activității de culegere și editare a materialelor de folclor, inițiind colecția „Din viața poporului român”, în care apar seria de culegeri și studii „Hora din Cartal” (1908) de Pompiliu Pârvulescu, „Cimiliturile românești” (1908), „Jocuri de copii” (1909), „Sărbătorile de vară la Români” (1911), „Cântece de țară” (1913) de Tudor Pamfile, „Cântece populare românești din comitatul Bihor (Ungaria)” (1913) de Béla Bartók, „Îngerul Românilor” (1913) de Constantin Rădulescu-Codin, „Colinde din Ardeal” (1914) de Alexiu Viciu, „Cuvinte scumpe. Taclale, povestiri și legende” (1914) de Dumitru Furtună ș.a. Sub egida Academiei Române, între 1881 și 1931, în seria „Din viața poporului român” au fost publicate 85 de lucrări, care vor constitui o solidă bază documentară pentru arhivele academice de folclor.

Susținând cauza culegerii organizate a folclorului, în anul 1910, compozitorul și muzicologul Dumitru Georgescu-Kiriac, printr-un memoriu adresat Academiei Române, argumentează necesitatea colectării sistematice a folclorului muzical pe întregul teritoriu al țării cu aparate de înregistrare sonoră (fonograf), ca cea mai obiectivă metodă de redare a realității sonore și ritmice a melodiei, elaborând și o metodologie de adunare și studiere a cântecului popular.

Așadar, arhivele de folclor apar ca o necesitate de conservare a faptelor de cultură orală originale, de salvagardare a produsului social colectiv fragil, de păstrare a memoriei și conștiinței culturale colective în stare să pună la îndemâna cercetătorului creația artistică integrată culturii spirituale populare.

În prezent, conform unor tipologii moderne, arhivele de folclor sunt incluse în categoria instituțiilor departamentale și reprezintă o subdiviziune structurală a acestora. Aidoma altor așezăminte, care au în grijă păstrarea suportului informațional, arhiva de folclor reprezintă spațiul de depozitare care stochează și asigură continuitatea existenței și integrității moștenirii culturale transmise pe cale verbală sub aspectul informației domeniiale.

Ca instituții distincte, arhivele de folclor, în sensul propriu al cuvântului, au fost fondate relativ târziu, în pragul secolului trecut, mai întâi în țările europene, ca urmare a conștientizării necesității de salvagardare a unui strat vulnerabil de cultură imaterială.

Referindu-ne la arhivele europene de folclor, vom schița în continuare câteva repere privind condițiile care au determinat necesitatea înființării lor, în special la popoarele nordice. Trebuie să amintim mai întâi de Arhiva de Folclor a Societății Literare Finlandeze, cu sediul la Helsinki (fondată în anul 1830), capitala clasică a studiilor de folclor, una dintre cele mai bogate arhive până în prezent, alături de cele din Alborg, Copenhaga și Oslo.

Tot la începutul secolului trecut au fost create și arhivele din spațiul de limbă germană. În anul 1907, John Meier întemeiază la Basel Arhiva de Folclor German, care inițial deținea un fond modest de circa 5000 de documente. Publică în 1917 un prim studiu la Strasbourg, intitulat "Volksliedstudien" („Studii despre cântecul popular”). Aceste acțiuni au constituit un imbold pentru intelectualii elvețieni de limbă franceză, care, prin Arthur Rossat, au fondat în același an Arhiva Elvețiană de Folclor, devenită în scurtă vreme un model de arhivă folclorică (în 1918 dispunea de 5000 de melodii și 8000 de texte). De personalitatea lui John Meier este strâns legată și celebra arhivă de la Freiburg, întemeiată în anul 1914, care, în curând, se va transforma într-un important centru de cercetări internaționale asupra cântecului popular. În 1935–1936, la Stuttgart publică o colecție de folclor muzical german în două volume, "Balladen" („Balade”), însoțită de un studiu introductiv. Tot J. Meier întemeiază la Berlin Arhiva Centrală a Prozei Populare Germane, transferată, pentru a fi salvată în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial, la Marburg, unde se află și în prezent.

În spațiul romanic se cuvine a fi amintită, în primul rând, Italia care, prin Giuseppe Pitrè, iar mai apoi prin Michele Barbi, a contribuit enorm la culegerea și păstrarea folclorului, chiar dacă operele lor nu s-au numit arhive de folclor. „Cu entuziasm poetic descria [Pitrè] actul de creație populară după cum urmează: «Într-o bună zi, dintr-un loc oarecare se-nalță un frumos cântec, nemaiauzit până atunci. Cine l-a făcut? Cine l-a putut face? Nimeni nu știe, nimeni nu încearcă de a-l afla. Autorul renunță de bunăvoie de a fi cunoscut ca poet. Poporul (...) îl ia asupra sa»” (cit. apud Theodorescu 1964: 43). Asupra valorii actului artistic colectiv, prin urmare, și a necesității cunoașterii și consemnării lui, atrage atenția și un alt folclorist italian, Giuseppe Ferraro, care menționa: «La canzone popolare non e improvvisata. Non e l'opera di un solo individuo. Non nasce ad un tratto perfetta. È lentamente elaborata e da molti congiuntamente e succesivamente» („Cântecul popular nu este improvizat. Nu este

opera unui singur individ. Nu se naște dintr-odată perfect. Este elaborat încet și de mulți în comun și succesiv”) (Canti popolari MDCCCLXXXVIII: XIV).

Michele Barbi, filolog de formație, lasă în urma sa o valoroasă colecție – o veritabilă arhivă, compusă din corespondențe, manuscrise, broșuri, materiale bibliografice, ziare, reviste etc. O parte importantă a arhivei, păstrată la Scuola Normale Superiore din Pisa, o constituie colecția în zece volume de cântece și melodii populare – narative, iterative (cântece-numărători, invocații), cântece propriu-zise, melodii religioase, ale cerșetorilor, cântece-formule etc. (cf. SIUSA).

De arhivele spaniolilor se poate vorbi începând cu anul 1900, când Ramon Menéndez Pidal și soția lui, Maria Goyri, au inițiat culegerea baladelor populare pe toată suprafața de răspândire a limbii spaniole – Spania, regiunile locuite de evreii sefardiți, precum și țările din America Latină. Perioada cea mai productivă a fost cea situată între anul 1910, anul în care Menéndez Pidal a întemeiat la Madrid un Centru de Studii Istorice (Centro de Estudios Historicos), și începutul războiului civil din Spania, când ctitorul acestei instituții părăsește forțat patria, luând cu sine manuscrisele adunate, mai întâi în Franța, apoi în Cuba și în alte țări de peste ocean. La întoarcerea lui Menéndez Pidal la Madrid (1947) a fost reluată activitatea vechii instituții, aceasta purtând denumiri precum catedră, seminar, arhivă, dar păstrându-și obiectivele fixate de fondator și realizând lucrări de primă importanță pentru disciplina folclor: bibliografia baladei spaniole, tipologia baladei spaniole cu tematică istorică și corpusul baladei spaniole, lucrări care în alte țări europene n-au fost încă realizate la acea vreme.

La Arhiva istorică din Barcelona și la cea a Muzeului Industriei și Artelor Populare din capitala Cataloniei, la care a activat etnologul și folcloristul Juan Amades i Gelats, a fost creat un sistem exemplar de conservare și păstrare a documentelor cu informații etnofolclorice, după exemplul cărora ibericii au fondat instituții similare la Valladolid, precum și la Sevilla și Cádiz, prin contribuțiile lui Pedro Piñero și, respectiv, Virtudes Atero Burgos, aceste din urmă arhive având filiale la Universitatea din Köln, dedicate special cântecului popular din regiunea andaluziană Huelva.

În Franța arhivele de folclor apar mai târziu, francezii rămânând din acest punct de vedere în umbra instituțiilor europene de acest fel. Puțin cunoscute sunt și unele arhive regionale din țările francofone, precum este cea de la Liège, Belgia.

După înființarea în anul 1918 a Centrului de Cercetare a Folclorului Elen al Academiei din Atena (Το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών), pentru conservarea și depozitarea colecțiilor de patrimoniu, în structura instituției a fost creată arhivă, în care s-au stocat documente cu date de cultură etnică. Actualmente arhiva deține: 7.946 de manuscrise, în mare parte nepublicate, colecția de muzică de circa 30.000 de bobine și casete cu materiale audio, colecția muzeală de obiecte de folclor, care însumează aproximativ 1.000 de exponate. Centrul deține, de asemenea, o fototecă bogată, de circa 10.000 de imagini fotografice și negative, precum și o prețioasă filmotecă (<http://www.kentrolaografias.gr/en/content/archives-%E2%80%93-collections>).

În anul 1944, în cadrul Muzeului de Etnografie din Geneva (Musée d'ethnographie de Genève) au fost create Arhivele Internaționale de Folclor (Les Archives Internationales de Folklor). Tot la Geneva, Constantin Brăiloiu a condus până la sfârșitul vieții Arhivele Internaționale de Muzică Populară (Les Archives Internationales de musique populaire, AIMP), unde a colectat muzică din întreaga lume. Având inițial sprijinul UNESCO, în 1949 etnomuzicologul român propune „editarea unei colecții discografice universale. După editarea unei prime tranșe de 10 discuri ilustrative ale proiectului, «Colecția universală de muzică înregistrată» avea să funcționeze sub egida UNESCO începând din 1951, promovând pe plan internațional cele mai reprezentative exemplare ale patrimoniului cultural imaterial al omenirii, selectate după criteriile riguroase de autenticitate și valoare artistică” (<https://limbaromana.org/revista/colectii-discografice-de-folclor/>).

O bogată Arhivă de Folclor a fost creată la Budapesta, în cadrul Institutului de Muzicologie „Béla Bartók”, care, în prezent, însumează circa 250 de mii de documente sonore.

În Bulgaria există mai multe instituții specializate care se ocupă de colectarea și arhivarea creației artistice orale. Una dintre arhivele de folclor muzical bulgar este gestionată de Institutul de Cercetare a Artelor (Институт за изследване на изкуствата), iar Institutul de Etnologie și Folcloristică cu Muzeu Etnografic (Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей), creat în anul 1949 în cadrul Academiei de Științe a Bulgariei, are în componența sa arhiva care depozitează folclorul literar, muzical, coregrafic, precum și mostre etnografice de artă și cultură populară bulgară și balcanică.

Țările din fosta Iugoslavie administrează fonduri arhivistice de documentare etnografică și folclorică, completate continuu de către specialiștii din cadrul așezămintelor specializate – instituții de cercetare, universități, muzee.

În România, arhivele de folclor încep să fie de actualitate între anii 1926 și 1930. Își exprima năzuința în această privință Béla Bartók, care își dorea „ca cercetările de muzică populară românească să se poată întemeia pe cel puțin 50-60.000 de melodii (Bartók 1956: 193). În 1927, pe lângă Ministerul Cultelor și Artelor, sub conducerea lui George Breazu, a luat ființă Arhiva Fonogramică. Un an mai târziu, în cadrul Societății Compozitorilor Români, Constantin Brăiloiu a creat Arhiva de Folclor. De asemenea, în 1929, la Cluj-Napoca, a fost fondată Arhiva de Folclor a Academiei Române, condusă de Ion Mușlea, iar mai apoi, tot la Cluj, Arhiva Cercului Studentesc de Folclor în cadrul Facultății de Litere a Universității „Babeș-Bolyai”.

Odată cu crearea Arhivei Fonogramice, în scopul achiziționării de culegeri de melodii populare a fost lansat un apel către instituțiile de cultură, de muzică (conservatoarele de stat, comunale și particulare), instituțiile de învățământ, teologice, mass-media pentru a contribui la realizarea programului așezământului nou creat. Primele rezultate ale acestor acțiuni au fost mai mult decât încurajatoare prin bogăția de manifestări ale folclorului, atestate pe teren, în special în Oltenia, Moldova, Basarabia și Dobrogea (Breazu 1941: 500). În stânga Prutului au fost întreprinse cercetări și culegeri de folclor pentru Arhiva Fonogramică în județele Cernăuți, Chișinău,

Hotin, Ismail, Lăpușna, Orhei, Soroca și Storojineț, la care au participat G. Breazul, A. Dicescu, Gh. Madan, E. Riegler, Al. Zirra. În registrul primei colecții de folclor basarabean, adunat și stocat în arhivă, figurează G. Breazul – cu 101 melodii, A. Dicescu – cu 18 melodii și E. Riegler – cu 150 de melodii (împreună cu piesele culese în Dobrogea). După cum relatează George Breazul, „într-un singur an de activitate (1928 – n.n.) au putut fi strânse 4.308 melodii, număr care a fost apoi sporit până la peste 7.000 de melodii populare” (Ibidem: 494).

Drumul deschis de colaboratorii Arhivei Fonogramice în culegerea folclorului, a celui basarabean inclusiv, a stimulat acțiuni similare ale intelectualilor din stânga Prutului, precum și ale cadrelor didactice de la conservatoarele din Chișinău. În anul 1933, Iulia Siminel publică la Chișinău antologia „Cântecele moldovenești din Basarabia”, însoțită de un studiu muzicologic. O adevărată mișcare cunoaște culegerea pe baze științifice a folclorului muzical basarabean, acțiune în care se implică activ echipele Institutului Social Român, Regionala Basarabiei. Puncte de referință în cercetarea creației orale au rămas campaniile monografice coordonate de Dimitrie Guști la Cornova (1931), Lăpușna, Iurceni, în localitățile de pe Valea Nistrului de Jos ș.a. Constantin Brăiloiu întreprinde investigații ale folclorului muzical în zona Codrului în trei rânduri: 1928, 1932 și 1936 (în localitățile Chișinău, Huzum, Lozova, Căpriana, Ciuciuleni, Vărojeni, Durlești, Nișcani, Parcani, Sadova), înregistrând cu fonograful circa 220 de melodii, păstrate actualmente în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române (cf. Centenar 1994: 170-172).

În alocuțiunea sa la primul Congres Internațional de Folclor de la Paris din 1937, C. Brăiloiu sublinia necesitatea demersurilor de culegere, conservare și transmitere viitorului a folclorului ca sursă nativă a culturii în forma sa originală. „Documentele noastre sonore – susținea savantul – sunt chemate să circule în timp și spațiu: trebuie să le putem consulta ușor pretutindeni și să ajungă neștirbite la viitorii folcloriști” (Opere 1981: 19).

Prin înregistrările primite de la Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români și de la Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor și Artelor, dar mai cu seamă prin cele făcute din 1949, adică după înființarea, prin Decretul nr. 136 din 5/6 aprilie 1949, a Institutului de Folclor, ca urmare a unirii Arhivei Fonogramice a Ministerului Cultelor și Artelor (G. Breazul) și Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români (C. Brăiloiu), sub directoratul lui Harry Brauner, „Arhiva de Folclor a ajuns să aibă (la acea vreme – n.n.) în colecțiile sale peste 50.000 de cântece populare, la care se adaugă peste 1.000 de basme, peste 600 de dansuri și aproape 30.000 de piese inedite notate după auz” (Pop 1956: 24).

În a doua jumătate a secolului trecut, în România au apărut mai multe arhive de folclor, fie pe lângă institutele Academiei, fie pe lângă universități, printre care cele de la Iași, Timișoara, Craiova ș.a. Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei (AFMB) este una dintre cele mai bogate în România, fiind instituționalizată în anul 1970 în cadrul Academiei Române, Filiala Iași, ca entitate a Departamentului de Etnologie al Institutului de Filologie Română „A. Philippide”. Pe parcursul a peste 50 de ani de activitate, AFMB a reușit să acumuleze circa 300.000 de documente etnofolclorice,

peste 700 de benzi de magnetofon (cu replica digitală pe 1.279 de CD-uri), o fonotecă cu negativele filmelor foto, diapozitive color, fotografii în număr de circa 8.000 de fotocopii, 15 filme etnografice și un fond constituit din colecția distinsului filolog și folclorist Petru Caraman (Hulubaș 2016: 124).

Ca parte indispensabilă a culturii naționale, arhivele de folclor au ca sarcini: (a) colectarea, sistematizarea și conservarea documentelor folclorice; (b) promovarea și repunerea în circulație a repertoriilor, depistate în practica folclorică națională și regională, prin publicații (antologii, culegeri, monografii, manuscrise etc.) și disco-grafii; (c) îmbogățirea permanentă a patrimoniului documentar; (d) asigurarea prin mijloace tehnice moderne a copierii în sistem analogic și digital a fondurilor de documente audio și video; (e) digitalizarea fondurilor de manuscrise și a celor fotografice; (f) asigurarea accesibilității oricărui cercetător la materialele depozitate etc.

Instrumentele de lucru pe care trebuie să și le creeze orice arhivă sunt: valorificarea prin stocare a fondurilor, inventarul la zi al fiecărui document folcloric; crearea inventarului documentelor după localități și după informatori; elaborarea tipologiilor (de cântece, basme, legende, snoave, balade, colinde, lirică populară, jocuri de copii etc.), care să stea la dispoziția cercetătorilor; recondiționarea, postprocesarea video și sonoră; catalogarea datelor, conversiunea analog-digital, operațiuni de selecție-validare și digitalizare a documentelor etc. Arhivele trebuie să aibă o organizare simplă, dar eficientă, pentru ca materialele lor să fie cu adevărat accesibile oricui. Așadar, utilitatea socială a unei arhive se manifestă, fără excepție, atunci când solicitantului îi este asigurat acces deschis. O veritabilă arhivă de folclor poate fi considerată aceea care tezaurizează și păstrează vie memoria culturală, care oferă „mărturiile ale unei realități culturale” (Grosu 2017: 9), despre realități ale culturii de tradiție orală, care depozitează și păstrează amintirea cunoștințelor despre trecut, adică memoria culturală, arcul preocupărilor rezumându-se în așa fel la salvarea, protejarea, stocarea, conservarea și diseminarea informației privind cultura orală imaterială, precum și a celei materiale în forma sa de transmitere imaterială.

Cercetătoarea germană Astrid Erll face o prezentare a memoriei culturale prin definirea domeniilor acesteia, a nivelurilor și a modurilor de rememorare, care sunt identificate pornind de la domeniile culturii. Cele trei câmpuri de lucru ale culturii, conform teoriilor antropologice și semiotice, sunt: *social* – oameni, relații sociale, instituții; *material* – artefacte; *mental* – moduri de a gândi, mentalități (Astrid 2008: 4). Așadar, în opinia autoarei, memoria culturală ar avea subdomeniile: *memorie socială*, *memorie materială* și *memorie mentală/cognitivă*. Însă, în realitate, toate aceste trei subdomenii sunt integrate în memoria culturală (Ibidem).

În contextul abordărilor actuale, arhivele, care sunt unul dintre cei mai competenți furnizori de informație, trebuie să vină cu noi idei și soluții de reconfigurare și diversificare a produselor și serviciilor destinate utilizatorilor, pentru a ține pasul cu dezvoltările în domeniile tehnologiei și comunicării, pentru a-și legitima existența, pentru a-și crea o imagine cât mai favorabilă în societate, pentru a fi adevărați competitori pe piața de informații și pentru a putea face față provocărilor crescânde.

În sensul celor evocate, întemeierea Arhivei Naționale de Folclor ca instrument de tezurizare a memoriei colective, destinată conservării faptelor de folclor, cu valorificarea ulterioară a tezaurului arhivistic în perspectivă științifică modernă, reprezintă un obiectiv major pentru țara noastră sau, mai degrabă, o necesitate stringentă a culturii naționale, care întârzie să fie pusă în practică.

Bibliografie:

Astrid E. 2008. Cultural Memory Studies: An Introduction, in Cultural Memory Studies. *An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

Bartók B. 1956. *Muzica populară maghiară și cea românească. Însemnări asupra cântecului popular*. București: f.e.

Breazul G. 1941. *Patrium Carmen. Contribuții la studiul muzicii românești*. Craiova: Editura Scrisul Românesc.

Canti popolari del basso Monferrati. Raccolti ed annotate da Giuseppe Ferraro. 1893. *Curiosita popolari tradizionali*, publicate per cura di Giuseppe Pitre. Palermo: Luigi Pedone Lauriel, vol. V.

Centenar Constantin Brăiloiu. 1994. București: Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din România.

Grosu M. 2017. *Arhivele de folclor și memoria culturală*. Timișoara: Editura Universității de Vest.

Hulubaș A. 2016. Fondarea Arhivei de Folclor a Moldovei și Bucovinei. Context istoric și continuitate. *Buletin științific. Revistă de etnografie, științele naturii și muzeologie*, vol. 25. Seria „Etnografie și muzeologie”, 116-132.

Montaigne M. de. 2002. *Essais*. Livre premiere. Chapitre 54. Des vaines subtilités. Paris: Arléa.

Opere. 1981. Studiu introductiv, traducere și îngrijire de Emilia Comișel, București: Editura Muzicală, vol. V.

Pop M. 1956. Problemele și perspectivele folcloristicii noastre. *Revista de folclor*, nr. 1-2, 9-35.

The Folk-Lore Society for collecting and printing Relics of Popular Antiquities. 1878, nr. 1.

Theodorescu B., Păun O. 1964. *Folclor literar românesc*. București: Editura Didactică și Pedagogică.

Вико Д. 1994. *Основания новой науки об общей природе наций. Королларии о происхождении поэтического способа выражения, эпизодов, оборотов, ритма, песни и стиха*. Перевод и комментарии А.А. Губера. Москва – Киев: Издательство «Port-Royal».

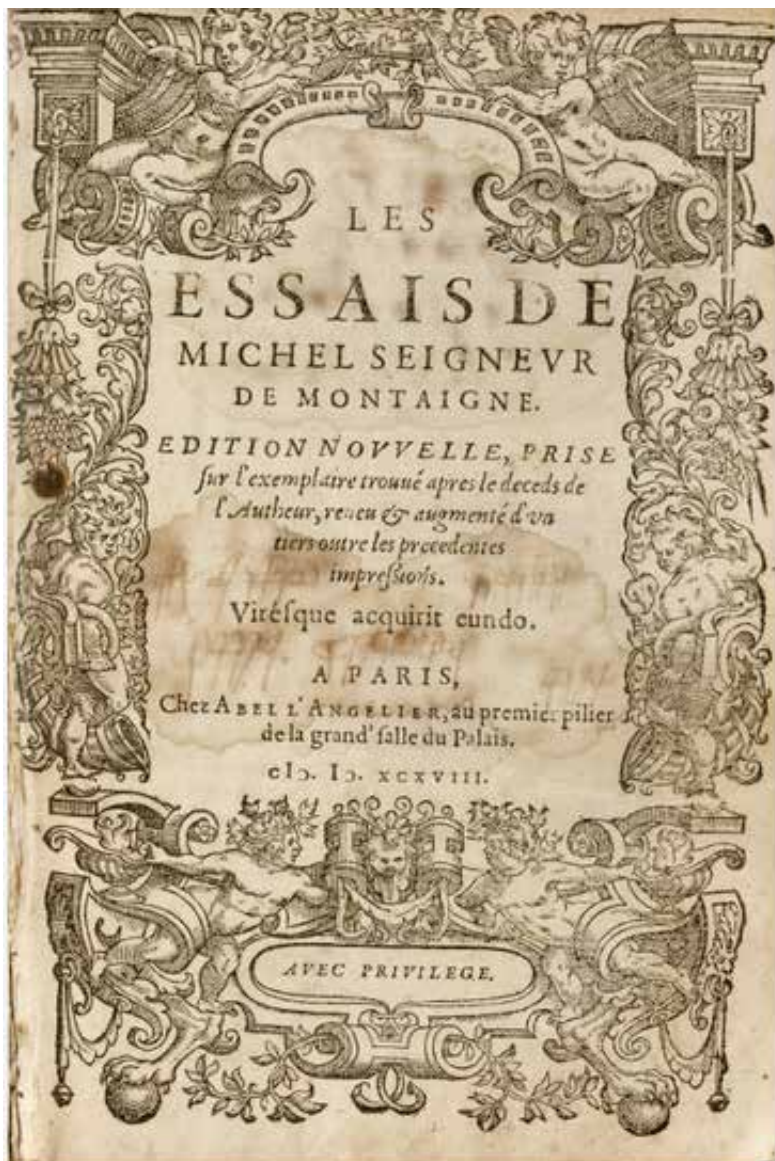
Татищев В. 1994. *Собрание сочинений*. Том I. История Российская. Часть первая. Глава сорок четыре осьмая. О чинах и суевериях древних. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 383-393.

Webografie:

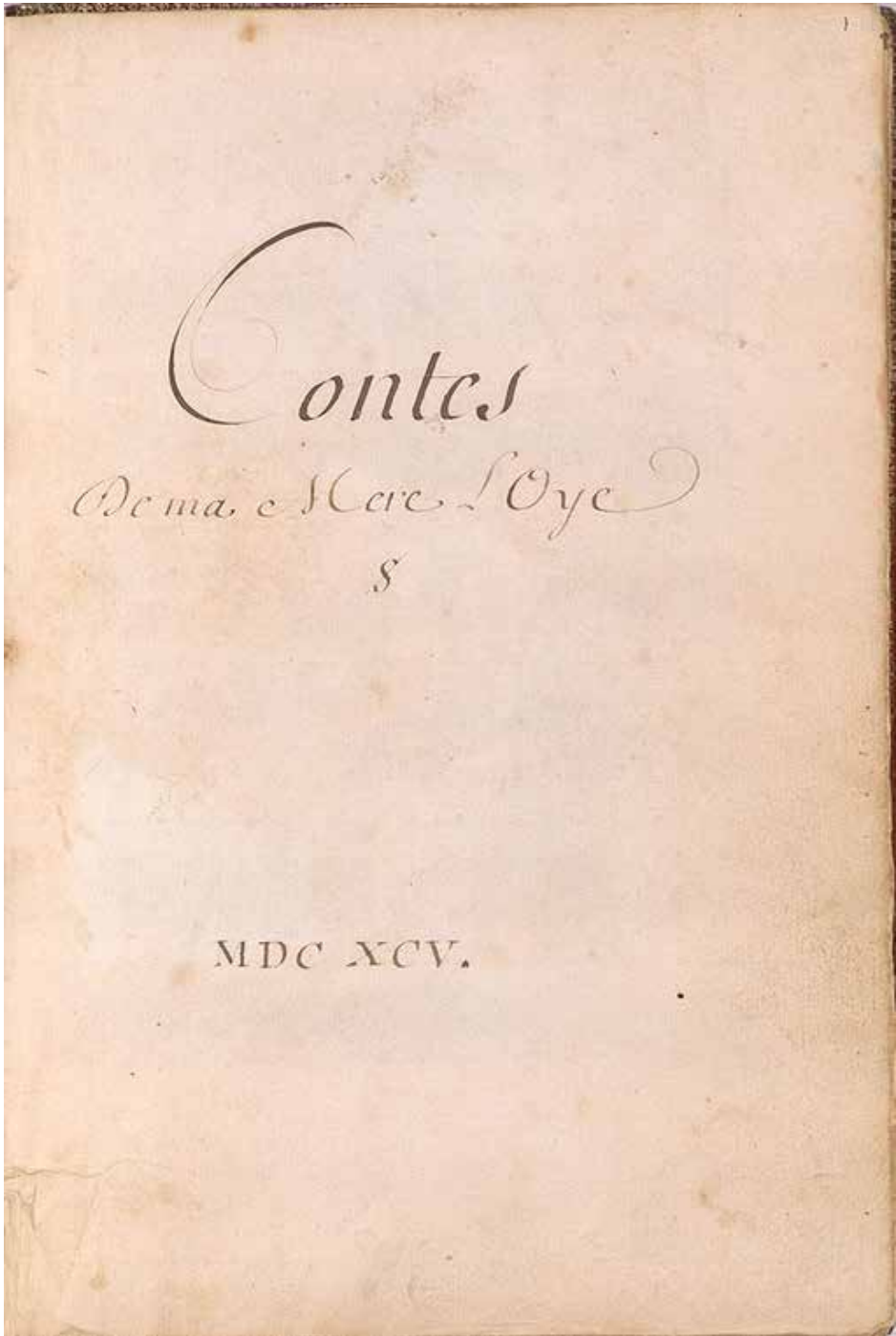
<http://www.kentrolaografias.gr/en/content/archives-%E2%80%93collections> (accesat 15.08.2022).

<https://limbaromana.org/revista/colectii-discografice-de-folclor/> (accesat 24.08.2022).

SIUSA|Archivi di personalità – Barbi Michele – <https://siusa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/siusa/pagina.pl?TipoPag=comparc&Chiave=9072&RicProgetto=personalita> (accesat 19.07.2022).



1. Coperta lucrării *Les Essais* de M. Montaigne (1588).



2. Foaia de titlu a culegerii *Contes de ma mère l'Oye* de Ch. Perrault (1695).

PRINCIPJ
D I
SCIENZA NUOVA
D I
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI
IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE
Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta.
T O M O I.



IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A spese di Gaetano, e Stefano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

3. Coperta lucrării *Principi di una scienza nuova* de G. Vico (1744).

A
COLLECTION
OF OLD
BALLADS.

Corrected from the best and most
Ancient COPIES Extant.

WITH
INTRODUCTIONS
HISTORICAL, CRITICAL,
OR HUMOROUS.

Illustrated with COPPER PLATES.

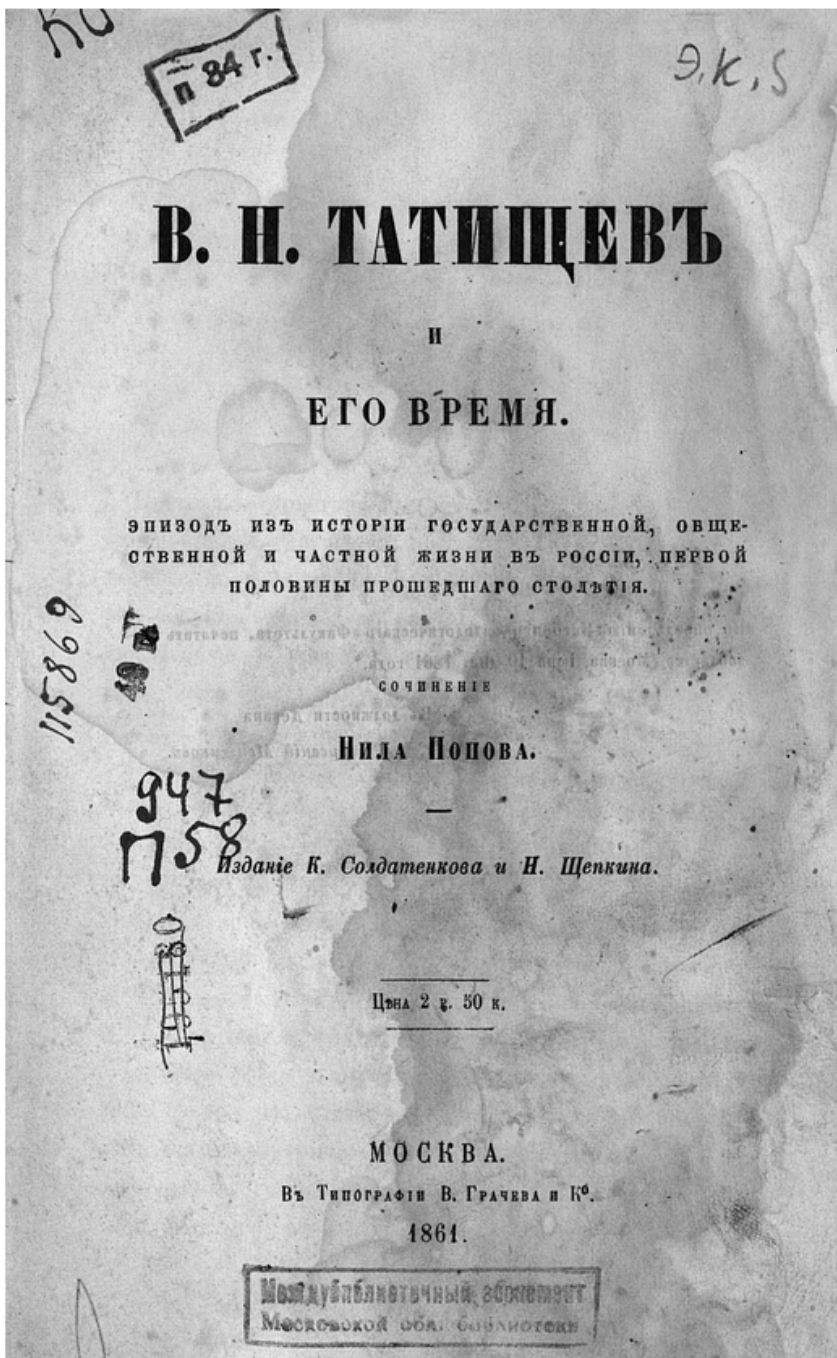
*Let no nice Sir despise the hapless Dame,
Because Recording BALLADS chaunt her Name.
Those Venerable Ancient Song-Enditers
Soar'd many a Pitch above our modern Writers.
With rough Majestick Force they mov'd the Heart,
And Strength and Nature make amends for Art.*

ROWE.

L O N D O N :

Printed for J. Roberts; and sold by J. Brotherton in
Cornhill; A. Bettesworth in Pater-Noster-Row;
J. Pemberton in Fleetstreet; J. Woodman in Bow-
street, Covent Garden; and J. Stag in Westminster-
Hall. M DCC XXIII.

4. Foaia de titlu a antologiei *A Collection of Old Ballads*, vol. I (1723).



5. Foaia de titlu a lucrării V.N. Татищев и его время, în care a fost publicat pentru prima oară chestionarul Предложение о сочинении истории и географии (1861, р. 693-696).

FRAGMENTS

O F

ANCIENT POETRY,

Collected in the Highlands of Scotland,

A N D

Translated from the Galic or Erse Language,

*Vos quoque qui fortes animas, belloque perentias
Laudibus in longum vates dimittitis ævum,
Plurima securi fudistis carmina Bardi.*

LUCAN.

E D I N B U R G H :

Printed for G. HAMILTON and J. BALFOUR,

MDCCLX.

6. Foaia de titlu a culegerii *Fragments of Ancient Poetry*, publicată de J. Macpherson (1760).

R E L I Q U E S
O F
A N C I E N T E N G L I S H P O E T R Y :
C O N S I S T I N G O F
O l d H e r o i c B A L L A D S , S O N G S , a n d o t h e r
P I E C E S o f o u r e a r l i e r P O E T S ,
(C h i e f l y o f t h e L Y R I C k i n d .)
T o g e t h e r w i t h s o m e f e w o f l a t e r D a t e .
V O L U M E T H E F I R S T .



L O N D O N :
P r i n t e d f o r J . D O D S L E Y i n P a l l - M a l l .
M D C C L X V .

7. Foaia de titlu a colecției *Reliques of Ancient English Poetry* de Th. Percy (1765).

LG
A541st

Stimmen der Völker in Liedern.

Gesammelt, geordnet, zum Teil überetzt

durch

Johann Gottfried von Herder.

Sind Welschen in des Jahres Jugend, sind
Erfüllunge der Natur, früh und nicht dauernd,
Süß, aber halb dahin — der Duft, die Wärme
Von wenigen Minuten —

Shakespeares Hamlet.



Halle a. d. S.

Verlag von Otto Hendel.

434045
4,4,45

8. Foiaia de titlu a culegerii *Stimmen der Völker in ihren Liedern* de J.G. Herder (1778–1779).



9. Coperta colecției *Kinder und Hausmärchen* de frații Grimm (1812, 1814).

Alte hoch- und niederdeutsche
Volkslieder

mit Abhandlung und Anmerkungen

herausgegeben von

Ludwig Uhland.

Erster Band:

Liedersammlung

in fünf Büchern.

Erste Abtheilung.

Stuttgart und Tübingen.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1844.



10. Foaia de titlu a culegerii *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder* de J.L. Uhland (1844–1845).

Kalevala

taikka

Vanhoja Karjalan Runoja

Suomen Kansan muinosisäta
ajoista.

1. Osa.

HESZROZESÄ, 1835.

Präntätty J. C. Frenczellin ja Pojan tykönä.

11. Coperta culegerii *Kalevala*, vol. I (1835).

The Folk-Lore Society,

FOR COLLECTING AND PRINTING

RELICS OF POPULAR ANTIQUITIES, &c.

ESTABLISHED IN

THE YEAR MDCCCLXXVIII.



Alter et Item.

PUBLICATIONS
OF
THE FOLK-LORE SOCIETY.

I.

45694
26/6/99

12. Foaia de titlu a revistei *The Folk-Lore Society*, nr. 1 (1878).

LE FOLK-LORE
DE FRANCE

PAR

PAUL SÉBILLOT

SECÉTAIRE GÉNÉRAL DE LA SOCIÉTÉ DES TRADITIONS POPULAIRES
VICE-PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE

TOME PREMIER

LE CIEL ET LA TERRE

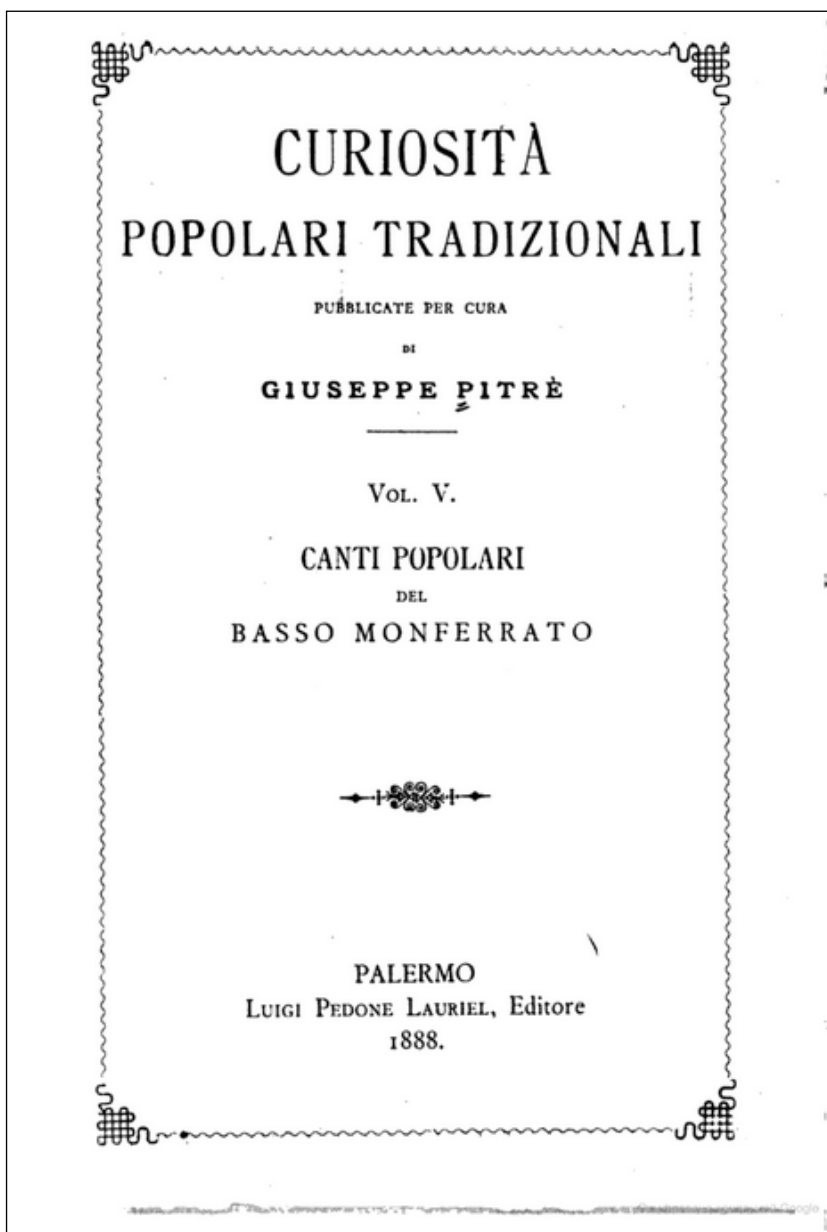


LIBRAIRIE ORIENTALE & AMÉRICAINÉ

E. GUILMOTO, ÉDITEUR
6, Rue de Mézières. — PARIS

1904

13. Foaia de titlu a lucrării *Le Folk-Lore de France*, vol. I de Paul Sébillot (1904).



14. Foaia de titlu a lucrării *Curiosita popolari tradizionali*, vol. V (1888).

Date despre autor: Victor GHILAȘ, doctor habilitat în studiul artelor, cercetător științific principal, Centrul Studiul Artelor, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: ghilasvictor@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5011-3650>

TRADIȚII ȘI OBICEIURI ÎN ȚARA CODRULUI, MARAMUREȘ

Crina-Rozalia BLIDAR

Școala Gimnazială Băsești, jud. Maramureș (România)

Traditions and customs in the country of Codru, Maramureș

Summary: The current county of Maramureș is made up of four ethnographic areas, geographically, historically and ethnographically distinct, being an ancient Romanian hearth with history chiseled in wood and stone, in soul and in verb. These are called countries of Maramureș, and namely: Maramureșului Country, or Historical Marmaureșul or Voivodal, Lapușului Country, Chioarului Country and last but not least, Codrului Country.

One of the most controversial countries of Maramureș, Țara Codrului, covers a rather narrow area compared to other ethno-folkloric areas, the ethno-cultural space of this area currently falls administratively in the counties of Maramureș, Satu Mare and Sălaj, although in the past they belonged to Sălaj county, most of the localities being integrated into the Cehu Silvaniei network.

The identification of ancient customs and traditions preserved to this day or the reconstitution of some long-forgotten customs or traditional occupations from the folklore area of Maramureș Țara Codrului would lead to the valorization of the way of transmitting local values, customs, occupations, beliefs and symbols shared by the community, so that, subsequently, they are implemented in the daily life of the new generations.

Being one of the most important traditional dances of our country, the Calușari dance dates back to the pre-Christian period, being related to the ancient cult of the Sun. Considered by some specialists as the decayed descendant of an ancient ritual, coming from the mists of time, this particularly spectacular Romanian folk dance is included in the heritage of humanity. The ritual dance of the Calușaris, of high artistic value of Romanian folklore, is our symbol for the scenes of the world; it is the emblem that connects equally to history and myth, without ignoring its semantic and value universality. This living symbol of our culture represents the uniqueness of the Romanian people, both through the movements of the footmen and through their clothing.

It must be emphasized that the people regarded the game of the Gags as an unusual fact, because the energy and frenzy that the Gags displayed during the game did not seem natural to them, perpetuating the idea that they are led by a supernatural force that gives them powers. In fact, it's about the enthusiasm, passion and joy with which everyone interprets the role they have in this show, because in the end, the dance of the Horsemen is a majestic show, performed in the purest and most authentic style.

In 1907 George Pop from Băsești, driven by the desire to have an authentic Romanian dance, brought a master, Dr. Iustin C. Iuga from Alba Iulia, who stayed in Băsești for three months and trained the troupe group that had its first official representation on the day of the great TRIBUN. Later, the Calușari bands participated in all Astra events or other important

events of the time because leading a national dance band was an occasion of pride and national affirmation, the dance of the Calușaris from Transylvania becoming a national emblem for the artistic expression of the leading Romanian villages. It was believed, in that day that through this dance one contributes to the formation and strengthening of the spiritual unity of the national consciousness, because those who dance the Călușarul can only be Romanians in origin. Băsești commune is an area where the authenticity and values of Romanian folklore are preserved. Included in the community known generically under the term Șara Codrului, an area strongly impregnated with local traditions and customs, Băsești remains a land of preservation of traditions and customs that have long since passed.

For more than 100 years, in Băsești, the bands of gaggles have appeared on the country's stages, expressing the desire of Romanians everywhere to be united under a single, unique and unbroken banner, thus perpetuating the dream of the great tribune, George Pop of Băsești.

The stage appearances of the two calușari formations, the big team and the small team, from Cluj and Baia Mare in the 80s, represented crucial moments for this dance, which has now become a constant habit in the lives of the people of Băsești. The simultaneous dance of the two generations of gaggles symbolizes its antiquity and continuity in our traditional culture. Thus, the constancy and antiquity of the dance of the Calușari from Băsești gives it the right to be called a custom specific to Băsești, with all the rights that derive from it.

The dream of a human intertwined with the beauty of this beautiful dance of the Calușaris, against the background of passion and dedication of the members of the formations established over time, make history in Băsești, representing a reason for national and, above all, local pride. If the glorious past is the basic piece in maintaining our national consciousness, the present is the link between it and the young saplings, the future generations that can be formed in the spirit of love for nation and country, with the due place given to the elements of national identity, and of course with love for the perpetuation of traditions and customs, especially arousing and developing the passion to play the dance of the Calușar from Băsești, this should be a reason for pride and joy for them, like their ancestors. Any spectator who has the opportunity to watch the dance of the Calușari from Băsești can claim that it was shown to him in all its archaic splendor, reinforcing his feeling that Romanians have.

Keywords: country of Codru, the Calușari, Băsești commune, dance, folklore.

Situat la granița de nord a țării, județul Maramureș se întinde în partea de nord a Carpaților Orientali, mai exact, locul unde aceștia se despart în cele două ramuri: Rodna, împreună cu Carpații Vulcanici de Nord, și Munții Maramureșului, închi-zând depresiunea Maramureșului. Aici limita județului este granița țării, ce urmează cursul râului Tisa, pornind de la localitatea Piatra, comuna Remeți, până la vărsarea Vaserului, respectiv până la pârâul Norița. De aici, granița continuă pe cumpăna apelor din Munții Maramureșului până la Muntele Stânișoara din Culmea Jupania, aflată între Stânișoara și vârful Cățelei, tăind Izvorul Cățelei.

Pornind de la vârful Preluca Cățelei, continuă limita de est a județului, până la Bistrița Aurie, aici învecinându-se cu județul Suceava, căzând perpendicular pe valea Jupania, urmând apoi Valea Țibăului până la izvorul văii Canalul, unde trece peste vârful Ușor și taie Valea Șesul înainte de vărsarea în Bistrița Aurie.

În sud, județul Maramureș cuprinde fâșia așa-zisă a munților ascunși¹ ai Transilvaniei, reprezentând zona de legătură dintre Carpații Orientali și Apuseni, din care răsar masivele cristaline Preluca, Prisaca și Codru. Putem vedea cum, în această parte, granița județului continuă de la valea Bistrița Aurie până la Culmea Codru, învecinându-se cu patru județe. Astfel, de la Bistrița Aurie, urcând până la pasul Prislop și continuând pe cumpăna apelor peste Rodna până la vârful Țibleș și până la vârful Breaza pe cumpăna Lăpușului, județul Maramureș se învecinează cu județul Bistrița-Năsăud. În continuare, pe o scurtă porțiune de la cumpăna Breaza până la Dealu Sasu, coborând apoi în bazinul Someșului până la Dealul Câmpului, județul vecin este Cluj, continuând apoi cu vecinătatea cu județul Sălaj, peste limita dată de râurile Valea cu Mori, Gostila și Poiana, de unde trece sinuos pe valea Baba peste bazinele Boiu și Ileanda, urcând Dealul Purcărețu la nord de vârful Prisnel. De aici, continuă în sudul bazinetului Fericea, ajungând până în sudul Masivului Prisaca, atingând Someșul în amonte la defileul Țicău, trecând spre vest, în paralel cu râul Sălaj, până la Dealul Frasinului, de unde începe limita cu județul Satu Mare.

Limita de vest este marcată de vecinătatea cu județul Satu Mare, pornind din sudul Culmii Codrului, de pe teritoriul comunei Bicaz până la vârful Capu Tămășanului, de unde coboară către Someș pe cumpăna stângă a văii Asuaj până la nord de Ardușat, unde intră în albia râului Someș până la vest de Seini, de unde urcă pe lângă Orașu Nou pe cumpăna apelor din Masivul Igniș până la Pasul Huta și cabana Sâmbra Oilor, până la Tisa.

Maramureșul este un județ cu munți și dealuri, dar și cu depresiuni joase (pe Someș și pe Tisa), contrastele de altitudine fiind puternice. Diversitatea formelor de relief, îmbinată cu întinderea pădurii cu un bogat fond cinegetic, pe de o parte, și specificul etnografic și folcloric, pe de altă parte, precum și prezența monumentelor istorice și de arhitectură sau mulțimea izvoarelor minerale și a stațiunilor climaterice îi conferă acestui județ un potențial turistic extrem de valoros.

Actualul județ al Maramureșului este format din patru zone etnografice, distincte din punct de vedere geografic, istoric și etnografic, fiind o străveche vatră românească, cu istoria dăltuită în lemn și în piatră, în suflet și în verb². Acestea sunt numite țări ale Maramureșului, și anume: Țara Maramureșului, sau Maramureșul Istoric ori Voievodal, Țara Lăpușului, Țara Chioarului și, nu în ultimul rând, Țara Codrului.

Aceste patru țări ale Maramureșului, respectiv, Maramureșul, Lăpușul, Chioarul și Codrul, adunate sub emblema tutelară a capitalei județului, Baia Mare, se îmbină formând un mănunchi de argumente și adevăresc printr-un trecut elocvent un prezent cultural excelent³.

Una dintre cele mai controversate țări ale Maramureșului, Țara Codrului, cuprinde o arie destul de restrânsă față de alte zone etnofolclorice, spațiul etnocultural al acestei zone încadrându-se în prezent din punct de vedere administrativ în județele Maramureș, Satu Mare și Sălaj, deși în trecut aparțineau județului Sălaj, majoritatea localităților fiind integrate plășii Cehu Silvaniei.

Profesorul Viorel Rogoz, în cartea sa *Familia în credințe, rituri, obiceiuri*, prezenta viața folclorică a zonei Codru ca fiind una deosebit de vie, iar localnicii acestei zone s-au considerat întotdeauna codreni, din codru, și-au făurit, de-a lungul veacurilor, o civilizație proprie, cu puternice trăsături particulare, care îi definesc și astăzi, în raport cu celelalte ținuturi transilvănene⁴.

Punctul de plecare al delimitării acestei zone a fost dat de folcloristul Dumitru Pop, care, în *Folclorul zonei Codrului*, prezenta zona Codrului ca fiind situată în nord-vestul țării, de o parte și de alta a Culmii Făgetului sau Codrului, cum îi spun localnicii⁵. Autorul aseamăna acești munți de origine hercinică⁶ cu Măcinul dobrogean. De altfel, în lucrarea *Documente privind zona Codru și Subcodru din Sălajul istoric*, autorii au inclus file din Cartea de Aur a Prefecturii județului Sălaj, file în care regăsim, în mai multe locuri, denumirea Munții Codrului (vezi: documentul nr. 9, pag. 101, documentul nr. 10, pag. 102, documentul nr. 12, pag. 107)⁷, deși este o regiune de dealuri, a căror înălțime nu atinge nici 600 de metri. De fapt, culmea masivului Codru se întinde pe aproximativ 22 km și face parte din aliniamentul vestic al jugului intracarpatic, fiind în mare parte acoperită de păduri vechi de gorun, stejar, cer și fag. Înălțimea maximă a masivului Codru (Făget) este de 580 m în Vârful Lespezi. Din nou găsim denumirea de munți hercinici, acoperiți de păduri și pășuni, ce constituie nucleul geografic al Codrului, conform profesorului Viorel Rogoz⁸.

În studiul introductiv al lucrării amintite mai sus, autorii precizează că cele trei părți ale zonei Codrului sunt specifice fiecăruia dintre județele Maramureș, Satu Mare și Sălaj. Astfel, dacă marcajele zonei Codru aferente județului Sălaj actual sunt ceva mai permeabile, în sensul că nu există o delimitare clară, existând unele prelungiri ale Codrului și o zonă de Subcodru, lucrurile sunt mult mai clare în ceea ce privește celelalte două județe.

Din punct de vedere administrativ, localitățile codrenești ce aparțin județului Satu Mare pornesc din Culmea Codrului și ajung până în zona Hododului și Supur în fostul Sălaj, iar localitățile codrenești din județul Maramureș de azi sunt foarte bine delimitate și identificate ca fiind aparținătoare acestei zone.

Dumitru Pop prezintă limitele zonei Codru astfel: la sud, zona Codrului se întinde până în satul Giurtelec, lângă Hodod, Satu Mare; la nord, zona Codrului ajunge până la Crucișor, aproape de Valea Someșului, județul Satu Mare; la est, zona Codrului se întinde până la Valea Sălajului și, de la nord de Ariniș, se întinde de-a lungul drumului județean ce duce spre Baia Mare pe la Gârdani, Tămaia și Ardușat; la vest zona Codrului cuprinde așezările din regiunea deluroasă dintre Homorodul de Jos până la Bața, Gerăușa, Satu Mare.

Profesorul Viorel Rogoz, în lucrarea sa *Familia în credințe, rituri, obiceiuri*, prezintă ținutul Codrului ca un patruleter ce are trei laturi formate din apele curgătoare Someș – la nord, Splaj – la est și Crasna – la vest, iar cea de-a patra latură este formată dintr-o înșiruire de sate ce închid patruleterul la sud: Lelei, Hodod, Medișa, Bogdand.

Din punct de vedere demografic, zona Codrului se numără printre zonele mijlocii, cu deosebiri între manifestările folclorice și etnografice din nordul și sudul zonei

sau din estul și vestul acesteia. Totuși, de remarcat este faptul că zona Codrului are un caracter pronunțat de unitate. Formele de relief asemănătoare, în special dealurile, duc implicit la îndeletniciri similare, cum ar fi agricultura, creșterea animalelor sau prelucrarea lemnului.

Nu putem neglija aspectul vestitelor șuri din zona Codrului, de dimensiuni mari, dar și aspectuoase, ce vin în completarea îndeletnicirilor specifice: agricultura și creșterea vitelor, ca spațiu de depozitare a grânelor și adăpost pentru animale, dar și prelucrarea lemnului ca îndeletnicire a locuitorilor ce au codrul aproape. Prelucrarea lemnului a devenit o îndeletnicire caracteristică pentru locuitorii satelor Băița de sub Codru, Asuaju de Sus, Odești, Stremț etc. Lăzile pentru grâne, dar mai ales lăzile de zestre, specifice Băiței de sub Codru, reprezintă un brand cu greutate în zonă, și nu numai, așa cum sunt războaiele de țesut și furcile de lemn în Asuaju de Sus sau carele de lemn de Odești și Stremț. Meșterii din Băița de sub Codru au fost renumiți în domeniul olăritului, olăritul arhaic atât din punctul de vedere al materialului, de la Plesca, dealul situat spre Asuaju de Sus, cât și al tehnicii și al formelor. În satul Săliștea întâlneam, până nu demult, meșteri specializați în spătărit, iar în Urmeniș avem meșteri specializați în confecționarea gubelor și a țolurilor de lână. Dacă înaintăm spre valea Someșului, în satele Sârbi, Fărcașa, Tămâia, Ardușat regăsim specialiști în împletituri, mai ales din lemn.

În perioada postcomunistă, multe dintre tradițiile și obiceiurile din Țara Codrului au fost date uitării, fiind considerate vechi, inutile, depășite. Cred că în mentalitatea colectivă au fost asociate cu greutățile și restricțiile la care oamenii au fost supuși în perioada „epocii de aur”. Renegarea rădăcinilor străbune, a valorilor noastre spirituale, a identității noastre ca popor a fost un fel de revoltă a tinerei generații, considerând că trebuie să scape de tot ce este vechi. O mentalitate total greșită, pentru că, dacă nu ai rădăcini solide, nu ai elemente care să te ancoreze în trecutul zbuciumat, ce-i drept, dar glorios al poporului nostru, dacă nu ai o cultură puternică și valori spirituale adânc înrădăcinate în conștiința tinerelor generații, atunci viitorul tinerilor va fi compromis iremediabil.

Spre norocul nostru, în satele românești se mai păstrează credințele și obiceiurile populare, încă există bătrânii noștri, care ne pot învăța sau reaminti cine suntem și ce suntem. Putem astfel identifica influențe ale obiceiurilor și tradițiilor asupra vieții oamenilor, asupra mentalității și comportamentului lor.

Influențele modernismului asupra tradiționalismului au un puternic impact asupra construcției identității noastre naționale. Este foarte important să menținem acele patternuri mentale ce duc la conștientizarea unei istorii proprii, chiar dacă aceasta este percepută ca parte a unui concept global în ceea ce înseamnă istoria lumii.

Identificarea obiceiurilor și tradițiilor străvechi păstrate până în zilele noastre sau reconstituirea unor obiceiuri și îndeletniciri tradiționale demult uitate din zona folclorică maramureșeană Țara Codrului ar duce la valorificarea modalității de transmitere a valorilor locale, a obiceiurilor, a îndeletnicirilor, a credințelor și simbolurilor împărtășite de comunitate, pentru ca, ulterior, să fie implementate în viața de zi cu zi

de noile generații.

În cazul acestui studiu, se preconizează a fi prezentată aria geografică, istorică și etnografică Țara Codrului, Maramureș, cu tot ceea ce înseamnă spațiul rural maramureșean, cele patru țări ale Maramureșului, satele maramureșene din Țara Codrului cu elementele specifice zonei și interesul predecesorilor pentru folclorul zonei. De asemenea, vor fi analizate și dezbătute probleme referitoare la tradiții ca moștenire de veacuri a înaintașilor, impactul și locul pe care îl ocupă în societate și în viața omului contemporan tradițiile și obiceiurile, forme și metode de revalorizare și recuperare folclorică și, nu în ultimul rând, lumea satului codrenesc.

Dansul arhaic al Călușarilor

De-a lungul timpului, dansul Călușarilor a stârnit admirația oamenilor, dar lucrul cel mai important este că a trezit interesul numeroșilor cercetători, atât români, cât și străini, pentru frumusețea dansului și a melodiilor și, în special, pentru elementele ritualice pe care le conține și pentru desfășurarea spectaculoasă.

Fiind unul dintre cele mai importante dansuri tradiționale ale țării noastre, dansul Călușarilor datează din perioada precreștină, fiind relaționat cu străvechiul cult al Soarelui. Considerat de unii specialiști ca urmașul decăzut al unui ritual străvechi, venit din negurile timpului, acest dans popular românesc deosebit de spectaculos este inclus în patrimoniul umanității.

Una dintre primele relatări despre dansul Călușarilor este a lui Daniel Dosza, când, în 1599, la încoronarea principelui Sigismund Bathory, a fost jucat, însă Romulus Vuia semnală prezența Călușarilor încă din secolul al XII-lea. Se pare că dansul Călușarilor reprezintă cea mai veche manifestare de spectacol la români, reprezentând într-o oarecare măsură ecoul și amestecul elementului cult în viața și manifestările culturii populare.

O descriere amplă a dansului Călușarilor a fost făcută de Franz Joseph Sulzer în *Istoria Daciei Transalpine*, publicată la Viena în 1782, în care este subliniat faptul că jocul călușarilor reprezintă o rămășiță a *collisalilor* vechilor romani, ce constă în joc și dans. Cei 7, 9, 11 dansatori, conduși de un vătaf care are puteri nelimitate asupra lor, apar îmbrăcați cu costume cu elemente distinctive. Aceștia sunt însoțiți de un personaj numit Mutul care, de obicei, face pozne.

Jocul pare destul de dificil și necesită mult antrenament, Sulzer identificând o caracteristică de bază a dansului valah în ritmul sincopat sau în contratimp, cu excepția cadenței muzicii, muzică proprie jocurilor călușarilor.

Despre specificitatea românească a dansului Călușarilor amintește și Ion Heliade Rădulescu în 1843, când în *Curierul Român* apare articolul „Jocul călușarilor”, care spune că nu este popor unde se vorbește limba românească între care să nu fie cunoscut jocul călușarilor, ce se săvârșește în săptămâna dinaintea Rusaliilor⁹.

Rădăcinile dansului Călușarilor pornesc din ritualurile precreștine de fertilitate, aducătoare de noroc, sănătate și fericire în satele unde se practica, în timp ce culorile alb și roșu, culori încărcate de sacralitate în viziunea dacilor, fac trimiteri la ritualurile zamolxiene.

Desprins parcă din mentalitatea și felul de a fi și de a simți al poporului român, dansul Călușarilor este un dans atemporal. De obicei, dansul se execută în săptămâna dinaintea Rusaliilor, având un scop cathartic, tămăduitor, de purificare a sufletului și o funcție preponderent magică, fiind marcat de pecetea sacră a unor taine secrete.

Desprinderea de pământ, esențială de altfel în dansul executat de călușari, sugerează dorul de zbor al românului, dar și desprinderea de cele lumești, de condiția umană, în timp ce revenirea cu picioarele pe pământ semnifică reîntoarcerea la condiția umană într-o altfel de formă, pură. În timp, dansul și-a pierdut semnificația magică, depărtându-se de origini, rămânând un simplu dans, caracterizat prin ritm, forță și agilitate.

Una dintre cele mai mari sărbători ale poporului român, Rusaliile, reprezintă moștenirea lăsată de strămoșii noștri, moștenire plină de multiple și adânci semnificații etnografice și folclorice. Rusaliile au puterea de a pătrunde în casa omului prin orice mijloace, deci omul caută să se ferească de ele cât de bine poate. Tot satul era pus în mișcare de această sărbătoare: femeile se îngrijeau de cele ale sufletului, de pomenirea morților, iar bărbații erau ocupați cu dansul călușarului, care era așteptat de toți, făcând parte integrantă din viața folclorică, afectivă și etnografică a satului.

Etnografic, călușarii reprezintă ecoul și amestecul elementului cult în viața și manifestările culturii populare. Rolul călușarilor este de a preveni acțiunea negativă a ielelor și de a-i vindeca pe cei afectați de magia lor. Dansul lor, energic și impozant, este o manifestare supremă a forței fizice și psihice masculine, o revărsare pătimașă și învolburată de energie, cu un ritm amețitor, trăirile jocului fiind intense și frenetice, cu pasiune pentru viață și iubire pentru oameni.

Despre dansul Călușarilor se poate afirma că este un dans vechi, caracteristic unor vremuri extrem de îndepărtate, jucat de o ceată de dansatori care în timpul Rusaliilor cutreiera satele sub conducerea unui vătaf ce dă comenzile.

Dansul ritualic al Călușarilor, de o înaltă valoare artistică a folclorului românesc, este simbolul nostru pentru scenele lumii, este emblema ce racordează în aceeași măsură la istorie și la mit, fără a ignora universalitatea semantică și valorică. Acest simbol viu al culturii noastre reprezintă unicitatea poporului român, atât prin mișcărilor călușarilor, cât și prin vestimentație.

Răsfoind filele cărților despre dansul Călușarilor, putem identifica faptul că aproape în toate sursele credința populară este că ei au puterea să alunge maladiile, să vindece bolile, puteri amestecate cu elemente de magie care, la rândul lor, descend din ceremonialul de constituire a grupului, membrii acestuia fiind învăluți cu elemente de magie, de mister, de supranatural.

Trebuie subliniat faptul că poporul a privit jocul Călușarilor ca pe un fapt ieșit din comun, deoarece nu li se părea naturală energia și frenezia pe care o arătau călușarii în timpul jocului, persistând ideea că ei sunt conduși de o forță supranaturală, care le dă puteri. De fapt, este vorba despre entuziasmul, pasiunea și bucuria cu care interpretează rolul pe care fiecare îl are în acest spectacol, pentru că, în definitiv, dansul Călușarilor este un spectacol maiestuos, interpretat în cel mai pur și autentic stil.

A fost odată ca niciodată...

A fost odată ca niciodată, a fost un mare om, iubitor de neam și țară, ce locuia într-un conac impunător, așezat într-un mic sat din nordul țării, la poale de codru, și anume Băsești. Și acest om brav avea un vis, un vis ce-l bântuia și un dor ce-i ardea sufletul, acela de a-și vedea țara reîntregită. Când se simțea descurajat sau avea sfat domnesc cu ai săi tovarăși, se urca-n deal, la vârful malului, unde sub umbra tainicului TEI dădea glas mărețului vis.

Dar despre toate aceste lucruri vom vorbi altă dată, acum ne vom opri la una din mărețele sale fapte, devenită azi o legendă a codrului, și anume CĂLUȘARUL ARDELENESC din BĂSEȘTI.

În 1907 Gheorghe Pop de Băsești, mânat de dorința de a avea un dans autentic românesc, a adus un maestru, pe dr. Iustin C. Iuga din Alba Iulia, care a stat trei luni la Băsești și a instruit formația de călușari care a avut prima reprezentare oficială de ziua marelui TRIBUN.

Ulterior, formațiile de călușari au participat la toate evenimentele Astrei sau alte evenimente importante ale vremii, pentru că a conduce o formație de dansuri naționale era un prilej de mândrie și afirmare națională, dansul Călușarilor din Transilvania devenind o emblemă națională pentru manifestarea artistică a satelor românești fruntașe. Se credea, pe acele timpuri, că prin acest dans se contribuie la formarea și întărirea unității spirituale, a conștiinței naționale, pentru că cei ce dansează CĂLUȘARUL nu pot fi decât români la origine¹⁰.

Pentru George Pop dansul era un element de mândrie locală, astfel, Călușarii erau nelipsiți de la toate împrejurările festive organizate de ei¹¹.

Sufletele oamenilor au fost cuprinse de sentimente naționale, astfel că gustul pentru dans a prins repede la noi la Băsești, iar prima formație a fost condusă ca vătaf de Dumitru Pop a Ghiurchi, care a condus acest dans oficial de ziua lui George Pop de Băsești, se pare că în 2 august 1907¹², urmat de Silaghi Gligor, cantor în biserică.

Acesta a condus echipa de călușari până ce a predat ștafeta ucenicului său, Andrei Pop (Andrișu Postenii). Din formația de călușari a cantorului-vătaf Silaghi Gligor au făcut parte și Mărieș Traian (Traianu lui Mărieș), și Alexandru Pop (Șandoru Postenii), socrul și tatăl lui Andrei Pop, precum și Dumitru Mureșan (al Florichii lui Lucaci).

De-a lungul vremii s-au perindat pe scenă numeroși dansatori ce au îmbrăcat haina călușarilor, dornici de a păstra și a transmite din generație în generație acest puternic simbol al neamului nostru românesc.

Încetățenirea dansului Călușarilor la Băsești

Comuna Băsești este o zonă în care se păstrează autenticitatea și valorile folclorului românesc. Inclusă în comunitatea cunoscută generic sub termenul de Țara Codrului, o zonă puternic impregnată de tradiții și obiceiuri locale, Băseștiul rămâne un ținut de conservare a unor tradiții și obiceiuri demult apuse.

De mai bine de 100 de ani, în Băsești formațiile de călușari au apărut pe scenele țării, transmițând dorința românilor de pretutindeni de a fi uniți sub un singur stindard, unic și neatârnat, dăinuind astfel visul marelui tribun, George Pop de Băsești.

Aparițiile scenice ale celor două formații de călușari, echipa mare și echipa mică, de la Cluj și Baia Mare, din anii '80, au reprezentat momente cruciale pentru acest dans, devenit de acum un obicei statornic în viața băseștenilor. Dansul simultan al celor două generații de călușari simbolizează vechimea și continuitatea acestuia în cultura noastră tradițională.

Astfel, statornicia și vechimea dansului Călușarilor din Băsești îi conferă dreptul de a fi numit drept obicei specific Băseștiului, cu toate drepturile ce derivă din acesta.

Visul unui OM, împletit cu frumusețea acestui dans al Călușarilor, pe fondul pasiunii și dăruirii membrilor formațiilor constituite de-a lungul vremii, face istorie la Băsești, reprezentând un motiv de mândrie națională și, mai ales, locală.

Aniversând un secol de existență în urmă cu 15 ani, Călușarul de Băsești a reușit să facă față tuturor provocărilor vremii, dăinuind astfel peste ani, cu mici absențe de pe scenă și din fața publicului, dar de fiecare dată cu reveniri din ce în ce mai spectaculoase.

Dacă trecutul glorios reprezintă piesa de bază în menținerea conștiinței noastre naționale, prezentul este liantul între acesta și tinerele mlădițe, generațiile viitoare care să poată fi formate în spiritul iubirii de neam și țară, cu acordarea locului cuvenit pentru elementele de identitate națională și, bineînțeles, cu dragoste pentru perpetuarea tradițiilor și obiceiurilor, în special stârnirea și dezvoltarea pasiunii pentru a juca dansul Călușarilor din Băsești, acest lucru să reprezinte pentru ei un motiv de mândrie și de bucurie, asemenea înaintașilor lor.

Orice spectator care are ocazia să urmărească dansul Călușarilor din Băsești poate susține că acesta i s-a arătat în toată splendoarea sa arhaică, întărindu-i sentimentul că românul are dansul în sânge.

Portul călușarilor

Ținuta vestimentară a călușarilor poate fi considerată un mijloc de comunicare plurisemantic care evidențiază statusul lor, fiecare element fiind investit cu numeroase valențe simbolice, forțând imaginația spectatorilor să treacă dincolo de înveliș pentru a putea percepe esența, spiritul formelor. Culoarea albă semnifică puritatea, este dominantă și scoate în evidență roșul din broderii sau din tricolorul brăului, care pare a fi antidot împotriva deochiului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, pare a fi purtătoarea valorilor sacrificiale și a celor legate de viață, nemurire, sănătate. Tricolorul reprezintă elementul simbol al patriotismului, al apartenenței la neamul românesc, ducând cu gândul la visul și dorința celui ce a făcut posibilă această călătorie a Călușarului spre Băsești și stabilirea definitivă pe aceste meleaguri.

Toți călușarii sunt îmbrăcați la fel, vătaful având doar câteva elemente ce îl diferențiază de ceilalți jucători. Căciulile/cușmele negre sunt întoarse cu vârful în partea stângă, respectiv în dreapta în cazul vătafului. Au cămașa albă, de pânză, brodată cu motive tradiționale la gât, umeri, mâini și poale, broderie monocromă, de culoare roșie. Pantalonii albi, de pânză, sunt strânși pe picior și prinși în ciorapii albi, peste care se leagă în zigzag cu nojițele de culoare roșie ale opincilor, până la nivelul genunchilor.

Se joacă numai în opinci. Obielele au fost înlocuite de ciorapi albi, lungi până la genunchi, locul unde se leagă cu șnur zurgălăii, la care li se aplică un ciucalău tricolor. Aceștia au rolul de a ține tactul.

Peste cămașă se pune o eșarfă albastră, care are ca terminație niște ciucălăi, de la umărul stâng petrecută la mijloc în partea dreaptă în formă de x, respectiv tricoloră pentru vătaf, de la umărul drept petrecută în partea stângă la mijloc sub formă de x. La mijloc se leagă un brâu țesut, tricolor, legat în partea inversă a încrucișării eșarfei, respectiv în stânga la vătaf și în dreapta la ceilalți. La gât, cămașa are șnur tricolor împletit, iar la opinci se pun ciucălăi tricolori.

Ca instrument ajutător, în cea de-a doua parte a dansului, jucătorii se folosesc de bote, care sunt adaptate performării jocurilor. Acestea sunt de dimensiuni adaptate înălțimii jucătorilor și sunt adunate de la ei când se schimbă melodia pentru partea a treia.

Descrierea dansului

Dansul este condus, de regulă, de cel mai priceput dintre dansatori, numit vătaf. Acesta coordonează întregul grup, el executând fiecare figură demonstrativ, în timp ce jucătorii ceilalți execută plimbata. La comanda vătafului, grupul de dansatori execută figura prezentată de acesta, în timp ce acum el va executa plimbata și va supraveghea corectitudinea executării figurii.

PLIMBATA

Această figură marchează cercul, poziția de dans și leagă figurile între ele. Figurile sunt în număr de 16 și sunt împărțite în două, părți pentru care și melodiile sunt diferite.

PARTEA I: MARȘUL DE INTRARE

Pe prima melodie se execută marșul de intrare, care este scurt, durează aproximativ un minut. Astfel, formația de călușari își face apariția pe scenă cu marșul de intrare. Marșul de intrare se execută printr-un pas în formă de marș, condus de vătaful care va dirija formația pentru a se aranja pe scenă, reprezentând prima parte a dansului.

PARTEA A II-A

Pe următoarea melodie se execută primele opt figuri: bătuta, ciulita, foarfeca în spate, bota pe sub picior, ștearsa cu stângul, ștearsa cu ambele picioare, cu dreptul și cu stângul, împărțita și sărita. În această primă parte, fiecare dansator se folosește în executarea figurilor de o botă specifică, de lungime aproximativ de 1,35 cm, cu forma conică, diametrul 2 mm jos și 3,2 mm sus.

Figura 1: BĂTUTA

Figura constă în executarea unui pas la dreapta, apoi la stânga și se finalizează cu o bătută cu piciorul în podea.

Figura 2: CIULITA

Execuția figurii constă în atingerea podelei, pe rând, cu genunchiul stâng, apoi cu cel drept, finalizându-se printr-o săritură în sus.

Figura 3: FOARFECA ÎN SPATE

Figura constă în executarea unei foarfeci în spate cu piciorul, urmată de extensia piciorului stâng în sus.

Figura 4: BOTA PE SUB PICIOR

Executarea figurii constă în trecerea botei pe sub picior, mai întâi pe sub stângul și apoi pe sub dreptul, și se finalizează prin săritura în sus.

Figura 5: ȘTEARSA CU STÂNGUL

În cadrul execuției acestei figuri, se șterge cu vârful piciorului stâng în exterior piciorul drept și se finalizează cu o săritură.

Figura 6: ȘTEARSA CU AMBELE PICIOARE, CU STÂNGUL ȘI CU DREPTUL

Figura se execută la fel ca ștearsa cu stângul, doar că prima dată cu piciorul drept, apoi cu stângul, se punctează în spate cu vârful piciorului la călcâiul celuilalt și se finalizează cu o săritură.

Figura 7: ÎMPĂRȚITA

Figura constă în atingerea podelei cu vârful picioarelor și cu călcâiul, apoi se punctează în față, se bate în podea și se finalizează cu o săritură.

Figura 8: SĂRITA

În execuția acestei figuri se sare pe ambele picioare, lovind cu călcâiul drept interiorul piciorului stâng.

PARTEA A III-A

În această parte, dansul este executat pe o altă melodie. La trecerea de la cea de-a doua melodie la a treia, botele se strâng de către două persoane care au repartizat această sarcină în mod expres, pentru că de acum dansatorii vor executa figurile fără bote.

Melodia din această parte aduce în prim-plan alte 8 figuri: pasul în față, foarfeca în față, trecerea printr-o'altă, ștearsa săltată, sărita în dreapta și-n stânga, lovita cu călcâiul, culeasa și bătuta în spate. Bineînțeles că între ele este intercalată și aici plimbata, care diferă față de cea din partea anterioară.

Așadar, în timp ce vătaful execută figura model ce urmează să fie dansată, ceilalți membri ai formației de călușari vor executa plimbata, iar la semnalul vătafului, care constă în strigarea cuvântului „acuma”, toți vor executa figura care le-a fost indicată de către conducătorul de dans, în timp ce acesta trece la executarea figurii de bază, adică un fel de bătută pe loc.

BĂTUTA PE LOC:

Se bate cu dreptul și cu stângul și se șterge în revenirea piciorului cu vârful opincii în față.

Figura 1: PASUL ÎN FAȚĂ

Se pune piciorul stâng în față, piciorul drept peste el și se răsuțește în pas săltat.

Figura 2: FOARFECA ÎN FAȚĂ

Figura constă în executarea unei foarfeci în față cu piciorul, urmată de extensia piciorului stâng în sus.

Figura 3: TRECEREA PRINTR-O'ALTĂ

Figura se execută printr-o săritură pe un picior, în timp ce celălalt este în aer și trebuie șters vârful opincii cu mâna. În timp ce execută săritura, perechile fac schimb de locuri, apoi revin la locul lor.

Figura 4: ȘTEARSA SĂLTATĂ

Această figură este reprezentată de o mișcare laterală în stânga și dreapta cu piciorul ridicat și în același timp se șterge cu mâna piciorul care este ridicat.

Figura 5: SĂRITA ÎN DREAPTA ȘI-N STÂNGA

Această figură se execută prin săritură în dreapta, urmată de răsucirea corpului în direcția opusă, respectiv stânga, după care se finalizează prin pasul săltat, figura de bază.

Figura 6: LOVITA CU CĂLCĂIUL

În executarea figurii se începe cu piciorul drept și se lovește cu călcâiul interiorul piciorului stâng, timp în care se face mișcare în dreapta, apoi se schimbă piciorul prin punctare în față, urmată de lovitură piciorului drept cu călcâiul piciorului stâng, iar prin mișcarea în stanga jucătorul revine în poziția inițială.

Figura 7: CULEASA

Figura începe cu aplecarea în lateral, imitând culesul, prima dată în dreapta, apoi în partea stângă și se finalizează prin săritură și ștergerea piciorului sus cu mâna.

Figura 8: BĂTUTA ÎN SPATE PE AMBELE PICIOARE

Această figură se execută cu bătaie dublă lateral pe piciorul drept, apoi pe piciorul stâng, urmată de câte o bătaie în față pe rând pe piciorul drept, apoi pe cel stâng și se încheie cu o săritură și bătaie în spate pe ambele picioare deodată, atingând cu ambele mâini călcâiele.

Note:

- ¹ Posea Gr., Moldovan C., Posea A. 1980. *Județul Maramureș*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 9-10.
- ² Dancuș M. 1986. *Zona etnografică Maramureș*. București: Sport – Turism, 13.
- ³ Ardelean T. (coord). 2016. *File de cronică. Ținuturile Chioar, Codru, Lăpuș, Maramureș*. Baia Mare: Editura Bibliotecii Petre Dulfu, 2016, vol. I, 5.
- ⁴ Rogoz V. 2002. *Familia în credințe, rituri, obiceiuri*. Satu Mare: Solstițiu, 1.
- ⁵ Ibidem, 9.
- ⁶ Pop D. 1978. *Folclor din zona codrului*. Baia Mare: Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă a județului Maramureș, 9.
- ⁷ Pop M., Săbăceag D-V. 2017. *Documente privind zona Codru și Subcodru din Sălajul istoric*. Cluj-Napoca: Mega, 101, 102, 107.
- ⁸ Rogoz V. 2002. *Familia în credințe, rituri, obiceiuri*. Satu Mare: Solstițiu, 5.
- ⁹ Rădulescu I.H. 1843. Jocul călușarilor. *Curierul Român*. București: Libreria Națională, vol. 15 (nr. 41). Cf. Burada T.T. 1975. *Istoria teatrului în Moldova*. București: Minerva, 64.
- ¹⁰ Baințan V. 2000. *Băsești. Mica Romă de sub poalele codrului*. Baia Mare: Cybela, 343.
- ¹¹ Ibidem, 344.
- ¹² Arhivele Naționale Cluj. *Fondul familial Bran*.

Bibliografie:

- Bilțiu P. 2003. *Studii de etnologie românească*. București: Saeculum I.O.
- Bilțiu P., Bilțiu M. 2002. *Basmе, povești, legende, povestiri, snoave și poezii populare din Zona Codrului*. Cluj-Napoca: Dacia.

- Bilțiu P., Bilțiu M. 2005. *Folclorul din Țara Maramureșului*. Baia Mare: Ethnologica, vol. I.
- Bilțiu P., Bilțiu M. 2006. *Folclorul din Țara Maramureșului*. Baia Mare: Ethnologica, vol. II.
- Bilțiu P., Bilțiu M. 2007. *Folclorul din Țara Maramureșului*. Baia Mare: Eurotip, vol. III.
- Blidar C. 2021. *Fereastră spre trecut*. Baia Mare: Zestrea.
- Cedică Robu G. 2015. *Povestiri din amintiri*. Baia Mare: Eurotip.
- Cojocar N. 2008–2012. *Istoria tradițiilor și obiceiurilor la români*. București: Editura Etnologică, vol. I – III.
- Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei. 2020. *Vasile Robu, un eminent și devotat învățător al satului românesc din Transilvania*. Alba Iulia: Reîntregirea.
- Marian S.F. 1994. *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*. București: Fundația Culturală Română, vol. I – II.
- Marian S.F. 1995. *Trilogia vieții. Nașterea la români. Nunta la români. Înmormântarea la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ. București: Grai și Suflet – Cultura Națională.
- Nădișan I., Bandula O. 1980. *Ghid turistic al județului Maramureș*. București: Sport – Turism.
- Niculică-Voronca E. 1998. *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*. București: Saeculum I.O., vol. I – II.
- Olos A. 2004. *Folclor din Maramureș (Folklore from Maramuresh)*. Ediție bilingvă româno-engleză. Baia Mare: Ethnologica.
- Pop-Bistrițeanul I. 1995. *Băseștiul și ilustrul său bărbat George Pop*. Cluj-Napoca: Carpatia.
- Pop D. 1970. *Folcloristica Maramureșului*. București: Minerva.
- Pop D. 1998. *Cercetări de folclor românesc*. Cluj-Napoca: Sedan.
- Pop D. 2004. *Coordonate ale culturii populare românești în perspectivă etnologică*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- Pop D. 2004. *Crepusul unor valori și forme ale vechii noastre culturi și civilizații*. Cluj-Napoca: Studia.
- Pop D. 2011. *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*. Cluj-Napoca: Dacia XXI.
- Pop Gh. 1971. *Elemente neologice în graiul maramureșean*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Șainelic S., Șainelic M. 1986. *Zona etnografică Chioar*. București: Sport – Turism.
- Ștef D. 2006. *Istoria folcloristicii maramureșene*. Baia Mare: Ethnologica.
- Papanaghi T. 1981. *Grai, folklor, etnografie*. București: Minerva.

Material ilustrativ:



1. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului. Ziua de naștere a lui George Pop de Băsești, 1907.



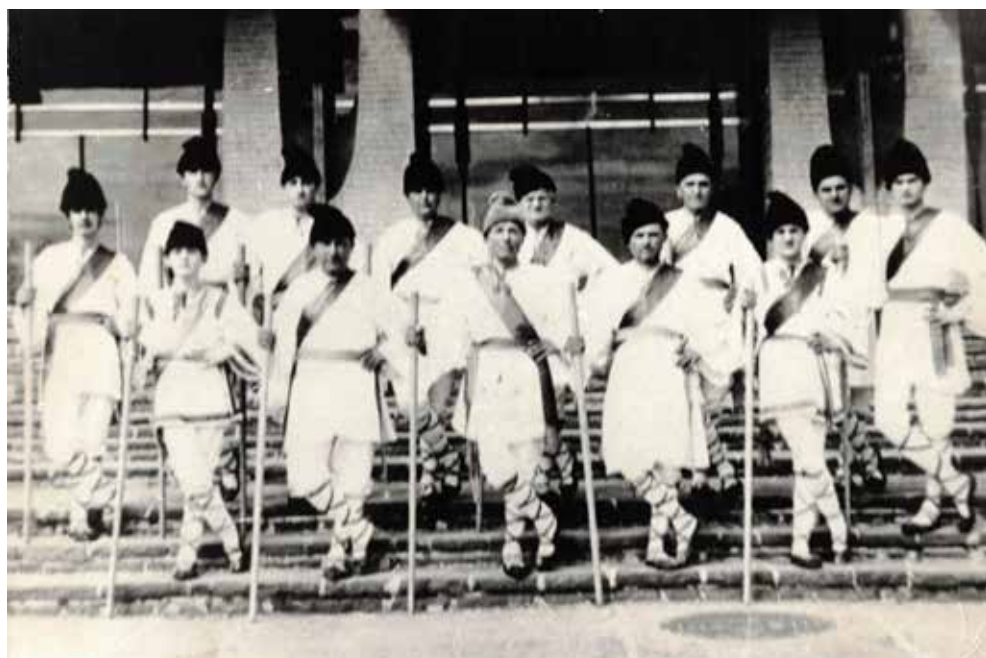
2. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului, 1946-1947.



3. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului, 1977.



4. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului. Echipa mică, 1985.



5. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului. Echipa mare, 1985.



6.



6-7. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului. Pe scena Căminului Cultural din Băsești, anii 2000.



8.



8-9. Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului. Hora la Prislop, 14.08.2005.



10.



11.



12.



13.



10-14. *Formații de călușari din Băsești de-a lungul timpului, septembrie 2022.*

Date despre autor: Crina-Rozalia BLIDAR, profesor, Școala Gimnazială Băsești, jud. Maramureș (România).

E-mail: crinaromy@yahoo.com

ИНФОРМАТИВНОСТЬ ОЦИФРОВАННЫХ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ЭТНОЛОГИИ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ

Виктор КОЖУХАРЬ
Институт культурного наследия

Information value of digitized archival documents for studies on the ethnology of Ukrainians from the Republic of Moldova

Summary: Information value of digitized archival documents during the implementation of the project “21.70105.8 ŞD Arhiva etnografică digitală cu acces deschis - prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă” also includes documents that contain important information about the history and traditional everyday culture of Ukrainians from the Republic of Moldova. This is, first of all, material culture - clothing, food, weaving, agricultural production, etc. As well as folk traditions, beliefs and rituals associated with them, and much more. A red thread through all documents is information about the mutual influence and literally intertwining of Ukrainian and Moldovan traditional cultures, which is the result of centuries of cohabitation on the same territory, and testifies to the closeness and mutual knowledge, acceptance and respect not only of each other's cultures, but also of the corresponding relations between peoples in general. All this information will enable specialists in the ethnology of Ukrainians and not only to significantly replenish the source base of their research, which will make a significant contribution to the development of ethnological science in the Republic of Moldova as a whole.

Keywords: digitized archival materials, ethnology, traditional culture, Ukrainians of Moldova.

Реализация институционального проекта Института культурного наследия «21.70105.8 ŞD Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă» очень важна с точки зрения сохранения и приумножения культурного наследия; в данном случае – это оцифровывание архивных материалов на бумажных носителях и перенос их в цифровой формат. Все это позволяет не только сохранить, но и ввести в научный оборот значительное число документальных источников, представляющих большую ценность для научных исследований этнологов в Республике Молдова и за ее пределами.

Целью данной статьи является рассмотрение вопроса об информативности обработанных нами архивных материалов с точки зрения изучения этнологии украинцев в Республике Молдова.

Но прежде чем рассматривать непосредственно обработанные нами материалы, обратимся к некоторым теоретическим положениям.

В этнологии, впрочем, как и во всех гуманитарных науках, роль источниковой базы исследований, бесспорно, чрезвычайно велика.

Среди ученых-этнологов нет единого подхода к классификации источников. Но, не вдаваясь в подробности научных дискуссий, выделим наиболее используемый критерий классификации источников – по способу кодирования информации. Информация может сохраняться и передаваться в различных кодовых системах – письменной и устной, изображениях, предметах, поведенческих актах и др. В этом смысле тот или иной способ кодирования, кодовая система – это отдельный тип источника, используемый в научных исследованиях.

В соответствии с этим критерием этнографические источники классифицируются по следующим типам:

1. Полевые этнографические источники разного вида – письменный текст (записи интервью, наблюдений и др.), аудиозапись, видеозапись, фотография, рисунок, план и чертеж, вещевая коллекция и т. д.
2. Письменные источники разных видов: законодательные источники, актовые материалы, материалы делопроизводства, статистика, периодическая печать, документы личного происхождения (мемуары, дневники, переписка), летописные материалы, литературные памятники, нарративные (повествовательные) источники и др.
3. Аудиовизуальные источники – изобразительные источники (фотодокументы и другие виды изображений), аудиодокументы, кино и видеодокументы.
4. Археологические источники.
5. Антропологические источники.
6. Лингвистические источники.
7. Фольклорные источники (Классификация...).

Кроме того, исходя из формы (с включением источников, приведенных в списке типов), можно добавить материалы выставок народного творчества, музейные коллекции, результаты исследований и описания ученых-этнографов, записки путешественников, художественные тексты, этносоциологические и этнопсихологические исследования, публицистические материалы, официальные документы, историческая и общественно-политическая литература и т. д.

Теперь – непосредственно о самих оцифрованных источниках. В их основе лежат материалы из архива Института культурного наследия и Научного архива Академии наук Молдовы.

Хронологические рамки источников – с 1950-х до 1990-х гг.

По тематике они распределяются следующим образом: история села, традиционная культура – духовная и материальная, фольклорные материалы, этносоциология: опросные листы, этнографические атласы, этнографические опросные листы и др.

По форме они представляют собой тетради с материалами полевых исследований (записи студентов), экзаменационные билеты по этнографии, этнографические словари, научные журналы по этнологии, брошюры – персоналии специалистов-этнографов, отчеты научных подразделений по этнографии об этнографических экспедициях, протоколы заседаний научных подразделений по этнографии, материалы выставок народного творчества, научные журналы и отдельные статьи и т. д.

Наиболее многочисленными являются тетради с записями студентов исторического факультета Кишиневского университета, которые проходили этнографическую практику после первого курса. Эти материалы очень интересны, так как содержат оформленные в виде отчетов записи информации, полученной непосредственно от респондентов прямо «в поле». Студенты собирали сведения по специально разработанным опросникам, поэтому материалы более-менее структурированы и с ними довольно легко работать. Они содержат важную информацию в основном по традиционно-бытовой культуре и истории населенных пунктов. Работая с этими записями, надо учитывать, что их авторы – только начинающие специалисты, не имеющие пока ни основательного уровня знаний, ни опыта работы, ни, тем более, не владеющие в достаточной степени методологией и методикой этнографических исследований (что-то пропущено, что-то записано не к месту, что-то в интерпретациях полученной информации не вполне соответствует истине и т. д.). Тем не менее, повторим, эти источники содержат довольно ценные сведения.

Что касается информации об украинцах, то она отображена во многих архивных материалах. К нашему сожалению, ее не так уж много, к тому же часто ее приходится буквально «выуживать» по крупицам. Так, студенты в своих записях, сделанных в украинско-молдавских селах, иногда приписывают молдаванам украинские традиционные артефакты и традиции, и наоборот. Разумеется, для того, чтобы определить этническую принадлежность какого-либо предмета, традиции или же переплетения культурных традиций в артефактах, надо хотя бы в общих чертах знать традиционную культуру обоих народов.

Чтобы определить, насколько возможны проявления украинской традиционной культуры в том или ином населенном пункте (указанном в отчетах об экспедициях), мы, опираясь на данные официальной статистики (Перепись 2006), находили информацию о количестве и/или процентном соотношении украинского населения в данном селе/поселке.

Обратимся непосредственно к наиболее интересным для нас документам.

Представляет большой интерес описание экспонатов выставки народного творчества, которая работала в 1959–1960 гг. в Государственном историко-краеведческом музее в г. Кишиневе¹. В нем представлены артефакты выставки из украинских сел. Так, на стр. 10-12 приведен рисунок и описание женской сорочки (кофтэ националэ) из села Наславча, ныне Окницкого района, где доля украинцев среди населения села составляет 85,7% (Перепись 2006: 75). Данная рубашка (вы-

шиванка) с цельнокроеным рукавом (преимущественно молдавская традиция) украшена геометрическим орнаментом (преимущественно украинская традиция).

На 20-24 стр. представлены женская рубашка (вышиванка), юбка, фартук и другая женская одежда из с. Булаешты Оргеевского р-на – 90,8% украинцы (Перепись 2006: 75). Рубашка туникоподобного покроя (преимущественно украинская традиция) декорирована цветочным орнаментом (преимущественно молдавская традиция).

Как видим, налицо переплетение двух этнических традиций, а студентка-практикантка, которая делала описания, на это не обратила внимания по уже указанным причинам.

В записях по отчету об этнографической экспедиции в с. Валя Адынкэ, район Каменка² (большинство населения – молдаване, украинцев около трети) основной темой является традиционный орнамент (*ornament de flori*). Смешанное население, естественно, предполагает смешение традиций. Это проявляется в орнаменте одежды: характерный больше для молдавской традиции цветочный орнамент выполняется в форме геометрических фигур, что в большей степени свойственно украинской традиции. Также имеется чисто геометрический орнамент (украинская традиция) и совместный геометрический с цветочным.

Очень интересны материалы экспедиции, которая проводилась под руководством исследовательницы из Ленинграда Н. М. Калашниковой в рамках совместного проекта Академии наук СССР и Академии наук Молдавской ССР³.

Полевые материалы собирались в следующих населенных пунктах:

с. Вадул-Туркулуй Рыбницкого района, с. Кишковцы Хотинского района Черновицкой области Украины, с. Хрустовая Каменского района, с. Братушаны Единецкого района, с. Тецканы Бричанского района, с. Лебеденко Кагульского района.

В приведенном документе находим материалы, собранные в строго определенной последовательности, изложенной в опроснике, подготовленном Сектором этнографии АН МССР. Это означает, что вся информация четко структурирована. Разумеется, материалы по каждому селу собирались отдельно, с детальным описанием и комментариями.

При этом, что важно, приводятся не только описания, но и местные названия одежды в целом, материалов, из которых она изготавливалась, отдельных элементов одежды, способов и инструментов для ее изготовления, способов ношения и т. д. Выделим основные компоненты, описание которых дается в отчете об экспедициях:

Материалы, из которых изготавливалась одежда (растительные волокна, шерсть, шкуры животных, ткани). Нательная одежда. Нагрудная одежда. Поясная одежда. Верхняя одежда – осенне-весенняя, зимняя, летняя. Дополнения костюма – пояса, головные уборы, обувь, женские украшения, прически. Обрядовая и праздничная одежда – семейные праздники (свадьба, рождение ребенка, похоронный обряд и др.), календарные праздники (Рождество, Новый

год, Масленица, Великий пост, Пасха, летние праздники, осенние праздники и т. д.). Описываются основные виды одежды, их предназначение, использование. Развитие современного костюма.

При этом отдельно рассматривается мужская, женская, детская одежда, а также материалы, расположение украшений на отдельных компонентах одежды, цветовая гамма и т. п.

Разумеется, в отчете не представлена такая полная информация, как в записях участников экспедиции (к большому сожалению, мы не имеем доступа к ним), а только краткое перечисление видов одежды, их компонентов, способы ношения, краткое же описание, и небольшой анализ. Но вся эта информация дает определенную возможность комплексно рассматривать традиционную культуру украинцев.

Следует также отметить, что руководители экспедиции довольно грамотно спланировали географию исследований: были охвачены украинские села не только в самой Молдове, в северном регионе республики (Единецкий и Бричанский районы), южном (Кагульский район) и Левобережье Днестра (Рыбницкий и Каменский районы), но и в соседней Черновицкой области. Это позволяет сравнить традиционную одежду местных украинцев и украинцев собственно в Украине.

В 1984 г. проводилась экспедиция студентов в селе Нихорень (Нагоряни)⁴ района Рышкань (72,4% украинцев) (Перепись 2006: 63).

Основная тема – ткачество ковров. Осуществляется исторический экскурс в связи с ткачеством, описываются изменения, которые происходили со временем, традиции, сохранившиеся до нынешних дней.

Основные компоненты ткачества, которые рассматривает собиратель материалов:

- 1) Орудия труда.
- 2) Сырье.
- 3) Процесс работы.
- 4) Традиции и верования, связанные с ткачеством.
- 5) Орнамент и составные части ковра.
- 6) Величины и единицы, использовавшиеся в давние времена и применяемые сейчас.

Со слов респондентов собиратель описывает ткацкий станок (*lemne de covor*, по-украински – *верстат*), который, хотя и редко, но используется и сегодня, а также приводит рисунок с указанием названий его составных частей и деталей.

Дается описание сырья (овечья шерсть и лён), его сортов и его подготовки к процессу ткачества, указывается, какие изделия изготавливались из того или иного сырья.

Детально и последовательно описывается процесс работы на станке, раскрываются различные приемы и навыки, которые необходимы для качественной работы. Перечисляются и описываются виды ковров, которые были в давние времена и позднее.

Интересно, что, по словам респондентов, местные мастерицы при выборе орнамента руководствовались не только и не столько имеющимися шаблонами, сколько собственной фантазией, то есть подходили к изготовлению ковров творчески.

Краски для пряжи подбирались самостоятельно из натуральных красителей (коры ореха и дуба, луковичной шелухи, бузины).

Подробно описываются традиционные верования и обряды, которые были связаны с ткачеством.

Эта же исследовательница собрала материал по ткачеству и в селе Скэень района Дондюшень, где проживает 98.9% молдаван (Перепись 2006: 63). И здесь очень интересны сравнения, проведенные относительно производства изделий ткачества в селе Нихорень. При этом анализируется общее и отдельное в традициях ткачества двух населенных пунктов, где бытуют украинские и молдавские традиции, которые часто тесным образом переплетаются. Такого рода анализ больше не встречался ни разу.

В том же селе Нихорень и в том же 1984 г. проводила сбор полевого материала по теме «Народное жилище» другая практикантка-исследовательница⁵.

Она рассматривает материалы и технику строительства, жилищно-хозяйственный комплекс, украшение жилища и др.

Уже понятно, что в селе, где вместе с молдаванами проживают составляющие большинство украинцы, автор все жилища называет молдавскими. И ничего удивительного в этом нет. Ведь очевидно, что в жилище, как и во всех остальных компонентах материальной и духовной культуры, региональные черты в значительной мере преобладали над этническими во все времена. Местные украинцы проживали на территории Молдовы много столетий, а значит, по-другому и быть не могло. Естественно, если, скажем, сравнивать жилища из снега иглу (характерные для эскимосов) с плавучими жилищами народов Юго-Восточной Азии или с саманными домами нашего региона, то различия оказываются разительными. А в рамках одного региона, в практически одинаковых социально-экономических, политических, природно-географических условиях жилища носителей разных культур внешне отличаются не так сильно (Душакова 2010: 260). Но этническое своеобразие все же имеет место. Оно выражается и в особенностях технологии и техники строительства, и в художественно-декоративном оформлении, а главным образом – в особенностях восприятия жилища как своего пространства, способах его освоения, представлениях, связанных с ним, что может отображаться в обрядовости, организации пространства по различным признакам и т. д.

В селе Нихорень были также собраны экспедиционные материалы по теме «Национальная кухня»⁶. Здесь коллектор не вдается в исторические экскурсы, анализ и комментарии, а просто дает рецепты блюд, которые употребляли и употребляют жители села. Этот материал тоже очень интересен – в первую очередь с точки зрения взаимовлияния традиционных культур украинцев и молдаван (в данном случае уже в сфере пищи и питания).

Естественно, что традиционные блюда, как преимущественно украинские, так и преимущественно молдавские, употребляются всеми жителями села (среди респондентов примерно равное количество носителей украинских и молдавских фамилий). И опять же коллектор все блюда называет традиционными молдавскими, не видя никакой разницы. Даже не обращает внимания на присутствие в списке чисто славянских названий блюд (например, «пирог» или «копчонка»). И это вполне естественно.

Меню традиционных блюд показывает, что все смешалось, и уже никто из украинцев или молдаван не различает, где преимущественно украинское, а где преимущественно молдавское блюдо. Как те, так и другие с удовольствием употребляют в пищу и вареники, и «сармале» (голубці), и мамалыгу и т. д. Не привлекает особого внимания тот факт, что, например, украинцы для жарки первых блюд, как правило, применяют сало, а молдаване – подсолнечное масло. А все потому, что и те, и другие используют и тот и другой компонент в зависимости от предпочтений.

Кроме того, по Нихоренам имеются еще несколько тетрадей с записями коллекторов из этой экспедиции, посвященные свадьбе⁷, народной вышивке⁸ (АЕІРС 1984. Бродерия популярэ) и т. п. И везде мы видим взаимовлияние двух культур. Разумеется, существуют и различия, которые следует изучать.

Большой интерес представляют отчеты об этнографических экспедициях Сектора этнографии и искусствоведения Академии наук МССР⁹. Это уже работа профессионалов.

Приведем пример одного отчета. В 1963 г. сотрудники Сектора проводили работу по сбору материалов для историко-этнографического атласа. Материалы собирались по следующей тематике:

1) сельскохозяйственные орудия; 2) ремесла; 3) одежда и ткачество; 4) семейная обрядность, праздники; 5) жилище и хозяйственные постройки; 6) резьба по дереву и народный орнамент.

Экспедиция работала в селах Единецкого, Каушанского и Резинского районов.

Для нас наибольший интерес представляет экспедиция в села Ларга (47% украинцев) и Маркауцы (42% украинцев) – ныне Новоаненский и Бричанский районы.

Здесь были собраны материалы по одежде и ткачеству.

Что касается одежды, были описаны различные ее виды (осенне-весенняя, зимняя, летняя; нательная, поясная, нагрудная, верхняя, а кроме того пояса, обувь, головные уборы и т. д.) с указанием назначения, материалов, кроя, способов ношения, названий одежды в целом и ее компонентов, украшений, орнаментаций, гаммы цветов и т. п. В основном описывается женская одежда, впрочем, это понятно – она была намного разнообразнее мужской. И здесь мы также видим и молдавские и украинские традиционные особенности (туникоподобный крой рубахи, цельнокроеная рубашка с рукавами на резинке и др.).

По ткачеству приводятся материалы по обработке шерсти и конопли, подготовке пряжи, окраске и собственно процессу ткачества.

Помимо этого были собраны материалы по художественной обработке дерева и камня, а также о сельскохозяйственных орудиях.

В последующие годы сотрудники сектора проводили многочисленные экспедиции в разные районы Молдовы, и ими были собраны очень содержательные материалы практически по всем компонентам материальной и духовной культуры, в том числе и в селах, где проживали этнические украинцы. В соответствующих отчетах достаточно полно и профессионально были отражены итоги проведенных исследований, научный анализ полученных результатов, которые, безусловно, представляют большую значимость для исследований по этнологии украинцев Молдовы.

Очень интересный и важный источник, который помогает проследить формирование украинской этнической общности в нашей стране – это история сел из полевых записей студентов. Понятно, что в оцифрованных материалах речь идет в основном о молдавских селах. Но и в этих материалах мы можем найти упоминания (хоть и редкие, и фрагментарные) о поселении в этих населенных пунктах украинцев.

Основаны эти записи на воспоминаниях местных старожилов и пересказах информации, полученной от отцов и дедов, местных легендах и поверьях. При этом не используются архивные материалы, научная литература и другие источники. Но и сам по себе вышеназванный источник информации очень ценен – хотя он не всегда дает достоверную информацию, но позволяет прикоснуться к живой народной памяти.

Оцифрованные материалы в большом количестве содержат рисунки и особенно фотографии. Эти изобразительные источники наглядно демонстрируют этническую принадлежность конкретных артефактов и народных традиций – как в целом, так и их деталей.

Таким образом, информационно насыщенные архивные материалы, оцифрованные в ходе реализации проекта 21.70105.8 ŞD „Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă”, включают в себя и документы, в которых (с разной степенью полноты) содержится важная информация об истории и традиционно-бытовой культуре украинцев Республики Молдова. Это, в первую очередь, материальная культура – одежда, пища, ткачество, сельскохозяйственное производство и др. А также народные традиции, связанные с ними верования и обряды и многое другое. Красной нитью через все документы проходит информация о взаимовлиянии и тесном переплетении украинской и молдавской традиционных культур, что является результатом многовекового совместного проживания на одной территории и свидетельствует не только о близости и взаимном познании, принятии и уважении культур друг друга, но и о соответствующих отношениях между народами в целом.

Вся эта информация даст возможность специалистам по этнологии украинцев (и не только) существенно пополнить источниковую базу своих иссле-

дований, что внесет свой существенный вклад и в развитие этнологической науки в Республике Молдова в целом.

Note:

- 1 AEIPC 1959–1960/32. Материалы выставки народного творчества. Кишиневский Государственный историко-краеведческий музей. digit., 10-12 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 2 AEIPC 1975/51. Caiet expediția etnografică. Anon. *Ornamente pe țesătură*. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 3 AEIPC 1982–1983/116. Калашникова Н. Отчет о работе экспедиции по сбору матер. по теме Одежда украинск. населения Молдавии. digit. -- <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 4 AEIPC 1984/133. Дневник этнографической практики. Ганя А. Ковроткачество. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 5 AEIPC 1984/131. Дневник этнографической практики. Дьяченко Р. Молдавское народное жилище. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 6 AEIPC 1984/132. Дневник этнографической практики. Фомич А. Молдавская национальная кухня. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 7 AEIPC 1984/135. Дневник этнографической практики. Царан Л. Свадьба. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 8 AEIPC 1984/130. Дневник этнографической практики. Балакчи А. Народная вышивка. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).
- 9 AEIPC 1963-1964/149. Отчет об экспедиционных работах Сектора Этнографии и Искусствоведения Института Истории АН МССР. digit. – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 28.02.2023).

Bibliografie:

Recensământul Populației. Перепись населения. Population census, 2004. 2006. Culegere statistică trilingvă: română, rusă, engleză. Vol. I. „Caracteristici demografice, naționale, lingvistice, culturale”. Chișinău: Statistica, 52-89.

ДушакOVA Н. 2010. Современные теории и методы исследования традиционного жилища. Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Серия: «Этносоциальные практики». Кишинев–Комрат: б. и., 259-276.

Классификация этнографических источников. 2018. – <http://megaobuchalka.ru/1/21835.html> (accesat 29.09.2022).

Date despre autor: Victor COJUHARI, doctor în istorie, conferențiar cercetător, cercetător științific coordonator, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: vcojuhari60@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7863-8608>

RELIEFAREA MEȘTEȘUGULUI DE PRELUCRARE A FIERULUI (FIERĂRITUL) PRACTICAT DE ȚIGANI (ROMI) ÎN SPAȚIUL PRUTO-NISTREAN PRIN VALORIFICAREA SURSELOR ISTORICO-ETNOGRAFICE

Ion DUMINICA
Institutul Patrimoniului Cultural

Highlighting of the handcraft of iron processing (blacksmithing) practiced by the Gypsies (Roma) in the Pruto-Dniester area by harnessing on historical-ethnographic sources

Summary: Within this study is highlighted the fragmentary evolution of the blacksmithing the Pruto-Dniester area, practicing by the Gypsies (Roma people). The author harnesses on 17 historical-ethnographic sources that attest to the following associative meanings with the professional trinity Gypsies-smiths-blacksmithing: „blacksmithing – the oldest craft of the Gypsies; „blacksmithing – the traditional craft of the Gypsies”; „the Gypsy slaves – blacksmiths located in feudal domains”; „blacksmithing – one of the few crafts for which Gypsies are needed by Romanian society”; „blacksmithing – a prestigious handcraft, necessary and rewarding in times of peace and war”; „the Gypsies – “metal wizards”, unsurpassed craftsmen in blacksmithing”. Unfortunately, nowadays, due to the regression of economic and utilitarian valences of all handcrafts merchandise, including on blacksmithing, these has become a festive attributes for tourist attractions, and most of the blacksmith’s tools have been sent for preservation as museum exhibits. It can definitely be said that the craft of blacksmithing has lost its “ethnic entity”: currently, in the Pruto-Nistriean area, blacksmithing – it is no longer a „traditional craft practiced by Gypsies”. In conclusion, the author mentions that the practice of blacksmithing in the rural environment of Pruto-Dniester area – is not destined to an irreversible disappearance; currently, this popular old handcraft is subject to an accommodating conversion for a digital-consumer society, dominated by turbulent transformations.

Keywords: handcraft, Gypsies (Roma people), smiths, blacksmithing, Pruto-Dniester area.

În spațiul cultural-istoric interfluvial pruto-nistrean, cercetările etnografice de teren au fost inițiate în variantă sistemică, simetrică și instituționalizată la sfârșitul anilor '50 ai secolului al XX-lea, odată cu crearea Sectorului de Arheologie și Etnografie în cadrul Institutului de Istorie (Filiala Moldovenească a Academiei de Științe din Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste). În cadrul acestei subdiviziuni științifice a fost inițiată colectarea și valorificarea diverselor aspecte ale culturii tradiționale practicate de populația locală (Зеленчук и др. 1985: 3). Ulterior, la 17 aprilie 1969,

a fost întemeiată Secția de Etnografie și Studiul Artelor – ca instituție de cercetări științifice distinctă în cadrul Academiei de Științe a Moldovei (Demcenco 1995: 5). Pe parcursul a două decenii, cercetătorii științifici ai Secției de Etnografie și Studiul Artelor, sub îndrumarea profesorului Valentin Zelenciuc, și-au desfășurat activitatea prodigioasă de colectare și valorificare a mostrelor inedite aferente patrimoniului etnografic al Republicii Moldova. Din păcate, după 1991, din cauza „turbulențelor politice ce au generat crize sistemice intersectoriale”, cercetările etnografice de teren din Republica Moldova au fost reconfigurate într-o formă sporadică individual-voluntară.

Scopul prezentului studiu va fi orientat primordial spre valorificarea surselor etnografice de teren acumulate și sistematizate de cercetătorii științifici ai Secției de Etnografie și Studiul Artelor a Academiei de Științe a Moldovei în a doua jumătate a secolului al XX-lea prin prisma reliefării meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul), practicat de țigani (romi) în spațiul pruto-nistrean. Totodată, materialele etnografice de teren conservate în cadrul Arhivei Etnografice a Institutului Patrimoniului Cultural (AEIPC) și Arhivei Științifice Centrale a Academiei de Științe a Moldovei (AȘC AȘM) vor fi valorificate și complinite cu alte surse istoriografice recent explorate, care abordează practicarea fierăritului în cadrul unor confluente istorico-geografice extinse în spațiul carpato-nistrean.

I. Valorificarea surselor etnografice

I.1 (1961) satul Cineșeuți (raionul Rezina) – („fierăritul – meșteșugul tradițional al țiganilor (romilor); fierarii – lucrători stimați în mediul rural”): „*Meșteșuguri. Fierăritul*: Tradițional, cu fierăritul se ocupau țiganii; totodată, erau și meșteri locali. Pe parcursul anului, fierarii lucrau individual; însă primăvara solicitau ajutorul temporar la unul sau doi lucrători auxiliari. Fierarii erau stimați în sate. În prezent, toți fierarii lucrează la fierăria colhozului¹, care este amplasată într-un hambar vechi. Aici, în mare parte, fierarii repară inventarul agricol al colhozului, făuresc ustensile ușoare pentru uz casnic și pentru prelucrarea pământului. În trecut, fierarii confecționau diverse obiecte necesare în gospodărie, pe care le vindeau la piață sau primeau oferte individuale de la săteni, care solicitau să le fie produse: clește pentru cuptor; custură – pentru curățarea podelelor din lemn; cociorve; răzătoare – pentru curățarea picioarelor; răzătoare ascuțită – pentru curățarea pieilor; potcoave pentru cai; hârlețe, sape și alte unelte agricole. În procesul de lucru fierarii folosesc următoarele instrumente: nicovală, clește pentru fier binte, ciocan de mână, ciocan greu, daltă, «javală» (tijă lungă de metal pentru a răscoli jarul din cuptor și a aprinde mai bine cărbunii), «obstecikă» (un vârf tăios din oțel pe care se fragmentează fierul), priboi, cuțit pentru potcovit, foale” (Зеленчук и др. 1961: 22-23).

I.2 (1976) Republica Socialistă România: („foale «țigănești» (din burduf de animal) – unealtă folosită în meșteșugul fierăritului”): „Începând cu anul 1976, sub îndrumarea Comitetului de coordonare pentru elaborarea *Atlasului etnografic al României*, Secția de Etnografie a Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice, în colaborare cu instituțiile de profil din cadrul Direcției Patrimoniului Cultural Na-

țional, a trecut la o nouă redimensionare și redactare a Chestionarelor – instrumentele de bază ale cercetărilor etnografice de teren.

În cadrul Chestionarului «Meșteșuguri. Instalații tehnice populare» au fost reiefate:

- 24 de meșteșuguri practicate în localitățile rurale românești din anul 1900 până în prezent: 1. Prelucrarea pietrei (pietrărit); 2. Producerea varului (vărărit); 3. Zidărit; 4. Dulgherit; 5. Confecționarea șindrilei (draniței); 6. Producerea mangalului (căr-bunărit); 7. Confecționarea mobilierului și binalelor (tâmplărit); 8. Confecționarea vaselor din lemn (dogărit); 9. Confecționarea mijloacelor de transport (rotărit); 10. Confecționarea instrumentelor muzicale; 11. Prelucrarea cornului; 12. Confecționarea vaselor din lut (olărit); 13. Confecționarea materialelor de construcție din argilă (cărămidărit, țiglarit etc.); 14. Prelucrarea bronzului și cositorului; 15. Prelucrarea aramei; 16. Prelucrarea fierului (fierărit); 17. Prelucrarea aurului și argintului; 18. Tinichigerie; 19. Prelucrarea pieilor și blănurilor (argăsit, tăbăcit); 20. Confecționarea obiectelor din blană și piele (cojocărit, opincărit, cizmărit, curelărit); 21. Confecționarea obiectelor prin împletirea vegetalelor (trestie, paie, nuiile, coajă de copac etc.); 22. Prelucrarea fibrelor vegetale (câneapă, in, bumbac); 23. Prelucrarea fibrelor animaliere (lână, păr de capră, de porc, de cal); 24. Obținerea și prelucrarea cerii (boștinărit, lumânărit) (Irimie ș.a. 1976: 274-275).

- 6 procedee și tehnici utilizate în cadrul meșteșugului de prelucrare a fierului: 1. Prelucrarea la „rece” (ciocănit); 2. Prelucrarea la „cald” (forjare); 3. Încovoiere; 4. Tăiere; 5. Găurire (perforare); 6. Strunjire.

- 15 unelte și instalații folosite la practicarea fierăritului: 1. Foale «țigănești» (din burduf de animal); 2. Foale de mână; 3. Foale de picior; 4. Vatră joasă (pe sol); 5. Vatră ridicată; 6. Ciocane, baroase; 7. Nicovală joasă; 8. Nicovală înaltă; 9. Dălți; 10. Clești; 11. Bolțuri (priboaiie sau dornuri); 12. Sfredele (burghie); 13. Foarfeci de tăiat; 14. Unelte de tras șina pe roată; 15. Unelte de potcovit” (Irimie ș.a. 1976: 297-298).

I.3 (1980) satul Zărnești (raionul Cahul) – („fierăritul – cel mai vechi meșteșug al țiganilor (romilor)”: „*Fierăritul*: În satul Zărnești locuiesc țigani, care s-au ocupat cu fierăritul și ciubotăria. Cel mai vechi meșteșug este fierăritul. Țiganii construiau fierării, unde prelucrau fierul cu următoarele instrumente: ciocanul fierarului («barosul») de 15-20 kg; al doilea ciocan de 3,5 kg, cleștele fierarului, nicovală. Fierării confecționau diverse produse din fier necesare în orice gospodărie: de la ace până la căzi de baie, unde gospodinele își spălau rufele; făureau cercuri pentru butoi, topoare, clește, cuțite, reparau diverse ustensile din fier”. **Informator**: Bădărău Gheorghe (anul nașterii 1929) (Савин 1980: 157).

I.4 (1985) satul Nimereuca (raionul Camenca; actualmente raionul Soroca) – („țiganii (romii) – meșteri fierari ambulănți localizați în vecinătate”): „Meșteșugurile populare constituie o latură importantă a vieții poporului nostru. Ele sunt legate de modul de trai al oamenilor și de natura înconjurătoare. Având ceva comun între ele, totuși practicarea meșteșugurilor populare este diferită în satele Moldovei. În satul Nimereuca, ecoul vieții din trecut al poporului a rămas întruchipat în meșteșuguri.

Datorită resurselor naturale disponibile, aici se prelucra lemnul și piatra. Pentru a-și asigura gospodăria cu obiecte necesare se foloseau, de rând cu celelalte meșteșuguri – împletitul loziei, împletitul în paie, prelucrarea pielii. Astăzi, în virtutea faptului că populația este asigurată cu mărfuri de uz casnic la un nivel mai înalt, meșteșugurile populare nu degenerază. În prezent acestea servesc pentru a confirma spiritul, măiestria și fantezia poporului nostru.

Prelucrarea fierului: În sat sunt numai unul sau doi fierari, din acest considerent practicarea fierăritului este deficitară. Acest fapt se exprimă probabil prin aceea că în vecinătate erau mulți meșteri-ambulanți, țigani. Ei asigurau populația locală cu toate obiectele necesare în gospodărie. Fierarii locali confecționau săpăligi, brăzdare la plug, belciuge; încălțau roțile la căruțe cu șine de fier; potcoveau caii și boii. Se mai confecționau boroane pentru lucrările agricole. Meșterii fierari lucrau cu foiful, cleștele, nicovală, diferite ciocane”. **Informatori:** 1. Ivanco Fiodor (63 de ani); 2. Tofan Ilii (77 de ani); 3. Răilean Nichifor (71 de ani); 4. Lozan Ștefan (81 de ani); 5. Tofan Andrei (70 de ani)” (Botnari 1985: 18-19).

I.5 (1987) orașul Soroca – („fierăritul – meșteșugul tradițional al țiganilor (romilor); țiganii (romii) – meșteșugari fierari/lucrători la domiciliu”): „Evaluând starea generală a culturii și a modului de trai al țiganilor, se poate observa că aceasta continuă să fie nesatisfăcătoare, ceea ce configurează o contribuție insignifiantă la promovarea normelor specifice modului de viață sovietic în mediul acestora. Conform datelor furnizate de către Comitetul Executiv Orășenesc, în orașul Soroca locuiesc 2.937 de țigani, dintre care 740 de copii. Însă, conform estimărilor organelor de miliție (actualmente poliție), numărul real al acestora poate fi mult mai mare, deoarece o parte semnificativă a populației țiganilor este plecată pe o perioadă îndelungată în afara localității. O condiție esențială pentru dezvoltarea social-culturală a unei persoane este încadrarea acesteia în câmpul muncii, spre beneficiul societății. Din păcate, în orașul Soroca sunt oficial angajați în câmpul muncii doar 121 (18%) de țigani. Restul populației țiganilor, în mare parte, este antrenată în activități individuale ce generează venituri subterane, ocupându-se cu vânzarea mărfurilor deficitare de uz casnic. Tradițional, bărbații (capii familiilor țigănești) interzic soțiilor să se angajeze la serviciu. Acestea sunt casnice, având grijă de gospodărie și de copii. Doar 30% dintre copiii din familiile țigănești sunt integrați în procesul de învățământ obligatoriu; din cei 206 copii de vârstă preșcolară, doar 16 copii țigani frecventează grădinița de copii. În organele stării civile a fost înregistrată nașterea doar la 41% dintre copiii din familiile țigănești. Concomitent cu angajarea bărbaților și femeilor la întreprinderile orașului Soroca, țiganii ar trebui să fie antrenați extensiv în calitate de meșteșugari/lucrători la domiciliu. Tradițional, țiganii se ocupau cu meșteșugul de prelucrare a fierului (fierăritul). În prezent, în orașul Soroca activează doar 45 de meșteșugari/lucrători la domiciliu” (Зеленчук 1987: 1-3).

II. Valorificarea surselor istoriografice

II.1 (327–326 î.H.) India – („Cinghene” (strămoșii țiganilor (romilor)) – fierari ambulanți (foști servitori indieni) localizați în lunca râului Ind”): „*Legenda despre de-*

prinderea fierăritului de strămoșii Țiganilor («cinghene»): În timpul ultimei campanii militare din India, regele Alexandru Macedon a primit în dar de la conducătorii locali o mulțime de servitori, pe care i-a înregimentat în armata sa. Într-o perioadă scurtă de timp, pe parcursul înrolării în armata «multinațională» a lui Alexandru Macedon, servitorii indieni donați (strămoșii Țiganilor) au deprins să practice *fierăritul*. Însă, din cauza unor cataclisme climaterice nefaste, «ploi interminabile», complinite cu «bolile incurabile», armata lui Alexandru Macedon nu a reușit să cucerească întregul teritoriu al Indiei. Când rămășițele armatei «multinaționale» a lui Alexandru Macedon au hotărât să se retragă spre vetrele lor și să traverseze îndărăt râul Ind, majoritatea dintre servitorii donați au refuzat tacit să-i urmeze pe noii stăpâni, ascunzându-se sub apă, în apropiere de mal, prefăcându-se înecați. De regulă, pe parcursul perioadei de retragere a armatei, nimeni nu ține contul ostașilor și servitorilor pierduți. După ce armata lui Alexandru Macedon a părăsit teritoriul Indiei, servitorii «rămași fără de stăpân» n-au dorit să se mai întoarcă la foștii lor proprietari indieni, preferând să rămână în lunca râului Ind, devenind *fierari ambulanți*. În virtutea practicării cu o îndemânare înnăscută a meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul), acest factor a facilitat contactul prielnic al fierarilor ambulanți (strămoșii Țiganilor) cu populația locală, care i-a numit «sengge»/«cinghene» (apelativ de sorginte hidronimică atribuit populației localizate în lunca râului Ind/Indus/Sindhu/Sengge). Ulterior, aria geografică a meșteșugului de prelucrare a fierului (fierăritul) practicat de strămoșii Țiganilor («cinghene») s-a extins, deoarece armele și ustensilele gospodărești (pentru agricultură și uz casnic) confecționate din fier «erau oricând și oriunde solicitate». Astfel, inițial, fierarii ambulanți au practicat fierăritul în teritoriile învecinate Indiei; ulterior, treptat, urmașii acestora au migrat până în Europa, unde o parte dintre ei au primit permisiunea autorităților de a se stabili cu traiul (inclusiv în spațiul carpatonistean), fiind etichetați de băștinași cu varianta modificată a apelativului «cinghene» – Țigani” (Duminica 2017: 92).

II.2 (sec. XVII) Țara Moldovei – („Țigani robii – meșteri fierari (făurari) în domeniile feudale (curțile boierești și mănăstirești”): „Îndeletnicirea prelucrării metalelor (ca de altfel și a celorlalte meșteșuguri) este cu mult mai veche decât menționarea în primele izvoare scrise, care cuprind relatări despre această activitate în Țara Moldovei. Totodată, descoperirile arheologice de pe întreg cuprinsul spațiului istoric românesc atestă practicarea meșteșugului de prelucrare a metalelor din cele mai vechi timpuri, în legătură cu necesitățile zilnice ale populației. Astfel, îndeletnicirea prelucrării metalelor stă la baza dezvoltării tuturor meșteșugurilor, fiind considerată principala ramură de activitate meșteșugărească. În documentele istorice se întâlnesc o serie de mențiuni referitoare la diferiți meșteșugari din domeniul prelucrării metalelor: fierari, potcovari, căldărari, armurieri, lăcătuși, sârmari, turnători de clopote, care practică această îndeletnicire pe întreg teritoriul Țării Moldovei: la orașe, sate și pe domeniile feudale” (Olteanu 1959: 104).

„Cercetarea meșteșugului de prelucrare a fierului pe domeniul feudal este configurată în două cercuri înscrise unul într-altul: cel exterior cuprinde pe meșteșugarii

răspândiți în diverse sate, la diferite depărtări de curtea de reședință a stăpânului lor; altul, cel interior, cuprinde pe meșteșugarii din imediata apropiere a curții boierești ori mănăstirești. Deosebirea între aceste două categorii de meșteșugari constă în faptul că primii sunt legați de feudal prin obligațiile ce decurgeau din starea dependenței lor de stăpân, oferind periodic boierului sau mănăstirii o parte din produsele meșteșugului lor. Meșteșugarii din imediata apropiere a curții feudale sunt în majoritatea cazurilor din rândul țăganilor robi, precum și meșterii poslușnici (servitori boierești sau mănăstirești scutiți de prestarea dărilor către domnie). În cadrul meșteșugului de prelucrare a fierului practicat pe domeniile feudale, în sursele documentare sunt menționați o serie de meșteri: fierari (fauri), căldărari, potcovari etc., care împlineau nevoile curente de la curtea boierului; însă cel mai frecvent sunt menționați meșterii fierari (făurari), care de obicei sunt țăgani robi. Numărul fierarilor de la curtea boierului varia în funcție de necesitățile gospodărești și de gradul de dezvoltare economică a domeniului feudal” (Olteanu 1959: 118).

Clasificarea populației de țăgani robi din Țara Moldovei are la bază criteriile configurate, menite să evite eventualele confuzii și suprapuneri, care apar adesea în literatura privitoare la această problemă. Primul criteriu, esențial, este cel aferent apartenenței de stăpân, în baza căruia țăganii robi se împărțeau în *robi domnești*, *robi mănăstirești* și *robi boierești*. Al doilea criteriu este legat de meseria pe care o practica țăganii robi: *fierari*, *ursari*, *ciubotari*, *căldărari*, *lingurari*, *ciurari* etc.

II.3 (sec. XVIII – începutul sec. XIX) Țara Moldovei – („țăganii robi fierari – proprietate boierească: miluită (donată) și împărțită cu învoială frățească”): „În baza analizei a 52 de surse istoriografice valoroase pentru studiile medievale române – explorate și publicate de colaboratorii științifici ai Institutului de Istorie al Academiei de Științe a Moldovei în cele 12 volume² ale colecției de documente istorice *Moldova în epoca feudalismului* (MEF) (Dmitriev ș.a. 1961: Vol. I; Dragnev ș.a. 1978: Vol. II; Dragnev ș.a. 1982: Vol. III; Dragnev ș.a. 1986: Vol. IV; Dragnev ș.a. 1987: Vol. V; Dragnev ș.a. 1992: Vol. VI; Svetlicinâi ș.a. 1998: Vol. VIII; Svetlicinâi ș.a. 2004: Vol. IX; Svetlicinâi ș.a. 2005: Vol. X; Svetlicinâi ș.a. 2008: Vol. XI; Svetlicinâi ș.a. 2012: Vol. XII) – au fost reliefate trei mențiuni documentare care atestă prezența a 12 țăgani robi fierari boierești (cu statut de proprietate privată miluită (donată) și împărțită cu învoială frățească):

noiembrie 1758 (4 țăgani robi domnești fierari: Dragomir fierar; Buda fierar; Merișan fierar; Lazor fierar – miluiți spătăresei Paraschiva) – *Cartea domnească de danie de la Ioan Teodor Callimachi, voievod al Țării Moldovei, dată surorii sale spătăreasa Paraschiva pentru niște sălașe de țăgani*: „Cu mila lui Dumnezeu, Io, Ioan Teodor voievod, domn al Țării Moldovei <...>. Domnii și stăpânitorii au datorie a căuta stărilor tuturor de obște, miluind și ajutărând pe cei slabi, și mai ales pe cei ce sunt mai de aproape. După cum și noi, de când am venit cu domnie aici, la pământul nostru, prin mila lui Dumnezeu ne-am zăticnit a nu căuta pe toți de obște, dând și miluind pe fiecare după starea lui. Dar căutând și de starea preaiubitei surorii noastre Paraschivei spătăroaiei, care fiind slabă, mai ales despre țăgani, după datorile ce le-a avut, iată,

o miluim domnia mea din osăbita milă a noastră cu aceste sălașe de țigani, arătate mai jos, anume: <...> Dragomir fierar cu țiganca și cu copiii lor, <...> Buda fierar, cu țiganca și cu copiii lor, <...> Merișan fierar, cu țiganca și cu copiii lor, <...> Lazor fierar, cu țiganca și cu copiii lor <...>. Pentru care țigani iată că i-am dat acest hrisov al domniei mele ca să aibă stăpâni și să-i fie dreپți robi stătători și neștrămutați în veci..." (Svetlicinai ș.a. 2004: 87-88, doc. 52).

iulie 1786 (6 țigani robi domnești fierari: Vasile fierar; Nedelcu fierar; Manoli fierar; Dragomir fierar; Nastas fierar; Necolai fierar – miluiți marelui vistiernic Iordache Balș) – *Hrisovul domnesc de danie de la Alexandru Ioan Mavrocordat, voievod al Țării Moldovei, dat marelui vistiernic Iordache Balș pentru niște sălașe de țigani, drept răsplată pentru slujirea cu dreptate și credință țării și domniei*: „Cu mila lui Dumnezeu noi, Alexandru Ioan Mavrocordat voievod, domn al Țării Moldovei <...>. Drept aceea, <...> de când Dumnezeuiasca pronie ne-a miluit cu domnie în strămoșescu și părintescu al nostru scaunul domniei acestei țări, n-am lăsat a nu împlini domneasca noastră datorie, care s-a căzut cu milă <...>, după cum, luând aminte și pentru al nostru cinstit și credincios boier, Iordache Balș, mare vistiernic, care, slujind domniei mele și țării cu dreptate și credință, socotit-am că se cade și cu dreptate a fi dumnealui cuprins cu a noastră milă. Deci, dintru a noastră osăbită milă, mai miluim pe dumnealui cu acești țigani de mai jos arătați, ce sunt din domneștii noștri dreپți țigani gospod, anume: <...> Vasile fierar, Nedelcu fierar, Manoli fierar, <...> Dragomir fierar, Nastas fierar <...>, Necolai fierar <...>. Deci, acești țigani, de sus scriși, cu țigăncile și cu toți copiii lor, de acum înainte și în veci, să fie dreپți robi ai lui Iordache Balș, mare vistiernic, cu toată seminția ce va ieși dintr-înșii. Pe care țigani să și-i stăpânească dumnealui și fiii dumisale, nepoții și neam din neamul dumisale, dreپți robi..." (Svetlicinai ș.a. 2005: 230-231, doc. 183).

04 martie 1805 (2 țigani robi boierești fierari: Gheorghe fierar; Chirică fierar – împărțiți cu învoială frățescă între Ilinca, soția pitarului Vasile Coroiu și Zoița, soția lui Manolachi Calmuțchi) – *Zapisul de schimbătură (împărțeală frățescă cu învoială) între trei copii-clironomi cu niște țigani ce au aparținut răposatului Ioan Cerchez (fost Mare Pitar)*: „<...>. După moartea răposatului părintelui nostru Ioan Cerchez, biv vel pitar, care în viața sa a avut două căsătorii, rămânând clironomi noi, trei, anume: Ilinca, soția pitarului Vasile Coroiu, măritată încă în viața părintelui nostru, și Iancu Cerchez, făcuți cu cea dintâi soție Ancuța, fiica lui Ioniță Floare, baș ceauș, și Zoița, soția lui Manolachi Calmuțchi, făcută cu cea de-a doua soție, Tudora, fiica căpitanului Grigore <...>. Acum, dar, după săvârșirea vitregiei și maicii noastre Tudora, stând înșine noi între noi, socotindu-ne, ne-am învoit, cu bună voia și primirea noastră, ca toată această părintescă avere să o împărțim în drepte trei părți noi, între acești numiți trei clironomi, Ilinca, Iancul și Zoița, precum și rânduiala, după dreptate, așa o cere. Deci, mai întâi pentru moșii și alte acareturi ne-am împărțit drept frățeste, după cum se arată la osebita împărțeală. Acum, dar, stând noi între noi, ne-am învoit și am împărțit și toți țiganii părintești, ce se află de față, pe care i-a avut răposatul părintele nostru din danii, cumpărături și zestre de pe maicile noastre <...>. Partea Ilincăi, soția

pitarului Vasile Coroiu: <...> 2 suflete: Gheorghe fierar, feciorul lui Ion, nepotul lui Pavel, ce ține pe Irina, fata lui Constantin Buzatu, țișanul pitarului Vasile Coroiu, cu un copil, partea lui, anume Toader <...>. Partea Zoiții, soția lui Manolachi Calmuțchi: <...> 3 suflete: Chirică fierar, feciorul lui Ion, nepotul lui Pavel, fratele lor, cu țișanca lui Ilinca, fata lui Chiriac, nepoata lui Radu, cu o fată a lor, anume Maria <...>. Așa, într-acestaș chip, prin bună învoială, împărțindu-ne <...> cu țișanii arătați, <...> și de acum înainte să-și stăpânească fiecare dreapta sa parte de țișani, după scrisori și de asemenea să și-i păzească și la urmașii noștri moștenitori, fără strămutare nici odinioară în veci...” (Svetlicinai ș.a. 2012: 291-294, doc. 307).

II.4 (sfârșitul sec. XIX) Basarabia țaristă – („fierăritul – cel mai solicitat meșteșug al țișanilor (romilor) nomazi”; țișanii (romii) – unicii prestatori ai fierăritului): „Dintre toate meșteșugurile practicate de țișanii nomazi, cel mai solicitat este fierăritul. Acest meșteșug a fost inserat în mediul țișănesc de focul mereu aprins în mijlocul șatrei. Deseori pe teritoriul Basarabiei poți să te întâlnești cu fierarii ambulanți, care poartă în spinare tot echipamentul necesar, fiind gata în orice clipă să se apuce de lucru. Fierăritul este necesar și în gospodăria țișănească la potcovitul cailor, reparația căruțelor, confecționarea pieselor metalice necesare pentru instalarea corturilor etc. În virtutea modului de trai nomad, țișanii (romii) nu obțineau un venit stabil și temeinic din practicarea fierăritului și altor meșteșuguri: fabricarea obiectelor de uz casnic din lemn, fabricarea pieptenilor, sitelor, ciubotărtia etc., aceștia recurgeau nestingherit la viclesuguri pentru a se mulțumi din urma câștigurilor ocazionale. Țișanii (romii) fierari nomazi utilizau, de regulă, bucățile de fier uzate, pe care deseori le găseau abandonate pe marginea drumurilor. Calitatea produselor confecționate din fierul uzat era incertă, însă, deoarece țișanii (romii) le vindeau la un preț scăzut, munca acestora, în mare parte, era de pomană. Către sfârșitul secolului al XIX-lea, țișanii (romii) sunt caracterizați ca unicii prestatori ai meșteșugului fierăritului. Ei confecționau inventar agricol, obiecte de uz casnic, podoabe pentru femei: cercei, inele, brățări etc. De obicei, țișanii fierari nomazi se stabileau cu șatrele lor la marginea satului sau a orașului, amenajau cuptoarele săpate în pământ, pregăteau ustensiile necesare pentru fierărit și lucrau împreună cu soțiile” (Duminica 2014: 114-116).

II.5 (prima jumătate a sec. XX) România interbelică – („fierăritul – unul dintre puținele meșteșuguri pentru care țișanii (romii) sunt trebuincioși societății românești”; în mentalitatea țaranului român, numai țișanii (romii) pot fi fierari): „Țișanii de cort sunt imposibil de asimilat. Și chiar de s-ar produce prin cine știe ce mijoace asimilarea lor, aceasta ar genera o perturbare gravă în constituția sângelui românesc. Din această cauză, suntem pentru o izolare totală față de Țișanii de cort. Dintre aceștia, trebuie să rezervăm o parte, pentru un parc în natură, spre a nu pierde țara o specie rară aflată printre noi. Țișanii de pădure («rudarii») au în urma lor un proces de integrare, datorit unor considerații necunoscute îndeajuns; pentru rudari (băieși, lingurari) se cere numai ridicarea standardului de viață: ameliorarea stării economice și culturale. Grație acestui fapt, Țișanii de pădure apar ca și integrați – «românizați» (nici ei nu știu de când), nemaivând nicio legătură cu neamul țișănesc: nici înrudire

de sânge, nici de limbă, nici chiar de obiceiuri. Țiganii de sat s-au «integrat» într-o măsură apreciabilă vieții noastre economice și au pătruns sporadic în viața culturală. Aceștia nu au însușiri pentru viața agricolă, în schimb, sunt meseriași pricepuți: fierari, zidari și mai ales lăutari. Fierarii și lăutarii au devenit – în mijlocul poporului românesc – de neînlocuit” (Chelcea 1944: 99-100).

„Meseria lucrului în fier este prea cunoscută pentru țigani, ca să mai fie scoasă în evidență. Astăzi nu e sat să se poată dispensa de a avea cel puțin doi fierari: unul la o margine a satului, al doilea la cealaltă margine. Fierarii lucrează pentru bani sau primesc produse alimentare necesare traiului: slănină, pâine etc. Un fierar poate face 30 potcoave pe zi din fier nou (adus de client). E cazul să arătăm că fierăritul este una dintre puținele ocupațiuni pentru care țiganii sunt trebuincioși societății românești. Într-un eventual caz de «izolare» completă a țiganilor, fierarii vor trebui înlocuiți; însă în mentalitatea țăranului român s-a statornicit ideea că «numai Țiganii pot fi fierari»” (Chelcea 1944: 107-108).

„Țiganii de cort practică lucrul în fier într-un mod diferit decât Țiganii de sat. Tabla este pentru ei materialul de lucru prin excelență. În Basarabia însă întâlnim un soi de Țigani de cort care lucrează numai la securi și topoare. Pentru aceasta ei utilizează ciocane grele și nicovale mari, iar la acțiune iau parte cel puțin doi inși. Când dau cu ciocanele – intercalat – fac, succesiv: «ha, ha, ha», lovind cu o iuțea extraordinară. De altfel, de la distanță auzi despre ei că sunt excepțional de «harnici», alternanța în lovire, urmată de sunete, sporește ritmul și acțiunea întreprinsă. Femeia suflă cu foile; cei doi bărbați bat cu ciocanul. Țăranii veneau și dregeau sau solicitau să li se facă o secură nouă, care costa 60 lei. Totul se petrecea rapid, fiindcă Țiganii de cort nu aveau mult timp de șezut în sat. Topoarele lor se deosebesc de cele locale: au săpate pe «leafă» motive ornamentale geometrice. În afară de topoare și securi, fac căldări, nicovale, sape, ciocane de bătut coasa, sfredele, fiare de plug, seceri, fârașe și chiar curse de prins șoareci. Rașpelul, pila, stropelnița (prafatorița), burduful de suflat, ca și priboiul de făcut flori, sunt unelte nelipsite pentru corturari” (Chelcea 1944: 137-138).

II.6 (a II-a jumătate a sec. XX) Republica Sovietică Socialistă Moldovenească (RSSM) – („ciocanul romano” (ciocanul mic țigănesc) – unealta cea mai solicitată pentru romii „ciocănari” (fierari ambulanți), care practică „ciocăența” (fierăritul ambulant) în lunca râului Prut”): „Până la mijlocul anilor '50 ai secolului al XX-lea, în spațiul pruto-nistrean, modul de trai al romilor fierari era nomad. Îndeletnicirea lor predilectă era numită în limba romani «ciocăența» (fierăritul ambulant), iar cea mai solicitată unealtă era «ciocanul romano» (ciocanul mic țigănesc); din aceste considerente profesionale, neamul romilor fierari a fost supranumit «ciocănari». Pe lângă acest instrument preferat în gospodăria ambulantă a romilor ciocănari, se mai aflau și alte unelte importante în practicarea fierăritului ambulant:

ciocanul baro (ciocanul mare), utilizat pentru confecționarea de securi, topoare și a altor ustensile agricole necesare în gospodăria țăranilor moldoveni;

cleștele mare și cleștele mic, utilizate la apucarea, întoarcerea, tragerea pieselor din fier în procesul prelucrării;

dalta, folosită pentru crestarea și tăierea fierului;
priboi, unealtă utilizată la perforarea sau la lărgirea găurilor în obiectele metalice;
praftura de stropit, folosită atunci când fierarul trebuia să potolească focul din cuptor;

feli, o bucată din fier tăiată ca «oftariu», cu două lame, una mai mare și alta mai mică;

coața (nicovala), fabricată în perioada interbelică la uzina din or. Turda (județul Cluj, România); după sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial, romii ciocănari confecționau nicovale din capacele de tancuri risipite pe câmpurile de luptă;

hopinul, se întrebuița în calitate de rezervor de apă;

pișota, foale confecționate din răchită și învelite cu piele de vacă, pentru a alimenta focul cu oxigen;

vinya, cuptorul săpat în pământ.

O tabără tradițională a romilor ciocănari era formată din 5-10 catune (în limba romani: «catună» – șatră, cort). În șatra confecționată din țesătură groasă de «brezent» (prelată) locuiau familiile de romi mai înstărite, iar romii mai săraci își confecționau șatrele din țoluri și texturi uzate. Tabăra romilor ciocănari era condusă de către un «baron» (lider), principalele prerogative ale căruia constau în a fi un «bun negociator» cu autoritățile locale și un «judecător drept» cu romii (prin cunoașterea și respectarea cutumelor tradiționale ale romilor). În ajunul procesului de sedentarizare forțată a țiganilor (romilor), care a fost reglementat printr-un act normativ aprobat de autoritățile sovietice la mijlocul secolului al XX-lea (Постановление 1956) și aplicat pe întregul teritoriu al URSS (Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste), inclusiv pe teritoriul Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești, baronul romilor ciocănari Timofei (Aurel) Bantea era responsabil de stabilirea traseului de prestare a fierăritului prin satele din lunca râului Prut, localizate în raioanele Râșcani, Fălești și Glodeni. Înainte de a fi instalate șatrele romilor ciocănari pe șesul din marginea satului, baronul (conducătorul) taberei se înțelegea cu autoritățile locale în privința perioadei de staționare (care, de obicei, nu depășea 3 zile). După ce primeau acordul de staționare temporară de la autoritățile locale, bărbații înjghebau în aer liber fierăriile mobile și începeau să ciocănească de zor cu «ciocanul romano», pentru a semnaliza sătenilor că «au sosit țiganii (romii) ciocănari (fierari)». La auzul sunetelor intense ale «ciocanului romano», țăranii aduceau romilor fierari ustensilele lor agricole pentru a fi reparate, gospodinele se tocmeau în privința prețului pentru ca să le fie confecționate diverse obiecte necesare pentru uz casnic. Peste o zi sau două, sătenii primeau «comanda realizată într-o variantă inedită». Deseori, romii ciocănari acceptau ca plata să fie compensată în produse alimentare, furaje pentru cai, cărbune de foc etc.» (Duminica 2008: 161-162).

II.7 (a II-a jumătate a sec. XX) satul Chetrosu (raionul Drochia) – („Fierăritul – meșteșug prestigios, necesar și răsplătit pe timp de pace și de război”): „Meșteșugurile și ocupațiile tradiționale ale romilor ciurari din satul Chetrosu (raionul Drochia) sunt: fierăria, ciubotăria și agricultura. Fierăritul a fost un meșteșug prestigios pe

timp de pace și de război. Domnul Iacov Duminică, veteran al celui de-Al Doilea Război Mondial, a relatat că după război, pe timp de foame, romii fierari au supraviețuit, în mare parte, datorită meșteșugului lor, destul de solicitat de țărani. Atunci, era o vreme grea, puțini fierari au rămas în satul Chetrosu, numai Iacov și fratele său Simion Duminică. În pofida sărăciei care era peste tot, după război, comenzile pentru cei doi frați fierari nu conteneau: reparația și confecționarea utilajului agricol, căruțelor, potcovirea cailor etc. Plata pentru munca fierarilor se făcea în produse alimentare, care erau cele mai prețioase în acea perioadă. Astfel, fierăritul a salvat de la pieire pe romii fierari, altminteri «atunci, mureau toți de foame, ca muștele». În perioada sovietică, fierarii s-au înscris printre primii în colhoz, munca lor era necesară și bine plătită. Domnul Iacov Duminică a lucrat 20 de ani în colhoz, primea anual câte 3-4 tone de grâu; în calitate de meșter făcea câte „1200 «trudozile»³ pe an; inițial, pe banii cei vechi, pentru 1 «trudozi» se plăteau 20 copeici, ulterior – 1 «trudozi» echivala cu 3 ruble sovietice”. La începutul anului 1991, fierarul Iacov Duminică a acumulat 30.000 de mii de ruble sovietice, pe care le păstra pe un cont bancar personal «ca să aibă de pâine, înainte de moarte»; însă această avere muncită o viață a dispărut fără urmă împreună cu Uniunea Sovietică” (Duminica 2010: 32).

II.8 (a II-a jumătate a sec. XX) orașul Soroca – („romii fierari sedentarizați – angajați sezonieri prin contract individual de muncă în cadrul brigăzilor mobile pe teritoriul URSS”): „Începând cu anii '60 ai secolului XX, facilitățile social-economice promovate de autoritățile sovietice pentru sedentarizarea romilor nu și-au atins scopul. Prevederile normative sovietice specifice sistemului economic centralizat nu satisfăceau necesitățile financiare majorate (nestandardizate) ale familiilor extinse ale romilor din orașul Soroca. Astfel, o parte dintre capii familiilor extinse ale romilor, care nu și-au găsit în or. Soroca un loc de muncă «bine plătit», au fost nevoiți să caute în alte localități din URSS posibilități de angajare mai avantajoase, care să le asigure surse financiare necesare pentru «a-și hrăni copiii și a le construi case». Misiunea social-economică esențială a statului sovietic era îndreptată spre a standardiza orice gen de activitate, inclusiv viața familială. De exemplu, la Combinatul de învățământ și producție pentru aranjarea țiganilor (romilor) la lucru (Artelul țigănesc) din or. Soroca, muncitorii romi erau «îndrumați» să lucreze «la grămadă și după grafic». Însă romii o perioadă îndelungată de timp au fost obișnuiți «să trăiască după alte legi și să respecte alte obiceiuri», care nu erau similare cu cele promovate de autoritățile sovietice. Totuși, romii din orașul Soroca nu s-au opus ostentativ procesului dirijat de „sedentarizare obligatorie”, bazat pe actele normative aprobate de autoritățile sovietice și principiile egalitarismului social; aceștia au încercat să implementeze alte metode economice „inovative” pentru „a ieși din sărăcie”. După ce s-au stabilit cu traiul „permanent” în orașul Soroca, romii „au înțeles gustul vieții, s-au uitat împrejur, au văzut cum trăiesc oamenii și au vrut să fie și ei în rând cu lumea civilizată (nomenclatura comunistă)”.

Astfel, romii au purces la crearea mai multor brigăzi de muncă mobile, care se ocupau cu lucrări sezoniere de construcție, defrișarea pădurilor, reparația

utilajului agricol (în mod special, boroane). Pentru prestarea serviciilor, liderii romilor („brigadirii”) încheiau contracte individuale de muncă cu președinții colhozurilor, localizate pe tot cuprinsul Uniunii Sovietice. Odată cu finisarea contractului individual de muncă, romii primeau o remunerare ce era constituită din două părți: **1.** Prima parte a remunerării era „salariul unic și standardizat”, care era constituit în baza numărului de „trudozile” acumulate de muncitorii sezonieri romi. **2.** A doua parte a remunerării era mult mai atractivă, fiind compensată prin produse agricole sau materiale de construcție, volumul căreia depășea înzecit volumul unui salariu standardizat. Astfel, după sărbătorile pascale, romii plecau de acasă în căutare de câștiguri ocazionale, iar toamna, în ajunul zilei de 14 octombrie, atunci când „se sărbătoreau Pocroavele⁴ și se împărțeau carboavele” – aceștia se întorceau acasă, în orașul Soroca. La finele anului, un cap al familiei rome (membru al brigăzii mobile de muncă), din practicarea sezonieră a fierăritului, vânzarea produselor agricole sau a materialelor de construcție compensate – acumula o remunerare financiară consistentă ce surmonta „chiar și salariul unui ministru” (Duminica 2010: 125).

II.9 (1967) orașul Soroca – („țigani (romii) fierari – persoane în vârstă, angajate în Secția de Fierărie a Combinatului de învățământ și producție pentru aranjarea țiganilor (romilor) la lucru din or. Soroca”): „Pe coasta Sorocii se află mahalaua țigănească – o insulă cu moravuri și destine deosebite, dramatice și captivante. Neamul, care cu încăpăținare își apără privilegiile dubioase ale vieții nomade, neamul de hoinari, hoți de cai, vrăjitoare și romantici tardivi – „ultimii vagabonzi” care încă nu s-au deprins cu viața chibzuită și senină. Așa este „feleșagul” țiganilor, care s-au deprins veacuri întregi să se descurce singuri. Acestora le place să lucreze numai când „nimeni nu șade pe capul lor” – atunci țiganii muncesc din noapte până în noapte, fără să le pese de ceva. Totodată, țiganii preferă deseori să călătorească prin orașe și sate, unde lucrează câteva luni, apoi pleacă în alt loc. În sfârșit, în anul 1959, în fosta clădire pentru repararea tractoarelor se deschide „Combinatul de învățământ și producție pentru aranjarea țiganilor la lucru”. Un nume cam lung, dar care reflectă realitatea: țiganii mai întâi trebuiau învățați să lucreze în comun, cinstit și după grafic... Odinioară, nici unul dintre țiganii din orașul Soroca nu se gândea să se angajeze undeva la un lucru stabil. Acum, după deschiderea combinatului, îți era mai mare dragul să privești cum un țigan fuguește o scândură, meșterind o ușă, o fereastră ori un dulăpior; altul cum îndoaie metalul, formând o albărie ori o căldare, mai într-o parte, nevasta lui cu mărgelile mari, cu haine pestrițe, mânuia acul, trăgând firul aței pe o plapumă, îngânând numaidecat un cantele! Iar în Secția de Fierărie, majoritatea țiganilor care lucrau, erau persoane în vârstă. Aceștia de la naștere erau atămâiați cu fumul cărbunelui, de mici au fost învățați cu arșița și frigul, deprinși să mânuiască cu măiestrie foitul și să facă abstracție de greutatea ciocanului. Deseori, țiganii băteau cu atâta râvnă fierul, de parcă se luaseră la întrecere. Dimineața sunetul de ciocan îi chema pe țiganii din orașul Soroca la muncă așa cum îi chema clopoțelul la lecții pe școlari” (Hrincă 1967: 3).

II.10 (1990) satul Baraboi (raionul Dondușeni) – („țigani (romii) – „vrăjitori ai metalului”, meșteri neîntrecuți în fierărit”): „Țigani păstrează multe tradiții frumoase, care le-au ajutat să supraviețuiască în condițiile grele ale vieții de nomad. Meseria de fierar ei o transmit din generație în generație; și e de menționat, că țigani sunt meșteri neîntrecuți în fierărit. Dragostea față de această meserie „ei o sorb împreună cu laptele mamei” și majoritatea dintre ei devin adevărați „vrăjitori ai metalului”. Răposatul țigan din satul Baraboi, Anton Rădiță a crescut doi feciori și două fici. De mic copil, Ștefan venea în fierărie la tata. La început îi ajuta tatălui să mențină focul în forjă, apoi, treptat a însușit secretele muncii fierarului. Acum Ștefan este fierar de categoria a VI-a. El lucrează în fierăria kolhoz-ului; repară căruțele din gospodărie, potcovește caii. Ștefan Rădiță se mândrește cu meseria sa; prin măiestrie și fantezie el poate face ceea, ce nu pot face alții. Pentru aceste calități, îl stimează consătenii pe Ștefan, iar el este mulțumit că potrivit tradiției, părintele i-a lăsat moștenire – o meserie bună” (Ergheev 1990: 4).

II.11 (2012) orașul Soroca – („în prezent toate drumurile se intersectează cu tehnologiile digitale, demult au trecut timpurile, cand romii făceau sape, căldări și topoare;”): „*Interviu realizat cu baronul (liderul) romilor din Republica Moldova – domnul Artur Cerari: Acum noi toți trăim în mileniul al III-lea. Însă copiii noștri nu știu nici să scrie, nici să citească... Aici, la noi în Soroca este multă lume și mulți copii, care cresc în mâinile noastre și pe care trebuie să-i dăm la școală ca să învețe. Poate nu o să fie toți „oameni mari”... Dar cine știe? Dumnezeu îi mare! Acela care vrea să învețe, Dumnezeu îl îndrumază! Acela care nu vrea să învețe, cu de-a sila nu-l impui. Noi cu toții trebuie să ne unim eforturile ca să lichidăm consecințele nefaste ale analfabetismului de care suferă copiii romi. Aceasta este misiunea principală a liderilor romi. Un alt drum pentru romi nu există acum, decat cel care duce spre școală. În prezent toate drumurile se intersectează cu tehnologiile digitale: este important ca lumea să știe să lucreze la calculator, să cunoască cum să acceseze informațiile, să scrie, să citească, tot, tot, tot... Demult au trecut timpurile, cand făceam sape, căldări, topoare etc. Cel mai mare păcat pe fața pământului este atunci, cand părinții nu dau voie copiilor să plece la școală și-i țin cu de-a sila în casă. Fără învățătură acuma nu mai faci nimica... E greu de tot. Cunoșc persoane care au finisat studiile în 3 sau 4 facultăți, însă, în virtutea cunoștințelor acumulate și aceștia se descurcă cu greu în viață. Dar dacă nu știi nici să scrii și nici să citești – este și mai greu de trăit! Mulți romi nu înțeleg aceste lucruri; se descurcă cum îi duce capul, trăiesc numai cu ziua de azi. Cu regret, cum s-ar spune... Dar noi trebuie să mergem mai departe. Drumul nostru e înaintea noastră! Cred că totuși merită să mergem înainte, căci dispunem și de șanse și de posibilități. Copiii noștri nu sunt mai proști ca alții; cei care se duc la școală, ulterior învață la institut, finisează studii de masterat, doctorat etc. Nimeni nu ne încurcă ca și noi să învățăm. Dorința de a îndruma copiii noștri să învețe trebuie să ne vină din suflet. Viața omului este foarte scurtă și cât mai avem de trăit trebuie să facem lucruri frumoase. Să-i pară bine și lui Dumnezeu!” (Duminica 2018: 112-113).*

II.12 (2018) orașul Soroca („instrumentele fierarului – expozate de muzeu; fierăritul – activitate individuală ocazională pentru asigurarea hranei”): „Când avea un an și jumătate, Gheorghe a fost luat de suflet de Ana și Fiodor Pleșca, care nu aveau copii; de mic a deprins meseria de fierar, de la tatăl adoptiv și de la bunel, considerați meșteri fierari romi iscusiți. Astăzi, fierarul Gheorghe Pleșca își duce zilele cum poate. A improvizat un cuptor în ogradă și face diverse obiecte din fier, în special sape. Între timp, aduce câțiva cărbuni și pornește aspiratorul electric. Acesta este un „foi modern și suflă în cuptor cât vrei, fără să se chinuie”, își explică invenția fierarului. Când cărbunii sunt încinși, ia o sapă și o pune pe foc. Apoi o scoate cu un clește special și o tot bate cu ciocanul pe nicovală. Cioc, cioc, cioc răsună toată mahalaua... „Eu fac sape ca să mănânc, le duc la piață și le vând. Acum ele nu prea merg, au fost mai întrebate până la Duminica Mare. Astăzi nu mai sunt fierari în Soroca, au murit toți, numai eu am rămas aici și la Otaci mai sunt câțiva. Eu sunt moldovean de origine, dar cu inimă de țigan. Părinții adoptivi m-au iubit și m-au crescut ca pe unul de-al lor” – ne spune în final „ultimul fierar „rom” din dealul Sorocii”. În prezent, instrumentele bunelului său, printre care și două foale, au devenit expozate de muzeu, fiind expuse la Muzeul de Istorie și Etnografie din Soroca” (Șterbate 2018: 5)

În baza valorificării a 17 surse istorico-etnografice, studiul de față ne permite să reliefam sub aspect cronotopic fragmentar, evoluția unuia din cele mai solicitate meșteșuguri populare – *fierăritul* – practicate de țigani (romi) în spațiul cultural-istoric interfluvial pruto-nistean. În cadrul studiului au fost elucidate un șir de aspecte asociative aferente expresiei trinitare „fierărit – fierari – țigani (romi)”: „fierăritul – cel mai vechi meșteșug al țiganilor; fierăritul – meșteșugul tradițional al țiganilor; țiganii robi – meșteri fierari localizați în domeniile feudale (curțile boierești și mănăstirești); țiganii robi fierari – proprietate boierească: miluită (donată) și împărțită cu învoială frățească; fierăritul – cel mai solicitat meșteșug al țiganilor nomazi; țiganii – unicii prestatori ai fierăritului; fierăritul – unul dintre puținele meșteșuguri pentru care țiganii sunt trebuincioși societății românești; în mentalitatea țaranului român – numai țiganii pot fi fierari; fierarii – lucrători stimați în mediul rural; țiganii – meșteri fierari ambulanz localizați în vecinătate; țiganii – meșteșugari fierari/lucrători la domiciliu; fierăritul – meșteșug prestigios, necesar și răsplătit pe timp de pace și de război; țiganii – „vrăjitori ai metalului”, meșteri neîntrețuți în fierărit”.

În prezent, în zona de nord a Republicii Moldova (orașele Otaci, Soroca, Edineț și Râșcani) este atestată localizarea compactă a subgrupului etnic proeminent al romilor ciocănari. La începutul mileniului al III-lea, odată cu trecerea de la „societatea creaționistă” (oamenii creatori/meșteșugari – producători și consumatori de bunuri materiale) către „societatea consumistă” (oamenii consumatori de bunuri materiale și produse virtuale – create de companiile transnaționale în baza tehnologiilor digitale) – romii ciocănari s-au adaptat la mutațiile neconținute ale unei societăți care se globalizează intersectorial și s-au reprofilat din fierari ambulanz în comercianți. Treptat, aceștia au devenit „businessmani ambulanz”, fiind preocupați de cumpărarea angro și vânzarea cu amănuntul a mărfurilor de uz casnic pe ariile extinse populate din Ucraina,

Federația Rusă, Belarus și Kazahstan. În scopul exercitării reușite a acestei îndeletniciri ambulante apărute la solicitarea societății consumiste – romii ciocănari își „auto-angajează” toată familia (soția și copiii), iar acasă rămân doar persoanele vârstnice „ca să aibă grijă de gospodărie și să se odihnească la bătrânețe”. Actualmente, copiii romilor ciocănari sunt inițiați și atrași de „arta comerțului ambulant cu amănuntul” (băieții și fetele) și „secretele ghicitului” (fetele); în timp ce bărbații împreună cu copiii practică negoțul cu amănuntul, femeile pleacă prin oraș „cu ghicitul” și ocazional ajută bărbații la vânzări. Astfel, spre regret, în prezent majoritatea reprezentanților tinerei generații rome, nu mai consideră fierăritul o activitate atractivă. „Mișcarea este viață, dacă rămânem cu lucrul și traiul doar într-un loc – nu avem vânzări, murim de foame și plictiseală” – afirmă romii ciocănari (Duminica 2022: 282-283).

În virtutea progresului tehnico-științific și globalizarea proceselor economice, practicarea meșteșugurilor populare în mediul rural treptat s-a diminuat, acestea s-au reconfigurat într-o dimensiune umanitară modificată. Actualmente, practicarea fierăritului nu mai produce venituri consistente, devenind în mare parte „o activitate sezonieră adițională pentru asigurarea hranei, iar instrumentele fierarului sunt conservate în calitate de exponate de muzeu”. La începutul mileniului al III-lea, în contextul confruntării cu un șir de provocări social-economice intersectoriale și cli-vaje umanitare intergeneraționale, totuși, practicarea fierăritului în mediul rural nu este sortită unei dispariții ireversibile, acest meșteșug popular este supus unei conversiuni acomodabile pentru o societate digital-consumistă, dominată de transformățiuni turbulente. În mod cert, însă, se poate afirma că meșteșugul fierăritului și-a pierdut „entitatea etnică”: actualmente, în spațiul pruto-nistrean, acesta nu mai este o „activitate tradițională practică de țigani (romi)”. Astfel, din cauza regresului valențelor economice și utilitare, pe care meșteșugurile populare (inclusiv – fierăritul) le-au generat pe parcursul unei perioade îndelungate în mediul rural pruto-nistrean – în prezent, valorificarea potențialului meșteșugăresc este orientată mai mult spre aspectele festiv-decorative, devenind una din componentele esențiale pentru atracția cultural-turistică.

Note:

- ¹ «Колхоз» (colhoz) – acronim din limba rusă «Коллективное хозяйство»: Gospodărie colectivă de producție agricolă din Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste.
- ² Exceptare – Dmitriev P. (alcătuitor). Moldova în Epoca Feudalismului (MEF). Volumul VII (Partea I-II). Recensămintele populației Moldovei 1772-1773 și 1774. Chișinău: Știința, 1975.
- ³ «Трудо-день» (trudozi) – acronim din limba rusă «Трудовой день»: Plata echivalentă pentru o zi calendaristică lucrătoare.
- ⁴ Pocroave – în original «покров», împrumut din limba rusă pentru cuvântul „acoperemânt”: 14 octombrie, în calendarul agricultorilor precreștini semnifică acoperământul pământului cu brumă sau cu zăpadă; 14 octombrie, Sărbătoarea creștinilor ortodocși de rit vechi „Acoperământul Maicii Domnului”.

Bibliografie:

Botnari V. 1985. Zilnicul practicii etnografice *Meșteșugurile populare*. digit., 18-19. – AEIPC 1985/136 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 03.01.2023).

Chelcea I. 1944. *Țiganii din România*. București: Editura Institutului Central de Statistică, 99-138.

Demcenco N. 1995/1. Probleme actuale de etnografie și folclor. *Revista de Etnologie*, nr. 1, 5. – AEIPC 1995/1 – <https://arhivaetnografica.ich.md/publicatii> (accesat 03.01.2023).

Dmitriev P., Dragnev D., Russev E., Sovetov P. (alcătuitori). 1961. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul I. Documente Slavo-Moldovenești (secolul XV – primul sfert al secolului XVII). Chișinău: Știința.

Dragnev D., Nichitici A., Svetlicinaia L., Sovetov P. (alcătuitori). 1978. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul II. Documente Slavo-Moldovenești (secolele XV –XVI). Chișinău: Știința.

Dragnev D., Nichitici A., Svetlicinaia L., Sovetov P. (alcătuitori). 1982. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul III. Documente Slavo-Moldovenești (1601-1640). Chișinău: Știința.

Dragnev D., Nichitici A., Svetlicinaia L., Sovetov P. (alcătuitori). 1986. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul IV. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești și moldovenești (1641-1660). Chișinău: Știința.

Dragnev D., Nichitici A., Svetlicinaia L., Sovetov P. (alcătuitori). 1987. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul V. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești și moldovenești (1661-1670). Chișinău: Știința.

Dragnev D., Nichitici A., Svetlicinaia L., Sovetov P. (alcătuitori). 1992. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul VI. Cărți domnești și zapise slavo-moldovenești și moldovenești (1671-1710). Chișinău: Știința.

Duminica I. 2008. Romii ciocănari din orașul Râșcani. Aspecte etno-socio-politice. *Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie*, vol. 9. Seria „Etnografie și Muzeologie”, 161-162.

Duminica I. 2010. Romii ciurari din satul Chetrosu, raionul Drochia. Aspecte social-spirituale în constituirea identității etnice a copiilor romi. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. V, 32.

Duminica I. 2010. Romii popeșteni din orașul Soroca: nomadism natural, sedentarizare impusă, migrație sezonieră. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. VI, 125.

Duminica I. 2014. Impactul anului 1812 asupra statutului etnosocial al Țiganilor basarabeni în secolul al XIX-lea. *Analele Asociației Naționale a Tinerilor Istorici din Moldova*, vol. XI, 114-116.

Duminica I. 2017. Primele mențiuni referitoare la prezența strămoșilor romilor/țiganilor moldoveni în spațiul carpato-nistean conservate în legendele locale și consemnate în publicații. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXII, 92.

Duminica I. 2018. Incluziunea socială a romilor din Republica Moldova. Studiu de caz: comunitatea tradițională a romilor ciocănari din orașul Soroca. *Politica*

lingvistică și conflicte lingvistice în Ucraina, Republica Moldova și Georgia. Leipzig: Moldova-Institut Leipzig, 112-113.

Duminica I. 2022. Cultura materială a romilor. Romii tradiționali, cu identitatea accentată (subgrupul Romilor Ciocănari). *Patrimoniul cultural național ca resursă pentru o dezvoltare durabilă a Republicii Moldova*. Chișinău: Infocus, vol. I, 282-283.

Ergheev P. 1990. Vrăjitor al metalului. *Tribuna* (Dondușeni), 30 iunie, 4.

Hrincă I. 1967. Povestea lui Ivanaș, cel mai hâtru din neamul țiganilor. *Tinerimea Moldovei* (Chișinău), 15 martie, 3.

Irimie C., Bucur C., Maier R., Meitert M., Drăgoescu I. 1976. *Atlasul Etnografic al României. Chestionar. Meșteșuguri. Instalații tehnice populare*. București: Consiliul Culturii și Educației Socialiste, Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, 274-298. – AEIPC 1976/52 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 03.01.2023).

Olteanu Șt. 1959. Meșteșugurile din Moldova în secolul al XVII-lea. *Studii și Materiale de Istorie Medie*, Vol. III, 104-118.

Svetlicinâi L., Dragnev D., Bociarov E. (alcătuitori). 1998. *Moldova în Epoca Feudalismului*. Volumul VIII. Documente moldovenești din secolul al XVIII-lea (1711-1750). Cărți domnești și zapise. Chișinău: Institutul de Istorie al AȘM.

Svetlicinâi L., Dragnev D., Bociarov E. (alcătuitori). 2004. *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1751-1774)*. Cărți domnești și zapise. Volumul IX. Colecția „Moldova în Epoca Feudalismului”. Chișinău: Civitas, 2004, 87-88, documentul nr. 52.

Svetlicinâi L., Dragnev D., Bociarov E. (alcătuitori). 2005. *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1775-1786)*. Cărți domnești și zapise. Volumul X. Colecția „Moldova în Epoca Feudalismului”. Chișinău: Civitas, 2005, 230-231, documentul nr. 183

Svetlicinâi L., Dragnev D., Bociarov E. (alcătuitori). 2008. *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII-lea (1787-1800)*. Cărți domnești și zapise. Volumul XI. Colecția „Moldova în Epoca Feudalismului”. Chișinău: CEP USM, 2008

Svetlicinâi L., Dragnev D., Bociarov E. (alcătuitori). 2012. *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei la începutul secolului al XIX-lea (1801-1806)*. Cărți domnești și zapise. Volumul XII. Colecția „Moldova în Epoca Feudalismului”. Chișinău: Elan Poligraf, 2012, 291-294, documentul nr. 307.

Șterbate V. 2018. Ultimul fierar din Dealul Sorociei. *Observatorul de Nord* (Soroca), 06 iulie, 5.

Зеленчук В., Демченко Н., Лоскутова Л., Филимонова М. 1961. *Отчет о полевых работах этнографического отряда*. Кишинев, 22-23. – AEIPC 1961/148 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 15.02.2023).

Зеленчук В., Даниленко Р., Демченко Н., Кетрару Н., Лившиц М. 1985. *Академия Наук Молдавской ССР. Отдел Этнографии и Искусствоведения*. Кишинев: Штиинца, 3. – AEIPC 1985/11 – <https://arhivaetnografica.ich.md/publicatii> (accesat 03.01.2023)

Зеленчук В. 1987. *Справка о состоянии культуры и быта цыганского населения г. Сороки*. Кишинев: Отдел этнографии и искусствоведения АН МССР, 1-3. – АЕІРС 1987/174 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 15.02.2023).

Постановление 1956. Постановление Совета Министров СССР 1373/05 октября 1956 «О приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством». Библиотека нормативно-правовых актов СССР –https://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_5137.htm (accesat 15.02.2023).

Савин А. 1980. Этнографическая практика. Тема «Народные промыслы». *Отчет о работе этнографической экспедиции Отдела этнографии и искусствоведения Академии Наук МССР*. Кишинев, 157. –ASCASM 1980/Fondul 24-2-27/34 –<https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-asm> (accesat 15.02.2023).

Date despre autor: Ion DUMINICA, doctor în politicologie, conferențiar cercetător, cercetător științific coordonator, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: johnny_sunday@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-6850>

OBICEIURILE DE ÎNMORMÂNTARE REFLECTATE ÎN ARHIVA ETNOGRAFICĂ DIGITALĂ

Carolina COTOMAN
Institutul Patrimoniului Cultural

Funeral rituals reflected in the digital ethnographic archive

Summary: This article will describe the sequences of the funeral ritual that have been presented in the reports of the multi-year ethnographic expeditions carried out by researchers and students. The objective of the research is to better understand the traditions and spiritual manifestations of the traditional man, of his relationship with his environment at a crucial moment in his life, analyzing different rites, observing what are the traditional popular beliefs related to death in that period. The materials that were presented to us confirm that conservative characteristics are still found in the investigated localities, the locals have managed to keep most of their customs as they were practiced by their ancestors.

Keywords: archive, funeral, vigil, tradition, dirge.

În acest articol se vor descrie secvențele ritualului de înmormântare care au fost prezentate în rapoartele expedițiilor etnografice din mai mulți ani, efectuate de către cercetători și studenți. Obiectivul cercetării este de a înțelege mai bine tradițiile și manifestările spirituale ale omului tradițional, ale relației lui cu mediul său într-un moment crucial din viață, analizând diferite rituri, observându-se care sunt credințele populare tradiționale legate de moarte în acea perioadă. Materialele care ne-au fost prezentate ne confirmă că în localitățile cercetate încă se găsesc caracteristici conservatoare, localnicii au reușit să-și păstreze majoritatea obiceiurilor, așa cum erau ele practicate de strămoși.

În cultura populară tradițională, obiceiurile formează un capitol important, fiindcă întreaga viață a omului, munca lui din timpul anului și diferitele lui ocupații, relațiile cu semenii și cu întruchipările mitologice erau întretesute cu obiceiuri. În folclorul nostru, unele obiceiuri au păstrat până astăzi forme ample de desfășurare, în care vechile rituri se îmbină cu acte ceremoniale, cu manifestări spectaculoase. Dar pentru a vedea toate aceste aspecte care s-au păstrat, cum au evoluat, se impune efectuarea cercetărilor etnografice, participarea la acele evenimente și, nu în ultimul rând, consultarea arhivelor etnografice digitale.

Metodologia de documentare a unei arhive etnografice digitale cu acces deschis ne prezintă și, totodată, valorifică tradițiile unui neam, ne asigură obținerea unor rezultate deosebit de valoroase în cadrul studiilor etnografice. Datorită materialelor de teren putem înțelege circumstanțele reale ale acestor obiceiuri și dispunem de surse

de documentare prețioase legate de obiceiurile de înmormântare, **răspunzând la mai multe întrebări**, cum ar fi: ce este moartea? Moartea este, din punct de vedere biologic, un sfârșit, dar în concepția tradițională moartea este doar un prag de trecere în celălalt tărâm. Astfel, moartea pentru omul tradițional religios este, după credințele vechi, o trecere dintr-o lume în altă lume, dintr-o lume cunoscută și familiară într-o altă lume, necunoscută. Această trecere este ireversibilă și dacă o imaginăm ca pe un drum, putem zice că este un drum unde nu există cale de întoarcere, ci doar un sens înainte. Pe acest drum mergi, dar nu te mai întorci. Sfârșitul vieții însă nu înseamnă sfârșitul existenței, căci moartea nu este definitivă, ea este un prag care trebuie trecut pentru a ajunge în lumea cealaltă¹. Tot ansamblul de rituri din ceremonialul de înmormântare arată speranța credincioșilor în învierea trupului (reîntoarcerea morților la viață). Viața nu este văzută ca o scurtă trecere prin timp, ci este urmată de o postexistență. Pentru omul religios moartea nu înseamnă deci sfârșitul vieții, ci este doar o altă modalitate a existenței omenești. Cei vii, cei rămași în viață participă la „reînviere” prin rugăciuni, moartea este strâns legată de Viață, moartea nu este definitivă, ci este întotdeauna urmată de o nouă Viață². În credința populară moartea nu este un simplu neant, ci o altă lume, structurată și ea, cu viața ei. Nu avem deci un singur regn și neantul, ci două regnuri într-adevăr diferite, unul al lumii de aici și unul al lumii de dincolo. Diferența este însă profundă, acest lucru este sugerat printr-o despărțire a celor două lumi și despărțirea de cei dragi, imposibilitatea de traversat după voie cele două hotare, când te-ai dus și nu te mai întorci³. În ceremonialul de înmormântare, accentul va fi pus deci pe secvențele care marchează marea despărțire și pregătesc marea trecere. Semnificația și rostul acestor secvențe sunt polivalente: ele trebuie să asigure perfecta despărțire și trecere, în același timp, trebuie să servească refacerea echilibrului moral și social al familiei și al colectivității afectate de moarte. Vom observa că toate secvențele, toți pașii făcuți în ceremonialul de înmormântare, prezentați în materialele arhivei digitale a Institutului Patrimoniului Cultural, sunt în legătură directă cu lumea de dincolo; chiar dacă aceste materiale de teren au fost colectate în anii 1976, 1977, 1978, 1986, ele reprezintă dorința ca sufletul mortului să ajungă cu bine la destinația finală, dar și intenția de a proteja comunitatea celor rămași în viață⁴. Moartea este, înainte de toate, o despărțire a defunctului de familie. Familia depune eforturi pentru ca despărțirea, trecerea și integrarea în lumea de dincolo să fie îndeplinite corect. Pragul sau trecerea dintr-o lume în alta sunt marcate prin acte rituale cu statut de normă. Secvențele fiecărui ceremonial respectă o ordine obligatorie. Ele înfăptuiesc trecerea din lumea aceasta în lumea cealaltă. În caz contrar, de neîndeplinire a trecerii, există credința că forțele malefice se vor întoarce după înmormântare împotriva familiei rămase⁵. Îndeplinirea întregului ceremonial este o îndatorire a familiei, ea fiind cea care ajută decedatul să traverseze ușor pragul dintre cele două lumi. Dacă vorbim despre *mitul Marea Trecere*, acesta reprezintă o metaforă pentru inițierea supremă în ritualul funerar, fiind considerat cel mai important simbol din credințele care încearcă să ilustreze accesul în lumea de dincolo și al secretului pe care moartea îl ascunde. Ceremonialul funebru este dominat de senti-

mentul despărțirii definitive, aceasta fiind, de fapt, Marea Trecere⁶. În concepția prof. Mihai Pop, omul este călător nu numai prin viață, ci și după moarte, care este imaginată ca o călătorie spre lumea cealaltă. Ceremonialul de înmormântare este Marea despărțire, etapă importantă care îl pregătește pe om pentru Marea Trecere: „Marea despărțire nu reprezintă în concepția tradițională o încheiere definitivă a destinului individului, dincolo de care nu mai există nimic și nu se mai continuă nicio legătură cu lumea viilor, ci o trecere ireversibilă, din lumea aceasta în «lumea de dincolo»”. În ceremonialul de înmormântare, accentul este pus pe secvențele care marchează Marea despărțire și pregătesc Marea Trecere. Moartea este concepută, imaginar, ca o lungă călătorie, marcată și pe plan ceremonial, într-o lume similară acesteia de aici, deși opusă ei. Drumul către lumea cealaltă se desfășoară simbolic sub forma unei călătorii. Această călătorie a fost identificată cu mersul spre Centru, Centrul apărând ca simbol al dezvoltării spirituale. Din această perspectivă, călătoria *post-mortem* este cea mai semnificativă dintre călătoriile pe care le face un om⁷.

Prin intermediul simbolurilor omul tradițional încearcă să mențină o permanentă legătură cu divinitatea. Într-o societate de tip tradițional toate elementele ce-l înconjoară pe individ sunt purtătoare de simbolism. Mai mult chiar, între elementele din jurul său, omul stabilește o serie întreagă de relații, care conduc la construirea în timp a unui adevărat univers simbolic⁸. Se observă că colecții au reușit să scoată în evidență elementele esențiale, sisteme de credințe și simboluri legate de obiceiurile de înmormântare. Aceste sisteme de credințe și simboluri stau la baza morții și nu numai, căci le găsim și în ceremonialul nașterii sau al nunții. Învelirea pruncului în pânză albă, îmbrăcarea miresei cu o rochie albă, precum și îmbrăcarea defunctului în haine noi și așezarea pânzei albe cât e de lung mortul nu sunt simple gesturi cotidiene, ce țin de planul realului, ci sunt gesturi care au o valoare simbolică. Îmbrăcămintea devine astfel o barieră care-l apără de cotidian, făcând posibilă trecerea la un alt nivel. Cei trei actanți îmbrăcați în alb devin imagini-arhetip ale purității, fapt care le dă dreptul la un nou început. Dar, în primul rând, albul este cel care le oferă protecția, făcând posibil sfârșitul la nivelul unei stări anterioare, inferioare, și începutul unei stări noi, superioare⁹. Un alt element este cel al contactului actantului cu apa. Scaldă rituală, repetată, a copilului în apă, imersiunea în apă din cadrul botezului, stropirea de către mireasă a alaiului în repetate rânduri, spălarea mortului sau spălarea mâinilor cu apă, toate nu țin de conceptul de igienă, ci ne trimit la ideea de purificare. Chiar dacă spălarea mâinilor este un gest zilnic obișnuit, în contextul ritual ea este dotată cu alt sens. La înmormântare, de exemplu, spălarea pe mâini, înainte de a se ieși pe poarta cimitirului sau înainte de a se trece la masa de pomenire, le oferă actanților certitudinea separării de umbra morții. Apa poate să asigure și o posibilă revenire la viață, o șansă de nou început, prin simularea ploii ce poate reînvia natura, dar și omul. În ambele cazuri, la spălarea copilului sau defunctului asistăm la o spălare de păcate, urmată de o revenire la o altă viață. Moartea este astfel simbolică¹⁰. Arătând cât de important este simbolul apei și cum este ea folosită în ritualurile de trecere, vom prezenta și celelalte elemente, care au și ele o simbolică aparte și sunt folosite în

ceremonialul de înmormântare. Celelalte elemente sunt apa, pământul, focul și cerul, întâlnite nu numai în cadrul ceremonialului de înmormântare, dar și în ceremonialul botezului sau al nunții. Apa are un rol esențial în ritualurile de trecere prin puterea ei regeneratoare și purificatoare. Așa cum apa are în natură puteri regeneratoare, așa și pentru om ea este folosită în ritualurile de purificare ca simbol al regenerării. Apa spală păcatele, purifică, curăță, șterge trecutul, dar, în același timp, pregătește pentru o nouă naștere: „Apa concentrează în sine valențele germinative și creatoare ale Apei primordiale. Ea vindecă sau curăță, deoarece într-un anumit sens refacă Creația – se încearcă regenerarea magică a bolnavului sau a mortului prin contactul cu substanța primordială. Apa absoarbe răul datorită puterii sale de asimilare”¹¹. În *Dicționarul de simboluri și arhetipuri culturale* apa este văzută ca simbol astfel: „Apa este unul din cele 4 elemente esențiale din care s-a creat universul în miturile cosmogonice ale popoarelor lumii. Simbol al materiei prime, al regenerării și al izvorului vieții. Este un simbol ambivalent: substanța primordială din care iau naștere toate formele și în care ele revin prin regresivitate”¹². Vedem astfel că apa are virtuți de purificare, de regenerare și de renaștere. În apă totul se dizolvă, orice „formă” este dezintegrată, orice „istorie” este anulată. Prin ritualul apei se asigură o renaștere *post-mortem*, apa devine astfel simbol de viață¹³. Baia sau cufundarea în apă a întregului corp ori doar spălarea unei părți a corpului, la toate popoarele și în toate timpurile, pe lângă virtuțile igienice, are și funcția unui rit de purificare. Baia (scalda) marchează toate etapele de trecere într-o nouă stare a omului: nașterea, botezul, căsătoria, moartea, aceste ritualuri ne sunt prezentate în arhiva etnografică digitală¹⁴.

Un alt simbol important este și Pământul. Pentru naștere sau pentru moarte există un prag comun – Pământul. Există la unele popoare tradiția ca muribundul, ca și nou-născutul, să fie puși pe pământ cu credința că din pământ am venit și în pământ mergem. Eliade vorbește despre Pământ care este văzut în multe culturi ca o Mamă, iar înmormântarea este ca o reîntoarcere a omului în pântecul mamei sale (Wiedergeburt). Îngroparea deci include simbolismul întoarcerii în pânțe: „Pământul este Mama. Tot ce iese din Pământ e înzestrat cu viață și tot ce se reîntoarce în el redobândește viață”¹⁵. După Mircea Eliade, pământul sau reîntoarcerea în pământ simbolizează întoarcerea la origine, *regressus ad uterum*, care încheie caracterul ciclic al evoluției cosmice: naștere – moarte – regenerare. Omul se pregătește pentru o nouă naștere – de ordin spiritual. Aceasta se face simbolic (simbolismul „noii nașteri”), e vorba de o revenire în urmă, de o reîntoarcere la locul de unde am venit. În dicționarul de simboluri găsim semnificația mormântului: „Cea mai veche și cea mai persistentă semnificație a mormântului este aceea legată de asocierea sa cu pântecul matern, cu interiorul pământului-mamă. Justificarea înhumării e foarte complexă. Ea poate fi legată de credința în învierea mortului, dar poate fi și o precauție împotriva întoarcerii mortului. În credințele populare, mormântul e casa mortului, el trebuie respectat, e mare păcat să-l distrugi sau să-l profanezi. Îngroparea morților se face cu capul spre vest, ca fața lor să fie orientată spre est”¹⁶. Dacă Pământul este văzut ca Mamă, Cerul este Tatăl, este locul unde omul în viață nu poate ajunge. Acolo locuiesc

zeii și tot acolo se înalță sufletele morților. Cerul reprezintă veșnicia, dacă tot ce-i pe pământ se naște și moare, tot ce-i în cer e veșnic. Cerul, datorită înălțimii sale infinite și inaccesibilității omului de rând la el, devine astfel simbol și al divinității: acolo este Preainaltul, o dimensiune inaccesibilă omului ca atare. „Înaltul” devine, în chip firesc, un atribut al divinității¹⁷. Cum precizează și Eliade: cea mai populară rugăciune a lumii începe cu „Tatăl nostru care ești în ceruri”. Divinitatea locuiește deci în ceruri, iar o urcare spre cer semnifică întotdeauna transcenderea condiției umane și pătrunderea în nivele cosmice superioare. Simbolismul ceresc susține, la rândul său, un mare număr de rituri, de înălțare, de urcare. În ceruri, acolo se înalță sufletele morților. Sufletul, luându-și zborul, ajunge la un mod de a fi suprauman, „spiritul” ca simbol al libertății absolute¹⁸.

Focul ca element este prezent în ceremonialul funerar, în primul rând, prin lumânarea aprinsă, având un rol simbolic important. Creștinismul a preluat lumânarea ca element de cult din Antichitatea greacă și romană. Ea semnifică credința celui ce ține în mână o lumânare, fiind în același timp și simbolul sufletului său îndreptat în sus, spre Dumnezeu, căci ea simbolizează elevația spirituală, mișcarea ascendentă, e un simbol al verticalității. Poporul român acordă o mare importanță lumânării muribundului, menită să conducă sufletul său prin întunericul lumii de dincolo¹⁹. Găsim prezența lumânării în toate riturile de trecere. Arderea lumânării, flacăra, reprezintă focul purificării. În ceremonialul funerar, dacă se întâmplă să moară cineva fără lumânare, se cheamă că a avut moarte întunecată și nu e bine. Sufletul omului este simbolizat prin lumânare: dacă ceara poate substitui corpul uman, flacăra devine semnul sufletului²⁰. De asemenea, putem adăuga simbolul fumului lumânării care, prin faptul că se ridică spre cer, devine un simbol al comunicării pe verticală. Fumul de tămâie este un agent de legătură dintre cer și pământ. Este, în același timp, un agent purificator, conținând în sine potențele focului care l-a generat²¹. Fumul, ca element, este nelipsit din riturile de purificare la toate popoarele lumii. El alungă spiritele rele, această credință e reflectată în zicala românească „fuge ca dracul de tămâie”. Este și un simbol al deșertăciunii lumești și al celor trecătoare²².

În continuare vom descrie elementele de bază ale obiceiurilor de înmormântare, reflectate în *Arhiva etnografică digitală*, din mai multe localități ale Republicii Moldova, care s-au păstrat și până astăzi. Materialele colectate de studenții anului I și cercetători științifici în anii 1976–1978 și 1986 reflectă obiceiurile de înmormântare din localitățile cercetate, menționând și cum erau înmormântați cei care se sinucidau, cei necăsătoriți.

După cum s-a precizat mai sus, între cele trei mari evenimente din viața omului: nașterea, nunta, moartea – toate încadrate în categoria ritualurilor de trecere – ultimul, prin însăși natura sa, ocupă un loc aparte. Cercetările de teren afirmă că „nimeni nu s-a întors de acolo, să ne spună cum este în lumea cealaltă” (Eudochia Cavruc, Anastasia Gavriiloie, Crihana Veche). În virtutea acestei situații, „omul trebuie să aibă grijă mereu de ceea ce gândește și ce face, pentru că nu e lăsat de la Dumnezeu să știm ce se întâmplă în minuta care, ia-‘te, vine” (Eudochia Cavruc). Poporul privea

moartea unui om în vârstă ca ceva real, iar când se vestea, de obicei, se spunea că „și-a trăit traiul și și-a mâncat mălaiul, iar cât privește moartea unei persoane tinere ori o moarte subită, ori accident, poporul o dezaproabă și-și exprimă condoleanțe către rudele răposatului”²³.

Informatorii din mai multe sate, referitor la semnele prevestitoare de moarte, relatează: „Când urlă câinele, se spune că îi semn rău, poate să moară cineva din apropiere, când cântă cucuveauca pe casă [de asemenea]. Sunt și unele visuri care prevestesc moartea”. Un alt aspect des întâlnit în materialele de teren este, de exemplu, în localitatea Codreanca, raionul Strășeni, unde se menționează că dacă omul cade la pat, slăbește și i se ia graiul, vederea ori este paralizată, are puțin de trăit. Încă din trecut oamenii credeau că dacă o persoană face o gură la ceafă, nu mai are mult de trăit²⁴.

Moartea omului este vestită în sat prin clopotul bisericii, clopotarul trage clopotul de trei ori, într-o anumită manieră (s. Mateuți, r. Rezina). Se vestește și prin oameni, și prin felul cum se purtau, de exemplu: femeile rude purtau părul despletit, bărbații își descopereau capul în semn de respect pentru cel mort, în semn de ultima cinste pentru cel ce a murit²⁵. În prima zi a mortului sunt chemați doi sau patru oameni pentru a-l spăla, deoarece există credința ca mortul să fie curat și pe lumea cealaltă.

Aranjarea mortului pentru înmormântare se face după scaldă: mortul este pieptănat (la femei pieptenele semirotond se pune în cap). După ce-l spălau, îl așezau pe un strat de nisip și îl îmbrăcau, iar la piept puneau un boț de var sau gheață²⁶. Mortul era dus în casa cea mare cu fața spre icoană²⁷. „Când se petrece omul, cele mai importante sunt crucea de ceară pe piept – semnul creștinismului, pânza de învelit și foaia de pus pe frunte la mort”. La capul mortului se așează sfeșnicul, pe care cei ce vin pun lumânări aprinse și bani, rostind rugăciunea scurtă „Dumnezeu să-l/s-o ierte!”²⁸. În sicriu se mai pun flori, o batistă, bani și lucruri ce vor fi date de pomană. În raclă (sicriu) mortul se așează cu mâna dreaptă deasupra, iar în mână se pun copeici, ca pe lumea cealaltă să plătească pentru pământ²⁹. În pomul cel mare sau pomul vieții se dă de pomană la capul gropii³⁰. În pomul cel mare se pun haine, fructe³¹. Mortul se bocește de câte ori vrei și când te apucă scârba³², iar dacă bocești seara, îl vezi pe dracu³³. Din momentul când cineva își dă sufletul, până la scoaterea mortului din casă, se acoperă oglinzile. „Să nu se vadă mortul în oglindă, că nu-i bine. În ultima zi se pune în fața mortului o masă cu bucate ca cel mort să guste din ele, aceasta este o rămășiță păgână (când în groapă se puneau și bucate)³⁴. După ce iese mortul din casă, se închid ușile. Și la vecini tot, să nu intre mortul în casă. Nimic de la mort nu trebuie să rămână acasă sau pentru casă. După ce iese mortul din ogradă, se mătură. Rămâne acasă doar o basma, pe care o legi cu un fir de busuioc, chipurile, că pe aici sufletul se mai plimbă încă 40 de zile (...)”. Aceste practici străvechi au funcția de a împiedica întoarcerea defunctului, determinându-l să meargă fără rătăcirii pe calea pe care a pornit. În zilele de până la înmormântare, preotul sau alt slujitor al bisericii, invitat de familie, vine, de regulă după-amiaza, pentru a săvârși „slujba stâlpilor” sau „cina”. Slujba constă într-o rugăciune pentru sufletul celui răposat, la care se adaugă

citirea unor secvențe din cele patru Evanghelii. Pentru aceasta se pregătește cădelnița, în care se aprinde cărbune și se pune tămâie.

Un obicei care se practică în mai multe localități este *Priveghiul*. Această cină a mortului se face în ultima seară înainte de a fi înmormântat. La priveghi, dacă defunctul e tânăr, vin mai mulți tineri. Erau mai multe obiceiuri, de exemplu, se aprindea o lumânare ori un stuf și se transmitea din mână în mână și la cine se stingea, acela săruta mortul, apoi pe cei prezenți³⁵, dar acum la priveghi se joacă cărți, se glumește³⁶, în satul Mateuți, raionul Rezina, la priveghi se duc mai mulți tineri. Acolo șed de vorbă, spun povești, bancuri, beau un pahar de vin în cinstea celui care a murit. Cineva se băga sub patul unde ședea mortul și când venea cineva nou, ieșea de sub pat și îl speria³⁷. „Mortul se îngroapă a treia zi.”³⁸ După slujba oficiată la casa răposatului, se organizează procesiunea de înmormântare, numită în unele localități din Strășeni, Soroca prohod. La scoaterea mortului din casă se ia un prosop și o strachină de sarmale și se dau de pomană unei bucătărese. La scoaterea din casă îl bocesc. La scoaterea năsăliilor se dau de pomană câteva punți și o găină, chipurile să ciugulească și să-i curățe cărarea decedatului³⁹. Sicriul cu mortul este dus de gropari, aleși din rude (fini, cumetri), vecini, prieteni. Nu se pun frații, părinții. Sunt patru gropniceri și doi la capac. Urmează rudele mortului și ceilalți participanți. Când convoiul ajunge „la anumite răscruci de drumuri ori la vreun pod, fântână, în dreptul unei biserici sau în locurile legate de viața și activitatea decedatului, preotul zice lângă sicriu ectenia pentru morți și se dau de pomană câte unul din cele 24 de podurele” – „24 de vămi”. Pe vremuri cei săraci dădeau numai 12 poduri, iar la copii – 6 poduri⁴⁰.

La poarta cimitirului se dă de pomană ultimul pod. La groapă îl dau jos de pe năsălii, rudele își iau rămas-bun, pe urmă îl învelesc pe față cu vin și oloi⁴¹. După ce îl dau în groapă, preotul îl pecetluiește cu hârlețul, în formă de cruce, spunând: „Din pământ ai ieșit, în pământ te întorci”⁴². Fiecărui gropar (care sapă groapa) i se dau de pomană câte un colac și vin. La toți patru se dă câte o cămașă legată la mâini, când moare un bărbat, sau câte un batic, când moare o femeie⁴³.

După depunerea răposatului în groapă, familia celui decedat îi cheamă pe toți: rude, vecini și, îndeosebi, pe cei care au ajutat la pregătirile de înmormântare – la pomana mortului (masa de pomenire). La praznic se invită toți doritorii. Aici se mănâncă și se cinstește în onoarea mortului. În primul rând, invitații gustă din colivă – fața Domnului⁴⁴, cei prezenți mănâncă „de sufletul răposatului” și închină vin roșu sau negru, fără a ciocni paharele, dar spunând formule de felul: „Dumnezeu să-l/s-o ierte și să-l/s-o odihnească în împărăția Lui. Cei rămași în viață să trăiască și să-l/s-o pomenească”. Nu se fac glume, nu se râde. În satul Codreanca din raionul Strășeni, satul Rublenița, raionul Soroca, satul Mateuți, raionul Rezina, mâncărurile care se prepară în cadrul obiceiurilor de înmormântare sunt: sarmale, plachie, cartofi, rasol, pilaf, răcitură. Dacă vorbim de doliu, în aceste materiale se menționează că doliul se ține 40 de zile.

Viziunea creștină și cea tradițională coincid în ceea ce privește soroacele de pomenire individuală a morților, la Crihana Veche fiind atestate următoarele: la 3 zile

după moarte (se suprapune, de regulă, cu ziua înmormântării), în cinstea Sfintei Treimi și a Învierii din morți a Mântuitorului în a treia zi; la 9 zile, în cinstea celor 9 cete îngerești și în amintirea ceasului al 9-lea, când Domnul, înainte de a muri pe cruce, a făgăduit tâlharului raiul pe care ne rugăm să-l moștenească și morții noștri; la 40 de zile, în amintirea Înălțării la cer a Domnului, care a avut loc la 40 de zile după Înviere, pentru ca tot așa să se înalțe și sufletul răposatului la cer; la trei, șase și nouă luni, în cinstea Sfintei Treimi⁴⁵.

Moșii sunt zile când se cinstesc morții, în Joia și Vinerea cea Mare, de Paștele Blajinilor, de Ispas, de sărbătorile eroilor. De Sf. Ion, Sf. Gheoghe⁴⁶ și în sâmbetele morților se pomenesc morții, ca și la marile sărbători de peste an. În cadrul *Arhivei etnografice digitale* au fost găsite materiale de teren privind faptul cum erau înmormântați cei necăsătoriți și unele mențiuni despre înmormântarea copiilor, precum și a celor care s-au sinucis. Despre cei care s-au sinucis se menționează că „se îngropau undeva la marginea satului ori a cimitirului și în niciun caz în cimitir”⁴⁷.

Cu delicatețe, colecții prezintă informații cum erau înmormântați „pe nou” unii răposai: adică fără preot, fără pomeni, în schimb, cu muzică funebră. În loc de atribuțiile religioase se pun coroane, iar la groapă cineva ține cuvântare; în loc de cruce se pune un „monument cu steluță”⁴⁸.

Un alt obicei care se mai practică în cadrul înmormântării este bocetul. Bocetul face parte din repertoriul cântecelor funebre care se cântau la înmormântare. Localitățile unde au fost colectate bocete sunt: satul Ustia, raionul Glodeni (p. 48-58); satul Ciuciulea, raionul Glodeni (p. 59-76). Bocetele întâlnite cel mai des erau: bocete pentru mamă (p. 54-55); bocete pentru fiu (p. 55-56); bocete pentru bărbat (56-57)⁴⁹.

În concluzie, menționăm că obiceiurile de înmormântare din anii 1976, 1977, 1986 au păstrat multe elemente străvechi și reprezintă un adevărat tezaur al patrimoniului cultural, care oferă posibilitatea de a înțelege cum aceste rituri au fost trăite și s-au manifestat în cultura tradițională românească. Marea trecere, după cum a numit Lucian Blaga moartea, este și va rămâne o temă universală și comună tuturor științelor socioumane. Toate aceste cercetări ne ajută să abordăm subiectul la un nivel fundamental al omului și al culturii din care face parte.

Note:

- ¹ Cotoman C. 2020. Ceremonialul de înmormântare din localitatea Mirești, raionul Hâncești. *Educația în spiritul valorilor naționale și universale din perspectiva dialogului pedagogic*. Materialele Simpozionului Științific Internațional, ediția a II-a. Chișinău: Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău, 174.
- ² Eliade M. 2013. *Sacral și profanul*. București: Humanitas, 137.
- ³ Iuga N. 2002. Moartea ca trecere pe pod. *Memoria Ethnologica*, nr. 4-5, 535.
- ⁴ Stanciu C.I. 2012. *Misterul Marii Treceri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar*. Hochschulschrift (Diplomarbeit). Viena, 31.
- ⁵ Cotoman C. 2020. Ceremonialul de înmormântare din localitatea Mirești, raionul Hâncești. *Educația în spiritul valorilor naționale și universale din perspectiva dialogului pedago-*

- gic. Materialele Simpozionului Științific Internațional, ediția a II-a. Chișinău: Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău, 176.
- ⁶ Ibidem, 176.
- ⁷ Csiszar C.I. 2005. Omul călător în concepția prof. Mihai Pop. *Memoria Ethnologica*, nr. 16-17, 1640.
- ⁸ Suiogan D. 2006. Omul și trecerea în mentalitatea tradițională. *Memoria Ethnologica*, nr. 18-19, 1721.
- ⁹ Suiogan D. 2006. Inițierea – forme de reprezentare simbolică. *Memoria Ethnologica*, nr. 20, 1883.
- ¹⁰ Ibidem, 1884-1885.
- ¹¹ Eliade M. 1992. *Tratat de istorie a religiilor*. București: Humanitas, 160.
- ¹² Stanciu C.I. 2012. *Misterul Marii Treceeri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar*. Hochschulschrift (Diplomarbeit). Viena, 34.
- ¹³ Eliade M. 1992. *Tratat de istorie a religiilor*. București: Editura Humanitas, 160.
- ¹⁴ AEIPC 1976/57. Caiet expediția etnografică. Anon. *Obiceiuri de înmormântare*, digit., 5 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 24.01.2023).
- ¹⁵ Eliade M. 1992. *Tratat de istorie a religiilor*. București: Editura Humanitas, 240.
- ¹⁶ Stanciu C.I. 2012. *Misterul Marii Treceeri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar*. Hochschulschrift (Diplomarbeit). Viena, 36.
- ¹⁷ Eliade M. 1992. *Tratat de istorie a religiilor*. București: Editura Humanitas, 56.
- ¹⁸ Ibidem, 56.
- ¹⁹ Stanciu C.I. 2012. *Misterul Marii Treceeri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar*. Hochschulschrift (Diplomarbeit). Viena, 37.
- ²⁰ Suiogan D. 2006. Inițierea – forme de reprezentare simbolică. *Memoria Ethnologica*, nr. 20, 1887.
- ²¹ Stanciu C.I. 2012. *Misterul Marii Treceeri. Riturile de trecere în ceremonialul funerar*. Hochschulschrift (Diplomarbeit). Viena, 37.
- ²² Evseev I. 1994. *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*. Timișoara: Amarcord, 66.
- ²³ *Albumul monografic Crihana Veche*. 2017. București: Editura Institutului Cultural Român, 126.
- ²⁴ AEIPC 1976/57. Caiet expediția etnografică. Anon. *Obiceiuri de înmormântare*, digit., 3 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 24.01.2023).
- ²⁵ Ibidem, 12.
- ²⁶ Ibidem, 6.
- ²⁷ Ibidem, 14.
- ²⁸ Ibidem, 6.
- ²⁹ Ibidem, 6.
- ³⁰ Ibidem, 7-8.
- ³¹ Ibidem, 8.
- ³² Ibidem, 7.
- ³³ Ibidem, 16, 18.
- ³⁴ Ibidem, 8.
- ³⁵ Ibidem, 8.
- ³⁶ Ibidem, 9.
- ³⁷ Ibidem, 15.
- ³⁸ Ibidem, 15.

- ³⁹ Ibidem, 16.
- ⁴⁰ Ibidem, 16.
- ⁴¹ Ibidem, 10.
- ⁴² Ibidem, 11.
- ⁴³ Ibidem, 6.
- ⁴⁴ Ibidem, 11.
- ⁴⁵ Ibidem, 12.
- ⁴⁶ Ibidem, 12, 17.
- ⁴⁶ Ibidem, 5, 8, 13.
- ⁴⁸ AEIPC 1986/13. Caiet expediția etnografică. Chircu L. *Obiceiuri de înmormântare*, digit. (Deosebirea esențială a înmormântărilor din prezent de cele din vechime), 10-11 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 24.01.2023).
- ⁴⁹ AEIPC 1977/5. Caiet nr. 11 expediția etnografică. Spataru Gh., digit. (Obiceiuri de înmormântare; Bocete) – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 24.01.2023).

Date despre autor:

Carolina COTOMAN, cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: carolinacotoman@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7911-0274>

ТЕРМИН *DATU MÂINII* В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕЛ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЗОНЫ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ПРОБЛЕМА И ЕЕ КОНТЕКСТ

Алексей РОМАНЧУК
Институт культурного наследия

The concept *Datu mâinii* in the wedding rituals of the villages of the central zone of the Republic of Moldova: the problem and its context

Summary: The concept *Datu mâinii* (and the rite) is described in the materials of AEIPC that concerns the wedding rites of some villages of the central part of the Republic of Moldova. Meanwhile, the tradition (and, the lexeme also) of /по^лчестне/ ‘the preliminary gifting to bride and groom in the early stage of wedding’ exists among the Bulaestian Ukrainians. The task of the research is the analysis of the term /по^лчестне/ and its analogues in the Ukrainian and Romanian areas.

The analysis has demonstrated that a kind of semantic interferences between the words [почесне] and *частувати* exists in the Carpathian-Ukrainian region. And, the closest analogies to the Bulaestian /по^лчестне/ addresses us to the South-Podolian Ukrainian dialects.

The existence of ritual parallels that are structurally close to the Bulaestian *почеснэ*, and at the same time are denoted by semantically (and, in some cases, like Romanian *cinste*, etymologically) similar, albeit different, lexemes in the Romanian area, suggests that the appearance of both a ceremony of *почеснэ*, as well as the semantic shift in the meaning of this Carpathian-Ukrainian dialectism occurred precisely under the Romanian influence.

Keywords: Ukrainians, Moldova, dialectology, wedding ceremony, Romanian-Ukrainian mutual influences.

Среди архивных материалов, обработанных мной в ходе работы над проектом 21.70105.8 *ŞD „Arhiva etnografică digitală cu acces deschis – prezervarea și valorificarea tradiției pentru dezvoltare durabilă”*, имеются неоднократные упоминания о такой молдавской (румынской) свадебной традиции, как *Datu mâinii*. К примеру, этот обряд упоминается в следующем контексте в описании свадебной обрядности села Ганск Кутузовского района – ныне с. Ханска Яловенского района Республики Молдова (Полевые дневники экспедиции 1976 года; собиратель – студент второго курса Чебан Василий). Буквально сообщается следующее: «Думиникэ де диминяца <...> дупэ кунуни се ынчепя маса маре. <...> Чей пофтиць веняу ку ун шип де вин, ку о гэйнэ, кукош <...> Ынтрау ын касэ ши дэдяу мына ку мирий – Датул мыний» (Себан 1976: 5). То есть: «В воскресенье утром <...> после венчания, начинается маса маре. <...> Пригла-

шенные приходят с бутылкой вина, курицей или петухом <...> Заходят в дом и здороваются (букв.: «дают руку») с женихом и невестой – Датул мыний».

Аналогичная, но менее подробная информация сообщается в отношении свадебной традиции села Ватичь Орхейского района (Zelenciuс 1977: 23-25). Примечательно, что для свадебной традиции данного села *Datu mâinii* проводилось дважды – и перед тем, как идти в церковь к венцу, и после венчания.

Эти сообщения, весьма в информационном отношении скудные, интересны тем, что вносят свой вклад в решение важного вопроса о географическом распределении различных терминов, синонимичных *Datu mâinii*, на территории Пруто-Днестровского междуречья (Романчук 2021: 231, прим. 5; Romanchuk 2021b: 100). Ранее этот вопрос затрагивался мной в цитированных выше работах, в контексте традиции /по'ч'естне/ (в русской транслитерации: почестнэ; здесь и далее приводимые лексемы булаештского говора даются либо в принятой в украинской диалектологии транскрипции, либо в русской транслитерации, а слова других украинских говоров – так, как они приводятся в этимологических, толковых или диалектных словарях украинского языка), фиксирующемся у украинцев с. Булаешть (район Орхей, Республика Молдова). В данной статье я хотел бы рассмотреть вопрос о традиции /по'ч'естне/ с учетом вновь полученной информации, содержащейся в материалах АЕІРС.

Итак, у булаештских украинцев фиксируется такой обряд (и, соответственно, – обозначающая его лексема), как /по'ч'естне/ 'предварительное одаривание молодых/хозяев в самом начале свадьбы/крестин'. На /по'ч'естне/ гости на входе подходят к столику, на котором стоит вино и вазочка со сладостями или/и вареньем, поздравляют молодых/хозяев, бросают на поднос мелкие деньги (что обозначается как /к'е'дате" на по'ч'естне/), и им наливают стакан вина, предлагают варенье или сладости на закуску.

Согласно уточненным (в сравнении с информацией, приведенной мной ранее (Романчук 2021: 231, прим. 5; Romanchuk 2021a: 117), экстраполяция обряда на крестины произошла в Булаештах сравнительно недавно, в последние полвека. Изначально же этот обряд ассоциировался исключительно со свадьбой.

Прочитую одного из информаторов: // на хрес'тене" не ро'беле" по'ч'естне" |ран'чі // Ле'шен' на в'іс'іла // На в'іс'іла піс'ла ст'раве у'же дару'яле" // Ст'рава – це то, що кла'десе" на ск'іу на хрес'тенах, на в'ісі'л'ове" / на п'разне"кове" // В'ід студен'цу до |соусу// На в'іс'іла на по'ч'естне" к'е'дале" рублі // Те'пер ч'ук' |білше" / а |ран'чі по рубл'ове" // Дару'яле" і ч'іч'к'е на по'ч'естне" // |Б'ілше" не"ч'о // А у'же на маса'мар'і дару'яле" // Хто шо |мау // І ку'рей / хто пеше'нецу / хто шо // На'нашко се'г'іу |коло моло'дех / п'ід'ходе"ле" тай к'е'дале" // Нех'то не ш'і'тау // Хто |к'ілко мау / так'е і |к'енуу // (Елена Лунгу (девичья фамилия – Долгиерь), согласно булаештскому антропонимикону — Ильяна Удулова, 1936 г. р.).

То есть одаривание молодых на свадьбе в Булаештах происходит в два этапа. Первый, предварительный – это /по'ч'естне/, совершается в начале свадебной

церемонии, второй, основной, – уже на заключительной стадии, на /масамар'і/ (термин, заимствованный из румынского *masa mare*, букв.: «большой стол»).

Ближайшие структурные аналоги этого обряда фиксируются в соседних с Булаештами молдавских селах (в частности – Мырзаць и Мырзешть).

Впрочем, и вообще аналогичный обряд характерен в целом для молдавского и, шире, румынского ареала.

Согласно классику румынской этнографии, С. Фл. Мариану, «почти сразу, как невеста садится за стол», собираются и приглашенные на свадьбу односельчане, и приносят (особенно молодежь) в дар молодым «калачи, пшеничную муку, яйца, масло, брынзу, молоко, мед, кур, орехи, груши...» и прочее – «у кого что есть» (Maŕian 1890: 309). Синхронно аналогичный обряд происходит и в доме жениха.

В украинском ареале, судя по рассмотренным мной исследованиям украинской свадебной обрядности (я не стал включать их все в список литературы; это около полусотни статей, главным образом представляющих материалы из карпато-украинского и подольского регионов Украины), прямых аналогий с булаештским обрядом почестнэ мне обнаружить не удалось.

Однако некоторые более отдаленные параллели все же, как мне кажется, найти можно.

Так, согласно сведениям одного из крупнейших специалистов по свадебной обрядности украинцев, В. К. Борисенко, «...в центральных районах Украины, пока молодой собирает свой поезд, невеста садится в родительском доме за стол. <...> тарелку с рожью или овсом, в которую дружки кидают мелкие деньги» (Борисенко 2016: 117). Также она упоминает, что на Подляшье, приходя на свадьбу, гости приносят муку, яйца, хлеб (Борисенко 2016: 145).

У лемков «для молодих запрошені гості і родина приносили дарунки. Жінки на весілля несли кури, муку, яйця, а чоловіки — збіжжя, горілку, гроші. При цьому гроші дарували не з рук в руки, а з хустини» (Антонив 2014: 99).

В мои задачи, однако, не входит рассмотрение вопроса, в какой мере эти аналогии соответствуют обряду почестнэ булаештской свадьбы, тем более что в целом свадебный обряд булаештских украинцев, насколько могу судить, демонстрирует немало отличий от общеукраинской традиции.

В частности, любопытно заметить, что, согласно В. К. Борисенко, во всем украинском ареале основная часть свадьбы («княжий стол») проходила в доме невесты, – что, по ее мнению, существенно отличает украинскую свадьбу от русской (Борисенко 2016: 113). Между тем в Булаештах, напротив, основная часть свадьбы, масамари (в той или иной мере соответствует, по всей видимости, термину «княжий стол» в основном украинском ареале), проходила в доме жениха.

Поэтому, исходя из актуальных возможностей, задач, на которой я хотел бы сконцентрировать свое внимание в данном исследовании и которая, на мой взгляд, в научном отношении гораздо перспективнее и продуктивнее,

является анализ собственно термина почестнэ и его аналогов в украинском и румынском ареалах.

И начну с румынских данных.

Как указывал С. Фл. Мариан в цитированной работе применительно к вышеописанному обряду, аналогичному булаештской традиции почестнэ, «на большей части Буковины эти дары именуются *Daruri* («Дары» – А. Р.) и *Cinste* («Честь» – А. Р.)» (Marian 1890: 309). Также, что любопытно, в молдавских жудецах Нямц, Роман (сегодня входит в состав жудеца Нямц) и Бакэу (предгорная, близкая к Карпатам часть Молдовы), согласно С. Фл. Мариану, этот обряд именуется *Vedrele* («Ведро»). А в Цара Ромыняскэ – *Poclonul* (Marian 1890: 315). Причем в Цара Ромыняскэ во время этого обряда приносят и цветы, что особо отмечает С. Фл. Мариан.

И С. Фл. Мариан здесь же подчеркивает, что поскольку этот обряд (*Daruri*, *Cinste*, *Vedrele*, *Poclonul*) известен не только «у румын Буковины и Молдовы, но и Цара Ромыняскэ», то он должен иметь существенную древность.

Вывод вполне справедливый. Но, полагаю, здесь особо примечательно, что С. Фл. Мариан ничего не говорит о румынах Трансильвании.

Остановившись на этих терминах подробнее, начнем с того, что термин *Daruri* не требует, как кажется, особых комментариев. Славянское дары не претерпело в румынском языке особых изменений.

Что касается лексемы *cinste*, также славянского происхождения, то я обращался к ее анализу ранее (Романчук 2021). Однако собственно сам этот термин именно как термин румынской свадебной обрядности мной не рассматривался. Между тем включение его в поле анализа, как очевидно, существенно обогащает наши представления о генезисе некоторых значений румынского глагола *a cinsti* — аналогичных булаештскому /ч'асту¹wamu^е/

Термин *Vedrele* также вполне прозрачно этимологизируется, и тоже на славянской почве. Помимо первичных значений этого, весьма многозначного румынского слова (*vadră* – «ведро; мера веса жидкостей и сыпучих тел, соответствующая ведру»), а также значения, указанного в приведенной выше цитате из С. Фл. Мариана (и относящегося к свадебной обрядности), *Vedrele* – это тип налога натурой (вином, водкой) или деньгами, собираемый в средневековой Молдове с производителей вина винодельни Одобешть: «*vadră sf* [At: PO 80/4 / V: (îrg) *vea*~, (reg) *văd*~, *veardă* / Pl: *vedre*, (reg) *vădre* / E: vsl **вѣдро**] 1 (Pop) Găleată (de lemn... 7 (Îvp) Veche unitate de măsură a capacității (pentru lichide), a cărei mărime a variat, după regiuni și după epoci, între 10 și 12 ocale (echivalentă astăzi mai ales cu 10 litri)... 11 (Înv; îs) ~ **domnească** Dare (în natură) percepută de domnie de la producătorii de vinuri din podgoria Odobești. 12 (Mol) Dar în vin, în rachiou sau în bani pe care îl pretind mirelui flăcăii din satul miresei Si: (reg) *vulpe* (16). 13 (Reg; lpl) Petrecere care are loc în casa miresei sau a mirelui, în seara premergătoare nunții, unde se aduc și se închină daruri. 14 (Buc) Petrecere care are loc după nuntă, la cârciumă, unde mirii plătesc invitaților băutura» (DEX 2022).

Наконец, последний из упоминаемых С. Фл. Марианом румынских терминов, *Poclonul*, также имеет славянскую этимологию и также связан с семантикой даров и подати. Согласно словарям румынского языка, «*poclón s. n. v. plocon*» происходит из славянского *поклон*, и в средневековье имело также значение «подарка, отправляемого турецкому султану в знак признания сюзеренитета».

«**POCLÓN** s. n. v. **plocon**. ... **PLOCÓN**, *plocoane*, s. n. 1. (În timpul dominației otomane în Țările Române) Dar făcut în semn de recunoaștere a suzeranității otomane. 2. Dar, cadou (oferit pentru a obține o favoare). ◇ Expr. A duce (sau a aduce, a trimite etc. pe cineva) *plocon* (cuiva) = a prezenta pe cineva cuiva, a pune pe cineva în fața cuiva. ♦ Spec. Dar care se dă nașilor (la nuntă, la botez sau în anumite ocazii). 3. (Inv.) Jertfă, ofrandă. 4. (Și în sintagma *plocon de nume*) Denumire dată, în Evul Mediu, în Țările Române, unor dări sau daruri, devenite apoi obligații ale birnicilor. [Var.: **poclón** s. n.] – Din sl. **poklonŭ**» (<https://dexonline.ro/definitie/poclon>).

Помимо приведенных С. Фл. Марианом терминов, на территории собственно Республики Молдова, как следует из любезной консультации Р. Осадчи (пользуясь случаем, хочу выразить ей искреннюю признательность), распространяются еще два термина.

Первый, характерный для долины Нижнего Днестра – «*Întâmpinarea oaspeților*» (букв.: «*встреча гостей*»). Именно этот термин используется и в соседних с Булаештами молдавских селах, в частности, в с. Мырзачь.

Другой же термин, распространенный, по ее сообщению, в северной части Республики Молдова, и, который, собственно, и дал зачин данной статье – это *Datu mâinii* (букв.: «*подача руки, рукопожатие*».

Также, надо заметить, что по сведениям Р. Осадчи, собственно и сам обряд, аналогичный булаештскому *почестнэ*, встречается отнюдь не во всех молдавских селах Республики Молдова.

Вопрос этот тоже требует, безусловно, отдельного уточнения. Однако, если действительно обряд, аналогичный булаештскому *почестнэ*, в молдавских селах Республики Молдова представлен лишь в ее северной части и в долине Нижнего Днестра, то такая неравномерность территориального распространения может оказаться весьма полезной для уточнения времени и обстоятельств происхождения данного обряда.

Существенно также, что, как показывает обращение к процитированным в начале статьи архивным материалам, термин *Datu mâinii* все же представлен в некоторых (по крайней мере) селах и центральной части Республики Молдова. При этом, отдельно отмечу, время осуществления этого обряда (ближе к концу свадьбы – на второй ее день, перед или после венчания, перед маса маре) существенно отличается от, по крайней мере, булаештской традиции (где, напомню, *почестнэ* происходят в самом начале свадебной церемонии).

Переходя к украинскому ареалу, начну с того, что термин *почестнэ* (в каких-либо вариантах) в цитированной выше монографии В. К. Борисенко не

упоминается судя по контекстному поиску. Не обнаружил я его и в других публикациях, посвященных украинской свадебной обрядности.

Хотя, надо отметить, что в монографии В. К. Борисенко присутствует выражение «дар почесней» (Борисенко 2016: 123). Наличие этого выражения может быть информативно и для уяснения происхождения собственно булаештского термина почестнэ.

Тем не менее термин почесне упоминается этимологическим и некоторыми диалектными словарями украинского языка. Однако не в контексте свадебной обрядности.

Так, согласно ЕСУМ, украинское диалектное [почесне] означает 'угощение' (и происходит от польского диалектного же [poczęsne], с тем же значением (ЕСУМ 4: 546). У бойков же (согласно М. Н. Онышкевичу) *почесне* – 'часть суммы пожертвований на церковь, которая шла священникам, местной интеллигенции и нищим' (Онышкевич 1985: 129).

На этом фоне крайний интерес представляет тот факт, что, по любезному сообщению И. В. Горофянюк (очень ей признателен), в южной части подольского диалектного ареала (Ямпольский, Чечельницкий районы Винницкой области) фиксируется *почесна* – «обряд одаривания молодых гостями свадьбы, которые взамен получали кусочек каравая и стопку водки» (Горофянюк 2021: 80). Таким образом, и фонетически, и семантически именно эта аналогия максимально близка к булаештской традиции.

Примечательно также, что в одном из сел Ямпольского района обряд почесне именуется 'рука' (Горофянюк 2021: 81), то есть представляет собой практически кальку румынского термина *Datu mâinii*.

В силу того, что, как неоднократно отмечалось мной ранее, ближайшими родственниками булаештского говора являются надпрутско-буковинские (а также, что касается фонетики, – гуцульские), нас особо должен интересовать поиск возможных аналогий с булаештской лексемой и обозначаемой ею традицией именно на Буковине и у гуцулов.

Однако как раз ни на Буковине, ни у гуцулов лексема почестне известными нам словарями не фиксируется. Хотя аналогии самой традиции на Буковине присутствуют.

Так, как я уже отмечал ранее, в булаештском говоре лексема /ч'асту|wamu°/ означает исключительно 'наливать вино в стаканы; быть виночерпием'. И это отличает булаештский говор от ближайше-родственных ему надпрутско-буковинских: в Кицманском районе *чістувати* – 'одаривать молодых на свадьбе' (СБГ 2005: 674); в Глибокском, Кельменецком и Сокирянском районах фиксируется *частовання* – 'вручение подарков молодым на свадьбе', и, соответственно, *частувати, чістувати* – 'вручать молодым подарки на свадьбе' (СБГ 2005: 637).

То есть, хотя сама традиция представлена на Буковине, но для ее обозначения используется другой термин, который в булаештской традиции, наоборот, имеет иное, отличное значение.

Хотел бы здесь также специально подчеркнуть: аргументация этого вывода (как и представленных ниже и выше апелляций к украинским этимологическим и диалектным словарям) строится не на том, чего в словарях нет, а на том, что в них ЕСТЬ. Вне зависимости от того, насколько полно словарь буковинских говоров отразил весь спектр представленных в этих говорах значений лексемы *частувати*, мы можем уверенно утверждать, что цитированные выше значения в буковинских говорах совершенно точно представлены. И эти значения, как мы видим, во-первых, отличаются от значения этого слова в булаештском говоре. Во-вторых же, в булаештском говоре для передачи семантики, выражаемой в буковинских говорах словом *частувати*, используется /по^лч'естне/.

Приведенная выше информация по поводу аналогов традиции почестне в ареале буковинских говоров может быть существенно дополнена благодаря любезному сообщению И. Дерды (ноябрь 2021 года, Кишинев). По его словам, на Буковине в качестве (основного?) термина, синонимичного булаештскому почестнэ, используется честь. А процесс одаривания молодых в ходе этого обряда обозначается специфическим выражением «ставати на честь». Следовательно, в качестве основного термина в ареале буковинских говоров используется та же славянская лексема, от которой (во времена существенно более ранние, разумеется) было образовано румынское обозначение (и как раз на Буковине) данной традиции – *Cinste*. Данный факт позволяет говорить, по крайней мере, что формирование как румынского, так и украинского термина произошло в условиях интенсивного румыно-славянского взаимодействия. Но следует ли нам думать, что румынское влияние привело к заимствованию традиции и калькированию румынского термина (славянского происхождения) *Cinste* славянским *честь*, – вопрос, требующий отдельного прояснения. Тем более что (и это представляет в данном вопросе значительный интерес) чрезвычайно близкие аналоги булаештского термина почестнэ обнаруживаются и в свадебной обрядности русского (прежде всего – северорусского, особо подчеркну) ареала: *почестно*, *почесно*, *почестный брат*, *почестное* и некоторые другие (СРНГ 1997: 5-6).

Подведем итоги.

Таким образом (как я отмечал и ранее), во-первых, в пределах ареала карпато-украинских (прежде всего буковинских и бойковских) и подольских говоров наблюдается определенная семантическая интерференция лексем [почесне] и *частувати*. И, во-вторых, в данном случае аналоги булаештского почестнэ уводят нас не к ближайше-родственным ему надпрутско-буковинским говорам, а к южноподольским, территориально близким к Днестру.

Наличие же структурно близких к булаештскому *почестнэ* обрядовых параллелей, при том обозначаемых семантически (а в некоторых случаях, как румынское, – и этимологически) близкими, хоть и отличными лексемами именно в румынском ареале, позволяет предполагать, что как появление обряда почестнэ, так и семантический сдвиг в значении самого этого карпато-украинского диалектизма произошли именно под румынским влиянием.

Bibliografie:

Ceban V. 1976. Caiet nr. 1 expediția etnografică. *Nunta populară moldovenească*, 5 – AEIPC 1976/55 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 17.01.2023).

DEX 2022. *Dicționar Explicativ Român Online* – <https://dexonline.ro/definitie/vadr%C4%83> (accesat 29.08.2022).

Marian S. F. 1890. *Nunta la romani*. Studiu istorico-etnograficul comparativul. București: Edițiunea Academiei Române.

Romanchuk A. 2021a. Bulaestian [почестне] and its analogies in some Ukrainian dialects. *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Programul și rezumatele comunicărilor Conferinței științifice internaționale. Ediția a XIII-a, 27–28 mai 2021. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 117.

Romanchuk A. 2021b. Bulaestian /поч'естне/ and some Ukrainian and Romanian analogies. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXX, 98-101.

Zelenciuc V. 1977. Caiet nr. 1 expediția etnografică. *Nunta tradițională moldovenească*, 23-25 – AEIPC 1977/69 – <https://arhivaetnografica.ich.md/documente-din-arhiva-ipc> (accesat 17.01.2023).

Антонів П. 2014. Народне весілля в Ославиці на лемківщині. Народознавчі зошити, nr. 1, 98-102.

Борисенко В. 2016. Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття. Київ: ІМФЕ.

Горофянук И. 2021. Традиционные семейные обряды украинцев Подолья: архаичные элементы культурного текста. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXIX, 78-86.

ЕСУМ 4. 2003. Етимологічний словник української мови. Том 4. Київ: Наукова думка.

Онишкевич М. 1984. Словник бойківських говірок. Ч. II (О–Я). Київ: Наукова думка.

Романчук А. 2021. *Częstowac, частувати и а cinsti*: славянские заимствования с неэтимологическим /н/ в румынском и проблема их происхождения. Наукові записки ВДПУ імені Михайла Коцюбинського. Серія: Філологія (мовознавство), вип. 32, 228-251.

СБГ 2005. Словник буковинських говірок. Чернівці: Рута.

СРНГ 1997: Словарь русских народных говоров. Вып. 31 (почестно–присуть). Санкт-Петербург: Наука.

Date despre autor:

Alexei ROMANCIUC, doctor în culturologie, cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chișinău, Republica Moldova).

E-mail: dierevo5@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2021-7958>

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ МОДЕЛИ В ФОНЕТИКЕ РУМЫНСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ БУЛАЕШТСКОГО ГОВОРА: ОБЩИЙ АНАЛИЗ

Алексей РОМАНЧУК
Институт культурного наследия

Alternative models in the phonetics of Romanian lexical borrowings in the Bulaestian dialect: a general analysis

Summary. The adequate reconstruction of inter-ethnic relations requires the reconstruction of relative and absolute chronology of the process. Linguistic data presents a good opportunity for such reconstruction for the ethnographic group of Bulaestian Ukrainians. At the moment the following complexes of phonetic models in the Romanian borrowings of Bulaestian dialects were detected (for each complex the alternative phonetic models are given in the chronological order I have assumed): *t, d' > т, д/т', д'* (/ал'теца/, /дежда/, /подена/ : /ба'д'ей/, /ко'т'ига/, /т'аск/; *câ, gâ (cî, gî) > к'е, г'е (к'и, г'и)/кы, гы* (/к'ерд/, /к'ержа/, /к'ір'лег/ : /гыл'к'е/, /кырцате/, /сал'кын/); *â(i) > е/ы* (/бленда/, /серма/, /френ'г'ийа/ : /быжбате/, /бызате/, /быр/); *i > е/и* (/бар'деца/, /лен'дек/, /фрека/ : /к'іг'р'ивей/, /л'іл'ійак/); *vâ(vî) > ві/вы* (/В'ішкаўці/ : /выр'т'еж/); *ți > цэ/цы/ці* (/бо'цете"/, /куркубацел'и/ : /горбо'цыка/, /цыгайа/, /цыркате/); /горбо'ц'іка/; *z(dz) > ж/дз/з* (Мер'жеште/ : /дзардзар'и/, /дзер/, /дзестра/ : /Бар'із'еве/, /за'вор/, /збур'дате/); *с' > ш':/ч* (/б'еш':/, /г'ерл'иш':/, /Ш':уда/ 'Michael's Miracle, September 19', /К'іп'ір'ш':ане/ : /гарпа'ч'іка/, /пре'ч'ена/, /ч.:удо/ 'annoуансе'); *ș > ш/ш'* (/борш/, /мала'еш/, /мо'шыйа/ : /ботуш':/, /коде'реш':/, /курку'душ':и/); *o > wo/o* (/wo'рада/, /wo'гал/, /wo'л'ій/, /wo'цек'іло/ : /офт'іга/); *r > р'р* (/ва'кар'/, /гач'ір'/, /ма'гар'/ : /бу'жор/, /ка'тыр/, /транда'ш':ір/).

Keywords: Ukrainians, Romanians, inter-ethnic relations, history, chronology, linguistic data, phonetic models.

Существенную и очень важную характеристику румынских лексических заимствований булаештского говора составляет то, что некоторые румынские звуки в разных словах (но в идентичной позиции) передаются в булаештском говоре неодинаково. То есть для передачи каждого из этих румынских звуков булаештский говор использует несколько (более одной) альтернативных фонетических моделей.

Некоторые из таких случаев были упомянуты мной ранее (Романчук 2020; 2021; Romanchuk 2019; 2020). Но целостного и системного исследования их не проводилось. Между тем, такого рода исследование может быть очень перспективно, и прежде всего в отношении такого важнейшего вопроса, как ре-

конструкция этнической истории булаештских украинцев и межэтнических отношений этой этнографической группы и восточнороманского этнокультурного массива. Ведь адекватная реконструкция межэтнических взаимодействий требует установления относительной и абсолютной хронологии процесса. Поэтому целью данного исследования именно и является попытка произвести общий, целостный анализ фонетики румынских заимствований булаештского говора и выделить комплексы альтернативных моделей рефлексации в них.

Комплекс *t', d' > т, д/т, д*

В качестве первого из случаев проявления плюрализма фонетических моделей румынских заимствований булаештского говора рассмотрим ситуацию с румынскими словами, содержащими мягкие /t/ и /d/, то есть, соответственно, /t'/ и /d'/.

Здесь следует напомнить, что, как неоднократно мной отмечалось (начиная с: Романчук, Тащи 2010), характернейшей чертой булаештского говора является переход /т/ и /д'/ в, соответственно, /к/, /г/¹. Эта особенность сильно выделяет булаештский говор даже на фоне прочих галицко-буковинских, включая ближайше-родственные ему надпрутско-буковинские и гуцульские (наиболее подробно этот вопрос был проанализирован мной в: Романчук 2016: 290-294).

В этой связи привлекает особое внимание то, что как раз в румынских заимствованиях булаештского говора такой переход именно и не наблюдается.

Как я писал ранее, «обращает на себя внимание тот, весьма любопытный и требующий дальнейшего осмысления, факт, что и в других соответствующих восточнороманских заимствованиях булаештского говора не произошел крайне характерный для булаештского говора (как неоднократно отмечалось) переход /д'/ в /г'/, и /т'/ в /к'/). В частности: /*gard'ina*/ – ‘паз, в который вставляется днище бочки’ (рум. *gardină*); /*ba'deiu*/ – ‘старший брат; вежливое обращение к старшим’ (рум. *bade*), /*dejma*/ – ‘воровство, грабеж’ (рум. *dîjmă* ‘подать, десятина’); /*m'igaiia*/ – ‘сковорода’ (рум. *tigăie*); /*m'ask*/ – ‘пресс для винограда’ (рум. *teasc*); /*m'im'il'iaa*/ – ‘фундамент, основание’ (рум. *temelie*); /*m'arfa*/ – ‘женщина легкого поведения’ (рум. *tearfă, târfă* с широким спектром значений, в том числе и соответствующим булаештскому); /*m'afope"i*/ – ‘хороший, годный’ (рум. *teafăr* ‘sănătos, întreg, nevătămat; zdravăn; cu mintea întreagă, sănătos la minte’))» (Романчук 2020: 81-82)². Этот список можно существенно расширить.

Не ставя здесь себе целью перечислить все примеры подобного рода, вспомню, например, лишь булаештское /*ko'm'iga*/ (Романчук 2022)³. А также /*va'rat'ik*/ ‘сорт винограда бакон’, /*d'i'gan'ia*/ – ‘всякая дикая живность, мелкие хищники’; /*d'roj'd'ii*/ – ‘осадок вина, растительного масла’; /*kan'd'ila*/ – ‘лампадка’; /*p'er'd'el'i*/ (/p'ir'd'el'i/) – ‘занавеси’; /*po'd'ala*/ – ‘деревянный пол в хлеву для животных’; /*pr'ic't'elka*/ – ‘передник, фартук’; /*punt'a*/ – ‘железный плоский крючок (изготавливаемый, как правило, из обломка обруча) для удержания дна бочки при ее закупоривании (/за|днуте г'iletку//)'; /*shen'd'ila*/ – ‘деревянная дранка для кровли’.

Остановившись на этом, в общем и целом можно констатировать: очень значительная часть (если не основная масса) румынских заимствований булаештского говора с мягкими /tʰ/, /dʰ/ сохраняет их.

Однако, как следует даже из приведенной выше цитаты (Романчук 2020: 81-82), это не единственная фонетическая модель булаештского говора, в соответствии с которой реализуются румынские заимствования, содержащие мягкие /tʰ/, /dʰ/, а именно: в некоторых из таких заимствованных румынских слов произошло, наоборот, отверждение румынских *tʰ*, *dʰ*.

Помимо уже упомянутого там же примера («/дежда/ — ‘воровство, грабеж’ (рум. *dîjmă* ‘подать, десятина’)» (Романчук 2020: 81-82)), можно здесь привести еще ряд.

Это, прежде всего, /ал¹меца/ (из румынского *altiță*) ‘платок (первоначально – исключительно белого цвета), кусок полотна, который вешается под стрехой над дверями в доме, где кто-то умер’ (подробнее по поводу /ал¹меца/ см. (Романчук 2020: 81)). Далее, /бур¹дей/ – ‘землянка’; /го¹дена/ – ‘покой’; /коде¹реш¹/ – ‘рукоятка топора’ (рум. *codiriște*); /малеш¹теука/ – ‘деревянная поварешка для размешивания мамалыги’; /подена/ – ‘деревянный помост (из жердей, досок) на котором складывают стог сена’; /сал¹тева/ – ‘матрас, набитый сеном’; /бар¹деца/ – ‘топорик’; Котэлнэк /Ко¹телнек/ – ‘микротопоним, обозначающий часть села («магалу», «кут») и лес к юго-востоку от Булаешт’; /й¹утей/ ‘ярый, лютый’.

Отдельно стоит остановиться на уже упомянутом выше булаештском /mʰi¹гайа/ – ‘сковорода’. Это слово обращает на себя внимание, поскольку в речи некоторых пожилых жителей Булаешт (в частности – у В. М. Романчук) оно иногда звучало как /te¹гайа/. И этот факт, как увидим ниже, имеет существенное значение.

Разумеется, возникает важный вопрос: почему румынские заимствования в массе не проявили одной из ключевых характеристик булаештского говора – перехода тʰ/ и дʰ/ в, соответственно, /кʰ/, /gʰ/?

Ранее я предложил в качестве такого объяснения следующее: «... переход /дʰ/ в /gʰ/, и /тʰ/ в /кʰ/ в булаештском говоре, по всей видимости, возник и развился до и/или вне связи с его контактами с восточнороманской средой» (Романчук 2020: 82).

То есть я исходил из того, что закономерность /тʰ/, /дʰ/ > /кʰ/, /gʰ/ была безальтернативной в говоре булаештских украинцев лишь до начала их контактов с румынами.

Такое, «хронологическое», объяснение, представляясь мне вполне убедительным и сейчас, все же выглядит неполным. Поскольку, во-первых, как мы видели выше, речь должна идти не просто о том, что мягкие румынские /tʰ/, /dʰ/ не переходят в, соответственно, мягкие /кʰ/, /gʰ/ булаештского говора, но о том, что в некоторых случаях при заимствовании румынские /tʰ/, /dʰ/ сохраняются, в других же отвердевают.

Здесь налицо как раз существование двух альтернативных фонетических моделей реализации румынских заимствований в булаештском говоре.

Помимо того, следует заметить, что из русского языка даже многие (если не большинство) новейшие, современные заимствования булаештского говора демонстрируют переход /тʰ/, /дʰ/ в /кʰ/, /гʰ/ (Романчук 2016: 292).

И, в частности, надо упомянуть, что такие (безусловно, новейшие) слова как *телефон* и *телевизор*, в 80-е годы прошлого века в речи носителей булаештского говора часто звучали (причем у представителей всех возрастных категорий — включая как стариков, так и детей) как /kʰilʰifon/ и /kʰilʰivʰizor/. Позже эта тенденция угадала, и сегодня в говоре представлены лишь /tʰilʰifon/ и /tʰilʰivʰizor/ (Романчук 2016: 292). Однако вполне понятно, что обусловлено это было продолжающейся и нарастающей русификацией носителей булаештского говора.

Поэтому полагаю, что в сохранении /tʰ/, /dʰ/ (либо их отвердевании – согласно альтернативной фонетической модели булаештского говора) в заимствованных румынских словах играл важную роль еще какой-то иной фактор.

Какой именно – вопрос, требующий отдельного размышления и обсуждения (в частности, некоторые соображения на этот счет будут высказаны ниже, при рассмотрении некоторых других комплексов рефлексации).

Однако предварительно считаю возможным задуматься о том, не являлась ли таковым фактором предположительно меньшая, в сравнении со славянскими, мягкость румынских /tʰ/, /dʰ/?

То есть не улавливаемая на слух до степени осознания этого факта носителями говора, на уровне подсознательного восприятия звуков (на котором, собственно, и реализуются фонетические склонности и тенденции; данные некоторых экспериментов по этому вопросу и ссылки на них: Ткаченко 1989: 146; конкретно по поводу некоторых вопросов в связи с булаештским говором смотрите также: Горофянюк, Романчук 2017: 314-315) эта разница в мягкости данных согласных все же ими как раз четко фиксировалась, что и вело к различной реализации фонетики румынских и русских заимствований.

Во всяком случае, на факт большей мягкости славянских звуков /tʰ/ и /dʰ/ в сравнении с румынскими многократно и давно обращалось уже внимание. И румынскими исследователями (в частности, Е. Петровичем) было высказано предположение, что именно славянское (либо венгерское) влияние стало причиной палатализации румынских *tʰ*, *dʰ* (подробнее: Романчук 2016: 306).

Вполне согласуются с этим выводом и отмеченные выше колебания в речи носителей булаештского говора в связи с /mʰigaiʰa/ : /teʰgaiʰa/ (при том, что закрепилось в итоге именно /mʰigaiʰa/ (на что повлияли, видимо, и продолжающиеся регулярные контакты с восточнороманской средой, подкрепляющие именно модель /tʰigaiʰa/)). Этот факт, как можно думать, свидетельствует о том, что первой, спонтанной, реакцией носителей булаештского говора на румынские /tʰ/, /dʰ/ даже сегодня является стремление их «отвердить», перевести в твердые.

Впрочем, возможно, что искомое объяснение – все же иное (и оно будет изложено ниже, при рассмотрении комплекса $i > e/i$).

Однако, как бы то ни было, но неизбежно встает здесь и следующий вопрос: почему в данном случае в булаештском говоре возникли все же две (а не одна) альтернативные фонетические модели?

Полагаю, что в данном случае искомым объяснением будет как раз тоже хронологическое: речь должна идти о том, что одна из этих моделей является более ранней по времени возникновения.

И представляется, что такой более ранней моделью была «модель отвердения» румынских $/t/$, $/d/$ при заимствовании. То есть — модель $t', d' > t, d$.

Это следует прежде всего из того, что если первичной была модель $t', d' > t, d$, то мы, собственно, ее бы сегодня попросту не фиксировали. Все румынские заимствования булаештского говора с t', d' в таком случае впоследствии отвердели бы либо же попали бы под действие иной, центральной для булаештского говора, тенденции и перешли в $/k'/$, $/g'/$.

Также рассмотрение самого набора тех румынских заимствований булаештского говора, в которых произошло отвердение $/t/$, $/d/$, показывает, что в их числе находится и микротопоним Котэлнэк ($/\text{Ко}^l\text{телнек}/$), который, видимо, должен был быть заимствован (или образован) уже в момент оседания носителей булаештского говора в этой зоне. И, стоит обратить внимание и на факт наличия в этой группе нескольких слов, маркирующих очевидно архаичные явления: $/\text{дежма}/$, $/\text{ад}^l\text{теца}/$, $/\text{бур}^l\text{дей}/$. Тогда как в группе румынских заимствований, сохраняющих мягкие $/t/$, $/d/$, широко (или даже преимущественно?) представлены лексемы, обозначающие сравнительно поздние феномены (упомянутое выше $/\text{шенд}^l\text{ила}/$, а также обширный пласт лексики, связанной с виноградарством и виноделием)⁴.

Таким образом, в отношении комплекса $t', d' > t, d/t', d'$ мы приходим к выводу, что в начале контактов носителей булаештского говора с румынской языковой средой действовала фонетическая модель «отвердения» соответствующих румынских звуков. Позже ее сменила альтернативная модель, согласно которой румынские $/t/$, $/d/$ сохраняются булаештским говором в заимствованных словах в виде мягких $/t'/$, $/d'/$.

Данный вывод, помимо всего прочего, свидетельствует о весьма значительной длительности контактов носителей булаештского говора с румынским этноязыковым массивом.

Наконец, еще один вопрос, который здесь следует поставить, – это вопрос о случаях, когда румынские заимствования булаештского говора все же проявляют переход $/t'/$, $/d'/$ в $/k'/$, $/g'/$.

Необходимость задать этот вопрос диктуется тем, что у нас имеется по крайней мере один случай, когда такой переход фиксируется. Это булаештское $/\text{се осен}^l\text{г}^l\text{ите}/$ ‘мыкаться, мучиться, страдать’. Оно чаще употребляется (точнее, употреблялось; сегодня это слово практически вышло из оборота) в форме /

се осен|дете/ (/се восен|дете/), и происходит от румынского *a osândi* ‘осуждать, наказывать’ (в свою очередь, румынское *a osândi* представляет собой раннее славянское заимствование (СДЕЛМ 1979: 297)).

Отдельно стоит обратить внимание на то, что семантика булаештского /се осен|дете/ (/се восен|дете/) сильно отличается от румынского оригинала. И вдобавок булаештский глагол /се осен|дете/ (/се восен|дете/) используется лишь исключительно в возвратной форме, что тоже существенно отличает его от румынского оригинала (как и праславянского источника румынского слова).

Исходя из этих данных, можно думать, что румынское *a osândi* было первоначально (надо полагать – из какого-то диалектного источника) заимствовано по первой из моделей комплекса, то есть дало /се восен|дете/. И уже на современном этапе, в условиях нарастающего расшатывания сложившейся ранее фонологической системы булаештского говора, оно стало спорадически и в речи отдельных людей (младшего поколения, примерно моих ровесников), приобретать и форму /се осен|г'ите/.

Такой вывод подкрепляется, помимо /се осен|г'ите/, еще одним, и еще менее надежным случаем. Это булаештское /ба|д'ей/, /ба|д'а/ (напомню: ‘старший брат; вежливое обращение к старшим’ (рум. *bade*)), которое мной у носителей булаештского говора также спорадически фиксировалась (как я отмечал ранее) и в форме /ба|г'а/.

Однако случаев такого словоупотребления замечено было еще меньше, и сегодня (по крайней мере – последние лет десять) использования формы /ба|г'а/ у носителей говора уже не наблюдается.

Тем не менее, упомянутые факты позволяют говорить, что булаештскому говору была все же присуща, пусть и чрезвычайно редкая, фактически единично проявленная, и третья альтернативная модель реализации румынских заимствований с мягкими /t'/, /d'/, а именно – модель, по которой румынские /t/, /d/ все же переходили в булаештском говоре в /k/, /g/.

Можно предположить, что это наиболее поздняя, почти современная модель, которая начала формироваться сравнительно недавно, однако угасла на взлете, так и не успев оформиться.

Комплекс *câ, gâ (cî, gî) > к'е, г'е (к'и, г'и)/кы, гы*

Следующим целесообразно рассмотреть комплекс вариативной рефлексации румынских заимствований, тесно связанный с проанализированным выше. А именно – комплекс *câ, gâ (cî, gî) > к'е, г'е (к'и, г'и)/кы, гы*, где графемы *câ, gâ (cî, gî)* передают сочетание звуков, которое в системе транскрипции, используемой в украинской диалектологии, можно передать знаками кы, гы.

Его, как и еще несколько выделенных мной комплексов (о них – ниже), можно было бы считать и частным случаем комплекса *â(î) > е/ы*. Однако, на мой взгляд, имея это в виду, по ряду соображений целесообразно все же выде-

лять эти комплексы и отдельно. В частности, применительно к комплексу *câ, gâ (cî, gî) > k'e, g'e (k'i, g'i)/кы, гы* – и для того, чтобы продемонстрировать его связь с комплексом *t', d' > т, д/т', д'/к', g'*.

То, что представленные в булаештском говоре комплексы рефлексии *câ, gâ (cî, gî) > k'e, g'e (k'i, g'i)/кы, гы* и *t', d' > т, д/т', д'/к', g'* тесно между собой связаны, следует из давно замеченных в украинской диалектологии (и уже озвученных мной в связи с булаештским говором ранее (Романчук 2016: 293)) наблюдений. Приведу здесь вкратце только их суть.

Итак, «...именно в тех украинских говорах, где проявляется переход *t', d' > k', g'*, имеются и мягкие *k', g'* как самостоятельные фонемы: „Подавляющее большинство украинских говоров (исключение составляют лишь те западно-украинские, которым известен переход *t', d' > k', g'*...) имеет только твердые согласные *к, г, х*” (Залеский 1973: 12)» (Романчук 2016: 293)⁵.

И, «говоря о переходе *ы > е* со смягчением предшествующего заднеязычного согласного, отметим, что „в большинстве надднестрянских, покутских, гуцульских и буковинских говоров понижение артикуляции рефлексов */и/* после заднеязычных не идет далее гласного *е*”. Однако в отдельных надднестрянских и гуцульских <...> возможна также реализация в этой позиции и гласных *е, е'*”. В частности, в говорах бывшего Брюховецкого р-на, возле Львова: „ударное и после *г, к, х* снижает артикуляцию, переходя в *е*, которое смягчает предшествующие согласные: *к'едати, бурак'е, вуск'ей, йак'ей, так'ей, глух'ей*” (Залеский 1973: 38-39). Аналогичным образом, как в говорах бывшего Брюховецкого района, обстоят дела в этом отношении и в булаештском говоре. В буковинских же говорах это смягчение заднеязычных выражено в меньшей степени, нежели в булаештском <...>. Так что и по этому параметру булаештский говор выделяется среди галицко-буковинских, сближаясь с гуцульскими и надднестрянскими» (Романчук 2016: 294).

Последнее хотел бы подчеркнуть: как и в отношении закономерности */т'/, /д'/ > /к'/, /г'/*, закономерность */кы/, /гы/ > /к'е/, /г'е/* заметно выделяет булаештский говор даже среди прочих галицко-буковинских (включая гуцульские и покутско-буковинские).

Таким образом, тенденция к переходу */кы/, /гы/ > /к'е/, /г'е/* для булаештского говора (как и для прочих галицко-буковинских) неразрывно связана с тенденцией *т', д' > к', г'*. И обе они, очевидно, являются проявлением более общей, характерной для этих украинских говоров (и для булаештского в особенности) тенденции к максимальному смягчению согласных (по крайней мере – **вышеотмеченных**).

В соответствии с этими наблюдениями, румынские заимствования, содержащие */кы/, /гы/* (точнее – *câ, gâ (cî, gî)*), в булаештском говоре чаще всего переходят в */к'е/, /г'е/* и даже в */к'i/, /г'i/* (*/к'i/, /г'i/* – вариант, реализующийся в безударном положении; см. в этой связи также: Шевельов 2002: 300, прим. 1). Приведу ряд примеров.

Итак, прежде всего отметим булаештское /к'ір|лєг/ (рум. cârlig), мн. число – /к'ірлє^нг'є/ 'жердь, к которой привязывали ведро у колодца (журавль); отрезанные куски виноградной лозы для получения саженцев'.

Стоит здесь же обратить внимание, что в некоторых других карпато-украинских говорах это румынское слово было заимствовано в форме [гирлига, герлига] (ЕСУМ 1: 509; ГГ 1997: 52; СБГ 2005: 83).

Далее, /к'єрд/ 'отара' (от рум. cârd); /к'єржа/ – 'палка пастуха' (рум. cârjă); /г'єрг'ілеца/ (/г'єрг'єлеца/) – 'жучок-вредитель, питающийся пшеницей' (рум. gărgăriță); /г'єрл'іш':/ – 'входная камера погреба, в виде свода' (рум. gârlici)⁶.

Данный перечень можно расширить, однако рамки данной статьи заставляют ограничиться вышесказанным. И обратиться далее к альтернативной модели рефлексии данного комплекса, то есть к модели, согласно которой группа румынских заимствований булаештского говора демонстрирует сохранение /кы/, /гы/. В количественном отношении она меньше, но тем не менее весьма показательна.

Приведу соответствующие примеры: /сал|кын/ – 'акация' (рум. salcâm; в свою очередь представляет собой турцизм); /гыл|к'є/ – 'гланды' (рум. gâlcă); /кырцате/ – 'скрипеть' (рум. a scârțai).

Наконец, стоит упомянуть и случай, не укладывающийся в представленные выше модели, но явно относящийся к данному же комплексу. Имеется в виду булаештское /гєр|гош':/ – 'закорки' (от рум. cârcă). В этом случае /к/ перешло в /г/, а /ы/ дало /є/, то есть это та же модель, по которой образовано и украинское диалектное [гирлига]. И полагаю, что случай с /гєр|гош':/ следует считать вариантом первой модели – при котором не произошло, однако, смягчения предыдущего велярного согласного. Впрочем, спорадически, в речи людей более старшего возраста, это слово звучало и ближе к /г'єр|гош':/.

Как и в отношении первого из рассмотренных комплексов, можно полагать, что и в данном случае объяснением существования в булаештском говоре двух альтернативных фонетических моделей является хронологическое: одна из этих моделей возникает (и действует) раньше другой.

Что касается хронологического соотношения этих моделей, то представляется, что здесь также применим тот же подход к интерпретации имеющихся данных, что и в отношении предыдущего комплекса, то есть, более ранней для булаештского говора следует считать модель, по которой при заимствовании происходил переход румынских **câ, gâ (cî, gî) > к'є, г'є (к'і, г'і)**. И уже позднее эта тенденция теряет свою обязательность и становятся возможными заимствования, сохраняющие /кы/, /гы/.

Стоит попутно заметить здесь, что в буковинских говорах мы фиксируем преимущественно /кирд/ (только в Новоселицком районе – /к'єрд/ (СБГ 2005: 198-199)) и исключительно /киржа/ в Кицманском, Вижницком, Сторожинецком и Хотинском районах (СБГ 2005: 199).

Также случай с украинским (представленным и в буковинских, и в гуцульских говорах) /к'ерма/ (из рум. *sârma*) был затронут Ю. Шевельовым при рассмотрении случаев (вообще-то, как он отмечает, немногочисленных), когда в украинском языке в заимствованных словах на месте этимологически ожидаемого /ы/ проявляется /е/ (Шевельов 2002: 684). Именно как /к'ерма/ это слово представлено в Заставновском районе Буковины (СБГ 2005: 197) и в гуцульских (наряду с /кирма/) говорах (ГГ 1997: 93).

По мнению Ю. Шевельова, если не говорить о случаях с вторичным перемещением ударения, «в остальных случаях <...> они представляют собой заимствования из говоров, где *ky, hu* (то есть *кы, хы* – А. Р.) представлены как *ke, he* (надднестрянских, надсанских, гуцульских)» (Шевельов 2002: 684), а именно из тех говоров, к кругу которых как раз относится и булаештский (как было отмечено выше, с также характерным для него переходом *ky, hu > k'e, h'e*).

Комплекс *â(i) > е/ы*

Продолжая, обратимся к комплексу *â(i) > е/ы*.

Как следует из вышесказанного, этот комплекс также тесно связан с двумя уже рассмотренными, и особенно с предыдущим, поскольку, собственно, механизм перехода *сâ, gâ (сî, gî) > к'е, г'е (к'î, г'î)* обуславливается именно понижением /ы/ в /е/, что и приводит к смягчению предшествующих согласных (см. в этой связи также: Шевельов 2002: 686, 300).

Итак, в булаештском говоре румынский звук, передаваемый графемами *â(i)* и по звучанию близкий к звуку, обозначаемому в украинской диалектологии как /ы/, при заимствовании соответствующих слов реализуется тоже в виде двух альтернативных рефлексов.

Первый, который я считаю хронологически более ранним, – это *â(i) > е*. В принципе, он и наиболее частотный: по этой модели оформлена большая часть заимствованных румынских слов с *â(i)*.

Перечислю некоторые примеры: /б^ленда/ – ‘ласковая, приветливая’ (рум. *blândă*; унаследовано из латинского); /б^ренза/ – ‘брынза, творог’ (рум. *brânză*); /гап^севей/ – ‘жадный, ненасытный, рьяный’ (рум. *hârşân*); /п^есла/ – ‘валенки’ (рум. *pâslă*); /р^енза/ – ‘куриный желудок’ (рум. *rânză*); /с^ембр^а/ – ‘спрягаться лошадьми, коровами для совместной работы’ (рум. *sâmbă*); /т^ерло/ – ‘место, где собирается скот перед выходом на пастбище’ (рум. *târle*); /т^ерно^коп/ – ‘кирка, мотыга’ (рум. *târnoşor*); /ф^рен^г’йа/ – ‘веревка’ (рум. *frânghie*; унаследовано из латинского); /Г^ер^топе/ – ‘топоним к востоку от Булаешт’ (рум. *hârtop*); /с^ерма/ – ‘провода’ (рум. *sârma*; заимствовано из новогреческого)⁷.

Тем не менее, у нас есть не очень значительный, но показательный ряд булаештских слов, где реализуется модель *â(i) > ы*. Помимо уже приведенных выше, укажу на /б^ыжбате/ – ‘бормотать’ (рум. *bâjbăi*); /б^ызате/ – ‘жужжать’ (рум. *bâzăi*); /б^ыр/ – ‘возглас, которым отгоняют овец’ (рум. *bâr*); /т^ыркате/ – ‘рычать’ (рум. *hârcăi*); /ка^тыр/ – ‘мул; фамильное прозвище в Булаештах’ (рум. *catâr*; в свою очередь представляет собой турцизм).

Полагаю, что, как и в случае с предыдущим комплексом, более ранней является модель $\hat{a}(i) > e$. Модель же $\hat{a}(i) > ы$ становится возможной позже, когда первая перестает быть обязательной.

Что касается абсолютной хронологии этих процессов, то определенные наметки в этом отношении дают наблюдения Ю. Шевельова (Шевельов 2002: 302-305, 483-485, 686, 847). Указывая, что «понижение артикуляции /y/ (то есть /ы/ – А. Р.) <...> в гуцульском диалекте, на Покутье и <...> на юго-западе Волыни дало /e/» (Шевельов 2002: 686), Ю. В. Шевельов отмечает, что, судя по переселенцам из этого региона XVII и даже XVI веков, говоры которых уже демонстрируют эту особенность, датировку ее возникновения следует отнести ко временам более ранним. И возможно, что эту диалектную особенность отражают уже некоторые документы XV века.

Данные булаештского говора, полагаю, подкрепляют последнее предположение.

Иными словами, стремление к понижению артикуляции /ы/ до /e/ характеризовало носителей булаештского говора уже, видимо, в период их самых ранних контактов с румынами. Что же касается румынских слов, заимствованных булаештским говором по второй модели, $\hat{a}(i) > ы$, то прояснение абсолютных датировок начала этой стадии булаештско-румынских взаимодействий требует отдельного исследования, как и вопрос об установлении причин перехода к этой стадии.

Комплекс $v\hat{a}(v\hat{i}) > v'i/вы$

Выделяя в качестве отдельного комплекса $v\hat{a}(v\hat{i}) > v'i/вы$, я исхожу из того, что префикс /v'i/ (из /ви/) – характерная и архаичная особенность гуцульских и буковинских говоров (Шевельов 2002: 848; ГГ 1997: 9). На Буковине эта диалектная особенность представлена прежде всего для Заставновского, Кицманского, Вижницкого, Сторожинецкого, Глибокского районов (СБГ 2005: 51), то есть тех районов, говоры которых и по другим параметрам демонстрируют наибольшую родственность булаештскому.

В чрезвычайной степени эта особенность характерна и для булаештского говора. Также, как и в гуцульских (Шевельов 2002: 848), в булаештском говоре эта тенденция распространилась с префикса и на корень слова, причем проявляется даже в новейших заимствованиях из русского (/v'ixod/ – ‘трудодень’; /v'ibore/ – ‘выборы’).

Что касается румынских заимствований, то переход $v\hat{a}(v\hat{i}) > v'i$ проявляется в булаештском топониме /V'ishkaŭci/ (название соседнего с Булаештами села, рум. Vișcăuți, рус. Вышкауцы). И надо полагать, что формирование булаештского топонима произошло в самый ранний период поселения предков булаештских украинцев в регионе (или же, и даже скорее, – в момент возникновения собственно села Вышкауцы).

Поэтому, даже не принимая во внимание другие, изложенные выше соображения, мы должны считать модель $v\hat{a}(v\hat{i}) > v'i$ более ранней в этом комплексе.

Однако наряду с этим, мы имеем и булаештское /выр^теж/ — ‘карабин, застежка для цепи’ (рум. vârtej). Его, очевидно, мы должны считать более поздним заимствованием. Как, соответственно, более поздней является и модель **vâ(vî) > вы**.

Комплекс **i > e/i**

В отношении следующего комплекса, **i > e/i**, можно, в принципе, повторить то, что уже было сказано в отношении комплекса **â(î) > e/ы**, — лишь с некоторыми дополнениями. Поскольку, собственно, он представляет собой проявление тех же закономерностей, что и в случае с комплексом **â(î) > e/ы**.

Тем не менее, с точки зрения интерпретации всех этих, связанных друг с другом комплексов, как и исходя из установления их абсолютной (да и относительной) хронологии, пожалуй, именно комплекс **i > e/i** является для нас важнейшим.

Итак, румынский /i/ дает два варианта рефлексов в булаештском говоре — и по той же схеме, что и комплекс **â(î) > e/ы**. То есть первая модель, которую, опять-таки, мы, очевидно, должны считать более ранней (см. в этой связи также: Шевельов 2002: 483-485, 686), — это модель **i > e**.

По этой модели оформлено достаточно много слов, в том числе: /бреч/ — ‘бритва’ (рум. brici); /золнек/ (рум. zolnic); /колеба/ (рум. colibă); /колево/ (рум. colivă); /лен|дек/ — ‘клитор’ (рум. lindic); /лента/ — ‘чечевица (*Lens culinaris*)’ (рум. linte); /ма|лега/ — ‘мамалыга’ (рум. mămăligă, măligă); /по|жарнеца/ — ‘зверобой (*Hypericum*)’ (рум. pojarniță); /п|разнек/ — ‘поминки’ (рум. praznic); /пра|жена/ — ‘жердь’ (рум. prăjină); /ф|река/ — ‘страх; уважение’ (рум. frică).

Обратим внимание на то, что переход **i > e** происходит в данном случае как в ударном, так и в безударном положении. Кроме того, крайне существенно еще подчеркнуть следующее: как видим, данная модель в подавляющем большинстве случаев подразумевает также отвердение предшествующих согласных. Исключение составляют шипящие /ч/ и /ш:/ (как /пре^чена/ — ‘повод для ссоры’ (рум. pricină).

Альтернативная ей, и, соответственно, более поздняя модель, подразумевает сохранение /i/. Она представлена, пожалуй, даже большим количеством примеров. В частности, это: /гала|дж’ийа/ — ‘шум, крики’ (рум. gălăgie); /ж’ица/ — ‘виноградная лоза’ (рум. диал. jiță (из viță)); /кара|н’ида/ — ‘кирпич’ (рум. sărămidă); /к’ерост|реи/ — ‘таганок’ (рум., pirostrie, молд. диал. chirostrie; заимствовано из новогреческого); /к’ір’ш’ейа/ (несформировавшуюся, ущербную гроздь винограда (/др’им’на / не’т’афора г’рона//)) именовали /к’ір’ш’ейа/ (от рум. a chirici); также этим же словом обозначали и «скелет» грозди, ее центральные и отходящие от него меньшие стебли, к которым и крепились виноградины); /к’іш’ора/ (в других украинских говорах, заметим, этот румынизм представлен как [кишора] (ЕСУМ 2: 441)); /л’іл’ийак/ — ‘сирень’ (рум. liliac); /плак’ийа/ — ‘ритуальная (для поминок) каша из риса или кукурузной крупы на молоке’ (рум. plachie); /пр’иваз/ — ‘плинтус’ (рум. диал. privaz); /фак’л’ийа/

(рум. *făclie*); /мо¹шійа/ (произносится достаточно твердо, так что можно записать, пожалуй, и как /мо¹шійа/) – ‘большой участок земли в одном месте’ (рум. *moșie*).

Если с относительной хронологией этих двух моделей все представляется достаточно очевидным и хронологический приоритет модели *i > e* не вызывает сомнений, то абсолютная хронология требует серьезного обсуждения.

Начнем с того, что, как отмечает Ю. Шевельов, в украинских словах, заимствованных из румынского языка, «чужой /i/ передается, как правило, звуком /i/ <...> из чего следует, что эти слова были заимствованы после слияния /i/ и /y/ (и после возникновения <...> нового /i/)» (Шевельов 2002: 485), то есть, скорее всего, «в XV—XVI веках» (Шевельов 2002: 485). В отношении же некоторых (весьма немногочисленных) украинских диалектизм (заимствованных румынских слов), где представлено украинское /i/, он допускает их более раннее, до слияния /i/ и /y/, заимствование (хоть и отмечает, что «хронология этих заимствований неизвестна» (Шевельов 2002: 485)).

Таким образом, следуя этой логике, все булаештские румынизмы, демонстрирующие модель *i > e*, должны были быть заимствованы булаештским говором до возникновения в нем нового /i/ (Шевельов 2002: 686).

Однако, согласно Ю. Шевельову, возникновение нового /i/ в украинских говорах Буковины и Галичины следует относить еще, по крайней мере, к концу XIII века (Шевельов 2002: 543). И хотя булаештские румынизмы, демонстрирующие модель *i > e*, представляют собой либо слова, унаследованные румынским из латыни, либо достаточно ранние славянские и венгерские заимствования в румынский (среди них, как кажется, нет турцизм или заимствований из новогреческого), все же эта дата в качестве даты *ante quem* для булаештских румынизмов, демонстрирующих модель *i > e*, выглядит чрезмерно ранней.

В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что есть достаточно много заимствований, достоверно попавших в украинский язык уже после возникновения в нем нового /i/ (как некоторые турцизмы (Шевельов 2002: 485)), но передающих чужой /i/ как украинский /и/. А в Закарпатье венгерский /i/ часто передается как украинский /и/ даже и в XVII веке (Шевельов 2002: 485).

Существенно, что в буковинских говорах также фиксируются румынизмы, демонстрирующие украинский /и/ из румынского /i/: линдик, линта (СБГ 2005: 259), фрика (но наряду с фрека, фрика) (СБГ 2005: 601-603),

Возможно, наблюдаемая ситуация объясняется тем, что в буковинские говоры эти румынизмы попали не напрямую, а через украинские говоры той зоны Карпат, которые (как закарпатские говоры) сохранили старый /ы/, а /i/ в них перешел в звук, промежуточный между /i/ и /ы/; Ю. Шевельов для его обозначения использует знак /ÿ/ (Шевельов 2002: 481). Учитывая, что волошская колонизация Карпат шла как раз из Марамуреша, такое допущение представляется вполне правомерным.

Однако, как видим, в булаештском говоре румынизмов, демонстрирующих модель $i > e$, существенно больше, нежели в буковинских говорах. И аналогий в буковинских говорах они не находят. То есть теоретически допустимая цепочка заимствований «румынский язык – закарпатские говоры – буковинские – булаештский» на деле не прослеживается.

Поэтому наилучшим объяснением здесь, по-видимому, будет то, что непосредственно сам булаештский говор на определенном этапе своего развития (или, в случае принятия модели его гетерогенного, в результате слияния двух (или более) украинских говоров, – один из этих предковых для булаештского говоров, скорее всего является субстратным), был в своем фонетическом облике (по крайней мере в отношении ситуации с переходом старого /i/ в /y/) близок к кругу говоров, сохранивших старый /ы/ (как закарпатский).

И надо заметить, что на определенные (хоть и не образующие комплекс), и именно архаические сближения булаештского говора с закарпатскими неоднократно обращалось внимание ранее (начиная с Романчук, Тащи 2010: 59, 77; Романчук 2017: 341-342, прим. 8; см. также работы И. В. Гороф'янюк по булаештской проблематике (Гороф'янюк 2012; 2014; 2015)). Прочитую: «...Важно, что по результатам И. В. Гороф'янюк, именно закарпатские говоры – единственные, которые демонстрируют исключительную, не представленную более ни в одном другом из рассмотренных ею говоров, морфологическую аналогию булаештскому» (Романчук 2017: 342, прим. 8).

Как бы то ни было, ключевым выводом из всего вышеизложенного для нас остается тот, что возникновение нового /i/ в украинском ареале не может служить датой *ante quem* для возникновения булаештских румынизмов, демонстрирующих модель $i > e$.

Однако такой датой достаточно очевидно является упомянутое выше «понижение артикуляции /y/ до /e/» в гуцульских и покутско-буковинских говорах. Поскольку, если описывать модель $i > e$ в развернутом виде, то она выглядит как $i > y > e$. Произшедший в гуцульских и покутско-буковинских (и, как тоже очевидно, – в булаештском) переход $y > e$ ($и > e$) привел к выпадению того «мостика», который и позволял реализоваться модели $i > e$ румынских заимствований булаештского говора.

И поскольку даже в самом снисходительном варианте переход $y > e$ ($и > e$) в гуцульских и покутско-буковинских говорах Ю. Шевельов относит к XVI веку, то с точки зрения абсолютной хронологии именно это время следует считать датой *ante quem* для возникновения булаештских румынизмов, демонстрирующих модель $i > e$.

И если это так, то, таким образом, на основании анализа данных комплекса $i > e/i$, мы должны прийти к выводу, что, во-первых, контакты предков булаештских украинцев и румын начинаются не позднее XV века (что коррелирует с полученными мной ранее (начиная с Романчук, Тащи 2010), и иными способами, датировками возникновения этнографической группы булаештских

украинцев). А во-вторых, – что булаештско-румынские контакты этого, раннего, периода были достаточно интенсивными. Что и отразилось в значительном количестве румынских заимствований булаештского говора, демонстрирующих модель $i > e$.

Комплекс $\text{ʧi} > \text{це/цы/ц'и}$

Комплекс $\text{ʧi} > \text{це/цы/ц'и}$ (то есть /i/ после /ц/) целесообразно также выделить отдельно, поскольку тенденция, наметившаяся в связи с /мо¹шійа/ : /мо¹шыійа/, здесь проявилась значительно ярче. И применительно к комплексу $\text{ʧi} > \text{це/цы/ц'и}$ мы можем с полным основанием говорить о трех составляющих его фонетических моделях.

Первая, $\text{ʧi} > \text{це}$, аналогична первой модели предыдущего, более общего комплекса (то есть модели $i > e$). И она также должна считаться хронологически более ранней.

По этой модели оформлено не так много слов, в частности: /бо¹цете/ – ‘комкать, сминать’ (рум. а *boṭi*); /куркуба¹цел¹и/ – ‘растение *Aristolochia clematitis*’ (рум. *circubetică*); /па¹цете/ – ‘претерпеть какое-либо несчастье’ (рум. а *răṭi*). Что следует подчеркнуть: при заимствовании согласно этой модели происходит и отверждение согласного – румынское /ʧ/ дает в булаештском говоре /ц/.

Второй по времени, как следует из изложенного чуть выше, является модель $\text{ʧi} > \text{цы}$. Согласно этой модели оформлено несколько слов: /горбо¹цыка/ – ‘ручные кружева’ (рум. *horboṭică*); /цы¹гайа/ – ‘порода овец’ (рум. *ṭigaie*).

Стоит, пожалуй, здесь же упомянуть, что даже украинское /ц¹іба/ – ‘возглас, которым отгоняют собак’ в булаештском говоре часто принимает форму /ц¹ыба/ (и даже иногда /цеба/). Этот пример показывает степень характерности для булаештского говора тенденции к отверждению /ц/ (тенденции, характерной и в целом для покутско-буковинских говоров).

Наконец, третья, и самая поздняя, модель данного комплекса подразумевает, напротив, сохранение и /i/, и мягкости согласного: $\text{ʧi} > \text{ц'и}$. В соответствии с этой моделью оформлено только /горбо¹ц¹ика/ – ‘ручные кружева’ (рум. *horboṭică*). Данный вариант произношения встречается и сегодня еще сравнительно редко, и объясняется его появление, очевидно, уже современными влияниями со стороны соседних молдавских сел.

Комплекс $\text{ǎ} > \text{i/a}$

В булаештском говоре румынское /ǎ/ (звук, который можно передать средствами используемой в украинской диалектологии транскрипции как /e/; согласный перед /ǎ/ обязательно твердый) почти всегда переходит в /a/. Для иллюстрации приведу здесь лишь булаештское /мала¹еш/ – ‘боярышник’ (рум. *mălaeș*).

Исключений практически нет, и на данный момент я могу назвать всего два.

Первый – это /g¹ілетка/ ‘бочка’ (рум. *găleată* ‘ведро, подойник’). Как я уже отмечал ранее (Романчук 2019), «булаештское /g¹ілетка/ – это результат ран-

них, происходивших еще в Карпатах, контактов носителей булаештского говора и восточных романцев». Это слово (с различными значениями) в такой же фонетической форме представлено также и в других карпато-украинских говорах (прежде всего гуцульских и буковинских). Соответственно, этот факт наглядно демонстрирует, что модель $\dot{a} > i$ является самой ранней в этом комплексе (и весьма ранней в абсолютных датировках).

Немногочисленность же проявлений этой модели в булаештском говоре показывает, видимо, ее быстрое угасание. Вопрос о причинах этого требует отдельного размышления.

Еще одним примером данной модели является булаештское /g'erg'ileца/ (/g'erg'eleца/) – ‘жучок-вредитель, питающийся пшеницей’ (рум. gârgăriță). Хотя в данном случае процесс перехода $\dot{a} > i$ не достиг своей финальной стадии, однако не приходится сомневаться, что речь идет о той же модели.

Что примечательно, и в буковинских (СБГ 2005: 82), и в гуцульских (ГГ 1997: 52) говорах это заимствование из румынского имеет форму, отличную от булаештского варианта.

Комплекс $\dot{y}e > e/\dot{y}e$

Румынский звук /e/ можно передать средствами украинской диалектологии как / $\dot{y}e$ / (или, используя буквы украинского алфавита, – как е). То есть фактически это палатализованный вариант звука /e/. В отношении этого комплекса можно говорить о двух составляющих его альтернативных фонетических моделях.

Первая, более ранняя – это модель $\dot{y}e > e$. То есть, согласно этой модели, происходит депалатализация / $\dot{y}e$ / при заимствовании слова, что, безусловно, заставляет проводить параллели с некоторыми рассмотренными выше комплексами, и прежде всего комплексом $i > e/i$. Данная модель проявляется в незначительном количестве слов, в частности: / $\dot{y}e$ вервелеца/ – ‘белка’ (рум. veveriță); / $\dot{y}e$ времн'а/ – ‘хорошая, ясная погода’ (рум. vreme); / $\dot{y}e$ сага/ – ‘переметная сума’ (рум. desagă); / $\dot{y}e$ гате/ – ‘пережевывать жвачку (о корове)’ (рум. a rumega); / $\dot{y}e$ Реде/ – ‘топоним, обозначающий лес к югу от Булаешт’ (рум. регион. rediu ‘pădure mică și tânără’ (‘маленький и молодой лес’)).

Более поздняя модель (по которой оформлено подавляющее большинство соответствующих румынских заимствований) подразумевает сохранение / $\dot{y}e$ / в ударной позиции (/поромб'р'ел'и/ – ‘терн (Prunus spinosa)’ (рум. roşumbele, молд. roşumbele: МРС 1961: 481)) и, зачастую, его переход в /i/ – в безударной (/к'ірп'ід'ін/ – ‘клещи’ (рум. cherpedin)); последняя тенденция вообще характерна для булаештского говора).

Комплекс $g > r/g$

Хотя комплекс $g > r/g$ и был мной выделен ранее, но, скорее всего, мы должны отказаться от этой идеи.

В изданной ранее монографии (Романчук, Тащи 2010: 110-112), в приложенном словаре булаештского говора, указывается и несколько слов, где в ру-

мынских заимствованиях как будто представлен фрикативный /г/. Однако, по всей видимости, это объясняется моей ошибкой фиксации – в силу недостаточности опыта на момент сбора лексического материала. Возможно, дальнейшие поиски и проверки все же позволят обнаружить такие румынские заимствования булаештского говора, где проявлен фрикативный /г/, но на данный момент оснований для этого нет.

Пока мы, по всей видимости, должны заключить, что в булаештском говоре все румынские заимствования проявляют только взрывной /г/.

Единственное, как будто, исключение – это глагол /гра¹мадете/, имеющий значение ‘сгребать, работать граблями’ (рум. a grămădi), и существительное, от которого этот глагол образован, /гра¹мада/ – ‘много’ (рум. o grămadă). Хотя при этом, заметим, в булаештском говоре второе слово звучит и как /гра¹мада/, но с несколько отличающимся значением – ‘поленница’ (точнее: ‘аккуратно сложенная куча сравнительно тонких веток, хвороста’).

Однако исключение это кажущееся, во всяком случае в отношении вопроса о фрикативном /г/ в булаештских румынизмах, поскольку имеется общеевропейское *grada* (ЕСУМ 1: 600) со спектром значений (в том числе – ‘куча’) и производных.

То есть, румынское влияние здесь все же проявилось — выразившись в изменении вокализма булаештского слова (/гра¹мада/ вместо /гро¹мада/), а также в заимствовании (видимо, более позднем) слова /гра¹мада/. Но для выделения фонетической модели **g > г** оснований здесь нет.

Интересный, впрочем, вопрос заключается в том, когда (или насколько рано) проявилось это румынское влияние. Однако он явно требует отдельного места и усилий для обсуждения.

Еще одним потенциальным исключением из правила **g > г** могло бы, на первый взгляд, считаться упомянутое чуть выше /гала¹дж‘йа/ — ‘шум, крики’ (рум. gălăgie). Но и здесь дело, очевидно, в том, что оно имеет и молдавскую диалектную форму hălăgie (СДЕЛМ 1979: 95) – от которой, во всей видимости, и произведено булаештское слово. Поэтому про крайней мере пока следует отказать от идеи о выделении комплекса **g > г/g**.

Комплекс z(dz) > ж/дз/з

Следующий, весьма любопытный комплекс подразумевает выделение трех фонетических моделей.

Первая, **z(dz) > ж** (точнее, как увидим ниже, **dz > ж**), отражена практически лишь одним случаем, но зато, очевидно, ранним. Что сразу дает нам хронологический ориентир, побуждая считать и эту модель в целом самой ранней в комплексе. Речь идет о топониме, названии соседнего с Булаештами молдавского села, которое звучит как /Мер¹жеште/ (рум. Mîrzești, рус. Мырзешты, бул. Мэржэштэ).

Топоним /Мер¹жеште/, видимо, маркирует самый ранний этап истории булаештских украинцев в данном регионе (или период возникновения самого

села Мырзешть, если следовать данным устной традиции булаештских украинцев, считающей, что села Мырзачь и Мырзешть возникают позже, нежели Булаешты (Романчук, Тащи 2010: 22)).

Можно полагать, что промежуточной стадией в формировании топонима /Мер^лжеште/ была форма /Мер^лджеште/, произведенная, в свою очередь, от архаичного румынского *Mîrdzești* (в народных говорах соседних молдавских сел еще и до сих пор *ziua* ‘день’ звучит как *dziua*, а *zece* ‘десять’ – как *dzece*).

Почему в случае с топонимом /Мер^лжеште/ румынское /z/ (точнее – /dz/) дало в булаештском говоре /ж/? Тем более, для сравнения, упомянем здесь и булаештское /мер^лзете/) – ‘говорить плохо о ком-либо, ругать (в глаза или за глаза), злословить’. Хотя украинское диалектное [мерзите] имеет в некоторых говорах и производные с /ж/ – /мержа/ ‘пакость’ (ЕСУМ 3: 441), но булаештский говор таких вариантов не знает.

Можно полагать, что объяснением служит тот факт, что в украинском языке аффриката /дз/ появляется сравнительно поздно, на рубеже XVI–XVII веков (Шевельов 2002: 799), тогда как аффриката /дж/ сохраняется в украинском языке еще с праславянского времени (Шевельов 2002: 801). Именно поэтому булаештские украинцы в начальный период своих контактов с румынами, не имея еще (новой) аффрикаты /дз/, замещали румынскую аффрикату /dz/ – своей аффрикатой /дж/ (аналогичные примеры такого замещения, хотя и в других контекстах, приведены в: Шевельов 2002: 801-803).

Такое умозаключение выступает еще одним свидетельством в пользу хронологического приоритета модели **dz > ж** в данном комплексе.

Вторая по хронологии фонетическая модель данного комплекса, **dz > дз**, является и основной для булаештского говора. По ней образовано подавляющее большинство соответствующих румынизмов булаештского говора, включая такие очевидно ранние как /брендза/ – ‘брынза, творог’, и /будз/ – ‘головка овечьей брынзы или творога’ (в связи с последним имеет смысл упомянуть и некоторые, сделанные мной ранее, умозаключения по поводу булаештского /боц/ (Романчук 2020: 83)).

И хотя распространение аффрикаты /дз/ в украинском языке, как было указано выше, датируют рубежом XVI–XVII веков (Шевельов 2002: 799), но это явно не относится к соответствующим украинским румынизмам карпатской диалектной зоны – они, очевидно, должны датироваться временем существенно более ранним, проникая в украинские говоры этой зоны еще в эпоху волюшской колонизации Карпат. И Ю. Шевельов, рассматривая эти румынизмы, указывает, что в северорумынских говорах на месте литературного /z/ представлено как раз /dz/ (Шевельов 2002: 799).

Наконец, наиболее новая фонетическая модель комплекса – это **z > з**. По ней образовано сравнительно немного румынизмов булаештского говора. Но при этом стоит заметить, что некоторые булаештские румынизмы комплекса **z(dz) > ж/дз/з**, образованные по модели **dz > дз** (как упомянутые выше /брен-

дза/, /будз/, а также /дзер/ и /дзестра/), имеют сегодня и форму, образованную по модели $z > з$: соответственно, /бренза/, /буз/, /зер/ и /зестра/).

Объясняется это, по всей видимости, продолжающимися контактами с соседними молдавскими селами, откуда проникают и эти, сравнительно новые, румынские формы.

Отдельно здесь стоит отметить, что по модели $z > з$ образован и один из микропонимов округа Булаешт – /Бар'із'еве/ (молд. диал. *bariziu* 'ярко-красный'). Это название поля, расположенного к западу от Булаешт, в сторону с. Хыждиень. Почва на этом поле глинистая, и действительно имеет красноватый оттенок (хотя назвать ее ярко-красной все же нельзя).

Комплекс $c' > ш':ч'$

Румынский / c' / (то есть, соответственно, / $ч'$ /) в румынских заимствованиях булаештского говора демонстрирует две фонетические модели.

Первая, которая представляется мне более ранней, подразумевает переход / c' / > / $ш':$ /. По ней образовано не так много слов, часть из которых была приведена выше: / $g'ерл'іш':$ /, / $k'ір'ш':ейа$ /, / $k'іш':ора$ / в связи с другими комплексами.

Добавим к этому следующие слова: / $b'еш':$ / – 'погреб' (рум. *beci*); / $b'іл'ш':ут$ / (мн. число – / $b'іл'ш':y'g'e$ /) – 'кольцо для навесного замка' (рум. *belciug*, раннее славянское заимствование); / $p'ір'ш':ика$ / – 'чуб' (рум. *perciun*, турцизм). А также топоним / $K'іп'ір'ш':ане$ / (название соседнего села, рум. *Chipereni*, рус. Кипирчены), и название религиозного праздника / $Ш':уда$ / 'Чудо св. Михаила, 19 сентября'.

Заметим, что в диалекте соседнего молдавском села Мырзачь (бул. Мэрзаке – / $Мерза'к'е$ /) слова / $b'еш':$ / и / $Ш':уда$ / звучат так же, / $g'ерл'іш':$ / – как / $g'ыр'л'ш':$ /, а / $K'іп'ір'ш':ане$ / – как / $K'іп'ер'ш':ен$ /.

В этой ситуации трудно решить, возникает ли модель / c' / > / $ш':$ / собственно в булаештском говоре, или же она была заимствована вместе с соответствующими словами из соседних молдавских говоров, тем более что переход / c' / > / $ш':$ / вообще характерен для молдавских говоров.

Вторая (и, полагаю, все же и в хронологическом отношении вторая) фонетическая модель этого комплекса подразумевает сохранение c' , то есть $c' > ш':ч'$.

По этой модели оформлена основная масса слов данного комплекса. Часть из них уже была упомянута выше. Помимо этого, приведу здесь также следующие: / $ч'а'ун$ /, / $ч'обан$ /, / $ч'удо$ / – 'досада' (рум. *ciudă*), / $ч'ун'тете$ /, / $ч'утора$ /.

Комплекс $\xi > ш':ш$

Данный комплекс мы можем выделить достаточно условно, поскольку, за единственным исключением, все булаештские румынизмы данного комплекса оформлены по модели $\xi > ш$, то есть сохраняют шипящий /ш/ при заимствовании.

Единственное же исключение составляет слово / $ботуш$:/ – 'саженец винограда' (рум. *butaş*, молд. диал. *botuş*).

Возникают, соответственно, вопросы о причинах появления этого исключения, равно как и о хронологическом соотношении двух моделей комплекса. Однако эти вопросы лучше пока оставить открытыми.

Добавлю лишь, что в том же соседнем селе Мырзачь, как я отмечал ранее, румынское *casa mare* – ‘парадная, неотопливаемая комната’ (букв. – ‘большой дом’) звучит как /^hкаш:а ^hмар:е/. Но в слове *botuș* в говоре этого села палатализации /ш/ не происходит.

Комплекс о > wo/o

Абсолютное большинство соответствующих булаештских румынизмов (их, в целом, немного) демонстрируют протетический /w/: /wo^hцет/ – ‘уксус’ (и уже собственно булаештское производное: /woцe^hк’ило/ – ‘скисло’ (о вине)) (рум. oțet); /wo^hграда/ – ‘двор’ (рум. ograda); /wo^hгал/ — ‘одеяло’ (рум. oghéal); /wo^hл’ий/ – ‘подсолнечное масло’ (рум. ulei, oloi); /wo^hр’ез/ – ‘рис’ (рум. orez).

Единственное исключение представляет /офт’ига/ – ‘астма, заболевание легких’ (рум. oftigă).

Кроме того, выше отмечалось, что глагол /се осен|дете/ звучит (и как бы не чаще) и как /се восен|дете/.

Протетический /w/ перед /o/ – характерная особенность прежде всего надднестрянских и надсанских говоров (но «затрагивает также Подляшье, западную часть Подолья, и немалую часть буковинско-покутской, восточнобойковской и восточнолемковской диалектных зон...» (Шевельов 2002: 572-573; см. также: Матвиев 1990: 79)). Однако часть Буковины и Покутья, заметим, не знает протетического /w/ перед /o/, в отличие от булаештского говора, для которого этот признак весьма характерен.

Ю. Шевельов связывает формирование данной изоглоссы с эпохой существования польско-литовской границы до 1569 года (Шевельов 2002: 573). Это дает нам и хронологические ориентиры для булаештского говора.

Что, однако, крайне любопытно в данной связи, так это полное отсутствие в булаештском говоре протетического /w/ перед /u/ (см.: Романчук, Тащи 2010: 135). Эта характеристика булаештского говора полностью проявилась и в его румынских заимствованиях, которые также демонстрируют отсутствие протетического /w/: /^hурда/ – ‘сыр-вторяк, полученный путем переваривания сыворотки овечьего молока’ (рум. urdă). Между тем протеза /w/ перед /u/ покрывает «почти всю Украину, за исключением трех зон, в одной из которых распространяется протетический /h/, а в двух других протеза неизвестна вовсе» (Шевельов 2002: 576), что приводит Ю. Шевельова к справедливому выводу о значительной древности этой изоглоссы (древности большей, нежели протезы перед /o/).

В покутско-буковинских говорах, заметим, протеза /w/ перед /u/ также характерна.

Из тех же двух зон, которые не знают протезы /w/ перед /u/, территориально ближайшая к булаештскому говору охватывает говоры «Лемковщины,

центральной части Закарпатья между Латорицей и Боржавой, и, частично, – Бойковщины, Гуцульщины и Сучавщины» (Шевельов 2002: 576).

Ареал весьма любопытный, который, с одной стороны, снова адресует нас к закарпатским изоглоссам булаештского говора, с другой же – еще раз демонстрирует гуцульское (в противовес покутско-буковинскому) направление родственных связей булаештского говора.

И, как я уже не раз отмечал, такая картина распределения изоглосс свидетельствует о значительной архаичности булаештского говора, сочетающего в своем облике черты, характеризующие и дифференцирующие различные говоры карпатской диалектальной зоны.

Комплекс $r > p'$

В булаештском говоре представлены как румынские заимствования, в которых произошло смягчение /r/ (модель $r > p'$), так и сохранившие твердый /r/ (модель $r > p$).

Первая модель, $r > p'$, проявляется, в частности, в следующих заимствованиях: /ва'кар>/ – ‘пастух коров’ (рум. vacar); /гач'ір>/ – ‘название дерева, похожего на ясень’; /го'тар' / – ‘граница, межа’ (рум. hotar); /ма'гар' / – ‘дурень; глупый, бессовестный человек’ (рум. măgar); /подур' / – ‘калач с полотенцем, через который переносят гроб, а потом сразу дают за поману’ (рум. podurel); /сал'тар>/ – ‘ящик в столе’ (рум. saltar).

Вторую модель, как будто более многочисленную, $r > p$, мы наблюдаем в таких словах, как /бу'жор/ (/бо'жор/) – ‘пион’ (рум.); /гул'ар/ – ‘воротник’ (рум. guler); /дор/ – ‘желание’ (рум. dor); /из'вор/ – ‘родник’ (рум. izvor); /ка'тыр/ – ‘мул; фамильное прозвище в Булаештах’ (рум. catâr); /под'ішор/ – ‘калач с полотенцем, через который переносят гроб, а потом сразу дают за поману’ (рум. rodișor); /транда'ш'ір/ – ‘сорт мелких роз’ (рум. диал. trandașir).

Сохранение праславянского мягкого /p'/ – архаичная черта для украинских говоров. После XVI века мягкий /p'/ последовательно и полностью сохраняется лишь в карпато-украинских говорах (прежде всего гуцульских и покутско-буковинских, а также в значительной части бойковских и закарпатских (Шевельов 2002: 810; Матвиев 1990: 77, 82, 87, 89)), к числу которых относится и булаештский. Следовательно, мы в данном случае можем уверенно говорить, что булаештские слова, в которых произошло смягчение румынского /r/, модель $r > p'$ – более ранний пласт заимствований.

Останавливаясь на этом, подведем итоги.

Итак, удалось выделить тринадцать (список явно не исчерпывающий) комплексов альтернативных фонетических моделей, моделей рефлексии румынизмов булаештского говора. Для каждого из этих комплексов характерны как минимум две альтернативные фонетические модели, которые наилучшим образом интерпретируются как имеющие своей причиной хронологическую разницу. То есть они маркируют два (по меньшей мере) хронологических этапа в развитии каждого из этих комплексов.

То, что для каждого из комплексов выделяются именно два хронологических этапа, не является свидетельством и синхронности в эволюции каждого из комплексов. Напротив, даже для очевидно связанных между собой комплексов мы можем подозревать относительную асинхронность двух хронологических этапов их эволюции.

Это обстоятельство, однако, является не «недостатком», а, напротив, достоинством, поскольку позволяет нам реконструировать не двухэтапную, а существенно более дробную и детальную шкалу эволюции как булаештского говора, так и процесса межэтнических взаимодействий его носителей и окружающего румынского населения.

Note:

- ¹ Для передачи звуков булаештского говора используется система транскрипции, выработанная в (Горофянюк, Романчук 2017).
- ² Здесь на всякий случай считаю необходимым оговорить, что знак /й/ в используемой мной здесь (и в большинстве других работ) системе транскрипции булаештского говора означает де факто «*ї – неслоговой согласный [й], приближенный к гласному [i]*» (Горофянюк, Романчук 2017: 214). Правильнее было бы использовать именно /i/. Однако поскольку в данном случае это принципиального значения не имеет, а подстановка специфических знаков при написании текста требует *больших временных затрат, я в данном случае решил прибегнуть к упрощенной системе записи данного звука.*
- ³ Останавливаясь на этом слове подробнее, поскольку ранее, в (Романчук 2022), оно было приведено как /ко|т'іга/. Однако тогда я опирался на свою старую полевую запись, где не была проведена дифференциация /г/ и /г/. Осуществленная мной позже проверка показала, что правильная, повсеместно и исключительно используемая в булаештском говоре форма этого слова – это именно /ко|т'іга/.

Помимо того, стоит отметить, что в Булаештах фиксируется прозвище /Ку|туга/, ранее приведенное мной в иной форме (Кутуга), но, также исходя из записи, не дифференцирующей /г/ и /г/ (Романчук 2011: 305).

При этом, надо заметить, что собственно слова /ку|туга/ в булаештском говоре нет. Хотя, такое слово (возможно, или даже скорее всего – в форме [котуга]), по всей видимости, должно быть представлено в некоторых западноподольских украинских говорах, будучи одной из форм украинского диалектного [котига] (ср.: [котух] (ЕСУМ 3: 59).

Объяснение этой ситуации я вижу в том, что прозвище /Ку|туга/ в Булаештах используется по отношению к носителям фамилии Калаурный (бул. – Калаурнэй) (Романчук 2011: 305), то есть представителям одной из группы редких для Булаешт фамилий.

Как я предположил ранее (Романчук 2011: 305), фамилии этой группы (фамилии на -ий, -ский) маркируют потомков сравнительно поздних и разрозненных, а также численно незначительных (скорее даже единичных) мигрантов в с. *Булаешты – выходцев из того или иного региона основного украинского ареала. Для некоторых из этих фамилий (например, Рукишинский (бул. – Рушинский) – от Рукишин, село в Хотинском районе Черновицкой области) можно даже достаточно уверенно установить исходный регион миграции.*

Для носителей булаештской фамилии Калаурнэй таким исходным регионом миграции я вижу регион села Рашков Каменского района непризнанной Приднестровской Молдавской Республики (ПМР), где и сегодня фиксируется топоним *Калаур*, маркирующий позднесредневековую одноименную крепость (в свою очередь, это название происходит от *Караул*).

Видимо, в этом регионе следует искать и следы бытования украинской диалектной лексемы [кутуга].

То есть, по всей видимости, формирование булаештского прозвища /Ку|туга/ произошло на основании характерного, специфического для носителей этой фамилии словечка – бросившегося в глаза (правильнее будет сказать, пожалуй, в уши) жителям Булаешт, поскольку отличалось от родного им варианта.

- ⁴ Здесь же уместно высказаться отдельно по поводу булаештского /пр'іст'елка/ – 'передник, фартук'. Начиная с (Романчук, Тащи 2010), мной был поставлен вопрос (и позднее я не раз к нему так или иначе возвращался), не является ли это слово для булаештского говора заимствованием не из румынского языка, а напрямую из южнославянских (болгарского). Теперь же, исходя из четко установленного факта, что именно румынские /t/, /d/ и только на определенном, сравнительно позднем этапе контактов дают в булаештском говоре /t'/, /d'/, возможность прямого заимствования из южнославянских в данном случае можно исключить.

Однако по-прежнему сохраняет свою силу (и даже кажется все убедительнее) иной вариант объяснения: проникновение румынизмов южнославянского происхождения в булаештский говор имело причиной взаимодействие носителей булаештского говора именно с такими локальными румынскими группами, для которых был характерен повышенный удельный вес южнославянизмов (в силу либо причин хронологических, либо же диалектных).

- ⁵ Здесь же я обращал внимание на «булаештское молоко 'молочу', пуску 'пущу', молог'авей 'моложавый', іда 'еда' (ср.: Шевельов 2002: 85)» (Романчук 2016: 293). То есть: /мо'лок'у/ 'молочу', /п'уск'у/ 'пущу', /молог'авей/ 'моложавый', /іда/ 'еда' (подчеркну, в /молог'авей/ имеем именно /g'/; в использованной в (Романчук 2016) системе записи булаештских данных не проводилась дифференциация /г'/ и /g'/).

Считаю необходимым еще раз подчеркнуть, что эти факты заслуживают существенно большего внимания, чем им обычно уделяется. Впрочем, это тема для отдельного разговора, и, надеюсь, мне в будущем представится возможность такой разговор начать.

- ⁶ Применительно к /g'єрл'іш':/ стоит также обратить внимание, что ударение в булаештском слове отличается как от румынского варианта, так и от буковинского, в которых оно находится на последнем слоге. Вообще, стоит заметить (и я ранее обращал на это внимание), что ударение очень часто отличает слова булаештского говора от их аналогий в надпрутско-буковинских говорах. Полагаю это весьма перспективным направлением дальнейших исследований.
- ⁷ Здесь же еще раз хотел бы также напомнить о весьма любопытном «булаештском /с'тегна/ 'загон, летний лагерь в поле для овец' (рум. stăpă; в украинском и южнославянском ареале повсеместно стина; стигна – Ломачинцы Сокирянского р-на; стигло – Восточное Полесье)» (Romanchuk 2019: 105). Если это слово заимствовано из румынского, то все же оно, как видим, не вполне укладывается в модель â(i) > е.

Bibliografie:

Romanchuk A. 2019. Romanian lexical borrowings in the Ukrainian dialect of Bulaestivillage: a general review. *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Programul și rezumatele comunicărilor Conferinței științifice internaționale. Ediția a XI-a, 29-31 octombrie 2019. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 104-105.

Romanchuk A. 2020. Once again about the names of Bulaesti and Woloka: some refinements to the issue of origin of Bulaestian Ukrainians. *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. XXVII, 107-111.

Гороф'янюк І. 2012. До характеристики морфологічної системи української говірки с. Булаешти Республіки Молдова. Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Філологія, вип. 16, 275-283.

Гороф'янюк І. 2014. Лексична архаїка української говірки с. Булаешти Республіки Молдова. *Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht*. Jahrbuch der IV. Internationalen virtuellen Konferenz der Ukrainistik, 31 Oktober – 3 November 2013. München – Berlin: Verlag Otto Sagner, 28-35.

Гороф'янюк І. 2015. Фонетичні архаїзми української говірки с. Булаешти Республіки Молдова: система вокалізму. Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем, вип. 26, 40-47.

Гороф'янюк І., Романчук А. 2017. Фонологическая система украинского говора с. Булаешты (Орхейский р-н, Республика Молдова) и её отражение в транскрипции. Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича. vol. IIIю Chișinău: Stratum plus, 311-326.

ГГ 1997. Гуцульські говірки. Короткий словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича.

ЕСУМ 1. 1982. Етимологічний словник української мови. Том 1. Київ: Наукова думка.

ЕСУМ 2. 1985. Етимологічний словник української мови. Том 2. Київ: Наукова думка.

ЕСУМ 3. 1989. Етимологічний словник української мови. Том 3. Київ: Наукова думка.

ЕСУМ 4. 2003. Етимологічний словник української мови. Том 4. Київ: Наукова думка.

ЕСУМ 5. 2006. Етимологічний словник української мови. Том 5. Київ: Наукова думка.

ЕСУМ 6. 2012. Етимологічний словник української мови. Том 6. Київ: Наукова думка.

Залеський А. 1973. Вокалізм південно-західних говорів української мови. Київ: Наукова думка.

Матвіяс І. 1990. Українська мова і її говори. Київ: Наукова думка.

МРС 1961. Молдавско-русский словарь / Дикционар молдовенеск-русеск. Кишинэу: Штиинца.

Романчук А. 2011. Имена, прозвища и фамилии булаештских украинцев как исторический источник: предварительные наблюдения. *Філологічний вісник Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини*, вип. 1, 304-310.

Романчук А. 2016. Переход $t', d' > k', g'$ в диалектах Балкано-Карпатского региона и его исторические причины. *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича*. Chişinău: Elan-Poligraf, vol. II, 287-312.

Романчук А. 2017. Ойконим Мэрзаке/Мырзачь и славяно-восточноромано-«постзолотоордынские» этноязыковые взаимодействия в микронеоне Булэешть – Мырзачь – Суслень (Орхейский р-н, Республика Молдова) в раннемолдавский период (XIV – начало XVI вв.). *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Костянтина Поповича*. Chişinău: Stratum plus, vol. III, 333-352.

Романчук А. 2020. *Алтэца, соркожи* и некоторые другие восточнороманские заимствования в говоре булаештских украинцев: вид на фоне надпрутскобуковинского и гуцульского контекста. *Філологічний часопис*, вип. 2, с. 78-86.

Романчук А. 2021. Сопоставительный анализ восточнороманских лексических заимствований говора булаештских украинцев и надпрутско-буковинских: параллели и отличия. *Tradiție și procese etnice. Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie. Ediția a II-a „Petre Ștefănuță – sociolog, etnograf și folclorist român basarabean: la 115 ani de la naștere”*, 30 martie 2021. Chişinău: UNU, 2021, 69-74.

Романчук А. 2022. Булаештское /ko^ht'ira/: заимствовано из румынского? *Simpozionul național de studii culturale, dedicat Zilelor Europene ale Patrimoniului*. Ediția a IV-a, 28 septembrie 2022. Chişinău. Chişinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 64.

Романчук А., Тащи И. 2010. Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (XIV—начало XVII вв. от Р. Х.). Кишинев: Высшая Антропологическая Школа.

Ткаченко О. 1989. Очерки теории языкового субстрата. Киев: Наукова думка.

СБГ 2005. Словник буковинських говірок. Чернівці: Рута.

СДЕЛИМ 1979. Скурт дикционар етимоложик ал лимбий молдовенешть. Кишинев: Редакция принчипала а Енчиклопедией Советиче Молдовенешть.

Шевельов Ю. 2002. *Исторична фонологія української мови*. Харків: Акта.

Date despre autor:

Alexei ROMANCIUC, doctor în culturologie, cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural (or. Chişinău, Republica Moldova).

E-mail: dierevo5@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2021-7958>

THE BEAR ACADEMY IN THE CARE OF THE ROMANI KINGS

Valdemar KALININ
Baltic Romani Missionary Society

Summary. On the basis of archives, fieldwork and manuscripts, the author tries to show the history of the Bear Academy in Smorgon (Belarus) in its development of events and culture. The chronology of the publications dates back to the 15th century when Smorgon belonged to the Zenovichs clan, who might have acquired the Bear school from the Jewish community. As a marriage dowry, the Zenovichs gave an ordinary Bear school to the well-known landowners and politicians Radziwills, whose initiative turned the *LITTLE KNOWN ELSEWHERE* activity of catching bears and further trade with them into the famous Bear Academy. This happened before the fall and partition of the Polish-Lithuania Commonwealth in 1795. Three sources, namely, publications, archives and travellers' notes, Jewish manuscripts and the Romani verbal folklore give us ground and reason to state, that regardless of the lack of the municipal and state archives the Academy functioned in reality for more than 170 years. It became a symbol of the joint Belarusian/Polish/ Lithuanian collaboration with the Jewish society and the Gypsy (Romani) community

Keywords: Bear Academy, Smorgon, Belarus, Belarus-Lithuanian, elders, trainers, Gypsy overlords, partitions, Jewish-Gypsy bond.

*(In Loving Memory of the National
Poet of Belarus Rygor Baradulin):
Bears can learn many things from people.
Richeske isyn but te dzhinel manushestyr.
Медзведem у людзей ёсць чаму навывчыцца.
Рыгор Барадулін. “Смаргонская Акадэмія”
[Rygor Baradulin “The Smargon Academy”]*

The author is a writer and researcher on Gypsies/Roma. One part of his research is related to Belarus – Lithuanian Gypsies and therefore the Bear Academy in Smorgon is an integral part of many studies of Belarusian history: we can't easily omit it. It has inspired great sons of the Belarusian nation such as: the writer *Vladimir Karatkevich* and the poet *Rygor Baradulin* to write about this unique school in their works. The late Rygor Baradulin also researched the Bear Academy based on Minsk and Vilnius archives.

He used to say to the author: “Val'dkõ, the Bear Academy was started by Jews, which later turned into a successful collaboration between Jews and Gypsies. Jews

used to prepare boiled carrots with honey to treat bears for a good performance. They also raised money to build the initial building for the Bear Academy. In due time the *Radziwills* started to hire Gypsies to train bear-cubs” (Барадулін 1999: 70-106).

Rygor Baradulin was thrilled by the range of activities of the Smorgon Academy to train bears as performers especially by the Gypsy training instructors and handlers. It gave him an immediate inspiration to write his brilliant poem “The Bear Academy”

You find yourself catching your breath when you plunge yourself into reading and learning more about the “Bear Academy” in Smorgon until the moment when you set your mind to research further on its legislative and civil status. Unexpectedly, grey frustration may take you over: there is nothing in the State Archives of Belarus and there is almost nothing in the archives of neighbouring countries, Poland and Russia, while there is very little in Lithuania.

There are short notices in the Encyclopaedia in Belarus (Белорусская 1973: 697; Беларуская 2002: 50; Энциклопедия 2001: 363), Lithuania (‘Vetliva’), Czech Republic (Slovník 1887: 710), Poland (Ilustrowana 1936: 619-620; Wielka, 2001: 27; Polska 1897: 183) and Russia (Большая 1905: 517), while there are no references in the Encyclopaedias of the neighbouring countries: Germany, Latvia, Sweden and Finland.

There are no references in any books in the UK, France, Spain and Italy. After giving up your research on this point, you might be touched by a vivid description of the activities of the “Bear Academy” in Smorgon in fiction literature¹, such as dancing bears in gaudy costumes supervised by a brave man with a moustache and clutching a metal rod. You start pondering whether this coach was a Litvin (Litwin), Polish, Jewish or Gypsy daring chap. (Illustration 1).

The author often keeps wondering why it was so poorly documented.

When somebody reads this material further and further, being carried away by the narration, a certain question may come to one’s mind: “Why did it happen in Smorgon, in the PLC (*Polish – Lithuanian Commonwealth*)”?

Moreover, if we research into the history of Poland, Grand Duchy of Lithuania and the PLC another drilling question might take our imagination over: “How were Gypsies placed in the Crown during the XV–XVII centuries before it ceased to exist in 1795 after the III partition of the PLC?”

The earliest evidence of the appearance and residence of Gypsies (*Roma*) with the *cygan(tsygan)/cyganka(tsyganka)* in Poland, of which some pieces of land of Belarus and Lithuania were part of its territory, dates back to 1401 (Mroz 2016: ch.7). While with the names “*Philistines*” and “*Egyptians*” Gypsies appeared in the records much later, during the XVI century.

As the sources state, Gypsies around *Nieswierz* and *Mir*, and many of the places in the Grand Duchy of Lithuania (GDL), especially on the lands of *Radziwill*, were mostly sedentary at that time and involved in cultivating land in the country, while in towns and cities they were engaged in trade and craft to provide for themselves.

Some of them were warriors and displayed valour during military expeditions: thus, *Stanislaw Cygan* was granted a property as a reward for John Albert's unfortunate expedition to Moldova (26 Act of 11 October, 1497) (Mroz 2016: ch.2). This is the first record of Gypsies (*Cyganie*) residing in the Grand Duchy of Lithuania.

The XVI century records of the PLC tell us about Gypsies in a completely different way from the conventional perceptions about them. We can see how selective and unobjective our understanding is, how prejudiced are people against Gypsies and how incomplete historical knowledge of the past XVI century of these people is. Most of these records comprise a collection of documents referring to *Piotr of Rotenberg*, a Gypsy leader who together with his clan arrived from the German lands. They don't refer to Nomadic Gypsies who had arrived in Poland on foot or horses, living in shacks or tents at the beginning of the XVI century. These documents refer to horse dealing where these are also accusations regarding horse stealing, some of which contain information on collaboration between Gypsies and non-Gypsies (*Gadzhe*), who either acted as accomplices in crimes or benefitted from the stolen loot. Later on, we find information that Gypsies were engaged in craft and fortune – telling – this is very characteristic of Gypsies. We should also say that further records refer to settled Gypsies engaged in cultivating land and living individually, as well as a considerable number of Gypsies being employed in service at the royal court and landed estates.

Unfortunately, we repeat again that we can't come across in any archives of Belarus, Lithuania or Poland any written proof (records, notes in municipal and registry books), how the Smorgon Bear Academy) started to function, how and when its founders Jewish people, Litvins (Litwins), Poles or Gypsy (*Cyganie*) people, went about creating it: building, obtaining bears and teaching staff. What caused for this event to take place in the best circumstances?

Thus, we would like to present three different sources, versions, and points of view:

Existing literature, which is not much at all.

Jewish account of events at Smorgon Academy.

Roma verbal stories.

Let us start with the literature, which has been printed.

It's very difficult to establish now who started using bears for fun: the Muscovy state/Moskovia (Russia), the Grand Duchy of Lithuania or the Kingdom of Poland. The earliest mention dates back to 1426 when the famous Polish King *Jahaila*, who was hunting for bears in the *Belovezh* forests, damaged his foot. He wanted to catch a bear for pleasure and keep it as a pet. We have no references that bears were trained as dancers at that stage of time.

Another Lithuanian Count *Zhigimantas Kiastutovich* started catching bears and letting them go in *Nalibok* forests. We don't know whether his intention was to start keeping contact with bears, separating them from wild bears, thus domesticating them. He also invited the Prussian Count *Albrecht* to hunting, during which

more than 100 dogs were heard trying to catch bears alive. There was an abundance of bears in the Grand Duchy of Lithuania. The Polish King and Grand Duke of Lithuania *Stephan Batory* was wounded while trying to catch a bear. Bear heads decorated the estates of the counts. Every noble estate had a bear for fun and some of them had bear heads to decorate the walls. But people were not allowed to hunt bears if they didn't kill domestic cattle. A severe fine was imposed on people who dared to kill bears not on their territory. In the palace of the Duke *Radziwill* near Vilna (Vilnius), a bear met the guests and after they were seated, he delivered them food and drinks.

We should say that the Smorgon Bear Academy was founded approximately at the same time with the bear school near Kaunas by the Count *L. Tyshkevich* but the *Radziwills* developed their Bear School on a big scale and it became an Academy. In order No. 8, as a supplement to the First Statute of the Grand Duchy of Lithuania (1529) during its implementation in 1566 which later was presented to the Sejm as the First Statute of Lithuania in 1529, the pet-bear owners, who had paid 8 groszy of tax, were allowed to go around town settlements and markets to entertain people. Successful people or businesses could hire bears for longer periods. People who were involved with bears tried to buy a male and female because after the cub was born it legally belonged to the owner of the mother bear. People tried to "christen" the cub. This event was followed by a big party.

The first mention of the Belarusian-Lithuanian bears should take us back to the XVI century (Катлярчук 2007: 153-155). Thus, the Italian poet *Ludwig Ariosto*, in his poem, *Crazy Roland*, introduces the Belarusian bear handler, *Roland*, to the European reader: "Roland is not scared of an enemy and like a bear of Belarusian/Lithuanian Buffoon is not scared of dogs' barking" (1516). Many researchers, who travelled to the town of Smorgon, stated that all bear handlers who roamed around the world, had gone through a proper training in a high school in Smorgon which for them is like Promised Land (Nordberg). When they became professionals, they had to pay taxes like any other craftsmen.

Humorous things with bears were an inseparable part of the Belarus folk culture. Nobody knows when the Belarusian bear handlers with their trained bears started to roam across the lands of Poland, Germany, Hungary, Russia, Sweden and Italy. Another author, a Swedish priest, *Olav Magnus*, described vividly the Belarusian/Lithuanians buffoons in his book "History of the northern nations" (1555).

The same *Olav Magnus* depicted a bear on the first Sea Map of the Rus Kingdom (the Russian Kingdom) in 1539 around the time of the first mention of bears used for fun in the Grand Duchy of Lithuania with the Russian Kingdom.

The majority of the writers on Smorgon Bear Academy affirm the popular assumption that it was founded and run by the *Radziwills* in the XVII century (Чегодаева 2003; Татаринцов 2009; История 2007: 300-305).

In addition to this date, some researchers write that "Smorgon (*Smargon*'/Smurgon, Belarusian) Bear Academy" also gained its humorous name in Belarus in relati-

on to catching and training bears, which was founded and supported in the XVI century by the Dukes *Radziwill*. It is also a synonym of a buffoon's school ("skomorochy" school) (Сморгонская, Chanoch, Бутэвіч 2001: 20-22).

The study of the bear schools and the Smorgon Bear Academy allows us to see that all these teaching centres that tell us how to manage bears and use them to entertain people originated from buffoon's activities and their schools. Buffoons in olden days were taught different skills to use with bears to amuse people. After the knowledge and skills were learnt and mastered, buffoons passed it on first to their sons and partially to other people later.

Moreover, at its peak, the Smorgon Bear Academy absorbed the overall best experience from buffoons and bear handlers throughout the whole of Europe, especially during the time of collaboration and bond between Duke *Karol Radziwill* and the local King of the Gypsies in Mir and Nieswierz, *Yan Martinkevich*.

The small unattractive town of Smorgon became popular due to its unique trade of teaching bears. About 100 years ago, the bears, in a joking way, were called "Pupils of the Smorgon Academy" who roamed with their handlers not only around Russia but throughout Europe². This is such – an acknowledgement of the ancient trade of Russian-training bears (Большая 1905: 517).

This occupation was called *miad'viedniki* and was mentioned in the register of the professions for tax of the Statute of the Duchy of Lithuania (*Statut Kniastva Litouskaga*) in 1566 (Великое 2006: 602). It means that bear performances were an essential part of a public life and entertainment for the people. Masters of ceremonies included scenes from everyday life, funny short stories and comedies using hats, tambourines and rods.

During some performances, there were recitals by bear trainers, acrobatics, doll-presentations and music playing. Some records indicate that these funny bear scenes (*miadzvezhyya paciehi*) lasted until the beginning of the XX century (Ягрова 2003).

The author also added that there were other Bear Schools on the territory of Belarus apart from Smorgon: in Niesvizh, near Minsk and near Turov, in Poliesye, but we do not have any records about how they operated (Солодухо 1959). (Illustration 2).

The Count *L. Tyshkevich* also founded his Bear Academy in his big estate *Ra-udonvari* near *Kouna* (Kaunas) where the *Zhmudzins/Žmudzins* (an old word for authentic Lithuanian speakers of the Grand Duchy of Lithuania) trained male bears to entertain people. Some of these bears were offered on hire to perform: Gypsies were lucky to receive those bears to perform for people in the towns, settlements and at markets or fairs. Another group of bears was offered as pets to people during market or fair days.

Nevertheless, this Bear Academy didn't leave the same legacy as the Smorgon Bear Academy. Moreover, the Smorgon Academy was better known for its range of activities.

Some researchers state that the Smorgon Academy was already operating in the XVI century (Zaprutko-Janicka 2011). The first academic reference to the Bear Academy dates from the XVI century according to the Polish Encyclopaedia, printed in Krakow in 1897 (Polska 1897: 183), in which the small town of Smorgon is mentioned. This town belonged to the *Zenovich* dynasty and its inhabitants were well-known for their special occupation: they bred and trained bears to perform across the whole of Europe.

Some sources also state that Count *K. J. Zenovich* acquired the Bear-School (Berishe Schule) in 1612 which in due time became the Bear Academy (Инвентари 1977: 16, 69). This was the time when he built the famous Saint Archangel Calvinist Cathedral in Smorgon and opened the library.

Thus, we can assume that the famous Bear Academy operated for more than two hundred years (1612–1831) in the small town Smorgon, in the Grodno region, which is situated between Minsk and Vilna among the surrounding walls of forests (Сморгонская, Ягровава 2003). Its northern bounds almost touch the banks of the calm river Viliya flowing solemnly and thoughtfully through its landscape of greenery. On the other side of the city, the boundaries of Smorgon touch two river tributaries – the Groyat and Oksna. (Illustration 3).

Let us get back specifically to the founders and owners of the Bear-Academy in Smorgon itself. In 1601, the former Brest-Litovsk Governor (*Voyevoda*) Count *Krisztofor (Krzysztof) Zenovich* became the host of Smorgon after his father *Jury (Jerzy) Zenovich* passed away in 1583. When he died in 1616, Smorgon passed on to his wife *Fedora* until 1672 when *Michael (Mihal) Kazimierz Radziwill (Rybon'ka)* inherited it as a dowry from the *Zenovich* family³ (Инвентари 1977).

Other sources state that Smorgon was passed on to the *Radziwills* in 1668, when *Anna Zenovich* got married to *Albrecht Wladyslaw Radziwill* (1589–1636) and she brought it as a dowry (Татаринов 2009, Slovník 1887: 710).

We presume that the legislative base for engaging Gypsies in the Bear Academy was formulated after the “The Sejm” (Government) of the Kingdom of Poland passed legislation on Gypsies: “The *Podlasie Mandate*” which allowed landlords to harbour Gypsies [Warsaw, 1607]: “On writs of complicity bannatorium” (Ficowski 1989: 15, 31).

We have no evidence if the former host of Smorgon, Count *K. Zenowicz* employed any Gypsies when he acquired Smorgon with this unique school in 1612 (Барадулін 1999: 70-106).

As *R. Baradulin* wrote in his preface of the poem “Smorgon’ Academy”, “The Bear Academy” was founded in the XVII century by the *Radziwills* and he added in his notes that its initial Head was *Michael (Michał) Radziwill Rybońka* (A small fish) (1702–1762).

The Bear Academy and its activities was first mentioned by the French monk *Philipp Ariel* in his memoir about his travels to the Polish-Lithuania Commonwealth in 1687–1689, where he mentioned: “I was shown an Academy where bears are trained, who also travel from town to town across the whole of Europe. This Bear

Academy is in Smorgon, where bears learn skills in order to show their tricks with such smartness and intelligence”.

Another reliable source is based on the records of the Swedish historian J. Norberg who wrote about the Swedish King *Karl XII* who attended Smorgon together with the Polish King *Stanislaw Leszczynski* in 1708 and mentioned the following: “In terms of this town, we should mention that it is better known as a place where all dancing bears, who roamed around the world, have a refuge and school there” (Norberg 1740: 89).

The Academy did not do well before his successor, “Rybońka’s son”, *Karol Radziwill (Panie Kochanku)* inherited Smorgon with this school, which he called “A Bear Academy” in 1762. He really made it flourish. We are tempted to call this period in the history of this unique institution *Radziwill Academy*.

We tried hard to sort it out: why did this event take place on the territory of *Podlasie* (Eastern Poland) of which Smorgon was a part?

The main explanation lies in the fact that there were many bears in the woods surrounding Smorgon, and therefore there were Polish, Litvin (Litwin), Jewish and Gypsy bear handlers, who drilled bears in their own way to perform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (PLC). Some of them applied to *Karl Radziwill* for licenses to travel to Western Europe to perform with these adorable animals.

Another explanation is based on the historic reference that there were quite a few people (usually non-Gypsies, *Gadzhe*) who also bred domestic bears and sold them young to the Academy to train them as entertainers.

Some of these local bear owners trained their pets and some of them resorted to performing with them. In due time, they were requested to buy licenses to perform with the bears, which were very expensive. Unfortunately, some private entertainers were not able to keep their bears any longer and offered them to the Academy for a good payment. Some wealthier bear owners applied to the Academy for exams to qualify for a license (*licenzija*). (Illustration 4).

The third important explanation lies in the fact that a close friendship and cooperation existed between the local Gypsy King *Jan Martinkiewicz* and the Duke *Karol Radziwill (Panie Kochanku)*. This enabled a solid and prosperous Gypsy and non-Gypsy Community to exist on the *Radziwill* properties (1778–1790). And now we will try to scrutinise this unique formation in the XVII–XVIII centuries.

At first, we will mainly concentrate on the earliest records of the Gypsy presence in the former Polish-Lithuanian Commonwealth: Poland and Grand Duchy of Lithuania separately, starting in the beginning of the XV century. This was a huge state, which comprised not only the contemporary Poland and Lithuania, but also Belarus, some strips from Western Russia and Ukraine.

The Radziwills Properties

The history of the *Radziwills’* attitude and policy towards Gypsies in the PLC dates back to the 2nd of February 1595 to the record in the Minsk municipal boo-

ks⁴. The Gypsies are mentioned here as a settled community who started to dispute within their own group, but the outcome was guided by their own court based on their verbal bylaws (*Romano Chachipen*/Gypsy Law) The case was rather tragic: *Aleksander Matysowicz*, a Gypsy, a servant of *Krzysztof Radziwill*, a Wil'na (Vilnius) *voivode* (mayor) accuses another Gypsy, *Kaspar Martinowicz*, initiated a big brawl and disturbance by ringing alarm bells, which resulted in the tumult among people who trampled *K. Martinowicz's* wife and thus murdered her. We will return to this record later (Mroz 2016: 74-77).

Moreover, it was only on the landed property of the *Radziwills* that Gypsies formed a more numerous community and found such favorable conditions probably like nowhere else in the world. Here, they were treated in such a friendly and fair way. The documents indicate that they possessed the rights enjoyed by other subjects; they were not treated as troublesome characters, and they had their own leaders. The presence of the Gypsies on the *Radziwills* landed property again takes us back again to the end of the XVI century: in 1584 we came across the first document in PLC, which indicates that Gypsies were mostly settled people, involved and registered as craftsmen and traders, who paid taxes.

However, the document, which gives us more specific and full idea about the situation of Gypsies on the estates of the *Radziwills'* expanded family in the east of the Commonwealth, comes later (Mroz 2016: chapt.2/8) This document is a "letter of liability" (obligation letter) granted by the Gypsy elder, *Jozef Marcinkiewicz*, to *Samuel Hucin*, a townsman of Mir, and states that *J. Marcinkiewicz* borrowed 20 Polish zlotys from *Hucin* with the commitment to repay it in two instalments at one week interval. We don't know whether the *Marcinkewicz* was the Gypsy elder by the choice of the Gypsy community or whether he was just appointed by *Karol Stanislaw Radziwill*. In this archive, there is also another letter of 1719–1720 which reads: "I, *Jozef Martin-kiewicz*, a poor townsman and citizen of Mir, the Gypsy Elder...", the phrase "with his company" indicates that in Mir and its neighborhood there were many Gypsies comprising one united settled community, and not just a collection of individuals.

The *Radziwills* who were the richest and most powerful noblemen in the Commonwealth assessed that the Bear Academy would be a very profitable business for their own wealth, including the Gypsy community, the Jewish people and the local *Litvin (Litwin)/Polish* population. They turned the Bear school (previously it was called just School) into a real academic institution. Since it became an institution, it started to be called *Smurgon Bear Academy*. A lot of money was invested in this business and the *Radziwills* hired many Gypsy Bear handlers, who turned out to be the best bear trainers. A curriculum and teaching programs were worked out. In due time the Smorgon Bear-Academy started to prepare the best trained bears with their handlers and became a huge success across the whole of Europe.

It also resulted in changing the image of Smorgon from a few different settlements into one solid town, which had businesses such as wooden, leather or paper and a Jewish bakery. A hospital was also built, a few schools with instruction

in the Polish language and the *Yeshivah* (Jewish Religious School). The local library expanded significantly and served as a good source for the local people in terms of self-education.

But historians in modern Lithuania (Litva (Litwa)/Lietuva) still refuse to recognise that Old Belarusian language was the state language of the Grand Duchy of Lithuania. They avoid using the word *Old Belarusian* by referring to it as the “official Slavonic”. At that time people used the old name *Ruthenian*.

In 1696, the Diet (Sejm/Seym) of the PLC granted the Polish language official status throughout the whole state, thus removing Old Belarusian from official usage. Since that time Litvins (Litwins), mainly lords, magnates and townsmen, began to be “polonised”, while the peasants continued to maintain the validity of Old Belarusian amongst themselves until the Uprising of 1830–1831, when the new Russian authorities started to wipe it out from any usage; it being a threat to the Russian Empire’s stability, because the majority of the insurgents of the Rebellion Army spoke *Ruthenian* between themselves and they were mainly Byzantine Catholics (Uniates). The Russian Senate started to persecute Byzantine Catholics openly by using Cossacks to force them to turn to Orthodoxy resorting to torture.

Apart from their Romani language *Romanes*, the nomadic Gypsies used mainly *Ruthenian*/Old Belarusian (which they called *Xaladytko*) when they spoke to non-Gypsies, while sedentary town Gypsies (*foritka Roma*: foro – town/city) spoke, as a rule, also *Polish* and *Yiddish* (Jewish dialect of PLC). When Lithuania [(Lietuvos)/Zhmdzin Republic] became an independent state in 1918, the “lithuanisation” process was brought about very quickly and strongly: we can come across many marriage photos of Gypsies in Lithuania, where they are dressed in national Lithuanian costumes for church ceremonies. Many people of Slavic origin of Eastern Lithuania and Western Belarus, mainly Orthodox, who were born before 1940, still identify themselves as *Litvins* (Litwins), while Roman Catholics see themselves more as Polish people (*Poliacy z Litwy*).

The Lithuanian /Belarus-Lithuanian Gypsy (Romani) dialects preserved many borrowings from Polish grammar and vocabulary and from the Old Belarusian languages. In contrast to this, we don’t find any borrowings from the Lithuanian language.

Gypsy Elders, Overlords, Kings

In 1482 the first Anti/ Gypsy law was adopted in Brandenburg Germany which immediately encouraged the majority of the Western countries to authorise the expulsion of Gypsies (France, Spain, England).

The XV century brought an enormous change in the attitude towards Gypsies almost over the whole Europe by aggravating its hostilities, except the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland.

Not a single nation could boast of such a diverse variety of “Gypsy Kings” as Poland, where their different kings exercised many different forms of authority over their co-tribesmen.

While upper-class Europe enjoyed Renaissance in music, art, architecture and literature, most European governments became hostile to the point of persecuting and even killing Gypsies, with exception of the Kingdom of Russia (Muscovy/ Moskovia)⁵.

Moreover, the majority of countries in Europe started to take aggressive measures to expel nomadic Gypsies outside their borders after the middle of the XVI century. As we have already mentioned, in 1482 the first Anti/ Gypsy law was adopted in Brandenburg Germany which immediately encouraged the majority of the Western countries to authorise the expulsion of Gypsies (France, Spain, England).

The Western Europe continued to enjoy the Renaissance time and, sadly, it turned hostile towards Gypsies by its laws and their fulfilment.

Suppressive actions didn't work effectively everywhere due too many reasons, and therefore Kings and their servicemen had to seek a compromise. There appeared an urgent need to look for somebody who would serve an effective liaison between the Crown and the Gypsy communities: the best candidates for this position were supposed to be heads/elders of the extended Gypsy families, some of whom were overlords of the whole Gypsy communities of a particular area. Some of them overlap the official municipal administration.

In 1557 the Warsaw State Statute adopted the first legal Act against Gypsies: "Gypsies or unnecessary people will be expelled by us from the Land and in the future should not be accepted".

The settled Gypsies were tolerated and governments started to appoint leaders and overlords of the large Gypsy families as local or *overall*, *Gypsy king (head)* in order to keep a link between the Gypsy population and the official governments.

The model of managing Gypsies was better implemented in Poland and later in the Polish-Lithuanian Commonwealth although it originated from the Kingdom of Hungary. Hungary was one kingdom with Poland under the aegis of the joint King and Crown (1370–1382, 1440–1444).

We might only imagine that there were other places in the Commonwealth, where the Romani Kings/ Overlords of Gypsies were involved and might have applied their hand and authority to helping the Gypsies in bear catching, show business and fishing: one should dig in the old municipal records fully and thoroughly. Moreover, this office for Gypsies in the Crown functioned widely at the same time with the Bear Academy for more than 170 years.

Therefore, to a curious reader, we would like to remind of the Gypsy Kings (Overlords for Gypsies).

The first record of the appointment of a Gypsy King, officially the Elder of the Gypsies, dates from August 1652, when the royal administration under John II, *Casimir Vasa* decreed a Gypsy leader *Mateasz Korolowicz*, who presumably succeeded *Jan Janczy* (Mroz 2016: ch. 6).

Jan Janczy was authorised to oversee all Gypsies in Poland and Lithuania and to collect income tax from all Gypsy families and was given official permission by

the royal Chancellery, *Sejms*. His main task was to sort out disputes, make decisions, enforce payments of taxes, settle conflicts between Gypsies and non-Gypsies, Crown and non-crown Gypsies, local Gypsy communities (Polish, Lithuanian Gypsies) and foreign ones (Vlax, Hungarian and Slovakian Gypsy groups).

Jan Janczy could have been the first overlord of the Gypsies although we can't come across any official record on his appointment made by King *Wladyslaw IV* who ruled the Kingdom of Poland at that time. *Janczy* was also a good *kobza*-player and played for the King very often.

The next step was to put him in charge for solving the problem of uncontrollable volatile mobile Gypsies by embedding them into the social structure of the Polish state, and additionally of the PLC, so as to have a system of independence, duties and control. The aim was to establish a Gypsy court which was advantageous for the authorities and for the Gypsies themselves in the long run. Now we don't know the full scope of the authority and entitlement of *Janczy* and what *Korolowicz* inherited from him in 1652. We know that he was responsible for making decisions on disputes and feuds, levied tax, and overall per capita tax, for investigating offences, searching for the perpetrators and keeping order among the Gypsy communities.

K. Korolowicz's authority lasted for 10 years and we have no other records about how he performed the duties of his office. He served more as a viceroy of the Crown and he didn't administer the Gypsies at a large scale. Perhaps he failed to carry out his duties and obligations and therefore in 1662 John II Casimir Vasa appointed the next Elder (Overlord) among the Gypsies both in Poland and in Lithuania, *Sebastian Galezowski*, who was a Polish nobleman. We don't know why the Crown administration made such a radical change in the decision to pass on the privilege and office of an overlord of the Gypsies from a Gypsy elder to a non-Gypsy Polish nobleman. We can only speculate perhaps that *Korolowicz* might not have been good at collecting taxes for the Crown, or maybe had not had enough grip on Gypsy communities.

Nevertheless, the new overlord *Sebastian Galezowski* did not rule long: either because he didn't fulfill the obligations imposed on him, or because the King appointed another Polish nobleman *Jan Nawrotynski* as "the Elder of Gypsies of the Commonwealth"⁶. So in 1668, according to the order of King John Casimir, the Crown chancellery dismissed him. The new overlord was a military man who tried to implement military order into the liaisoning between the Crown Gypsies (Polish/ Lithuanian) and the Crown itself. During his ruling, the Vlax and Hungarian Gypsies were classified as "foreign Gypsies" and had tense relations with the Crown Gypsies. The former military commander who ruled them, *J. Nawrotynski*, tried to subdue those Gypsies in loyalty to the Crown, but he was not always very successful.

The situation started to change gradually during his reign (1668–1682) in favour of the Gypsies in contrast to the discriminatory tendencies and practices seen earlier: archive documents provide proof of wider support of Gypsy citizens who were settled and whose behaviour was acceptable to the authorities. *Nawrotynski* started to issue documents saying "by rights of my office and theirs" according to the headman

(which started to be called “passports” (*lila* – Gypsy word)). This “passport” served well in terms of passing some villages, settlements and towns. We can feel that difficulties have already sprung up after the first discriminatory law in 1557. We should imagine that there was a feeling of fear and dislike on the part of non-Gypsies. The “lil” (passport) granted Gypsies free passage and a short stay “as the Crown laws permit” and was favourable to those Gypsies who were keen or had to travel; they were half – nomadic.

We can suspect that *Nawrotynski* didn’t cope with his duties to help authorities to stop wandering Gypsies (224) as in 1682 the new famous King, John III Sobieski (who stopped the invasion of the Osman armies into the Holy Empire in 1683), granted the privilege to a nobleman *Stanislaw Węglowski* (registered in L’wów/L’wiw) to become overlord of the Gypsies in the PLC. As the records testify (Chapter on “Gypsy Kings”) *Węglowski* started to go about working as Gypsy King vigorously and treated his office very seriously, especially to take precautions and motions against all those people who tried illegally to prosper from Gypsies: by being intermediate between authorities and “damaged” (injured) Gypsies, living in the Crown as well as in the Duchy of Lithuania, in relation to their per capita tax. *Węglowski* was the first overlord of Gypsies, it is written in his “oblata” (certificate) that his duties were broadened including “to judge all Gypsies and carry out judicial decisions and punish their wrongdoings; yet he will defend with his supreme right and provide support to anyone appealing to his authority for help”.

Moreover, he also had “to take care of Gypsies and protect them from any harm”. This shows how seriously *King John III Sobieski* treated the office of an overlord of Gypsies as part of his Crown institution.

We learn at the same time that *Węglowski* received an additional authority “to protect Gypsies from any harm from non – Gypsy population”; particularly at that stage of time from the nobles, *Panie Molski* called him “Gypsy Advocate”. We have no any record about this man’s appointment.

The next Overlord of Gypsies was *Tobiasz Bokiej* appointed either by John III (Sobieski) or by *Stanislaw Leszczyński*. We have not any specific records of his ruling years; in a while, in 1697, there appeared a new Gypsy overlord, *Lukasz Iwaszkewicz*, who fervently supported August II during his election. His details of “oblata” (certificate) pointed out that he had to pass on some percentage of the collective money from the royal treasury; it was also mentioned <for the first true> that the privilege was meant to support *Iwaszkewicz*, the Gypsy King, and his “ruined” fortune. The King Augustus II and his Royal chancery took the position of the “Overlord of Gypsies” very vigorously and they worked out six demands (charters) to a nobleman who was looking for the title of the King of Gypsies and volunteered for the nomination. The appointment of the next Overlord of Gypsies Kingdom fell on *Jan Dewaltowski* in 1703 (issued in Lublin).

August II’s charter to *Jan Dewaltowski* granted him the authority over the “Vagabundorum Ciganom” for life and supplied this certificate <oblata> with instructi-

ons to the public and local administration not to hamper him in the fulfilment of his duties as the elder of the Gypsies accountable to the King throughout Poland including Lithuania and Samogitia⁷. He was allowed to have his deputies. Sadly, *Dewałtowski* (Ficowski 1985: 17) and his deputies were to prove ineffectual, or at the worst harmful, in their exercise of this “Gypsy king” office, for a number of reasons: as a rule the Gypsies were suspicious, unwilling to make pacts with *Gadje* (non-Gypsies) and recognize direct “foreign” rule from the Polish noblemen; on the other hand they were ignorant of Gypsy law (*Romano Chachipen*) customs and traditions; the fact that these despised nomads according to their mentality and social view of life according to their structure of life, it was difficult for *Dewałtowski* and his deputies to keep in touch with the Gypsy hordes (*Romane tabory*) continually travelling about the country. The Gypsy people surrounded by mistrust and dislike, discriminated against by the constitution, provided thus a profitable field for exploitation by dishonest people.

J. Dewałtowski got under enormous pressure from the Crown and Gypsies and shortly resigned.

We can't find his name in the armorial – his family gherb was not of big gentry's lineage. Moreover, his service as the elder couldn't be highly regarded, as King August II shortly in 1705⁸ appointed a new elder (Overlord of Gypsies) *Bonaventura Wiera* “to take care of Gypsies, protect them from any harm and collect taxes”. In addition to his former overlord the profound nobleman *Wiera* was also given the power “to judge and punish, appoint his deputies and Gypsy judges”. He was meant to do everything that Gypsies abided by the law. For the first time it was also mentioned about his due levies and income. Moreover, *Wiera* was given more power: he became the ruler of Gypsies of the whole Commonwealth.

In other words, the new overlord *B. Wiera* was granted other privileges and commissions including appointing headmen (his deputies) and judges creating then, for the first time, his own office staff. Moreover, *Wiera's* authorities got stronger based on the phrase from his charter “maintain and keep up the income thus making his position much more profitable”.

We can speculate that there were infringements of the accepted rules of dues and levies on behalf of the overlord or of his deputies, so that King August II (Mroz 2016: 234) issued an order that “offices and city halls should protect (Gypsies) in some territories” (Ficowski 1989: 18). We take notice that the position of the overlord (headman) of Gypsies acquired more authority and power, securing them some income by leasing certain amounts of money from collecting procedures after 58 years of its existence (1642–1705). Thus, the post of the “Gypsy Overlord” became increasingly profitable and prestigious. We have no records of field work about how and in what form it was carried out.

In 1720 August II granted privilege and nominated nobleman *Kazimierz Wyszomirski* as an “overall ruler of all Gypsies in Lithuania”. There is no such record in any archives anywhere with the only exemption saying that “although the Gypsies

have become accustomed to living indulgently”, yet they suffered of bad treatment from various people. It is also stipulated that Gypsies expected some reward for the years of military service from the King August II and his Crown during the Great Northern War (1700–1721). What was new in his privilege: “to judge and rule, protect Gypsies against any injustices; to judge them for any offences towards non-Gypsies”?

According to chronology, we should mention *Stanislaw Godzembra – Nizinski* next. Unfortunately, we do not know when he was nominated and how he managed his office. There is only one record that he “behaved incorrectly” and that he abandoned his Gypsy overlord office and moved somewhere to the West around 1717. His post was shortly covered for some time by another Polish nobleman *Żulicki* who resigned from the King of Gypsies office in 1729.

We don’t know the reason of his leaving the office. We can only come across one document that on March 11, 1729, August II appointed another nobleman *Jakub Trzcinski* as a Gypsy overlord (the record was registered in Krakow). It was also underlined “that the Gypsy people could be kept under government and in due fear” as well as offering them protection against wrongdoings and support in their affairs. It was also referred to *Stanislaw Godziemba Żulicki* “who did not fulfill his duties and did not behave properly”. We should emphasize that since that time the new name “Gypsy King” was used along with “overlord of Gypsies”. Moreover, Trzcinski received a superpower to prosecute people who tried to increase their fortunes at the cost of the Gypsies while collecting levies from them. It means that some representatives of the municipals extorted additional money from Gypsies without any notice to the Gypsy overlord office thus putting extra burdens and troubles on them.

J. Trzcinski failed to cope with the duties as Gypsy King and shortly resigned one year later, in 1731.

In a while, king August II appointed another nobleman *Franciszek Boguslawski* as *Gypsy King* with his office and privileges in 1731. The document consists of two “oblata” (certificates): one was presented in Krakow and entered in the municipal books, later on F. Boguslawski registered it also in Lwiv; these two “oblaty” are identical with the “oblata” granted before to *J. Trzcinski*.

As we study more deeply the records of the PLC history, we can come across the name of another overlord of Gypsies, at the same time, *Marcin Glowacki*, in the Krakow County (Cracow Voivodeship) (Mróz 2016: chapter 6). We presume that the overall Gypsy King *F. Boguslawski* appointed him as his deputy somewhen in 1732. Any details of the way he administrated the office of the Gypsy Crown and helped Gypsies is missing. We have no proof who from the Crown chancellery confirmed his deputy authorities to be a local King of Gypsies. We also know that he traded in horses successfully.

Unluckily, we have not any other records about how *F. Boguslawski* ruled his “office” of “the Gypsy Kingdom” having been granted power over the Gypsy people in the Polish-Lithuanian Commonwealth. He was the longest servicing Gypsy King in

the history of the Commonwealth. He managed the Gypsy King's office for 30 years (1731–1761).

August III, the Polish King and Grand Duke of Lithuania, who was very narrowly elected as the Crown King in 1733, didn't take such close interest in the Gypsy Kingdom as his father Augustus II.

In 1761 he appointed *Jozef G. Boczkowski* as 'regional king for the Gypsies in the Little Poland'.

August II, who during his reign had nominated a whole series of Gypsy kings, had only two more years to reign when he confirmed the last of these, *Boguslawski*. His successor and son, Augustus III, almost certainly did not take such a close interest in the Gypsy Kingdom. It was only thirty years after the nomination of Boguslawski, on 10 September 1761, that Augustus III issued a charter – this time for a “regional king” for the Gypsies in the “Little Poland” region of the country only: The office of the Gypsy Kingdom conferred on *Jozef Gozdawa Boczkowski* for the districts of “Little Poland”.

This is the only information that we possess about this Gypsy king whose appointment was confirmed by the Royal Chancery.

In 1767 another nobleman *Iwaszkiewicz*, who was born in Vitebsk region (now Belarus), was appointed by the last Polish king *Stanislaw August Poniatowski* as the Gypsy King of Lithuania. He inherited this position from his grandfather, *Lukasz Iwaszkewicz* (1697–1703). His name is related to the well-known “Manifesto of the Commission of Both Nations”, especially on its “The Manifesto of Gypsy Confederation”. The whole document contains polemic parts on: “different religions”, the attitude towards Jews, protestants etc. We suppose the draft version of this paper was submitted by *Tadeusz Chacki* in April, 1791, as the *Manifesto of Gypsy Confederations* came out in December, 1791. Serving for more than 8 months, nobleman *Iwaszkewicz* contributed significantly and had shown extensive information about Gypsy affairs in the PLC. He showed considerable knowledge with regard to the whole Europe and was not only limited to the Gypsies in the Commonwealth. All the time he knew the common perceptions in his country, as well as the legal acts adapted in France and Spain ordering Gypsies to leave the country.

As the Russian Empress Anna, then Catherine the Great, started to interfere into the Commonwealth affairs, the Crown started to crumble, in 1780, the last king *Stanislaw August Poniatowski*, appointed the Polish nobleman *Jakub Znamierowski* as the headman of Gypsies for the Grand Duchy of Lithuania. He was no longer called “The King of Gypsies”, although he had been in close contact with Gypsies much longer than his predecessors had, and the personality of this brawling country nobleman, who led quite an extraordinary life, deserves a little attention. He undoubtedly possessed more “qualifications” for the post than those who preceded him, for he had been a horse trader, and therefore had followed a profession close to the Gypsy heart; this had brought him into close contact with Gypsies from his earliest childhood. He is also said to have owned Romany well – or at least the Polish-Lithuanian Romany

dialect – and was familiar to him. If we also take into consideration his black hair and swarthy complexion, we might even come to the conclusion that he had some Gypsy blood running in his veins. In addition, he was a man of great physical strength and outstanding courage, and apparently was also of exceptional intelligence. He had attended a monastery school of some kind, after which he had become a horse trader, from this profession he had made considerable profits. However, later his business fell off and he became impoverished, and his last horse was carried off by the Gypsy grouping known as the “Golden Horde”, which was one of the wealthiest in Lithuania. It was this act of horse-stealing that eventually brought *Znamierowski* to power over the Gypsies of Lithuania. Determined to discover the thieves and recover his horse, *Znamierowski* set off in search of the Golden Horde, together with two Gypsies whom he had recruited as assistants. He came across the horde on the outskirts of a village, in the forest on the borders between the districts of Troki and Lida. There were several hundred members of the horde, but *Znamierowski* and his two companions managed to subdue them by force of arms. After this victory, *Znamierowski* bound the leaders of the horde and flogged them soundly, thereafter forcing the entire horde to swear allegiance to him. Within a short span of time, the leaders of other hordes were compelled to submit to him, and recognize him as their new leader, as proof of which they showered him with gifts – or, perhaps, rather allowed him to plunder them without resistance. After this, *Znamierowski* went to the marshal of Lida, *Kazimierz Narbutt*, and having obtained letters of recommendation from him, set out for Warsaw, where on 17 August 1780, King Stanislaus Augustus granted him the charter. “So, in his eminence”, wrote Narbutt in his book on the Gypsies published in 1830 “he judged quarrels that developed amongst the Gypsies, and approached the authorities and citizens on behalf of his people whenever occasion arose, and collected a poll tax of 15 groszy’s, or half a Polish zloty”.

In about 1789, when *Znamierowski* had already made a name for himself, he proceeded among his Gypsy subjects by oppressing and exploiting them, the Gypsy hordes rebelled against him, and gathering together in one place, they imprisoned their absolute ruler and condemned him to be flogged. “After which they did not release him... until they had obtained a general absolution and amnesty. Finally... this noble headman... stayed at his post, but from then on, he was graciously willing to rule his people fairly and kindly”. *Znamierowski* was mainly linked with the “Golden Horde”, the richest grouping of Gypsies in Lithuania, and because he had the right to collect taxation for his own use, he must have been in touch mainly with the richest Gypsy tribes, tending to bypass the poorer ones which might not prove so profitable to him. This would be all the truer in that the poorer Gypsies, fearful of officials carrying out royal decrees, hid themselves deep in the forest, and only came out surreptitiously to beg or steal, in order to keep body and soul together. The Lithuanian forests sheltered the very poorest of the Gypsies, who had no real clothes and went out even in winter in torn sheets of cloth: “They live in the Lithuanian forest and even in severe frosts they go out covered only in sheets, carrying their babies in bags hanging from their

backs”, wrote a contemporary diarist. There were also other groups who hid in the forest from the tax collectors and made raids from their hiding-places where it was very difficult to be tracked down.

In 1795, *Jakub Znamierowski* died: his position by now had greatly deteriorated, for he had been impoverished by the Second Partition of PLC and mass exodus of the Gypsies from Lithuania after the fall of the Commonwealth to Russia and the Osman Empire.

New Russian authorities did not display any negative interest towards Roma, but they revoked the privileges of the local and former Crown “overlords of Gypsies” to investigate offences, search for the perpetrators and keep order among the Gypsy communities. But they ascribed them to take taxes, in a while these Gypsy Kings were changed to “burmisters” (heads of extended families (*‘chekar’/‘celo rodo’*)).

Many Gypsies greeted the change of the PLC Crown to the Russian Crown: they found the Russian authorise more lenient which allowed them to travel. And on the contrary, the settled Gypsies, who were involved into business and craft, could not carry on with this way of life as the Russian authorities did not trust them; they perceived Gypsies only as entertainers. These Gypsy families had to resort to the nomadic way of life in order to survive.

The Russian Senate deployed Cossack units along the new Western border of the Russian Empire who didn’t allow people to travel freely to the West including the Gypsies whose relatives found themselves in different states.

The Gypsies who remained in Lithuania “elected as their headman *Milośnicki*, a nobleman of a family from the Lida district” according to an account of the Gypsy authorities written 35 years after the event. This *Milosnicki*, who was probably a usurper, did not enjoy a great deal of respect among his Gypsy communities. He was seen for a few years in the Lida district, where he travelled about together with the Gypsies, but shortly all trace of him vanished. He was last seen at *Ejszyszki* in 1799, and later two contradictory versions of what had happened to him were in circulation: the first that he had been deprived of his position, and the second that the Gypsy group, which was loyal to him, had left the region for Turkey. Whatever the case, he was almost certainly the last ruler of the Gypsies in Lithuania and partially in Poland.

Meantime, on the situation in the former Crown territories, we can read for example in a newspaper of 1811: “And that the Polish Gypsies, despite the above laws, never left Poland, but might only have fallen in numbers <...> the King and his Chancery would nominate for them a Ruler, whom they called their king and to whom they had to be in all circumstances obedient, especially in the matter of contributions to his profit”. The last “King of Gypsies” of this kind in Poland was a certain *Babinski*.” Unfortunately, we don’t have any records how these “Kings of Gypsies”, ruled after the fall of the Commonwealth”. This is the list of the Crown appointed Gypsy Kings (Gypsy Overlords) in chronological order (Mroz 2016: ch.6: 21):

Gypsy (Romani) Kings, Overlords and Chiefs

	Name and Surname	Year of appointment	Privilege issued by	Territories covered by the office
1	Jan (?) Janczy	1647 (?)	Wladyslaw IV	The Crown and G.D. of Lith.
2	Matiasz Korolowicz	1652	John Casimir	The Crown and G.D. of Lith.
3	Sebastian Gałeczowski	1662	John Casimir	The Crown and G.D. of Lith.
4	Jan Nawrotynski	1668	John Casimir	The Crown and G.D. of Lith.
5	Molski	?	John III Sobieski	The Crown and G.D. of Lith.
6	Stanislaw Weglawski	1682	John III Sobieski	The Crown and G.D. of Lith.
7	Tobiasz Bokiej	?	John III Sobieski	G. D. of Lith.
8	Lukasz Michal Iwaszkiewicz	1697	August II	G. D. of Lith.
9	Jan Dewaltowski	1703	August II	G. D. of Lith. and Zmudz
10	Bonawentura Jan Wiera	1705	August II	The voivodeship of Sanok, Lwow and Przemysl
11	Kazimierz Wyszomirski	1720	August II	G. D. of Lith. and D. of Livonia
12	Stanislaw Godziemba Nizynski	?	August II	The Crown and G.D. of Lith.
13	Jakub Trzcinski	1729	August II	The Crown and G. D. of Lith.
14	Franciszek Boguslawski	1731	August 11	The Crown and G. D. of Lith.
15	Marcin Glowacki (king's deputy)	?	?	The Krakow voivodeship
16	Jozef Gozdawa Boczkowski	1761	August III	Malopolska (Lesser Poland)
17	Iwaszkiewicz	?	Stanislaw August Poniatowski	G. D. of Lith.
18	Jakub Znamierowski	1780	Stanislaw August Poniatowski	G. D. of Lith.
Self-proclaimed Heads (Overlords)				
1	Milosnicki	1793	?	?
2	Babinski	1794	?	?

We should not forget that any business with bears made a substantial part of Gypsy family income and they had to provide donations to the Gypsy King (Overlord)'s office that were established and upheld by the Crown. Unfortunately, we have no records how each of the 18 Gypsy Kings (Overlords) operated through their authority over the clan to assist jester groups, bear schools and individual entrepreneurs in relation to bear performing and fishing.

Local Gypsy Kings (Overlords)

There are many records and documents in the archives of Poland, Lithuania and Belarus referring to the large families of the largest landowners in the PLC the *Radziwill*, the *Sangushkos* and the *Potockis* with their large properties where Gypsies were both permanent residents on these lands and frequently travelled within these territories, as well because of their business (mainly horse-dealing). This indicates that the above mentioned landowners kept their own links with the Gypsy families and established their own rules regulating the stay of Gypsies on their land. They became essential elements of the ethnic content of the places where they lived.

The long-term stay of large Gypsy families and groups, their travelling between fairs and markets with their craftwork and horses, or selling it in towns could have led to some conflicts and demanded regulation. That's why irrespective of the King's appointments of the *overlords of Gypsies* in the Crown, the *Radziwills*, the *Sangushkos* and the *Potockis*, nominated their local heads of Gypsies as *overlords of the Gypsies* within a particular area.

In 1732 Prince *Pawel Sanguszko*, when confirming the appointment of the Gypsy *Bartosz Alexandrowicz* as "scultetus", made him Gypsy headman in the towns of Zaslav and Stary Konstantynow. The Prince not only enjoined *Alexandrowicz* to ensure that the Gypsies behaved well and earned their living honestly, but also ordered him to collect the taxes, which the prince imposed upon his Gypsy subjects, and to deliver them to the princely treasure house.

We know little about the life of the Gypsies on these magnate estates from later memoirs. These show that only groups of the Gypsy "aristocracy" could successfully make a living there, since the snobbish whims and fancies of the great lords treated these "estate Gypsies" as an exotic embellishment for feasts or hunting expeditions – where the Gypsies provided an attraction which might be compared with that of the jesters and dwarves at the royal court. As we have already said some magnates like prince *Pawel Sangushko* and *Duke Karol Radziwill* – irrespective of the Crown orders and charters, granted titles of headmen (overlords) of their Gypsies (usually) settled, on their own authority in their own estates and properties as local kings.

These were usually communities of few families who used to share equal rights with the local non-Gypsy people, some of whom were servants of their own lords. These kings or headmen from the Crown were imposed on the above-mentioned headmen officially and they were mainly dealing with travelling Gypsies while local "kings" or (overlords) supervise the settled Gypsies who were littering the cultivated land or craftsmen, some trading in horses.

Name and Surname (in inverted commas)	Year of appointment	Authority granted by	Territories covered by the office
<Murszako> Murszakos son	XVII – XVIII centuries	Franciszek (Salary) Potocki Stanislaw (Szczesny) Potocki	Dnieper Ukraine
Bazył Mikolajewicz	1727 –?	Pawel Sangushko	Podolie Western Ukraine

Jozef Martinkiewicz	1719 – 1732	Pawel Sangushko	Podolie Western Ukraine
Bartosz Aleksandrowicz	1732 – 1752	Pawel Sangushko	Podolie Western Ukraine
Jozef Martinkiewicz	1720 – 1778	Karol S. Radziwill (P. Kochanku)	The Grand Duchy of Lithuania [Ruthenia (Belarus) Lands]
Jan Martinkiewicz	1778 – 1790	Karol S. Radziwill (P. Kochanku)	The Grand Duchy of Lithuania [Ruthenia (Belarus) Lands]
Ignacy Martinkiewicz	1790 –?	Karol S. Radziwill (P. Kochanku)	The Grand Duchy of Lithuania [Ruthenia (Belarus) Lands]

Richer in content and more vivid was the life of the Gypsies at the court and estates of the *Radziwills* in Lithuania and Belarus. The Gypsy headmen appointed by the *Radziwill* family exercised authority over those Gypsies who lived on the *Radziwill* estates. In 1778, we know of the death of one of these *Radziwill* Gypsy kings, named *Stefanowicz*. In the same year Prince *Karol Stanislaw Radziwill* (“M’lord”), who by now had on his estates a large number of Gypsies, the majority of whom were leading a settled life, nominated a Gypsy living at Mir, *Jan Marcinkiewicz*, as the Gypsy headman. Thus, in contrast to other earlier or contemporary nominations, a Gypsy was this time appointed to the function. He was probably the leader of some Gypsy grouping, and *Radziwill*’s patent only reinforced his authority and broadened its scope. This *Radziwill* charter placed *Marcinkiewicz* and his immediate followers in a favored position, and enjoined him to treat other, wandering groups, severely. However, it is not likely that the rest of the group possessed the same civil rights. The 1720 inventory of Mir mentioned only *Jozef Martinkiewicz*. In this entry it is written that he was a rich man, having three partially developed places at “*Slonimskie Przedmiescie*” and two other plots of land in the territory of the so-called “*Wloki Staromiejskie*”¹⁰. All these gains played a major role in his appointment as an elder.

Really, we do not know much about the rights and duties of the local “elder” compared to the ones who were appointed by the Crown chancellery or the Kings themselves, on the points of if their designed authorities which overlap each other or just sorted out by their benefactors in their authorization letters: the overlord of Gypsies of the whole Commonwealth, was *Jakub Znamierowski* at that time, who was put into his position by the King *Stanislaw August Poniatowski*. It is a question of curiosity, – what relations were between *Jozef Martinkiewicz* and *Jakub Znamierowski*, or whether they ever communicated with each other at that stage of time, when there was no telephone.

We have no records if there was any link between *Jakub Znamierowski* and the “Gypsy King” in Mir and the Director of the Bear Academy *Jan Martinkiewicz*.

The notable researcher *Teodor Narbutt* observes that these charters of protection placed the Gypsy leaders above the law and led to the oppression and exploitation of those over whom they ruled: “The authorities in power over the Gypsies”, he wrote, “while they were based on legitimacy and faithfully respected old customs, and until they encounter unshaken compliance, were respected by all and the rightful head-

men was feared and if not he was punished by a mutiny, or completely deprived of his office, and therefore in Mir the headmen sought to receive the charter of headman from the prince, so that being under his protection, he could ignore the judgment of the horde and in this way rule more freely”.

Jan Marcinkiewicz ruled over the Gypsies at Mir for twelve years (1778–1790), having died in 1790¹¹. Czacki refers to the last “ruler” of the Gypsies in the Radziwill estates as *Ignacy Marcinkiewicz*. This was probably the son of the privileged Jan, with whose death, according to *Narbutt*, “the splendor of the office died, and new national arrangements were not conducive to the liberty of the Gypsies, who therefore in large numbers, in teams and hordes, travelled to territories which at that time were under the Turkish scepter. Even the Radziwills no longer nominated a headman at Mir, for although admittedly *Marcinkiewicz’s* son received the honor that had been his father’s, he set off on his travels and moved to Multan”¹².

In recollections of old people about the 1780s, recorded by a XIX century memoirist, we can find references to *Jan Marcinkiewicz*, the king of the Gypsies on the Radziwill estates: “On his head he had a cap in the shape of a kind of crown; <...> in it there was struck a short peacock’s feather; he wore a long black loose robe which came down to his ankles, tied with a black belt, and he wore red boots; round his neck, outside his robe, he wore a chain of broad white beads which hung down over his chest, and from it was suspended a likeness of a bear, with a monkey in a red jacket sitting upon it. In approaching His Highness, the Prince as a faithful vassal, the king of the Gypsies had taught several bears to draw a cart in harness, which pleased the prince exceedingly. A Gypsy acted as forerunner for these bear teams, and the outriders were monkeys. When once the king of the Gypsies rode in this way unexpectedly into the courtyard of the Radziwill palace at Nieswierz, the Prince was extraordinarily astonished and delighted and treated his guest royally, rushing up and saying: “M’lord, gracious sovereign! You will be received as no guest is received anywhere in the world. Your visit has done me great honor which should be held in memory through the generations. And the feast that had been prepared for one day lasted for several days, and the royal Gypsy equipage travelled to Alba, the summer palace, amidst a throng of surrounding courtiers and noblemen who had ridden there, and also a crowd of the people of Nieswierz”.

Such were the entertainments of those years – the last years before the fall of the Commonwealth.

Times were soon to come when these patterns would cease, and the approaching period of the partitions of Poland would finally deprive the Gypsies of the remains of their rights of citizenship – which in any case had existed only on paper – and drive them into forest hiding-places.

The partitions took place and the royal and Radziwill nominations of Gypsy kings came to an end. In some parts of Poland, for example in Lithuania, Eastern Little Poland and the Sub-Carpathian regions, for a certain time the settlements of Gypsies, who no longer travelled, were to remain. But the majority of the travelling Gypsies

now either escaped from the territories of the PLC, making chiefly for the Balkans and the Russian Empire, or took refuge in the local forests, where they were shortly to become subject to new legislation passed by the partitioning powers.

The idea of electing Gypsy kings from among the local gentry was not a Polish innovation. A century earlier in Poland, gentry headmen had been appointed for the local Gypsies in Transylvania and Hungary: in Transylvania Queen Isabella appointed *Casper Nagy* and *Francis Balatfi* Gypsy headmen, and the two of them sold their Gypsy subjects to one Zuchaky (1532). We can see from this that they behaved with some license towards their subjects – indeed apparently much more ruthlessly than our Polish noblemen who sat on the Gypsy throne.

On the Eve of the Fall of the Polish Commonwealth

The affairs of the “Gypsy Kingdom” in pre-partition Poland are interesting as a curious mode of subjecting the Gypsy people to the state authorities, but in fact this all had little effect on the life of the Gypsies, and indeed certain Gypsy groups did not come into contact with it at all. It was for this reason that towards the end of the XVIII century, attention was being paid to the idea of reforming the relations of the state to this national grouping, for we have information that Tadeusz Czacki, a famous writer and politician at that time submitted a project for new regulations that he had prepared. And less than eight months after the passing of the 3rd May Constitution, in December 1791, a Manifesto on the Gypsies in Poland based on Sejm resolutions and the new Constitution was published with the signature of *Michal Wandalin Mniszech*, the Grand Marshal of the Crown. NB. On the 3th of May the Sejm Great (four-Year Sejm), in Warsaw (Parliament of PLC) adopted the first in Europe Constitution (Governance Act [Ustawa Rządowa]). It was designed: a) to correct the Commonwealth political flaws, b) gradual introduction of reforms, c) ensuing that year of *Stanislaw August Poniatowski*, the Commonwealth’s last king. It was created during the period from 6 of October 1788 till 3 May 1791. It was adopted at St. John’s Cathedral in Warsaw while deputies swore to uphold the Constitution. Apart from reforms of the constitutional monarchy, it introduced political equality between townspeople and nobility and placed the peasants under governmental protection; to mitigate the worst abuses of serfdom.

The neighbours: the Russian Empire (Catherine the Great) and the Prussian Empire reacted with hostility to the adoption of this Constitution which was a threat to their systems and joined Targowica Confirmation which included anti-reform magnates and that ended in the defeat of the PLC during the Polish-Russian war of 1792 and the first partition of Poland in 1793.

The contents of this Manifesto speaks well of those who drew it up, and although the proposals for practical solutions to the problems somewhat over-simplify the issues, this is still a document the like of which it would have been hard to find elsewhere in this period. It is worth citing in full this “Manifesto of the Commission of Both Nations”:

“The Commission of Police of Both Nations is known to do what is its task by those whose task it is to know of it. When Providence was pleased in its goodness to accord among the many events favourable to our country, that through the Government Statute of 3 May of the year now ending, it came about that every inhabitant of the countries falling under the Commonwealth received protection, the Commission of Police of Both Nations, which has recorded in its obligations the duty to monitor the effects of this law, realizes the need to extend care to the people to date living in our country under the name of Gypsies. This people, in the severity of the law nowhere having its own home, was forced for ever to wander, and was therefore not only not useful to the country, but was indeed harmful, for it was deprived of a way of making its living by work and service, but was forced to seek ways of meeting its needs to the harm of the society amidst which it found itself. When therefore the Constitution of the 3rd May of the current year, called the ‘Government Statute’, which ensured all the protection of the government and abrogated all measures in conflict with this statute, it also annulled that law which forbade the taking in for settlement of this people under the name of Gypsies living in our country. Therefore, the Commission of Police, of Both Nations, receiving constantly reports from various Civil and Military Commissions and Magistrates, that this species of people is in large numbers known in various places under the name of tramps, sees a need to inform these honourable Civil and Military Commissions and noble Magistrates and every Citizen in particular that this species of people is not excluded from government protection, and that everyone is free to receive a Gypsy to settle or to serve in one of his villages, and that furthermore, the Civil and Military Commissions and the noble Magistrates are not to arrest this species of people as tramps, but are to inform them of the government protection, of their freedom to settle, and are to encourage them to settle in the lands of the Commonwealth. When however through the above-mentioned laws they obtain the blessing of a fixed place of residence, it will be the duty of the Military and Civil Commissions and the Magistrates to take pains to ensure that they do not wander about in bands, but that each, after taking a passport from the Civil and Military Commission or the Magistrate in the district or town where he was surprised by this Manifesto, that he should try within a year at the most to choose a fixed place of abode and a certain livelihood, and if during a period of a year from the date of this Manifesto he does not find a settled place and continues to wander as before, then such shall be held to be a tramp and shall be handed over to a house of labour or prison in the area determined by the Commission of Police. And that this Manifesto may come to general knowledge, published by the Commission of Police, let it be sent to all Civil and Military Commissions and from every chartered borough to every town of its respective administrative district immediately, and attempts must be made to have it proclaimed from every pulpit”.

“Given in Warsaw at the Economic Session of the Commission of Police of Both Nations, on 29th of the month of December in the Year of Our Lord 1791.

Michal Wandalin Mniszech Grand Marshal of the Crown”.

The significant words of this Manifesto refer to the abrogation by the Constitution of 3rd May of all laws which “forbade the taking in for settlement of this people under the name of Gypsies living in our country”. It was therefore only at the end of the existence of the PLC that in 1791, that the Third Statute of 1588 formally ceased to apply – the Statute of Grand Duchy of Lithuania, which had ordered the Gypsies to be driven out of the country, and which had forbidden the harbouring of Gypsies on one’s lands, on pain of the punishment provided for accomplices of outlaws. In this way the law had prevented the Gypsies from giving up their nomadic way of life. Unfortunately, later experience was to show that it was not only these legal restrictions, and not only a dislike of a settled way of life, but that was also to keep the Gypsy caravans moving. The concessions granted by the constitution did not necessarily imply that the local population was prepared to receive Gypsies. Even those who wished to give up their wanderings were unable to find a place where they would be allowed to set up a permanent home. The Manifesto permitted the punishment of Gypsies only if they did not take advantage of their new right to settle. And this is where the noble Manifesto began to make mistakes. It allowed the Gypsies too little time to change their way of life: barely a year to find themselves a permanent roof over their heads, and a source of income in their chosen place of settlement: and this after centuries of nomadic existence! Even with the best will in the world from both the Gypsies and the land-owners, who were able to “receive a Gypsy for settlement”, this time scale was quite unrealistic. And given mutual dislike and lack of any kind of help from the authorities – well! And therefore, on this occasion too, the regulations were a dead letter. The second and third partitions of Poland took place. After the setting up of the Kingdom of Poland under Russian sovereignty after the Congress of Vienna, the process of “implementing” the settlement recommendations was carried out under the watchful eye of the tsarist authorities; in practice this turned into a great “Gypsy hunt”. On 11 May 1816, the new Russian authorities issued an “Order of the Government Commission for Internal Affairs and Police” based on the provisions of the Manifesto of 1791, but providing much more detailed instructions for the effecting of provisions. Even from the date of this Order alone, we can see that the period of a year designated 25 years earlier as the deadline laid down for settlement had turned out to be ineffective.

The Gypsy courts

The most unique and important record dates to the 8th of February 1595 from Minsk municipal books, which proves that the Gypsies formed a settled community in the Radziwills’ properties and set their own courts to make decisions on serious disputes and complains. They established their own bylaws in addition to their official laws. Moreover, the Gypsy court decisions (verdicts) were recorded in the Minsk municipal books (Mroz 2016: ch. 2, case of *Aleksandar Matysowicz*), a servant of the Vilnius voivode Krzysztof Radziwill, against another Gypsy *Kasper Marcinowicz*, a leaseholder. We should not explore the details of this case further. We should only

emphasize that these Gypsies were members of the local Gypsy community who were settled people and a well-integrated body which was made of heads of families (Mroz 2016: ch.1, 2, 3).

We have no evidence as to what was included in the Gypsy oath, what its form was. We may only assume that it was based on the Gypsy Customary Code which is approximately a collection of their norms and rules, expressed in the selection of instructions for conduct and a list of things that are forbidden. It is related to food, clothes and behaviour towards Gypsies and non-Gypsies (Gadzhe) people.

We should nevertheless presume that this sort of Gypsy court was only on the Radziwills property because traditionally “Gypsy courts” don’t associate with official state courts.

We assume that these Gypsy courts (*Romano sendo/sendo; Romano chachipen/Romani phagi*) were conducted independently of the Kingdom of Gypsies’ office which were approved by the Crown chanceries after the King’s order regarding the “overall overlord of the Gypsies in grand Duchy of Lithuania” and some of them were appointed for the whole Commonwealth. They were mainly from among Polish noblemen.

In contrast to this experience local “Gypsy kings” in the lands belonged to the Radziwill, Sangushko and Potocki families and were appointed from the heads of the Gypsy families and were authorised to manage the local Gypsies by these magnates themselves.

In the places where no *local* “Gypsy kings” were, where the authority on Gypsies was carried out from the distance just by the “Overlord Gypsy King” who, as a rule, descended from the Polish nobility and was appointed by the King of the state, Gypsy courts were held independently since their arrival in the Commonwealth, irrespective of the municipal courts in those places. We do not know, when and under what circumstances decisions of the Gypsy court went into records of municipal book. This is the example, which had been quoted before: A Gypsy *Aleksander Matysowicz* is at feud with another Gypsy *Kasper Martinovic*, May 20, 1594 on the Radziwill properties. The accused *K. Martinkowicz* did not turn up at the Gypsy court. It is recorded in such a way: the punishment should be carried out by municipal authorities: Gypsies and Gypsy courts did not have repressive bodies. In the same way, the Polish magnates, – who were absolute rulers in their extensive estates – also had nominated separate local Gypsy headmen (*Gypsy Kings*), and granted them letters of protection on the model of the royal charters, lost their power over local Gypsies.

Another example is, when the Gypsy culprits ignore entirely Gypsy courts. After the third attempt (according to the Gypsy tradition) of contacting the Gypsy offender, if ignored again, the matter should have been usually referred to municipal courts to deal with the alleged guilt.

The last example is: there were also cases when Gypsies were involved in manslaughter of non-Gypsies. These tragical cases used to go straightaway into the municipal register for crime cases and were sorted out by Crown jury of a particular city which dealt with punitive functions and executioners.

As a rule, Gypsies tried and continued to try to solve problems and feuds by themselves without contacting police or another administrative body.

The position of the *local* “Gypsy Kings” was very much like the current situation with the power of the *Shero-Rom* when he deals with all disputes and feuds among Gypsies in our time.

Exactly after 100 years after the partition of the Commonwealth in 1795 the title of the Gypsy King (Overlord of Gypsies) was restored in 1895 in the German-speaking part of Poland in the new title of *Shero-Rom* (Head Rom)¹³. His status allows him to deal impartially with any issues. *Shero-Rom* checks any complains and accusations of breaching the *Romano Chacipen* (Romany Customary Code) on the way of life, food, clothes and behaviour amongst Gypsies and their attitude towards non-Gypsies (*Gadzhe*).

It is an unwritten Customary Code: according to the old tradition Gypsies should live a simple way of life observing old prohibitions and rules. This Code of behaviour governs every moment of Gypsies’ life.

The law sphere (field) of the Gypsy court includes all spheres of life and its activity is focused on the Gypsy law issues and its fulfilment of punishment if this is the case. This enjoins and provides the basis and demands for respecting Gypsy people to stick to the specific Gypsy concept of law. In the absence of written elements ensuring coherence in the Gypsy community to preserve its identity and separate character this Gypsy Customary Code defines and points out the major models for behaviour, norms living in a certain Gypsy society, it makes it possible to be self-sufficient without reference to foreign, non-Gypsy laws and authorities.

The court by *Shero-Rom* is executed by such structure: *Shero-Rom* chairs the procedure relied on by two advisers (*yunkary*) and the result of investigation carried out by 2/3 Romani detectives (*lavniki*): *lav* is a word for “word” which forms the word *lavnik* while the whole meaning is: investigating after somebody’s words.

The verdict is delivered orally and is a subject to enquire (Illustration 5).

A significant part of *Shero-Rom* time and activity is spent also on imposing and executing money fines/ payment on those Gypsies who were involved in fighting and culprits who caused and inspired a fight and offenders who inflicted a physical damage on their members of the fight. The amount of money and its deadline are announced by *Shero-Rom* or one of his advisers/ assistants (*yunkary*). On the designed day both parties turn up in the of presence of *Shero-Rom*, the victim is given money and he usually arranges a small feast for the Gypsies present around which ends up in reconciliation and shaking hands with hugging of the disputing Gypsies. At end of the meeting the curse *mageripen* is annulled by *Shero-Rom* from the culprit.

A very important aid which constitutes a true support for the “*Shero-Rom*” in his judging and establishing the truth thus determining the innocence or guilt of a very particular case of a Gypsy person is the element of *sovlakh* (oath), or ritual oath which verifies the accusation and is based on the appeal to God, God’s power and Divine Justice. *Shero-Rom* resorts to taking the oath if there is no evidence of guilt,

sometimes in a church. In the church, the oath should come closer to the priest; the priest should sprinkle holy water on him/her which dross should all on the person who is taking the oath. This Gypsy must include in the oath such a demand that God should punish a liar with death (*te sphagel Devel man ke meriben* [may God break me to death]).

A polluting curse (*mageripen*) if established, expels a Gypsy from the community and should live in isolation even from his own family, and he is not allowed to “eat and drink with Gypsies”. A polluted Gypsy (*magerdo/magerdy*) pollutes everything he/she touches. Therefore, such a person should avoid public places in order not to pollute the plates and cutlery that he uses. Gypsies usually inform the community that that particular place had been polluted.

A special and more pressure layer of *Shero-Rom*’s activity is concentrated on sorting out with numerous curses and accusations of pollution which bring upon a Gypsy man / woman dishonour and derision that could be pronounced on anybody by any member of the local / country Romani community. They are usually of two kinds: minor pollution (*tykno mageripen*) and heavy pollution (*pharo mageripen*).

The source of these accusations originates either from breaching the Romani Customary Code (*Romano Chachipen* or *Romani Shtamma*) or committing a nasty thing towards anybody of the Gypsies publicly.

These non-relevant to Gypsies cases degrade a person temporarily while *Shero-Rom* deals with investigation through his checkers of truth *lawniki*.

As a result of dealing with the pollution (*mageripen*) by *Shero-Rom*, the case can end up with: either the “cleaning of the pollution”, temporal or permanent excommunication from the Gypsy Community (*emfam koter*).

Shero-Rom is also authorised to impose a fine on any Gypsy who spreads false rumours or questions on other Gypsies alive or damaging the good name of persons already dead; for taking the oath wrongly.

Let us get back to the situation with Gypsy courts in the XVI–XVIII centuries.

We could remark that faith in truthfulness and effectiveness of such courts is alive and strong until nowadays among Gypsy local communities and Gypsy communities anywhere. The council of elders is the current form of the Gypsy court which makes decisions on complaints, disputes and feuds. We come across the first official record on Gypsies in the lands what is now called *Belarus*’ on November, 26, 1533 in the municipal book of Polotsk as “Gypsies from Egypt minor, who incurred damages”: This complaint was completed by sb Nekrash on Gypsy women from *Miklash*’s gang. He testified that these Gypsy women entered his house and were doing strange things: they were drinking and jumping around his manor. And then twenty *copas* of “grosses”, two signet rings and other things were gone from his case. All these damages amounted to thirty *copas* which was a great value at that time. The information does not point to their nomadic way of life. Vice versa, they had settled in Polotsk and represent an organized community under the authority of their elder *Miklash*.

There were inaccuracies in his complaint and therefore the verdict was “Gypsy women are honest and not guilty”. This record does not contain any information that they were nomads, but it is the first mention as “Gypsies from Egypt Minor”.

But six years later, on September 15, 1539, a complaint by one Lord Mikityn about a Gypsy who had taken his horse and was keeping it, was entered into the Grodno municipal book where Gypsies appeared as servants in the Grand Duchy of Lithuania¹⁴. According to other records of this time Gypsies appeared as people who cultivated land, engaged in trade and craft or being lords’ and dukes’ servants.

One comes across quite a few entries between 1565 and 1566 on *Jan Cygan* in the Slonim municipal books who: confiscated a huge amount of hay from the estate of *Romejkowicz*; kidnapped a *Polubinski*’s servant and took his money. He also headed a group of other servants attacking and beating them up. This shows that he possessed considerable authority in those places being a zealous guardian of Duke *Wisniowski*’s interests.

In 1588 Radziwill’s Archives¹⁵ refers to a person named “*Cygan*” who gave silver, furs and arms as security for a loan. Since the loan was not repaid, the person who gave the money refers the matter to the court asking for permission to sell his goods to retrieve the money. The amount of money was 43 kopas of groszhes which was equivalent to a purchase to buy two large farms with tenants, altogether about 60 hectares.

In the middle of the XVI century, we come across the beginning of duality of Gypsies’ status and the perception of their ethnos. The settled Gypsies lived and worked in a non-Gypsy environment, often married to non-Gypsies and stayed Gypsies only through their origin, face and name.

Whereas Gypsies leading a nomadic way of life started to be taken as aliens, wrongdoers or criminals. Unfortunately, in 1557 the first resolution came out calling for Gypsies to leave the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Partition of the Commonwealth

It was a difficult and challenging time to be in charge of some Crown related organization like the Kingdom of Gypsies in the Polish – Lithuanian Commonwealth. A powerful huge state on the map: from the Baltic Sea to the Black. Sea (as it is sung in the National Polish Anthem) and its last king, Stanislaw August Poniatowski, being under enormous pressure to abdicate from the Russian Empire, Habsburg and Prussia, felt on the verge of destruction. He was seen as both weak and too independent – minded.

The Crown, the Polish–Lithuanian monarchy, was not hereditary. Polish Kings were elected by Polish and Lithuanian nobles, which meant that other countries were always interested and dreaming to get their favourable candidate in favours of their states on the Polish–Lithuanian throne. The Commonwealth was also not so authoritative and oppressive like Russian, Prussian and Habsburg Empires (Austria) whose monarchs considered the Polish democratic government and its new Manifest with

Constitution as a threat to their powers and they plotted to crush the weakened Poland and divide this huge largest European country, PLC between them.

In the winter of 1770–1771 *Frederick II*, the Prussian King, sent his brother *Henry* to Saint Petersburg to negotiate with Catherine II to encourage Russia to direct its expansion towards the weak Poland instead of the Ottomans. The Commonwealth was very close to fall into pieces: the Russian Empire intensified its raids on the eastern part of crumpling Poland by Cossack units which were supported by the army of the Tatar Crimean Khaganate, thus forcing the Polish-Lithuanian Crown to make further concession. As a result, the Russian soldiers were allowed to stay in that territory.

In early August, Russian, Prussian and Austrian Troops crossed the border of the Commonwealth at the same time, and on August, 5, 1772 the three parties signed the treaty on their territorial gains for the partition of the Commonwealth which resulted in the First partition in 1772.

The Commonwealth was becoming the country of more anarchical style and *Jakub Znamierowski* started to experience enormous difficulties to manage the Kingdom of Gypsies which was becoming more volatile and less loyal to their King and his laws.

The Russian Empire gained the largest area on the northeast and the Gypsies behind the rivers Dvina, Druť and Dnieper were incorporated in the new state which didn't intervene in the life of its Gypsies at all.

By 1795, after the Third Partition Poland ceased to exist. Both colourful pillars of the creating a New Gypsy community based on a new way of life and passionate supporters of the Education for Gypsies and the Bear Academy died: sadly, as a result of this many Gypsies had to return to a nomadic life in order to survive. The new Russian administration did not value the gains of the Gypsy professionals which they achieved during challenging but fruitful collaboration between the Duke *Karol Radziwill* and his supporters on one side, and the local Gypsy King *Jan Martinkevich* and his communities around Mir, Nieswierz and Smorgon in the territory of the magnates Radziwills.

There was time of partial settling among Gypsies and they could give a sigh of relief: almost nobody bothered them seriously from the local administration (*volosc*), municipal workers or from the office of “Gypsy overlord power”. But it didn't last long, shortly new executive bodies sent representatives to show their interest supported always by bearded Cossacks on horseback with a whip. They had a red stripe on their trousers which made them look more scaring. These sinister figures loomed from distance, miles away and they tended to bring the fear of being whipped or flogged for minor errors and setbacks, especially Gypsy lads!

Gypsy craftsmen, estate clerks and managers, forest workers and horse-healers lost their jobs as the traditional suspicion of Gypsies to be seen only as entertaining people and horse – dealers brought about against them on the side of Russian power representatives.

New Russian authorities did not display any negative interest towards Roma but revoked the privileges of the local and former Crown overlords of Gypsies in relation to investigating offences, searching for the perpetrators and keeping order among the Gypsy communities. But they ascribed them to take taxes during the transitional period (1796–1838) before these Gypsy Kings were changed to “bumisters” (heads of extended families *chekar/celo rodo*).

Many Gypsies greeted the change of the PLC Crown to the Russian Crown: they found the Russian authorities more lenient and allowed to travel. On the contrary the settled Gypsies, who were involved in business and craft, could not carry on with this way of life as the Russian authorities did not trust them: they saw Gypsies only as entertainers. These Gypsy families had to resort to nomadic way of life in order to survive.

The Russian Senate deployed Cossacks units along the new border of the Russian Empire who didn't allow people to travel freely to the West including Gypsies whose relatives found themselves in different states.

As for the “overlords of Gypsies” appointed by the Crown chancellery, their authorities were revoked as the new Russian Empire administration didn't see any necessity of continuing such a Crown body and even, they saw it as a threat to the new tsar Pavel I (1796–1801), and Alexander I (1801–1825) because some Gypsies were keen on immigrating more to the Osman Empire and therefore, they were qualified as spies for Turks.

Moreover, the Russian authorities did not count any additional office for Gypsies as the majority of them were paying tax regularly. This was a very nice time for some Gypsies as they were allowed to nomad around the huge domain which was called ‘Russian Empire’ and which we would be impertinent to define “transitional spell in Gypsy history” that lasted for nearly 42 years (1796–1838).

Moreover, Gypsies, who didn't travel and were registered, were freed from being recruited into the Army and Fleet.

Unfortunately, in 1838/1839 the Senate Order No. 632 was implemented which allowed the authorities “to detain Gypsies who were not registered” and make/create of them corrective labour companies. Moreover, in 1856 Gypsies were compelled to recruitment (National) Service like the rest of the men's population of the Russian Empire.

The Bear Academy in Smorgon

The important reason for this cultural wonder comes from the personality of Karol Radziwill who loved Gypsies with their performing bears. Moreover, he was the last Radziwill who decided to persuade Gypsies and helped them to transfer to a settled way of life.

Smorgon and its suburbs was made up of a few villages where local Gypsies lived alongside the non-Gypsy population: Jews, Karaims, Tatars, Poles, Russians [Moskali] and Litvins (Litwins) (ordinary people of the former VKL). Some Gypsies were

involved in wood craft: they made spoons, spindles, *lapci* (shoes) and *rogozhi* (mats) made from bark of a lime tree while a few of them were metal craftsmen: they made horseshoes, chains and locks.

The bravest young Gypsies were involved in many activities at the Bear Academy and were trained at first as bear handlers and then later as bear trainers (*instructory*). They later passed on this trade through generations gaining competence. (Illustration 6).

The Academy equipped its students with necessary skills to become bear handlers to perform with animals. Apart from Gypsy bear handlers, these other people who performed with bears were entertainers and comedians, who either performed in concerts at market-places or showed their tricks with bears on request. The performing bear-handlers entertained people by dancing with bears to music. The training course lasted for 6 years after which its graduates dispersed throughout Europe. By the way, potential bear-performers were of two backgrounds:

- a/ mainly young domestic male bears who were either partially trained or untrained;
- b/ young cubs who were born in the wild, caught by hunters/handlers and brought to the Academy for training.

The majority of these bear trainers (*instructory*) were Gypsy men who had the experience to perform with these intelligent animals since their childhood from their ancestors. The curriculum of this unique institution consisted of four modules:

- bears fighting against each other;
- bears fighting with dogs;
- bears fighting with men;
- comedies: managing bears to master dancing, bowing, marching around, looking into mirrors with music.

The essential thing for a bear candidate was to put on clogs on his paws made from lime bark. These clogs had to be well-fitted and brightly decorated. The process of training was standard and structured: all bears had to undergo an elementary training for basic dancing and bowing. Young bear cubs are prone to copy their masters relating to dancing movements and rolling over.

One room had an underfloor heating, where bears were taught to jump on their hind legs from one foot to another when the floor became very hot after the music coming either from a pipe or violin for bear cubs, who were actually resilient to learning to dance.

After the basic course of dancing, bowing down and rolling over, some bears were taught in module 4 how to imitate:

- a/ women kneading the dough;
- b/ men cutting the grass with a scythe;
- c/ putting out the fire;
- d/ chopping logs with an axe;
- e/ offering drinks to people;
- f/ imitating drunk people walking.

For module 2 “Fighting other bears” pets were also taught how to wrestle with each other.

There was a slight difference in approach towards female bear cubs. Usually, they were gentler by nature and therefore they were trained slower and were not beaten.

Adult female bears turned out to be the best adapted players on wooden pipes and were always dressed in colourful clothes. Some of them managed to become real partners with their trainers in dancing at the landlord’s events: their benefactor K. Radziwill, counts Tyshkevich, Glinsky, Oginsky, etc.

In 1762–1790 the peak of the Bear Academy fell at a time when the Smorgon’s area belonged to the Duke of Lithuania, the famous Karol Radziwill, with the nickname *Panie Kochanku* (Beloved Sir). He particularly cared for the Gypsies’ wellbeing and their involvement in the Bears Academies teaching process and therefore he gave preference to Gypsy instructors. He also appointed the Gypsy King of Mir, at that time, *Jan Martinkevich*, as Director of the Bear Academy and ordered 20 of the best Gypsy bear handlers to be upgraded as instructors of the training course.

Jan Martinkevich appointed bear trainers (instructors) and other staff:

- a/ for the coaching process of new bears,
- b/ groomers for keeping different rooms and compounds for bears in order, together with making sure that the bears had sufficient food;
- c/ managing finances, which came into the treasury of the Academy from travelling bear handlers, in order to keep the Academy running.

A new candidate was supposed to undergo a six-year training course to become a licensed bear-handler. If the bear was trained by another instructor from the Academy, the owner would have to pay an agreed sum of money for the food and training course. The Academy closed for holidays once a year: from the 1st of November until the 15 of February, as this was the time bears went into hibernation.

The grooming staff used to bring huge piles of leaves and fur-tree branches into a special big room, dug – out in the earth leaving a little bit of light. After a while the bears were brought in for hibernation and were released from their leads or chains. The groomers then looked through a small window to make sure the bears would pick up these leaves and branches to make comfortable dens for themselves to sleep.

After the 15 of February all bears who woke up by themselves were involved in a cruel, intense course under their instructors and handlers for the whole month. When spring came, successful “graduates” were blessed to go on different pilgrimages across the whole of Europe until the 15th of October.

Bear graduates from Smorgon even went to Hungary although this country had already established their own bear school.

In autumn, bears returned to Smorgon with their instructors and bear handlers who were paid wages. Some money was deducted from the instructors for hiring bears (if the animals were not private). There was also an agreed sum of money if the bear died or was lost. During those pilgrimages across the world the bear handlers had to keep the collection from the audience with themselves and collect it before

they handed the money to the Director of the Academy, *Jan Martinkevich*, on their return to Smorgon in the autumn. He in turn, had to pay the salary to bear handlers for the number of months in which they performed deducting the agreed rent payment for using the bears as a contribution for keeping the Academy running and a donation to the Duke K. Radziwill.

There was always a queue to buy trained bears with people who had basic skills to manage bears. They were given a test to show their knowledge and skills. Usually, Gypsies had priority as they were better with animals than non-Gypsy people.

When they appeared in Western Europe, they had a challenge with the Hungarian bear handlers: they were both good but represented different types of training and managing bears on the stage.

The Smorgon bears with their handlers or instructors did not travel to the Russian Empire as a rule; the Volga bear school prepared better performances in terms of comedies. The Russian trained bears were mainly domesticated bears, with a better bond to their owners: they were like equal partners during performances.

Many Russian people had bears as pets even in towns.

The Smorgon bears mainly amused the audience with basic dancing and fighting and were persuaded to execute the programme with sticks. Russian handlers rarely used physical violence and offered a wider variety of different tricks. The bears approached the audience in a polite way and asked them for their hats and when given bowed down to them. They put the hats on the bear's head and showed their gratitude with mimic dancing against the raucous laughter of the public. The bear handler would go to the bear, take his paw and say loudly: "Michael – you did very well" and then presented him with a honey covered carrot.

Bears which were trained were usually well looked after and encouraged to perform by being bribed with treats. Besides being fed with carrots cooked in honey prepared on the orders of the Bear Academy and made by Jewish cooks, while the gypsy handlers used an additional method of encouragement. They cooked salted bagels (*baranki*). These round bagel treats were made using salted dough that had been well prepared in a frying pan without oil or fat and then smoked on logs infused with mint. The smoking of the bagels acted as a preservative and their handlers when performing away from the Bear Academy used these treats to encourage the bears on tours (Солодухо 1959).

Among the trainers, there were also agents (*agenty*) whose main job was to collaborate with the private bear owners around Smorgon and other parts of VKL¹⁶ who bred and trained bear cubs at home within the family environment. These animals used to grow up with children and all other domestic animals.

They were also taught to have meals together with the family. They were trained by their owners together with dogs according to the programme delivered by the Academy agent.

These bear owners could go on pilgrimages on behalf of the Bear Academy and after the tour contributed to the Academy's income. Being a lover of art, Karol Radzi-

will had his own theatre in his palace and sometimes hosted some theatrical performances in his Mir castle. Karol Radziwill invited Gypsies to his parties where they played music, danced and sang. The most exciting part of those parties was when the Gypsy bear handlers from the Bear Academy in Smorgon would come forward with their bears into the inner yard of the castle. We think it was a tear-jerker scenery: performing bears in gaudy costumes who would dance with their instructors almost as equal partners. Do you see how meticulous was the job of an instructor to teach a wild animal to follow the music and bow to people? Later on, some of the guests were encouraged to come forward to dance with these hairy dancers as well: usually for this part of the performance the Gypsy instructors offered them those bears who had had their claws cut, but there were very few volunteers. (Illustration 7).

Sometimes there were scary mishaps between Duke Radziwill and the Bear Academy. One event nearly cost him his life. One day he came to the cart which was harnessed to bears with his inquisitive daughters to set off somewhere. All of a sudden one of the bears with the nickname of “Devil” made a quick step to the Count trying to touch his shining buttons which attracted him immensely.

K. Radziwill managed to dash back from the bear while his daughters ran off. Then the brave, mighty local *Stasiu*, stepped in to fight the attacker with his mighty fists before the animal whined, leaving him with a scar on his face which he would never forget after a one-to-one duel with the “Devil” who was severely lashed by other servants. *Panie Kochanku* left the battlefield with the bear without a word of gratitude to *Stasiu*. At Radziwill’s request the unfortunate bear “Devil” was shot and after a while he bought a new bear.

The Duke, K. Radziwill often went to extremes trying to impress people with bears. In 1782 the last King of the PLC *Stanislaw August Poniatowski* summoned his governors and *vojevodas* (heads of administration) to come to *Wilna*, to his palace for a *Seym* session. The governors and *vojevodas* started to arrive and report to the King after which they took their seats. The atmosphere was formal and solemn. All of a sudden, the people around the King started to hear loud shouts and shrieks from the street which led to the palace. After the noise became unbearable, King Poniatowski rushed to the window, opened it and was horrified. One of his *vojevodas* Duke Karol Radziwill, who was approaching the porch of the palace in a special cart pulled by 4 enormous bears, pulled up in front of other horse-drawn carriages. This caused chaos: horses started to give alarming neighs and tried to rear up after seeing bears. The servants rushed to the horses and tried to calm them. The people around were all over-excited and shouted: “*Bravo, Panie (Sir)*”. The King became indignant by this reckless action of Duke Radziwill. While the people from outside were shouting with amusement from this unique scene, the huge stature owner of Smorgon, *Duke Radziwill*, Prince Karol, (as he was also promoted to this title by the Holy Roman Emperor) in his gaudy red costume, with a crown tiara on his head, stopped his five-toed “friends”, passed the reins slowly to one of the palace servants and magnificently started to climb the stairs of the porch of the King’s palace (Shishigina-Potockaya 2001: 4).

At the end of his life *Panie Kochanku* started to develop his own relationships with bears: he started to ride in a special cart in summer or in a sledge in winter drawn by bears to the amusement of people who saw it.

In due time during the time of *Panie Kochanku* a special building was erected which consisted of 2 sections: a deep pit with the two storied iron cage and rings. On the ground floor there was a stove to heat the cage with one or two bears inside. In due time the floor of the cage warmed up and the bears had to stand up on hind legs and when it became unbearably hot the animals started to jump from foot to foot. During this special session, a trainer would start to beat a tambourine. This lasted for 1-2 months and bears learnt to step from one foot to another to the music of the tambourine which was followed by a test.

After 10/15 days of rest the same bears had to undergo a similar process when the pipe was played. This was an elementary stage 1: dancing to tambourine and pipe music. The bears, who were better trained, were suggested for the next modules.

The least trained animals, who had an aggressive temper, had to undergo a special intervention: rings were put into their noses and lips and their claws were shortened. The most unfortunate ones had their eyes plucked. The Academy had different programmes for adult bears and cubs. There was a special section for cubs where the owner of the bear would have to undergo basic or advanced training in order to become a licensed bear-handler (*guwerner-tutor*).

The best prepared cubs were given to Duke Radziwill, while the rest of the animals were put on sale during special events at markets and fairs. On some occasions there was a full programme including bears fighting against each other, fighting with dogs and looking into a mirror.

The local Gypsy King *Jan Martinkevich* was one of the closest friends of *Panie Kochanku*. The Gypsy King gave orders to bear handlers to turn up in a festive way for either official visits or performances. He also asked them to harness bears and come to the Duke's palace or estate in special carts pulled by four bears. When the Gypsy King arrived at the Duke's palace with bears, he would immediately rush to bow down before the Master, then the Count would hug him while the orchestra played. Then somebody from the Duke's entourage would announce loudly: "His Highness, the Gypsy King" and *Jan Martinkevich* would then report to the Duke any news or other items about the Gypsies".

They discussed very often the wellbeing of nomadic (who were very few) and sedentary Gypsies and the ways in which to improve their way of life: bear handlers, peasants, land owners/renters, royal servants, craftsmen, horse dealers, hunting stewards, fishing supervisors, fortune-tellers, foresters and warriors.

During this time, the Bear Academy was also called the "Gypsy Bear Academy". (Illustration 8).

In the Belarusian famous comedy, *Vakhanalia* (1725) the magician Diogenes turned a landlord into "The Smorgon bear". "The Smorgon teacher with a rebellious student" became very popular in the XVII–XVIII centuries at the puppet theatre *Bat-*

lieyka. Moreover, a new nickname came into use portraying an “irresponsible pupil/ student” from the Smorgon Academy. Those meetings at the *karchma* became a central part of the local people’s cultural interaction of Gypsies with their non-Gypsy neighbours: Litvins (Litwins), Poles, Jews, Tatars and Karaims. The plots of these sub-theatricals were mainly related to marriages and the rituals of funerals. Dolls were an essential part of those plays and performances (Nekrylova 2004: 2-3).

Sometimes old people were asked to recollect scenes from their early lives or episodes they recollected from their ancestors’ life stories. These stories were recorded and considered for inclusion in the theatre plays. They were assessed on two points: firstly, if they taught and educated young people to love God and their own families; secondly, if they coached to love and defend the Commonwealth. When discussions went on too long and late, and sometimes it turned into bickering or even arguments, then the *karchma* owner, or keeper with his attendants, blew out the candles at the command of either Jakubo or Siomka and then the participants, found themselves in total darkness and the voice appeared as though advising “Come down and go home with God”.

We presume that the Bear Academy began to fall into decline immediately after the death of its inspirer and supporter, Duke Karol Radziwill (*Panie Kochanku*) in 1790, his favourite King of Gypsies, *Jan Martinkevich*, immigrated to the Ottoman Empire, Turkey, with his loyal supporters after this part of Poland was incorporated into the Russian Empire in 1795¹⁷. The new authorities revoked *Martinkevich’s* authority over Gypsies.

During 1790–1805 Smorgon belonged to a relative of Karl Radziwill, Dominik Geronim Radziwill, who was 13 years old. For a short time Przewdzeki had Smorgon until the Noble Association on behalf of a minor Dominik Radziwill sold it for 35 000 zloty to Bogdan Oginski (who was related to the famous composer Michael Kleofas Oginski).

In December 1812 when the Napoleon Army was retreating via Smorgon, the Polish officer, who was in the ranks of the cavalry, Karl Brand, left his records of the Bear Academy at that time.

“There was a round shaped construction with steady high walls inside a spacious building. (His memoirs give us another description how bears were trained – V. K.). There was a heated tiled floor to which ‘a student bear’ was brought, his hind legs were put into sandals made from lime-tree bark. The heat started to burn his paws and the bear would stand only on hind legs trying to step from one foot to another. Whenever he tried to lean on the wall, his trainer would return him back to the centre by lashes with a powerful stick. Sometimes the poor animal tried to attack the abuser, so the defending trainer would whack him severely on his head with a heavier stick. After a while a painful operation was carried out when a ring was pierced through the bears lip. The next step was to teach bears to dance to tambourine and pipe music (*pishchalka-piszczalka*). After this course, these bears set off with their trainers to travel around Europe”.

Unfortunately, the existing sources give different information about the Bear Academy's facilities, although some state that it was just one building, other writers state that there were buildings and rings.

It could be that *Panie Kochanku* was so delighted by the range and success of his Academy that he financed to construct an additional building.

It became a private Bear School until its provisional closure in 1820 together with the “*Polacak*” Academy. Some sources indicate that the Bear Academy was officially closed in 1831 when Mikhail Muravyov was the governor of the North-Western land of the Russian Empire. Moreover, it is also possible that the Academy functioned until the First World War, 1914–1915.

When the Belarusian lands were incorporated into the Russian Empire during 1795 under Catherine II, bear-handlers started travelling with their animals throughout the huge domain of Russia. Some Russian people bought bears and kept them as pets. It was common to come across a man with his pet bear on a rope in towns and cities, including St. Petersburg. The image of a Russian man with his bear came into the lexicon of Western people who travelled to Russia and saw men with pet bears. This confirmed in the Western mind the strange behaviour of Russian people, who ignored the strict ban on bears, after Peter the Great, tried hard to turn Russia into a Western country and issued a ban on people appearing with bears in cities in 1712.

Some bear-handlers joined circuses to perform with other animals. Gradually this business was transferred to Gypsy camps as the majority of them travelled within the Russian Empire, performing with bears on chains.

These bear performances amused the people very much throughout Europe and America. At the same time these programmes with bears caused concerns and problems for authorities where such concerts took place. Some bear entertainers who performed with bears after receiving a good collection, would get drunk and forget to chain the bears up. Inquisitive animals being free would start roaming about the streets and other public places and scared people to death while looking for food.

In 1861 the Russian Senate issued a ban on hunting bears.

On the 30 December 1866 the Russian Tsar, Alexander II, authorised the veto “to walk the bears in towns and villages” by the Committee of Ministers who prepared these documents. When complaints reached their peak in 1870, the Senate of the Russian Empire, under Alexander II, issued a decree on banning any public activity with bears and strict penalties attached for breaking the new law.

The fate of some of those performing bears was quite tragic:

- Gypsy handlers were allowed to continue to care for the bears (*feeders*) by taking them into the camps;
- Some of the bears were set free but people scared them by gunfire pushing them into the woods where they disappeared, thus becoming wild bears once again.

Tragically, some of the bears were shot dead by soldiers (as a rule police did not dare to kill these animals). The overall situation within the whole Russian Empire was becoming more hostile to any activities done with bears.

In 1892 the Governor of Warsaw issues a ban “on taking the bears around the villages and settlements because these animals scared people and horses” thus narrowing the range of scenes with bears to a zero level. As the Western Lands of the Russia Empire included Lithuania, Belarus and Eastern Poland, which were under the Congress of Poland, this legislation affected the most vital points, where the experience to train bears reached its peak at the end of the XVIII century and after these malicious acts all hard work to gain competence to entertaining people with these adorable five-toed animals was destroyed.

Y. Soloduh, the author of the article in 1959, dates us back to the beginning of the XX century, when he being a child, came across old experienced bear hunters who used to wake up bears during their hibernation in their dens, with a big wooden thong and to deliver them to the Bear Academy for training. The Academy was based on the outskirts of Smorgon on the so-called *French hills*. Another part of bear hunters would catch and deliver them to the *French hills* before their training. The bear cubs were easier to train and after 1-2 months of practising, they were ready to dance to tambourine music. Then they were released from their training cage and continued to learn new tricks in the ring (Солодухо 1959).

The Jewish Story of the Bear Academy

The Jewish version of the origin of the Bear Academy in Smorgon strikes the reader with a vivid enough imagination and seems to imbue it with magical powers. And this is their piece (Chanoch 2018).

1. The author, Chenocho Lewin, whose ancestors originated from Smorgon, tells us that from ancient times, the nickname “Bear Chasers” was given to the Jews of Smorgon. They were not pursuers of profit, or pleasure, rather their main concern was caring for bears. The bears of Smorgon achieved recognition, and their fame spread afar.

“We are not talking about bears who are found in forests; not of the sweet-toothed glutton that puts its paw in its mouth during a long slumber in its den for the entire winter as it dreams a pleasant dream of the honey of the world, and not of its sting – but rather of that trained bear, with a beautiful back and soul, whose paws are made up and whose breath is sweet, walking upright and standing on its hind paws, understanding hints and distancing itself from the fist and metal rod. All its steps are human steps, bearing grace and charm to its owners and to everyone, knowing how to dance according to the musical instruments and the tunes. After each dance, ‘our master the bear’ would place itself before its audience, spread its arms, as if to say:

‘I did my part, and now you do your part...’ During its performance, it did not intend anything other than the good taste of this sweetness, the honey liquid that is called ‘miod’.

Where was this school of bears founded?

In Smorgon, at the end of the long road, as you come to the wide market along the way to the Przyboz Forest. There, *Potocki* founded it and set up its doors. From time immemorial, this street has been called “The Street of the Bears”.

2. *There was a Jewish man
In Smorgon the capital.
Bedecked and decorated.
But not graced with property.
Lit up with good deeds.*

The man's name was *Moshe Ber* (Moshe the bear). Not that his education was such, but rather because of something that happened with him.

This is what transpired: *Reb Moshe* was a straightforward man, happy with his lot. He was also poor; may it not befall you. He lived in a small hut, with his wife and many children. And his work? – he put his hand [in] at all jobs.

He was a water drawer, he lit the oven in the bathhouse, but his main livelihood was from the trees of the forest. Immediately after the High Holy Days, *Reb Moshe* would go out to the nearby forest, cut down trees, and load them on his wagon. Together with his children, he dragged them back to town to sell the wood to the residents. *Reb Moshe* conducted great publicity for his merchandise.

He stood in the market, and declared to the public:
*In the Forest of Przyboz I was.
Lofty trees I saw
I cut down the tree – I will gird my loins
I will bring it to your houses, and pay, my sirs!*

The children saw and responded:
*We will bring the wood; we will light the fire
The heat will spread, and the cold will disappear.*

Once, in the middle of winter, the householders of Smorgon saw *Reb Moshe* return from his work in the forest. He was pulling his wagon laden with wood, and the *kozowka* (the furs, a short winter coat made of hides with the hair inside) was not on him. They went to greet him, and found that he was only wearing his kaftan, and was shivering from cold and hunger. They asked him to explain the situation, but he did not answer them. He only gestured to his wagon laden with wood. The people standing around turned their eyes, and saw his outer coat, the *kozowka*, folded on top of an [obscure] bundle on top the wood in the wagon. One of them approached and opened the bundle. What do you think they saw there? A wounded bear cub.

After some time, *Reb Moshe* told his story in a short form:
*In this forest, there are chopped trees.
Among the trees, there was an abandoned bear cub.
He removed his coat and wrapped up the animal
He brought it home, and raised it with the children.*

One cannot describe the great joy when *Reb Moshe* brought the little “child of the forest” to his home. The joy of the children was boundless. He fed it on their bread, gave it to drink from their cup, and set up a bed for it on top the hot stove. When the stove was especially hot, the “berish”, the little bear, stood up on his hind legs. The

children stood below, turned their thin necks upward toward the oven, shouted out loud, clapped their hands, and the “berish”, this little bear, danced to the tempo of their song.

As time went on, the cub grew up and became an [adult] bear. His “beary” soul was bound to the members of the household. He was their guard and their shadow.

They gave it food at the right time

And it kept them from its kicks

It rejoiced and danced on the oven.

And drank a pitcher full of mead.

From that time, *Moshe Ber Dov* was given the nickname Moshe “the bear.”

3. News spread through Smorgon: the only daughter of Count *Potocki*, the apple of his eye and breath of his spirit, was dying. Already this news had stopped being a secret, for the young princess had fallen into a “black melancholy,” may God protect us, some time before, and she was “flickering like a candle”. All the physicians that her father brought from the large land of Poland, as well as from overseas, left as perplexed as they came. Even the various soothsayers and strange women in white could not find any cure – nothing helped. The delicate girl sat dully in a room inside a room. Food did not enter her mouth, and a smile did not appear on her pale lips. She only stared ahead with hollow eyes. People said: “She is flickering like a candle.”

A Jew, *Reb Shmelke of Danyshev* lived on the estate of Count *Potocki*. He was the steward of his house and a wonderful advisor to his master. Count *Potocki* did not do anything simple or complex without asking the advice of “his” Jew. In time, *Reb Shmelke* married off his daughters to the sons of householders of Smorgon. He regarded himself as a resident in all aspects in his new city of residence. (Illustration 9).

One day, *Reb Shmelke* was sitting with the elderly count, conducting business with his merchandise and discussing many business matters. The door of the parlor [opened] in which the count and the Jews were sitting, and the elderly nanny burst in, wailing:

“My master, your graciousness, a terrible thing has happened. Your daughter the princess has fallen down, and who can rise her up?”

The elderly count was perplexed, and called out loudly.

“Please save, oh Jew, pray to your God, *Shmelke Sardacza!*”

The steward responded:

“I will do as you say, only be strong and brave.”

After he spoke, he hastened out to the street, running the entire way.

The Jews of Smorgon were standing in the market, perplexed and astonished – where was *Reb Shmelke* from Danyshev running? The women looked out the windows of their houses and said to each other:

“What happened to *Reb Shmelke?*”

The children of the *cheders* [*Cheders* are traditional Jewish elementary schools] heard the tumult from the street. They peered through the cracks and said:

“Our master, *Reb Shmelke*, is running...”

And he, the *Danyshever*, *Reb Shmleke*, arrived at the house of Moshe “the bear,” roused up the residents of the house, and called out, saying:

“Reb Moshe, take the bear and follow me!”

“To where?” asked the owner of the bear to *Reb Shmelke*, “What is the hurry?” Even though he [intuitively] knew that if *Reb Shmelke* was saying something, he knew what he was talking about.

Reb Moshe took the bear down from the oven in his house. He whispered in its ear, placed a sugar cube in its mouth and a chain around its neck, and pulled the bear after him. The bear uttered a growl of understanding, as if to say: “I am invited to a celebration.” It lifted its legs, shook its head this way and that, blinked its eyes as the dandies do, wiped its nose with its paw, spat out its spittle – and went onward! As if to say, “Take me after you, let us hurry!” [Song of Songs 1:4].

Reb Shmelke of Danyshev ran

Reb Moshe “the bear” ran after him

Dragged behind them like a householder sitting

Our good “berish”.

The town was in ferment

The householders shouted in anger:

‘To where, is this convoy going,

If not to Potocki the count?

The convoy already passed the market

Along the way to the Przyboz Forest.

The lambs [i.e. young children] had already left the cheders

In which their souls were marching mightily?

And the good animal was then pacing.

Up the steps of the palace

To save the dying daughter of the count

To prevent a tragedy for Potocki.

You have probably figured out for yourselves that the *Danyshever* went to the count in this manner, and *Reb Moshe* “the bear” and the good *berish* following after them.

They were brought into the room of the dying princess. The delicate one was lying on a shiny silk mattress. A dull light shone whiteness on her golden hair, as the white rose of death sprouted upon her lips.

Then *Reb Moshe* approached the good “*berish*” and whispered in its ear... The bear checked and lifted one paw, and then checked its other paw. It stood upright, grasped the cymbals in its front paws, and clanged them!

Clang the cymbal

And sing with all strength

A Divine song, the hymn of life

From the angels with white wings.

*And the “berish” is dancing and dancing, clanging the cymbals,
Say to the eyelids of the delicate girl
Open her eyes, the pitiful one.
Let the agony disappear, let the grief pass
From the bitterness of death that is with her – let her rise.*

When Count *Potocki* saw the charm of life that was in the dancing bear, he commanded his servants to go out to the forests and hunt bears, starting from the forests of Smorgon and reaching to the forests of Bilo Bzh’ – throughout the entire lands of Count *Potocki*.

Then, through the advice of *Reb Moshe*, the count built a brick, two-story house, with a large opening between each floor. The bears were placed on the second floor. A large oven was built for the house, whose fire did not extinguish day or night. Tongues of flames rose up from the oven, flowing through the heat ducts leading to the open space under the floor of the second floor. The floor got hot, and who would not be burnt through the heat?

The bears stood on top, checked their paws, which were indeed burnt by the fire. They began to jump and grunt in anger. They could not stand on their paws, for the fire was burning hot. They ran and danced, the poor things. Boiling tears flowed from their eyes, and their noses sniffed with flames. *Reb Moshe* “the bear” and his sons stood below, on the first floor, throwing blocks of sugar to the bears.

They did this task for many days. They heated and cooled the floor in succession, and the bears danced. After a time, *Reb Shmelke of Danyshev* brought an instrumental troupe of Jews, who played below while the bears danced above.

When the bears concluded their “course of study”, their bellies were filled with Torah and wisdom: How, does one dance before the bride? And how does one pace upright? And how do you execute a bow with a friendly face, and other such manners and customs? They would sell each bear separately for a great deal of money, in royal currency, to Gypsies who travelled many countries, to distribute them throughout the wide world, where they would stand in the markets as the bears danced to the enjoyment of the audience. Then the gypsies would fill their pockets with “jingles” [Jingling coins – i.e. pocket change], so that they could sustain their bones with all good food as for *Olnmishke* the bear. Thus, they called it (perhaps on the name of the first benefactor *Reb Moshe* “the bear”), so that it would not forget its master:

*The block of sugar will be put in its mouth
And its cheeks will be full of sweet mead
For who is as nice as he
Understanding music and dancing in a circle.*

This bear school existed for many years in Smorgon. It was the famous Bear Academy. It existed all the days of *Reb Moshe the Bear*, and his sons who followed after him, “the bear pursuers.”

*And I was still a youth, in my young days
I did not stand among the adults,
I did not demonstrate in the gates.
My ears only heard legends and isolated stories
Told by my blind grandfather, to the honorable gathering
The story of Reb Moshe and the good “berish”
Who danced in the markets and growled on the street
Who tasted sweetmeats and sampled nectar
I will conclude my story with wishes of “all the best”.*

What a fascinating story: the bear’s dancing rose the young Princess *Potocka* to life. Regardless of the charm of the tale we would doubt its accuracy in terms of time¹⁸.

The Gypsy Version

It is based on verbal reminiscences, when the elderly Gypsies contributed to this version of the history about the Bear Academy by sharing their memories and knowledge which they had heard from their ancestors. The author summarized their stories in terms of chronology¹⁹.

PERFORMING WITH BEARS was always a family business of the Polish Gypsies (*Pol’ska Roma*) who were supported by the richest landlord of Belarus’ *Radvilo* (I presume this is Radziwill). He had a beautiful castle with many towers in Niesvizh where Gypsy women were allowed to tell fortunes while Gypsy men used to make horse-deals. The Head (*Baro Raj*) himself knew a lot on horses and was very strict on keeping his word and forced Gypsies and non-Gypsies (*Gadzhe*) to stick to this principal.

He loved Gypsies and mastered the Gypsy language (*Romanes*). His best friend was the Gypsy man *Yakubo* and *Radvilo* gave him more power and authority to deal with the Gypsy disputes. In due time *Yakubo* was appointed to be the Gypsy King by *Radvilo*. *Radvilo* and *Yakubo* became bosom friends: *Yakubo* was always invited to *Radvilo*’s office when he held important meetings with other Polish landlords to scrutinise those people on one point: whether they spoke the truth and were not hostile to *Radvilo*. He could also read other people’s minds and thoughts. By the way *Yakubo* was taught to read and write on *Radvilo*’s advice. He was a handsome Gypsy man with a sharp mind and intellect. Knowing *Radvilo*’s passion for bears, he learnt basic skills on handling bears at the bear school near Oshmyany. He started buying trained bears and harnessing them in a specially constructed wagon to appear before *Radvilo* who used to meet him at the main door to his castle. Everybody was commanded to stand at attention. *Yakubo* would leave his bears’ wagon and approach *Radvilo*. He would deliver a short report on Gypsy affairs in two languages: Polish and *Romanes*. *Yakubo* and *Radvilo* would rush to hug each-other while an orator would announce: “His Highness, Duke Karol Radziwill; His Honour, The Gypsy King, *Yakubo*”. On big holidays, like Easter, Midsummer, Covering and Christmas, the castle orchestra

played as well. Their friendship grew stronger and stronger which later turned into a mutual bond.

Duke Karol (*Radvilo*) was often invited to Gypsy proposals, bethorals and wedding-parties where he was asked to “tie hands” [*phandes vasta*] of a bride and groom. He especially liked elopements of young couples and encouraged the sides for truce encounters where he would initiate togetherness with *Yakubo*.

On the contrary he was very cross with some Gypsies who arranged and abducted young Gypsy girls before 15 years old.

Radvilo spent much of his time in his attempts to transfer Gypsies to a settled way of life: in and around *Niesvizh and Mir* where there were different workshops; smithies, processing of wood, tanning and sewing. He and *Yakubo* persuaded Gypsy lads and girls to sign up for apprenticeships and paid their fees. Having not enough patience and perseverance some Gypsy candidates used to drop out of this education. They were caught, severely reprimanded and lads were given lashes and forced to clean stables while girls were made to work for several hours by spinning yarn. There was a bit of luck in this, as those young boys and girls who were given into apprenticeships with Jewish masters who tended to forgive them and reset the training.

Radvilo used to tell offenders: “Your skilled hands will not harm you, rather help you get a piece of bread and you still remain Gypsies [Roma]. Tricky Gypsy horse deals can only make trouble for you. Listen! Rather learn from Jews”. The bear training and performing was a very profitable business at that time across the whole of Europe, especially in German lands, the Kingdom of Hungary, the Osman Empire, the Polish–Lithuanian Commonwealth and the Kingdom of Muscovy/Moskovia (Russia).

Regarding some hardships the Gypsy society in Central Belarus started to get its momentum based on collaboration between *Panie Kochanku* and *Yakubo*. They discussed very often the wellbeing of nomadic (who were very few) and sedentary Gypsies and the ways how to improve their way of life: bear handlers, peasants, land owners/renters, royal servants, craftsmen, horse dealers, hunting stewards, fishing supervisors, fortune-tellers, foresters and warriors. Some Gypsies had well respected jobs like foresters, hunting stewards and fishing supervisors within lands belonging to the Radziwills. There was much concern about Gypsy labourers or day-labourers and all other people who were not involved in bear handling or any other business.

The approach supported by *Radvilo* and *Jakubo* was that a poor Gypsy man had to earn enough money to get bread for the family by his handy labour that he won't resort to nomading and stealing regardless of the situation whether he was a bear handler or not. Moreover, the other idea was to assist Gypsy men to become good husbands regarding their families. He was supposed to be prepared to subside himself to travel abroad to neighbouring nations to seek service in case he couldn't earn enough money performing with bears.

In rare instances some young Gypsies resorted to becoming soldiers although it was not popular and even shameful: traditionally Gypsy lads did not fill away the

armies because it placed them away from the Gypsy community and work which kept them at home. We should not forget that some people in those times (Gypsies and Non-Gypsies) who owned and cultivated land or even day-labourers for landlords, who were foresters or earning labourer or artisan wages, not to mention bear trainers, could eat while most other people starved.

In those schools much attention was paid to drama and comedy. The lessons were useful: to learn and improve the Latin language (which was in use in the PLC), to train students to use the best vocabulary for stage at public places, teach rhetorical skills and train young Gypsies to use gestures and necessary mimics. These lessons were aimed at improving performances with bears in the long run. These activities were mostly of religious-moral character and based on the plots from the Bible, legends, letters of patristics and general history: either from Greek or Roman history.

They were conducted in such a way as to follow ancient mystery plays. Everywhere a Gypsy hero was implemented and was allowed to speak Gypsy (Romani) language, while other characters used Jewish (Yiddish), other simple characters used old Belarusian/Ruthenian (Litvin/Litwin) language while town people and upper-class people spoke Polish. The image of the Devil was omitted and the figurative word “Na lachho” – “Not a good one” was used.

Gypsy children were taught at least to read and write and had also special training such as: boys dealing with horses, managing performing bears. The girls were in apprenticeships becoming good cooks and learning to weave and knit. They were also taught how to deliver a baby and babysit. Much attention was paid to learning “Katehizyz” (Elementary Christianity Studies).

There were new Gypsies who were accepted by nobility and ostracized by nomading Gypsies on the ground that they abandoned the traditions of their ancestors. The main target was to teach Gypsies to be humble and accountable; to override the Gypsy pride: “I am a Gypsy and Gadzhe (non-Gypsy) which is not a good example for me to follow on how to live: I should stay as a Gypsy whatever costs me”.

Karol Radziwill (*Radvilo*) struggled with Roma about the nomadic way of life: he counted it lawless and unpromising for the future. He even introduced an unwritten punishment: for Roma who were caught with letting their horses graze on somebody else's pasture and damaging crops. The owner of the horse had to pay a fine of “70 zloty” which was equal to 1/5 of the horse's price. If the offense was repeated, the transgressor would have to pay a double fine.

If it happened for the third time the horse would be confiscated from him, sold and 50% of money would go to the benefit of the Bear Academy and another 50% to the horse's former owner.

All these groups of people, who were somehow affiliated to the Bear Academy, started to build up their own businesses and formed an Association based at the local *karchma* (tavern). It was situated on the outskirts of Smorgon and run by a Jewish family. When the Academy gained its prosperity, this *karchma* became a venue for everyone: Jews, Gypsies, Litvins (Litwins), Lietuvis/ Zmudins (Lithuanian speakers)

and Polish-speaking participants for their weekly discussions, during weekends and on festive days.

During Jewish Sabbats as a rule the *karchma* was closed from 6 p.m. on Fridays until 6 p.m. on Saturdays.

Saturday evenings doors were opened for different activities such as: *akademii* (official celebrations and festivals): meetings with the *Radvilo* and other important people, wedding-parties, competitions in wrestling, music festivals, bear performances, Bible sessions and discussions. When urgent meetings were to be held, boys were selected to run round the villages and Smorgon itself, letting people know about such meetings. Whenever the *Radvilo* intended to speak to people, then lads on horseback would also round up people to come to the tavern for the meeting.

Miadzviedniki (bear keepers and trainers) always congregated in front of the tavern behind the specially carved decorated armchair with carvings which was provided for the *Radvilo*. As a rule, he spoke Polish, and asked Jews and Gypsies to summarise his talks translated into Yiddish and the Romani languages. The *Radvilo* spoke authoritatively and passionately and while speaking he moved his black moustache “like a beetle”.

Other speakers were Jewish leaders *Siomka* and *Itska* (*Itshok*), “Yakubo” and the Official King of Gypsies, the Polish landlord who was also called “Yakubo” was invited.

Miedzviedniki and other people always looked forward to the *Radvilo*’s talk on the relations between the Polish-Lithuanian Commonwealth and its neighbour the Muskovy (Kingdom of Russia). The *Radvilo* was often asked to update the people on America, a state where there was no king.

It was very significant for people who were not wealthy when the *Radvilo* persuaded people to adopt a by law not to allow money lenders to exceed 12% of the borrowed sum.

On some occasions the announcements about the gypsy courts (*Romano sondo/phagi*) used to be made which were held at the *Jakubo*’s mansion. The Gypsy elders (*phureroma*), who in turn chaired these court sessions, were reminded about preparing all documents to be brought to the civil court clerk in Mir for a final check before the commencement of the gypsy court²⁰. These chosen elders in succession were also given a month’s notice to choose and appoint investigators (*lavniki*) for the accused and plaintiffs.

Usually, men used to come to those meetings at *karchma* during big celebrations like Christmas and Easter days on Christian and Jewish dates and the local people would attend in families. There was plenty of music: there was Jewish music and solo Gypsy performers. On some occasions Jews played music together with Gypsies.

At *Yakubo*’s requests Gypsies used to perform camp energetic dances. Moreover, there were concerts when all national groups participated including also Litvins (Litvins), local Tartars and Polish musicians and dancers. The Judaism adherents, Turkic – speaking Karaims, who had also originated from the Crimea like Tartars and who were known to be good craftsmen, used to contribute with their music just at the end

of this period somewhere during 1787–1790. There were very often challenging discussions which sometimes lead to arguments over the Karaims' identity and religion.

Similar activities were conducted at the *karchma* in Mir, near the *Radvilo* castle and *Yakubo* mansion but on a smaller scale. During the spring – autumn period many shows were delivered in the open air on a big field near Mir castle. Sometimes it coincided with Mir fairs which lasted 12 days.

A lot of different activities with bears were carried out in the Commonwealth like teaching and mastering the bears to become experienced in catching fish but not to eat the fish they have caught. As we know, some bears are prone to catch fish at waterfalls but the local small river around Smorgon, Oksna is very quiet. Moreover, domesticated bears are not keen on swimming or going into the water. Some people were singled out including Gypsies and non-Gypsies (*Gadzhe*) to come restore the fishing skills among their bears in summer. The course was made up of two stages: encouraging bears to step into water and watching fish swimming by; showing them fish in pails and letting them only sniff but not allowing them to eat. The sessions in fishing were always surrounded by local cats who waited patiently for their treat.

Yakubo tried to stand up for the Gypsies who broke the rules before *Radvilo* by making his point; “Sir, nomadism is a state of mind for Gypsies which has built up over the centuries. When Gypsies live in houses, they regard it as a temporal ‘accommodation’. We are children of nature and when we travel it gives rise to look more at nature and at the world God created”. Those meetings at the *karchma* became a central part of the local people's cultural interaction of Gypsies with their non-Gypsy neighbours: Litvins (Litwins), Poles, Jews, Tatars and Karaims. The plots of these sub-theatricals were mainly related to marriages and the rituals of funerals. Dolls were an essential part of those plays and performances.

Sometimes old people were asked to recollect scenes from their early lives or episodes they recollected from their ancestors' life stories. These stories were recorded and considered for inclusion to be in the theatre plays. They were assessed on two points: firstly, if they taught and educated young people to love God and their own families; secondly, if they coached to love and defend the Commonwealth. When discussions went on for too long and late, and sometimes it turned into bickering or even arguments, then the *karchma* owner, or keeper with his attendants, blew out candles on the command of either *Jakubo* or *Siomka* and then the participants, found themselves in total darkness and the voice appeared as though advising “Come down and go home with God”.

In a due time *Radvilo* and *Yakubo* had a candid meeting which resulting 3 targets in their joint approach:

- to combat diseases, ignorance, squalor and Gypsy idleness;
- to aid Gypsies to become equal citizens of PLC;
- to assist Gypsy women and help they alleviate their domestic burden.

Women's concerns were generally ignored, because they did not have a low profile in the Gypsy community. Women were able to influence a little control through

the men in their lives. Primarily, Gypsy (Romani) society system is run by men who questioned the role of women and their contribution to the Gypsy community. Women were powerless and had no political sway; they were tied to domestic life, thus contributing to their community. Women were not organized in any group. All attention of women had its emphasis on domestic skills.

Radvilo also took domestic violence committed by Gypsy men very seriously. He opposed the trafficking of women; and he voiced the concerns about respect for women, especially older ones. There was an ongoing discussion about the role of Gypsy men and women. Ideally, Gypsy women were expected to be pure (as a virgin when she married) spiritually and morally, strong in her place in the house (which could be also a tent) looking after men, their children, parents and grandparents or her husband's parents or grandparents and domestic cattle. Regarding widows and single women, who had no children, *Radvilo* was involved in finding work for them: either at their churches or as a governess. Sometimes *Yakubo* authorized them to help families whose parents were imprisoned.

They also discussed very often the wellbeing of nomadic (who were very few) and sedentary Gypsies and the ways how to improve their way of life: bear handlers, peasants, landowners/renters, royal servants, craftsmen, horse dealers, hunting stewards, fishing supervisors, fortune-tellers, foresters and warriors.

The bear school was run mainly by the Jewish (Čhindlengiri) community who used to sell trained bears to Gypsies who were keen on learning how to perform with them.

Radvilo and *Yakubo* chose 20 brave Gypsy lads to learn at the bear school to become bear instructors to teach other Gypsies how to handle cubs to master tricks. *Radvilo* paid for the fees and appointed *Yakubo* to become the Director of the bear school which caused disagreement with the leadership of the Jewish community mainly on the ground that *Yakubo* was not able to run the school properly as he was not trained. *Yakubo* and *Radvilo* were invited to the Jewish annual meeting *Kagal* to discuss this dispute. *Radvilo* declined the invitation, due to his urgent matters away in Wilna (Vilnius), so he authorised *Yakubo* to attend *Kagal*.

The Jews were lenient to *Yakubo* and agreed on the matter of his appointment as Director of the bear school. It was also decided that his deputy would be a Jewish man called *Siomka* (I presume it was "Simeon") who was the best bear instructor. After 6 months of hard training, 10 Gypsy young men became instructors to teach others regardless of the nationality of candidates. After that the bear school was called the Bear Academy which blossomed for the next 20-25 years until the death of *Radvilo*.

The Smorgon Bear Academy gained and built up its glorious reputation throughout the whole world at that time. There were other places where bears were trained: in *Koydanova* near Minsk, *Davidko* (I presume this was the name of David –Gorodok) and somewhere in the depths of Lithuania, but their bears could only perform a few tricks: dancing movements and pulling carts. That's why people who trained bears in those places came to Smorgon and asked *Yakubo* for permission to see how

the bears were trained in Smorgon. These people were mostly non-Gypsies. Sometimes they would come with their bears and ask the Smorgon Bear Academy if they could leave their bears with trainers to teach them new tricks for an agreed sum of money. *Radvilo* and *Yakubo*, in collaboration with a Jewish Deputy of *Yakubo*, *Siomka*, worked out a very sophisticated programme on how to train bears from scratch. At its peak, the Smorgon Bear Academy held courses, covering the whole extent of what was possible to teach bears to perform. Many people from the Polish-Lithuanian Commonwealth and abroad would come to observe and learn basic skills in handling bears and were accommodated in and around Smorgon. Every activity at the Smorgon Bear Activity had been perfected. In addition, there were staff whose daring job was to catch bear cubs and young bears in the wild forests without harming them. The Old-Believers Russians and some Lithuanians (*Lietuvis/ Žmudins*) turned out to be the best at catching bears, while Jewish people and Litvins (Litvins) were the best bear trainers. Additionally, the management, grooming/feeding of bears and business issues were run by Jewish people. As for performing with bears in front of people, Gypsies were the best and that is why most of the bear handlers, at that time, who travelled across Europe were Gypsies.

Moreover, during the pilgrimages of bear handlers to Western Europe, they managed to sell performing bears upon request for a good sum of money in accordance with the leadership of the Academy. Two thirds of such purchases went to the Academy while one third to the bear handler upon the return to Smorgon in autumn.

After the First Partition of Poland in 1772, the creative bear handlers with their performers poured into domains of the Russian Empire, where there was a bigger demand for domesticated clumsy adorable animals, especially in cities and towns among wealthy Russians. (Illustration 10).

After *Radvilo's* death in 1790, which was a radical blow to the Bear Academy, *Yakubo* lost influence and power over the Academy which resulted in his weakening of the position as the King of Gypsies.

In addition, *Yakubo's* confidence and grounds vanished to carry on his duties to transfer Gypsies to a settled way of life, which they started with *Radvilo*.

When Belarus became part of the Russian Empire in 1795 the new authorities didn't like the existing Gypsy autonomy and its King. In a while *Big People* (Russians) revoked his authority as *Gypsy King* and immediately brought their own Gypsy leader from St. Petersburg, called *Baro* (Big).

He arrived at the Mir castle escorted by the Cossacks around the big field of Mir castle. *Yakubo* was ordered to assemble the Gypsies on the field to discuss the new situation. The Russian official, surrounded by armed Cossacks introduced *Baro* to become the *Burmister* (leader) of Gypsies of the western lands of the Russian Empire, while *Yakubo* was named as his deputy and advisor.

Baro was a tall gypsy man with an eloquent speech in which he outlined the new life for Gypsies within the Russian Empire. He also specified that Gypsy camps could move around the huge domain of the Russian Empire avoiding entering St Petersburg

and Moscow. He also mentioned the taxes Gypsies were supposed to pay and underlined the restoration of the power of the camp heads. Some Gypsies shouted with joy while others were silent as they had abandoned the nomadic way of life and were engaged with different professions. (Illustration 11).

What a blow was it to them on that day! So the *Radziwill / Yakubo* bond resulted in numerous achievements being destroyed within a short time, which had been meticulously gained during 1767–1790.

Yakubo immediately lost interest in being director of the Bear Academy and resigned verbally in favour of his Jewish deputy *Siomka*. Many Gypsies stayed loyal to *Yakubo* and encouraged him to stay as their leader and to emigrate to the Ottoman Empire, Turkey.

The diarchy set in, in western Belarus: the majority of Gypsies still supported *Yakubo* and were subjected to him, while some nomadic families preferred to rush under the power of *Baro*, who carried on calling them to travel to Russia, promising them milk and honey. Some settled Gypsy people started to be pushed out of their businesses after *Radvilo's* death while *Yakubo's* voice was not considered anymore.

Furthermore, Gypsy children and young children in apprenticeships started to drop out because training fees were not covered by *Radvilo*. Funding wasn't done anymore due to the general decline of the Bear Academy and a sudden drop in profits.

Yakubo tried hard to help young people but couldn't cope with this. *Baro's* voice started to be heard and he always appeared among Gypsies being escorted by 2-3 Cossacks which put him into suspicion by the local Gypsies. Why was he scared of going to Gypsies by himself? *Baro* shared with Gypsies that he served in the Cossack's detachment for some time and was discharged on the grounds of his wound he received from Turks. The Cossacks liked Gypsy lads for their knowledge and skills with horses and managed to recruit 3 Gypsy volunteers to carry out sentry services. The recruits were immediately sent somewhere to Ukraine to a Cossack camp for training. In a while a group of Gypsies, at *Baro's* advice, went to Russia where they succeeded in profitable horse deals. After a while they naturally started to miss their families and set off to return home but near the old border between the Muscovy state and Poland a group of robbers in balaclavas attacked them and deprived them of their income, which they had gained on horse deals in Russia. After this disaster *Baro* dropped into disrespect by local Gypsies near Mir and Smorgon and they rose against him. The local officials in Mir, *Wojt Yuziu*, asked *Yakubo* to gather Gypsies on the field. More than 60 Gypsy men came to Mir castle and waited patiently for *Baro* but he didn't turn up and *Yakubo* tried to dismiss the congregation, but many Gypsies came forward and asked *Yakubo* to ~~take back~~ give up his responsibility as King of Gypsies. The discussion carried on until late into the night and the conclusion sounded like they couldn't expect anything good from the new Russian authority. Some Gypsies suggested that they should rather immigrate either to the Kingdom of Hungary or the Ottoman Empire. The official fell asleep during the meeting and the Gypsies were dismissed late at night.

In a few weeks after *Yakubo* gathered the Gypsies on a Mir field to which *Baro* failed to turn up, news started to arrive that *Baro* was severely mugged during the day before the appointed meeting. He was unconscious for one week and after some time he gained his confidence in walking due to the intensive care of an old Gypsy woman who healed his wounds with medicine made from different herbs and who brought him fresh food. When *Baro* became strong enough, his loyal Gypsies paid him a visit and brought him a lot of food presents. *Baro* himself raised the question of robbery in Russia and took a heavy oath on an icon that he had nothing to do with that robbery. He also mentioned that after a full recovery he would go to that place and investigate the matter on the spot by himself. He also stated that he would resign from the position of the *Burmister* of the Gypsies in Belarus, in favour of *Yakubo*. By the way, Gypsies told him that *Yakubo* was in hiding. After full recovery his wife and children joined him and they went northward closer to Saint Petersburg.

In due time *Yakubo* sent 2 messengers to Hungary and Ottoman Empire to sort out the feasible entry of Gypsies under the leadership of *Yakubo*. Other messengers were sent across the new Western land (a new name given to Belarus lands) incorporated after 1795 to enlist Gypsy families under leadership of *Yakubo* to emigrate.

The new Russian authorities didn't like *Yakubo's* activity for immigration and warned him immediately to stop. *Yakubo* refused to comply with the demands and went into hiding in forests. Unfortunately, the Gypsy messenger who had been sent by *Yakubo* to the Russian/ Hungarian border to approach the Hungarian border officers was detained by the Russian border officers and later was lashed by the Cossack Guides.

On the contrary, another messenger who had been authorised by *Yakubo* to negotiate with the Ottoman Empire authorities was successful and received written permission for 60 people to immigrate to the Ottoman Empire as craftsmen: smiths, wood carvers and horse surgeons. They were also allowed to take their bears with them.

The Jewish Friends of *Yakubo* found out from the Mir Office that *Yakubo* was wanted at the Office for questioning and possible punishment which would be lashings. They made their own way to go and see him in the forest where he was hiding with his family and some Gypsies, who were loyal to him until death. They also shared with him that it has been said that his luxurious mansion in Mir might be confiscated if he emigrated.

As a result of their advice, *Yakubo* managed to sign prepared official unsigned documents in order to sell them his luxurious house in Mir and wrote a resignation letter indicating his resignation from the position of director of the Bear Academy, in favour of his deputy the Jewish man *Siomka*.

“You see, guys, it was a big help and rescue in his situation”.

Meanwhile, the Russian officials from Grodno sent a detachment of Cossacks to comb forests and arrest *Yakubo*. The search lasted for a few months before he was found and chained. On the way back to the Grodno Governor's office *Yakubo* ran off: allegedly some sympathizing Cossacks helped him to deceive the guards. Afterwards

the authorities turned their backs on pursuing *Yakubo*, who took a risk to meet with his family and loyal Gypsies. Late into the night they harnessed the horses, loaded their carts with their belongings and set off southwards in the direction of the Russian Ottoman Empire border. After 3 weeks of dangerous tiresome travelling, they set up camp in the forest somewhere in Western Ukraine being totally exhausted: they lurked in the forests and ravines during the daytime and moved as fast as possible during nights. They were fortunate, maybe God looked after them, to miss sentry positions and approached the Ottoman Border somewhere in Bessarabia (Moldova). When the Gypsies at last came to a check point on the Russian Empire and Ottoman Empire in Bessarabia, some Cossacks at the frontier lodge started to persuade Gypsies not to cross the border for the reason that they would be defying the Christian faith as the Osman officials would force them to turn to the *Basurman* (Muslim)²¹ religion area. These words deeply touched the minds of some Gypsies, especially women who started to cry and sob. Everybody was looking questionably at *Yakubo* who kept silent, being very puzzled. Being sad and confused he choked on words as he muttered: "Each family should make their own decision. As for me I would stay on this side in Bessarabia. I would not stand in anybody's way who wants to cross over the border to the Ottoman/Turkish State".

Silence reigned for some time, before a question was raised, from the Turkish border guards, through an interpreter: "If the Gypsies wanted to cross the border line, they could do so near the pole with a red flag flying with a green crescent".

Yakubo discussed it rapidly with his co-tribesmen who wanted to follow the call from the Ottoman/ Turkish side. Three families consisting of 22 people with three horses and a bear received the document from *Yakubo* who then went round the Roma with tears in their eyes when he departed from them and in a while, they crossed the border.

The remaining 14 families, headed by *Yakubo*, packed up and set off on another journey to the south of Bessarabia, as they found out from the local administration that there were free lands there.

Shortly afterwards *Yakubo* was seriously wounded in a fight between his Gypsies and the Cossacks and died: "Cossacks started to extort money from Gypsies because they stayed illegally in the land. Such is the Gypsy reminisces story about the Bear Academy and all other event characters related to it".

We presume that some of those remaining Gypsies became part of the Russian Empire experiment project in *Kair* (Cairo) and *Faraonovka* (Pharaoh's village) during the Tsar Nikolai, the First, after 1836. Shortly they established themselves as bear handlers and teachers of the local Gypsy lads to perform with these marvellous animals. As we see the experience of training bears to perform spread further to other lands, in our case Bessarabia, and further throughout the whole Ottoman Empire.

The success of the Bear Academy is immortalized in the sculpture of the native of Smorgon Vladimir Terebun, who erected the three-piece stone composition. (Illustration 12).

The Coat of Arms of Smorgon depicts a dancing bear in its heraldic composition (accepted in 2004). The famous Belarusian poet Rygor Baradulin wrote a brilliant poem *The Bear Academy* in which he depicted lyrically Gypsy bear-handlers.

Conclusion

The legacy and the history about the Smorgon *Bear Academy* and its successors did not vanish entirely. Different sources give us different dates on the closure of the Academy in 1820, 1831 and 1866. Many trained bears with their handlers continued to travel along the huge domain of the Russian Empire and its neighbours: the German Empire, the Swedish Kingdom, Austria–Hungarian Empire, Romania and the Ottoman Empire. Some could have reached even the British Empire: as a result, we have some borrowings of the Russian-Belarusian origin not only among its neighbours Polish/ German/Swedish/ Finnish Romani speakers, but much far off - among the English Gypsies (Romani chavs, Romani Foki and Welsh Kale): *kirchima* (tavern), *kvatsera* (apartment), *gurusha* (money), *moniya* (lighting), *shliehta* (background, tribe), *greho* (sin), *knuuto<kunto* (corner) etc.

Another layer of examples indicates the cases where the borrowed words from Russian and Belarusian languages substituted initially Romani lexicon among Gypsies in Germany, Holland, Sweden, UK and Finland, which is in use in the Baltic Romani dialects in Belarus, Lithuania, Russia and Poland in Romani (in Callibri light script): *stolbo/ stylbo* (pillar), *gurusha/love,ghastalia* (money), *boko/rig,pashvaro* (side), *stala (parno saster* (steel), *sil/zor* (force), *prosiba/mangipen, promangipen* (request/pardon), etc. It is natural that the bear handling and the performing skills, knowledge and experience left its legacy in those countries to local bear trainers.

Bears began to become the second most popular animal after the horse in the XVIII-XIX century fairy tales. We all remember the exciting stories from our childhood about “Masha and the Bear”, “Goldilocks and the Three Bears”, “Three Bears”, “The Bear”, “Winne the Pooh” and other stories in which bears are depicted as a man’s best friend.

Notes:

- ¹ Короткевич Владимир. 2017. *Дикая охота короля Стаха. Цыганский король*. Москва: Речь.
- ² It came also into the lexicon of the people in Belarus while referring to a bogus professional “he/she is a graduate of the Bear Academy”.
- ³ There is a discrepancy on this point, as Michael Radziwill (Rybońka) and Albrecht Radziwill were not close relatives.
- ⁴ Radziwill’s collection in Minsk.
- ⁵ Officially, there were no Gypsies in the Kingdom of Russia (Moscovy/Moskovia), the tolerant attitude was ended and the locals, the state administration started to impose its own governmental laws more diligently, especially recruit Gypsy men as soldiers. Gypsies were not officially known to the Kingdom of Russia until the XVIII century.
- ⁶ The Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania united into the Polish-Lithuanian Commonwealth (PLC) in 1569.

- ⁷ Samogitia – was a place in the northern Lithuania including a part of Latvia.
- ⁸ Ficowski J. 1989. *The Gypsies in Poland: History and customs*. Warszawa: Interpress publishers, 18-19. This researcher suggests that J. Dewaltowski could have been abdicated or died.
- ⁹ It is a historical region situated in southern and southern-eastern Poland.
- ¹⁰ Belarus National Library [Archiv Radzivillov], file 1279.
- ¹¹ Some sources [Romani verbal reminiscers) indicate that he died much later, after the fall of the PLC and his exodus to Bessarabia with his loyal group, somewhen between 1799–1811.
- ¹² An old name of the Moldova province which was under the Osman Empire rule.
- ¹³ We should say that all the unofficial “office” of “*Shero-Rom*” is busy with retaining strong ties, based on the observation of the traditional prohibitions and rules of the local community. This code of life and practice is only relevant to groups of Roma who are under the umbrella of “*Shero-Rom*” in Poland: *Polish Lowland Roma (Połska Roma (Nizinna), “Russian” Gypsies (Gypsies from Belarus, Lithuania and Northern Ukraine (Khaladytka) and “Pliuniaki” (Polish-German Roma). Kelderari, Lovari and Polish Highland Gypsies (Bergitka) are not members of this Union governed by “Shero-Rom”*.
- ¹⁴ A name in English for Lithuania [Lietuva] while the Slavonic speakers of the Grand Duchy of Lithuania were called Litviny (Litwiny), it is also a synonym to a Belarusian subject; while the Lithuanian-language speakers of PLC were called “*Lituanians*” or “*Zhmudzins*” or “*Lietuvis*”.
- ¹⁵ Radziwill’s Archives. Warszawa, rozdz. XXIII, t. 34, teka 7.
- ¹⁶ VKL – Wielkie Księstwo Litewskie / Grand Duchy of Lithuania).
- ¹⁷ The Romani stories give us quite different information, that *J. Martinkevich (Yakubo)* didn’t cross the border of the Ottoman Empire and stayed in Bessarabia with 12 families a little longer. The guards, Cossacks, started to extort money from Gypsies for their illegal stay which resulted in a fierce fight between the parties. The Cossack officer aimed a shot at *J. Martinkevich* and severely wounded him. After a while *J. Martinkevich* died and his loyal Gypsies bewailed the loss.
- ¹⁸ The magnates *Potocki* couldn’t have founded the Bear Academy in Smorgon as they did not have any properties in Belarus until the XIX century: They bought the following estates: Vysokoye, Brest region – 1815 and Berezino, Minsk region – 1856.
- ¹⁹ In loving memory of the Gypsies [Roma] who told me these stories: *Phyodor Klimovich (Fedya-Baptisto)* (1929–2015), *Phyodor Voytsiehovski (Kireyonko)* (1941–2007), *Aleksander Zverovich (Shako)* (1926–2000), *Pieter Zverovich (Piet’ka/Pudo)* (1936–1998), *Yakov (Lobo) Rachkovskiy* (1910–1989), *Phillip (Romka-Lenino) Yanovich* (1944–1989), *Anna (Gantia) Petrova* (1928–1990) and *Aleksander (Aleksandro) Voytsiehovski* (1912–1984).
- ²⁰ This policy granting Gypsies (Roma) their personal freedom and allowing them to have gypsy courts had been in use by the Radziwill family since the XVI century. See: Ficowski 1989: 31; Mroz 2016). The entry in the Minsk municipal records regarding the verdict by the Gypsy court issued on May, 1594 in Jarszewicze.
- ²¹ This is the term used by the Russian Orthodox believers for the Muslim adherents.

Bibliography:

- Chanoch L. 2018. *Bear Chasers. A conversation from Ancient Times* – <https://www.jewishgen.org/yizkor/smorgon/smo031.html> (accessed 24.02.2023).
- Ficowski J. 1985. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Ficowski J. 1989. *The Gypsies in Poland: History and customs*. Warszawa: Interpress publishers.
- Mról L. 2016. *Roma-Gypsy Presence in the XV–XVIII centuries in the Polish-Lithuanian Commonwealth*. Budapest; New York: Central European Press.
- Norberg J. A. 1740. *Konung Carl den XII tes Historia*. 1. Delen, Från Hans Maj: ts Födelse år 1682 Till Slutet af Junii Månad år 1709, Stockholm: Pet. Momma.
- Polska Encyklopedia*. 1897. Krakow, 183.
- Slovník Naučný*. 1887. Dil 8. Prague, 710.
- ’Vetliva’, Lithuanian Wikipedia, p. 42–48. Smorgon – <https://vetliva.ru/belarus/about-country/cities/grodnenskaya-oblast/smorgon/> (accessed 24.02.2023).
- Wielka Encyklopedia*. 2001. T. 25. PWN. Warszawa, 27.
- Zaprutko-Janicka A. 2011. Słynna na całą Europę niedźwiedzia akademia. *Oczywiście w Polsce* (04.02.2011) – <https://ciekawostkihistoryczne.pl/2011/02/04/slyнна-na-cała-europe-niedzwiedzia-akademia-oczywiscie-w-polsce/> (accessed 24.02.2023).
- Барадулін Р. Сморгонская акадэмія; наравістая паема. Зборнік твораў [у 5 тамах]. Мінск: Мастацкая літаратура, 1999, т. 3.
- Белорусская Советская Энциклопедия*. 1973. Том. X. Минск, 607.
- Белорусская Энциклопедия*. 2002. Том. XV. Минск, 50.
- Большая энциклопедия*. 1905. Том XVII. СПб, 517.
- Бутэвіч А. 2001. *У гасцях у вечнасці*. Мінск: ВТАА «Кавалер Паблішэрс», 20–22.
- Великое Княжество Литовское*. 2006. Том 2. К-Я. Минск, 602.
- Гусеу М. 2010. На зямлі Агінскага і Багушевіча... *Народная газета*, 16 чэрв., 11.
- Живописная Россия*. Репринтное воспроизводство изданий 1882/1885. Минск, 1993.
- Инвентари магнатских владений Белоруссии XVII–XVIII вв.* 1977. Минск: Наука и техника, т. 1. Владение Сморгонь.
- История Беларуси* [у 6 тамах]. 2007. Минск, т. 3, 300–301.
- История Беларуси: С древнейших времен до нашего времени*. 2002. Историко-экономический очерк. Минск: ОДО «Аверсэв», 7.
- Казакова И. 2009. *Сморгонь. Каменный пояс Беларуси*. Минск: РИВШ, 101–102.
- Каладзінскі М. 1983. *Гісторыя беларускага тэатру*. Мінск: Навука і тэхніка, 63–64.
- Катлярчук А. 2006. *Сморгонская Акадэмія. Шведы ў гісторыі й культуры беларусаў*. Вільня: Інстытут беларусістыкі.
- Ковкель И. 1999. Сморгонь: ист.-экон. очерк. *Семя*, 6 жн., 9.
- Макаров С. 2020. *Медвежья потеха – царская забава*. В мире цирка и эстрады – <http://www.ruscircus.ru/public/bear.shtml> (accessed 10.10.2020).
- Максимов С. 1909. *Собрание сочинений* [в 20-ти тт. 1908 – 1913]. Т. 13. Сергач. Спб: Просвещение, 1909, 71–83.

Матькова А. 2015. Медвежья академия. Репортаж из Сморгонского историко-краеведческого музея. *Сморгонь*, 22.10.2015.

Некрылова А. 2004. *Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века*. Москва: Азбука.

Энциклопедия литературы и мастацтва [у 5 тамах]. 1984. Сморгонская академия. Минск: БелСЭ, 80.

Татаринюв Ю. 2009. Медвежья Академия (по материалам Светланы Чегодаевой) / *Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях*. Гродненщина. Минск: Смэлток.

Солодухо Я. 1959. Медвежья Академия. *Советский цирк*, № 3.

Чегодаева С. 2003. От Зеновича до Радзивилла. *Новая газета Сморгонь*, февраль.

Шишигина-Потоцкая К. 2001. *Легенды Несвижа: историко-краеведческий очерк*. Минск: Барановичская укрупненная типография.

Энциклопедия истории Беларуси. 2001. Минск, 363.

Ягорова И. 2003. Мядзвезджыя пацыехі. *Театральная Беларусь*. Том 2. Л-Я. Минск.

Illustrations:



Illustration 1. The author and the bear exhibition at the Smorgon Local History Museum are cordially greeting each other, photo taken in September, 2022, Smorgon.



Illustration 2. At the edge of the former Danysheva Estate where forests spread for miles around and bear traders used to catch bear cubs with their trained dogs, Danysheva village, 12 km. from Smorgon, photo taken in September, 2022.



Illustration 3. This is the place where the Bear Academy was situated before its closure in the early years of the 19th century. Smorgon, photo taken in September, 2022.



Illustration 4. The assessment by instructors of a bear candidate, for training at the Bear Academy. A painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 5. The 'Sero-Rom' in Poland conducting a meeting with his Advisers (Yunkáry) and Investigators (Lawníki). A painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 6. A bear who was caught in the forest, then taken to the Bear Academy, the monument is on the outskirts of Smorgon, photo taken in September, 2022 near the former place where bears were brought for sale.



Illustration 7. Duke Radziwill is riding on a sledge pulled by his trained bears on festive days of pan cake celebration, thus shocking his friends and guests near his palace in Mir. A painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 8. “Bear training”, a painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 9. Former Danysheva Estate, an effigy of Jesus dating back to the 18th century, photo taken in September, 2022; Danysheva village, 12 km. from Smorgon.



Illustration10. A Russian aristocrat walks with his bear in the streets of Saint Petersburg. A painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 11. 'Baro (Big)', a new Gypsy King (Overlord), appointed by Russian authorities, tries to convince Gypsies of a better future under the Crown; some Gypsies doubted his statements and rebelled. A painting by Svetlana Gnutova.



Illustration 12. Monument to the “Bear Academy” in Smorgon, where the author is with his Grandson Edgar, during their research trip to the Smorgon area, photo taken in September, 2022.

Data on the author: Valdemar KALININ, Chairman of Baltic Romani Missionary Society (London, England, United Kingdom).

E-mail: kalininvaldemar@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7473-6550>

Lista ilustrațiilor
„Patrimoniul Etnografic al Republicii Moldova: trecut și prezent”

Materialul ilustrativ extras din
Arhiva Etnografică a Institutului Patrimoniului Cultural (AEIPC)
Arhiva Științifică Centrală a Academiei de Științe a Moldovei (ASCASM)



1. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Călușii și Băiatul militar” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



2. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Crăișorii și Talpa iadului” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



3. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Băiatul militar, Arnăuții și Căpcăunul” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Zona de Nord a Republicii Moldova (spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord).

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



4. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Tineri militari, Nevasta gospodină, Calul, Muzicantul, Țiganul cu ciocanul și Voinicul” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



5. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Muzicantul și Tinerii militari” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



6. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Muzicanții și Calul” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



7. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Tinerii militari, Talpa iadului și Calul” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



8. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Arnăuții și Crăiasa” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



9. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Urșii și Arnăuții” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier româno-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



10. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personajul imaginar „Țiganca” din Teatrul Popular „Malanca” (mijlocul sec. XX). Spațiul cultural transfrontalier român-moldo-ucrainean al Bucovinei de Nord.

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren.



11. Meșteșuguri tradiționale. Potcovirea cailor (mijlocul sec. XX).

Sursă: **AEIPC f. a.** Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească.



12. Arhitectura tradițională. Casă țărănească (mijlocul sec. XX).

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească.



13. Casă țărănească modernă (mijlocul sec. XX).

Sursă: **AEIPC f. a.** Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească.



14. Obiceiuri de familie. Nuntă. Vornicei și Muzicanți (mijlocul sec. XX).
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă
Moldovenească.



15. Obiceiuri de familie. Nuntă. Vornicei (mijlocul sec. XX).
Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă
Moldovenească.



16. Obiceiuri de familie. Înmormântare. Procesiune funerară. Petrecerea răposatului pe ultimul drum spre locul de veci din cimitir (mijlocul sec. XX).

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească.



17. Obiceiuri de familie. Înmormântare. Pomenirea răposaților (mijlocul sec. XX).

Sursă: AEIPC f. a. Cercetări etnografice de teren în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească.

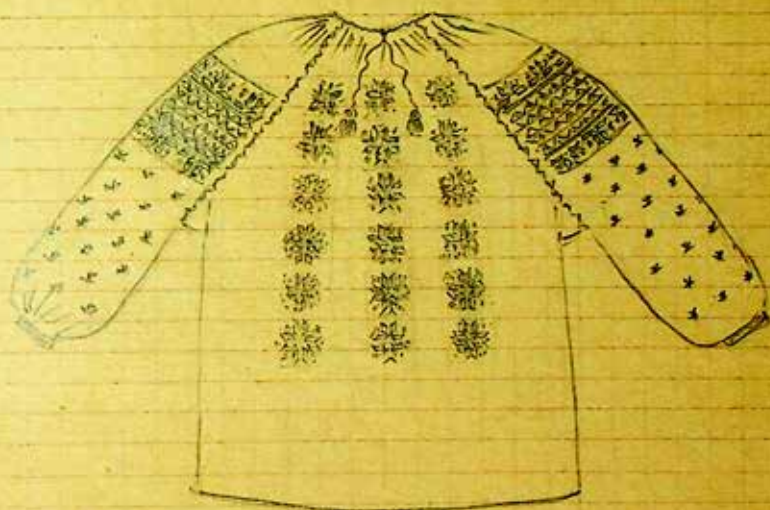


19. Portul festiv („de sărbători”) pentru femei.

Sursă: AEIPC 1957. Зеленчук В. Научный отчет этнографических экспедиционных работ Института Истории, Языка и Литературы Молдавского филиала Академии Наук ССР. I copie multiplicată.

Женская кофточка.
с. Хосоуны Сорочский р-н.

12



Белая шитая кофточка,
с цельнокроенными рукавами.
Вышита красными и черными
нитками, крестом.

20. Portul tradițional pentru femei. Cămașa cu altiță. Satul Cosăuți, raionul Soroca Sursă: AEPC 1959—1960. Материалы выставки народного творчества. Государственный историко-краеведческий музей г. Кишинев. Anonim.



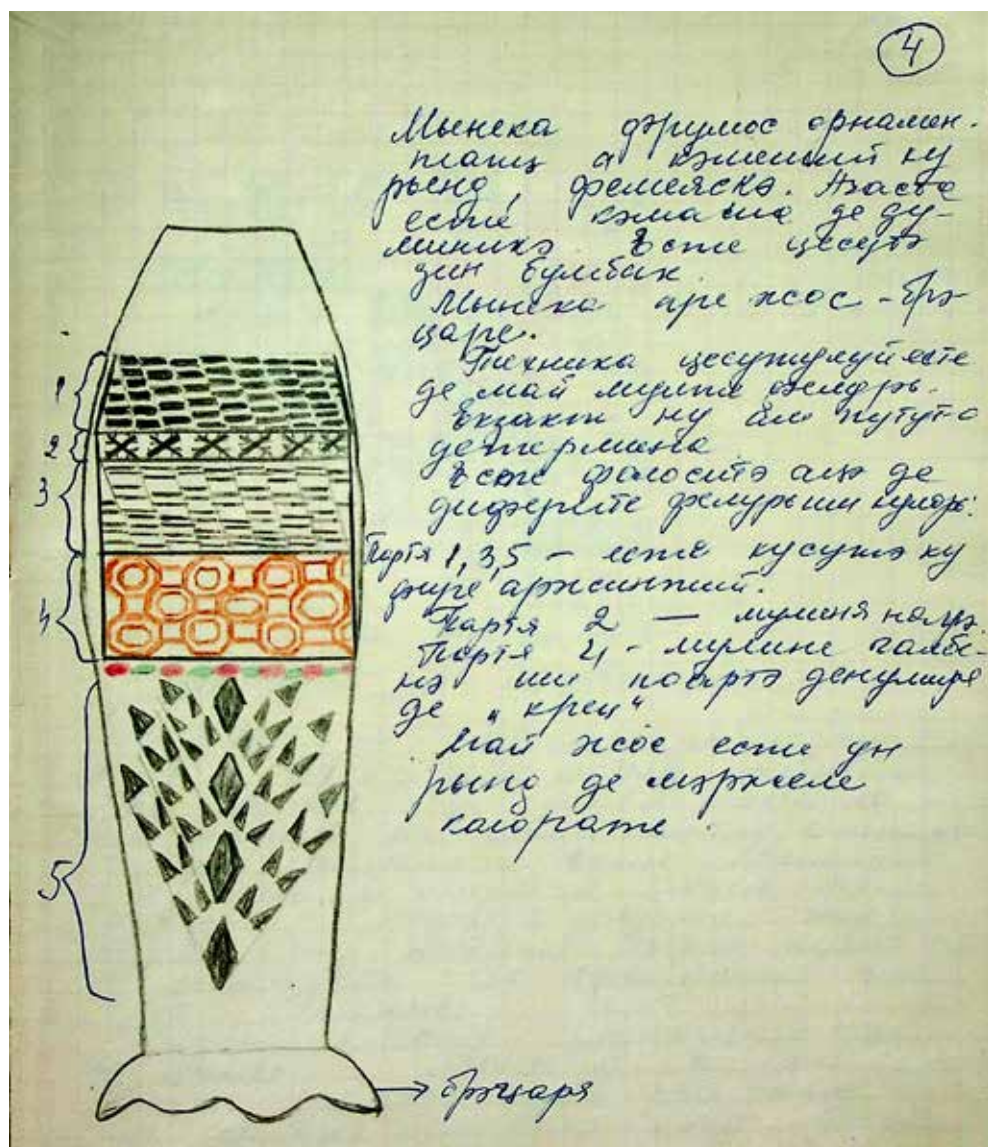
21. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Descrierea și imaginea personajului imaginar „Calul” din Teatrul Popular „Malanca. Satul Ciuciulea, raionul Glodeni. Sursă: AEIPC 1968. Caiet nr. 2 expediția etnografică. Spataru Gh.



23. Moară de vânt (construită din lemn). Satul Costești, raionul Ialoveni.
Sursă: ASCASM 1972. Fondul 24-2-13. Отчет о полевых исследованиях в 1971—1972 гг. в Страшенском, Котовском и Криулянском районах МССР по хозяйственной тематике, выполняемые для Реставрационных мастерских Министерства культуры МССР. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



24. Arhitectura tradițională. Casă țărănească (sfârșitul sec. XIX; vedere din exterior). Proprietară Hârjauca Agafia. Satul Fundul Galbenei, raionul Hâncești.
Sursă: ASCASM 1972. Fondul 24-2-13. Отчет о полевых исследованиях в 1971—1972 гг. в Страшенском, Котовском и Криулянском районах МССР по хозяйственной тематике, выполняемые для Реставрационных мастерских Министерства культуры МССР. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



25. Portul tradițional pentru femei. Cămașa cu altiță („mâncea frumos ornamentată”)
 Sursă: AEIPC 1975. Caiet practica etnografică. Anonim.

Детресега нунциу ла кой ви
сам. (2)

Дакэ ун бэат ши о фратэ се юбеек
ши драгостя лор есте адевоэратэ,
пунтерникэ, еи иицелек, кэ унун
фрере алтул ну пот трэи. Атулэ
ге урлэзе? Се иицелекте, кэсэторил.
Витиминду-се, бэатул ши фрата
орикэзе зича, кинд флекчул ши
тримите пециторь. Аста се
орате, де обитей, сефа. Пециторул,
бенинд ла каса фетей, спуне нэ-
ринуилор причина бенирий луй.
Ба варбаште ви тракт ши дее-
пре зэстря мифелуй (касэ, вакэ, ой).
Фэрициуй фетей ну спун ниг да,
ниг ба, дар дакэ лор ле плаге,
мифеле, зэстря луй, дакэ ел ви
дин "самель бунь" (требуе де спунэ
кэ, дин нэкате, се маи витимил.

26. Obiceiuri de Familie. Nuntă. Peșitul miresei.

Sursă: AEIPC 1975. Caiet nr. 9 expediția etnografică. Spataru Gh.

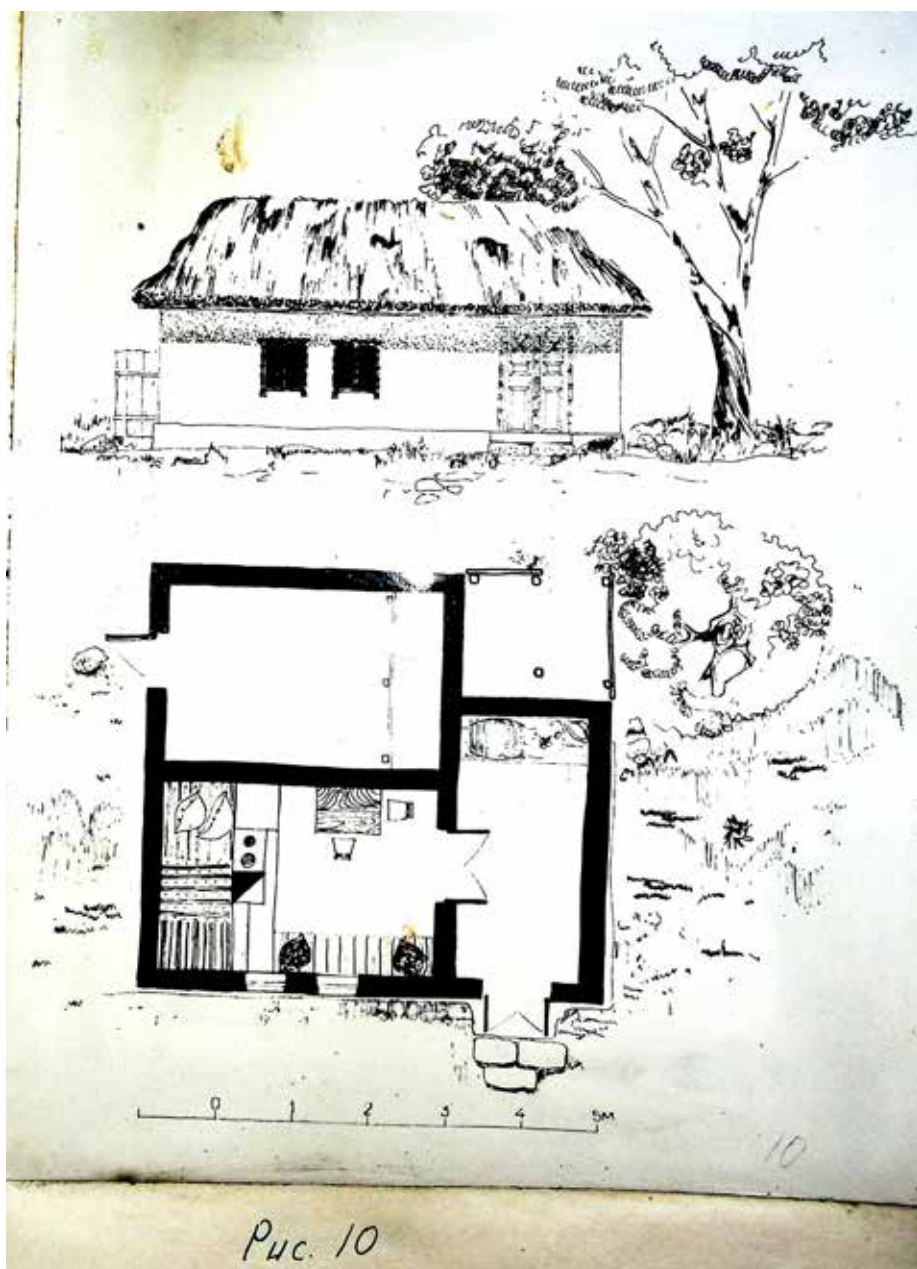


Рис. 10

27. Arhitectura tradițională. Schiță grafică a unei case țărănești din Lunca Prutului de Sus.

Sursă: AEIPC 1976. Отчет о полевых исследовательских работ проводимые Отделом Этнографии и Искусствоведения АН МССР в селах затопления Костештского водохранилища на реке Прут в 1975 г. Наку И. Народная архитектура.



28. Arhitectura tradițională. Casă țărănească (vedere din interior). Satul Cișmichioi, UTA Găgăuzia.

Sursă: ASCASM 1978. Fondul 24-2-22. Зеленчук В. Отчет об экспедиционной работе этнографического отряда Отдела Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР

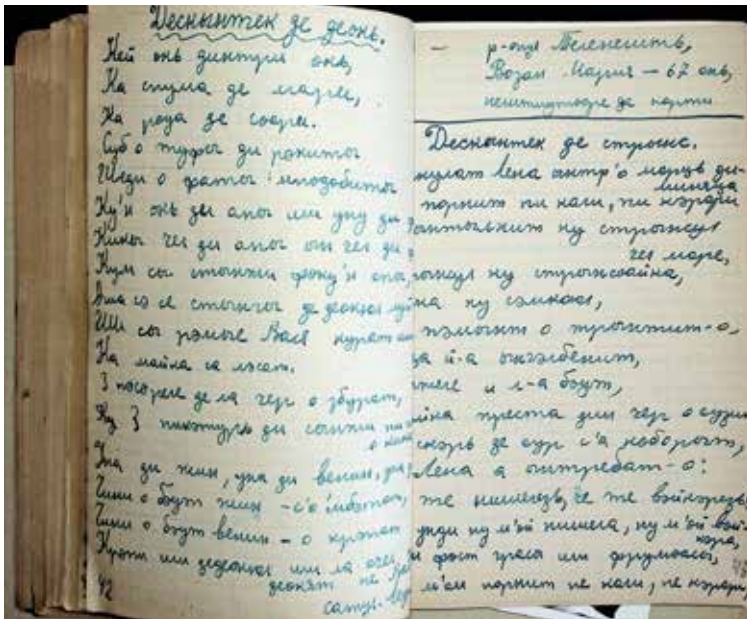


29. Obiceiurile de familie. Nuntă. Mirele și Mireasa alături de nuntași și rudele apropiate la Oficiul Stării Civile după finisarea ceremonialului de înregistrare oficială a căsătoriei. Satul Largă, raionul Briceni.

Sursă: ASCASM 1979. Fondul 24-2-24. Отчет о работе этнографической экспедиции Отдела Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР. Иллюстрации.



30. Sărbătorile sovietice. 9 mai — Ziua Biruinței. Satul Larga, raionul Briceni.
 Sursă: ASCASM 1979. Fondul 24-2-25. Отчет о работе этнографической экспедиции Отдела Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР. Иллюстрации.



31. Medicină populară. Descântec de deochi.
 Sursă: AEIPC 1979. Caiet nr.13 expediția etnografică. Spataru Gh.



32. Obiceiurile de familie. Nuntă. Mirele și Mireasa (1976). Satul Congaz, UTA Găgăuzia.

Sursă: ASCASM 1981. Fondul 24-2-29. Приложение к отчету экспедиционной работы сектора Этнографии. Иллюстрации к этнографическому материалу по экспедиции В.С. Зеленчука. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



33. Obiceiurile de familie. Nuntă. Alaiul nuntașilor.

Sursă: ASCASM 1981. Fondul 24-2-29. Приложение к отчету экспедиционной работы сектора Этнографии. Иллюстрации к этнографическому материалу по экспедиции В.С. Зеленчука. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.

216

217

218

219

220

221

222

223

224

225

226

227

228

229

230

231

232

233

234

235

236

237

238

239

240

241

242

243

244

245

246

247

248

249

250

251

252

253

254

255

256

257

258

259

260

261

262

263

264

265

266

267

268

269

270

271

272

273

274

275

276

277

278

279

280

281

282

283

284

285

286

287

288

289

290

291

292

293

294

295

296

297

298

299

300

301

302

303

304

305

306

307

308

309

310

311

312

313

314

315

316

317

318

319

320

321

322

323

324

325

326

327

328

329

330

331

332

333

334

335

336

337

338

339

340

341

342

343

344

345

346

347

348

349

350

351

352

353

354

355

356

357

358

359

360

361

362

363

364

365

366

367

368

369

370

371

372

373

374

375

376

377

378

379

380

381

382

383

384

385

386

387

388

389

390

391

392

393

394

395

396

397

398

399

400

401

402

403

404

405

406

407

408

409

410

411

412

413

414

415

416

417

418

419

420

421

422

423

424

425

426

427

428

429

430

431

432

433

434

435

436

437

438

439

440

441

442

443

444

445

446

447

448

449

450

451

452

453

454

455

456

457

458

459

460

461

462

463

464

465

466

467

468

469

470

471

472

473

474

475

476

477

478

479

480

481

482

483

484

485

486

487

488

489

490

491

492

493

494

495

496

497

498

499

500

501

502

503

504

505

506

507

508

509

510

511

512

513

514

515

516

517

518

519

520

521

522

523

524

525

526

527

528

529

530

531

532

533

534

535

536

537

538

539

540

541

542

543

544

545

546

547

548

549

550

551

552

553

554

555

556

557

558

559

560

561

562

563

564

565

566

567

568

569

570

571

572

573

574

575

576

577

578

579

580

581

582

583

584

585

586

587

588

589

590

591

592

593

594

595

596

597

598

599

600

601

602

603

604

605

606

607

608

609

610

611

612

613

614

615

616

617

618

619

620

621

622

623

624

625

626

627

628

629

630

631

632

633

634

635

636

637

638

639

640

641

642

643

644

645

646

647

648

649

650

651

652

653

654

655

656

657

658

659

660

661

662

663

664

665

666

667

668

669

670

671

672

673

674

675

676

677

678

679

680

681

682

683

684

685

686

687

688

689

690

691

692

693

694

695

696

697

698

699

700

701

702

703

704

705

706

707

708

709

710

711

712

713

714

715

716

717

718

719

720

721

722

723

724

725

726

727

728

729

730

731

732

733

734

735

736

737

738

739

740

741

742

743

744

745

746

747

748

749

750

751

752

753

754

755

756

757

758

759

760

761

762

763

764

765

766

767

768

769

770

771

772

773

774

775

776

777

778

779

780

781

782

783

784

785

786

787

788

789

790

791

792

793

794

795

796

797

798

799

800

801

802

803

804

805

806

807

808

809

810

811

812

813

814

815

816

817

818

819

820

821

822

823

824

825

826

827

828

829

830

831

832

833

834

835

836

837

838

839

840

841

842

843

844

845

846

847

848

849

850

851

852

853

854

855

856

857

858

859

860

861

862

863

864

865

866

867

868

869

870

871

872

873

874

875

876

877

878

879

880

881

882

883

884

885

886

887

888

889

890

891

892

893

894

895

896

897

898

899

900

901

902

903

904

905

906

907

908

909

910

911

912

913

914

915

916

917

918

919

920

921

922

923

924

925

926

927

928

929

930

931

932

933

934

935

936

937

938

939

940

941

942

943

944

945

946

947

948

949

950

951

952

953

954

955

956

957

958

959

960

961

962

963

964

965

966

967

968

969

970

971

972

973

974

975

976

977

978

979

980

981

982

983

984

985

986

987

988

989

990

991

992

993

994

995

996

997

998

999

1000

34. Publicații științifice. SPATARU Gh. „Tradiții moldovenești în Ucraina”.

Sursă: AEIPC 1981. Literatura și Arta. Publicație periodică. Nr. 51 (1899), 17 decembrie 1981.



36. Arhitectura tradițională. Bucătărie de vară (anii 40 ai secolului XX). Satul Crihana Veche, raionul Cahul.

Sursă: ASCASM 1983. Fondul 24-2-32. Приложение к отчету экспедиционной работы сектора Этнографии. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



37. Țesutul tradițional. Lenjerie de pat brodată. Satul Climăuți, raionul Dondușeni.

Sursă: ASCASM 1983. Fondul 24-2-32. Приложение к отчету экспедиционной работы сектора Этнографии. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



Комрат. Поселки. фестиваль „La vatra horelor”
хорелор, 1980 год.

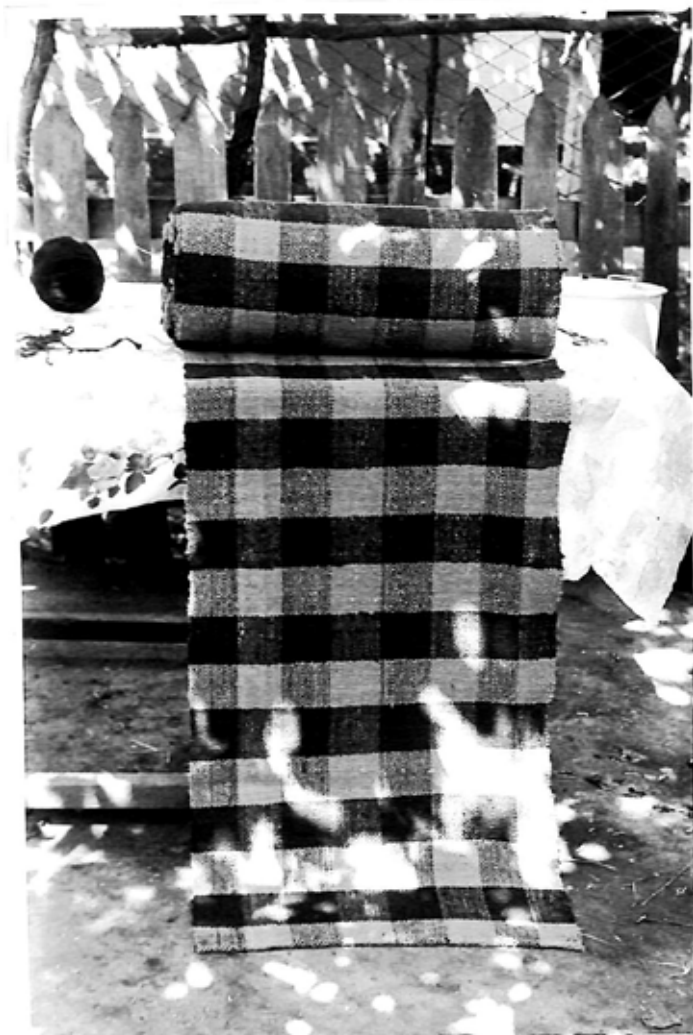
38. Obiceiuri comunitare. Şezătoarea. Festivalul „La vatra horelor”. Oraşul Comrat (1980).
Sursă: ASCASM 1983. Fondul 24-2-32. Приложение к отчету экспедиционной работы сектора Этнографии. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



Бродячийная оренбургская кофта нар. к. в. в. в.

Фондация Орловского историко-краеведческого музея

39. Portul tradiţional pentru femei. Cămăşa cu altiţă de sărbătoare (începutul sec. XX) în colecţia Muzeului de Istorie şi Etnografie din oraşul Orhei.
Sursă: ASCASM 1984. Fondul 24-2-34. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Том II. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



ар
Калавник (макат)

с. Филипени леовского района

40. Țesutul tradițional. Lăicer. Satul Filipeni, raionul Leova.

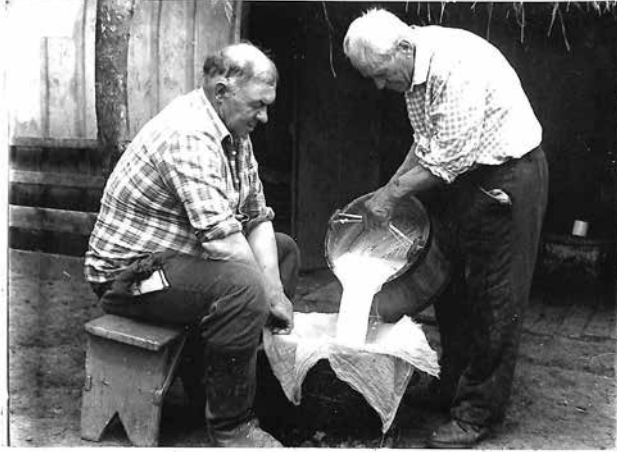
Sursă: ASCASM 1984. Fondul 24-2-34. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Том II. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



Светлый несоленый овечий сыр (каш)

41. Procesul de preparare a caşului nesărat din lapte de oaie proaspăt.

Sursă: ASCASM 1984. Fondul 24-2-34. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Том II. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



*Обработка молока
с. Сколь Фодушанского района*

42. Ciobanii în timpul procesului de prelucrare a laptelui de oi proaspăt. Satul Scăieni, raionul Dondușeni.

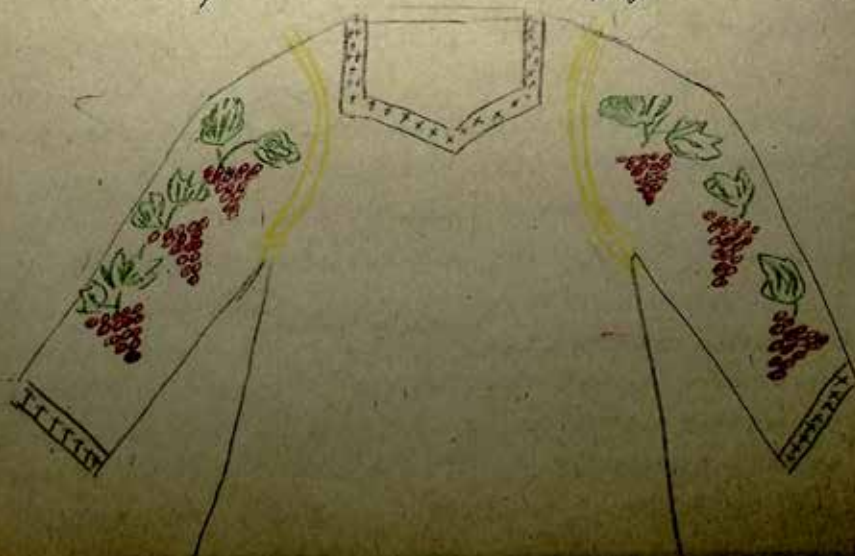
Sursă: ASCASM 1984. Fondul 24-2-34. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Том II. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



43. Obiceiuri de familie. Însmormântare. Procesiune funerară. Petrecerea răposatului pe ultimul drum spre locul de veci din cimitir. Satul Scăieni, raionul Dondușeni.

Sursă: ASCASM 1984. Fondul 24-2-34. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Том II. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.

#15 В сале Глинка, вище с Жотела
 информаторка Александра Варна Фн-
 Фрекова (1977) расказала о другой ма-
 дель вишивки нескільких рубашек,
 некоторые ритмичи котрых, ишли
 Фруде называе, котрые мало от-
 личаеот от тех из Жотела. Орна-
 менто на Фруде называеот - „цвет-
 ток“ (Кветика), у мого - „паржантис-
 Станиславо Карактерно для нескільких
 рубашек из сале Глинка, те это ор-
 намент ^{пробавие} мого ипользоваеи кансе все
 го желтой цветом. Метру „паржан-
 тискае“ и миттамаеи в обзатель-
 ная поредре вишиваеи з Фруде ви-
 шивае с ильаиши мотымаи.
 Вот набросок такой рубашки.



44. Portul tradițional pentru femei. Cămașa cu altiță (descrierea unui model de ornament). Satul Hlina, raionul Briceni.

Sursă: АЕІРС 1984. Дневник этнографической практики. Балакчи А. Народная вышивка.

села: Глинка и Готило
Бричанского района.

информаторы:

Недальская Винаида Васильевна 1927. год.

Татос София Николаевна - 1912 год.

Сурютиня Анна Ивановна - 1921 год.

Борщ - варим фасоль - затем добавляем
картошку вареную, свеклу, капусту
- тереную; затем лук и сель.

гелуцил - крупы промываем и кипятим,
перемешиваем маслом и
их заворачиваем в капустные листья или
белокочерное и варим на медленном огне

Брага -

молоко бугая - семена конопты
киселим и растираем хорошо, зали-
ваем водой и получаем молоко.

фасоль - варимась затем хорошо
перемешиваем (в воде поре) и в конце
добавляем чеснок измельченный и масло.

пакса - таким же способом, как и в
предыдущем селе.

бабка - 1 л молока; масло, 10 яиц, - пере-
мешивается с мукой пшеничной, затем
лечат в форму и пекут

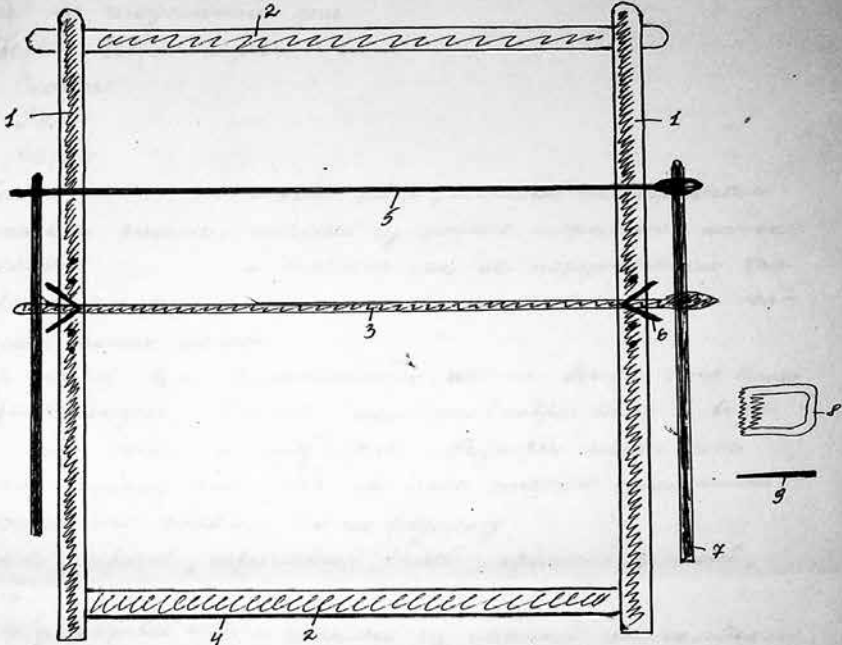
колбаса - мелко измельченное мясо,
(свиное) лук, чеснок и перец - отой
маслом закатываем кишки и давим в печь.

котлетки - мелко наем мясо, добавляем яйцо,
чеснок, соль - делаем в круглую форму и
терем.

45. Alimentația tradițională. Descrierea rețetelor pentru prepararea bucatelor. Satul Hlina și satul Coteala, raionul Briceni.

Sursă: AEIPC 1984. Дневник этнографической практики. Фомич А. Молдавская национальная кухня.

Вертикальный ткацкий стан (лемне де ковора)



- 1. Вертикальный стан (стойки) / лемне де ковора /
- 2. Главы / сурдур /
- 3. Завообразователь, ползун, рама / мезари /
- 4. Переключатель / варна /
- 5. Завообразователь / мезари /
- 6. Вилки / дружидини /
- 7. Вертел / миски /
- 8. Гвозди / метале де ботури /
- 9. Мелко / истуши /

внутриканале, суботаме, а канаме по поведомкам, средам, гетвертам. По По проведенным исследованиям мы установили, что

46. Țesutul tradițional. Schița grafică a războiului de țesut vertical pentru covoare („lemne de covor”).

Sursă: AEIPC 1984. Дневник этнографической практики. Ганя А. Ковроткачество.



*Помощь (макс) на строительстве нового дома
с. Гърбова Осишкого района МССР*

47. Obiceiurile comunitare. Clacă țărănească. Construcția unei case moderne. Satul Gârbova, raionul Osnîța.

Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



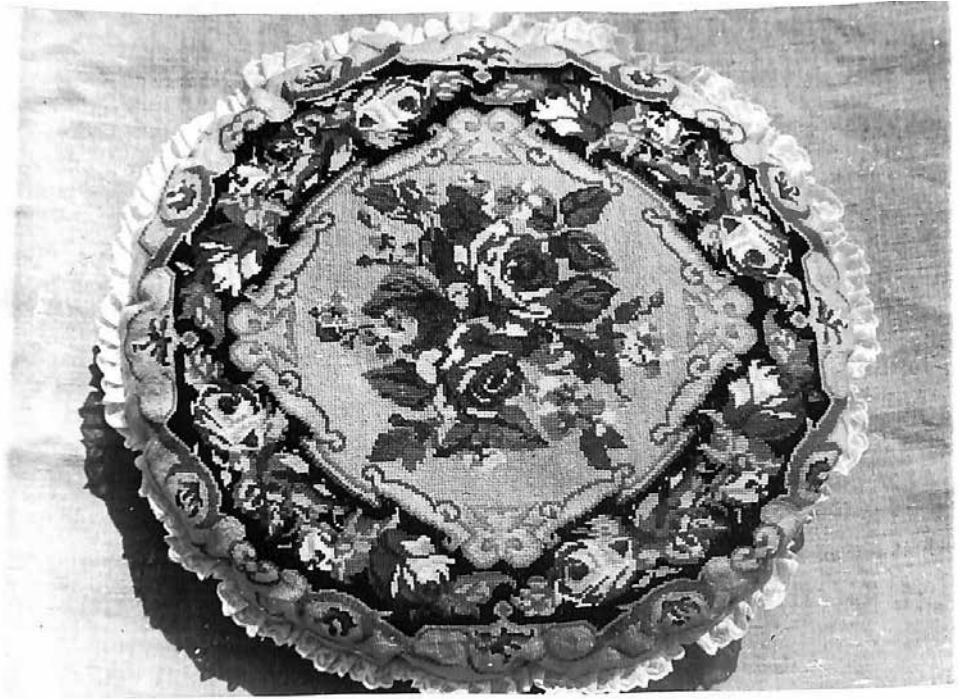
48. Casă țărănească modernă. Satul Gîrbova, raionul Ocnița.

Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



49. Biserică construită din lemn. Satul Sudarca, raionul Dondușeni.

Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



Внешняя подушка

с. Стойкаши Сорокского района МССР

50. Țesutul tradițional. Pernă cu ornament brodat. Satul Stoicani, raionul Soroca.
Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической
экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдав-
ской ССР.



*Полотенце (просоп) с ткаными и вышитыми
орнаментом и кружевами*

с. Стойкаши Сорокского района МССР

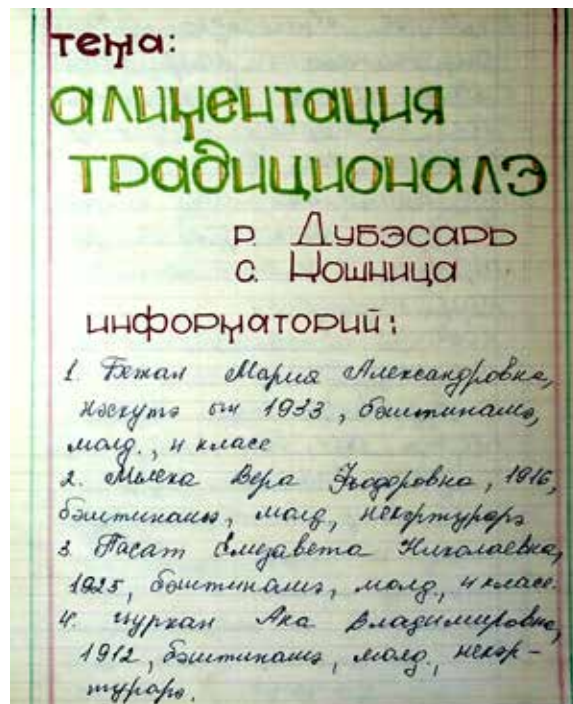
51. Țesutul tradițional. Prosop cu ornament brodat și cu dantelă. Satul Stoicani, raionul Soroca.

Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



52. Obiceiurile calendaristice de iarnă. Anul Nou. Personaje imaginare „Arnăuții” din Teatrul Popular „Malanca”. Satul Corjeuți, raionul Briceni.

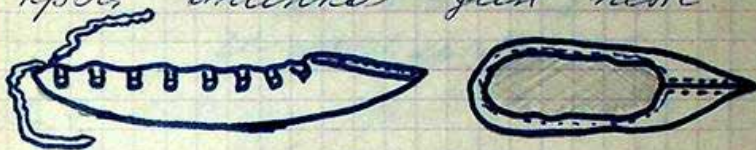
Sursă: ASCASM 1985. Fondul 24-2-37. Приложения к Отчету этнографической экспедиции. Отдел Этнографии и Искусствоведения Академии Наук Молдавской ССР.



53. Alimentația tradițională. Descrierea recetelor pentru prepararea bucatelor. Satul Coșnița, raionul Dubăsari.

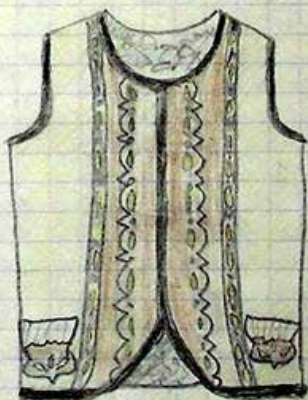
Sursă: AEIPC 1986. Caiet practica etnografică. Egorova L.

Дуна агеет шаблон е
крој отишко, дим пеле



Дуна кројуре ее отишко
кучути отишко.

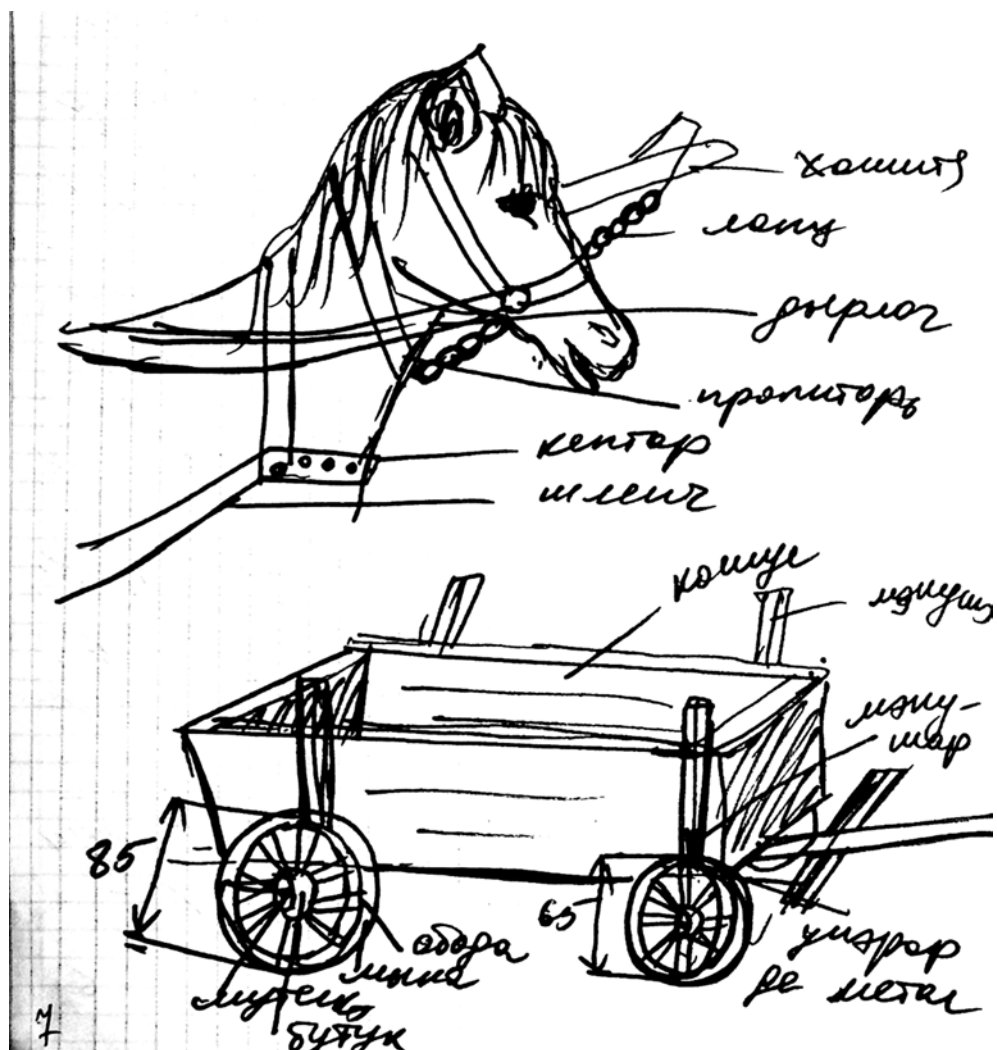
Ун шаге интерес прекушта
или котшоделе (бра)
конфекционате дим пеле
де оле



37

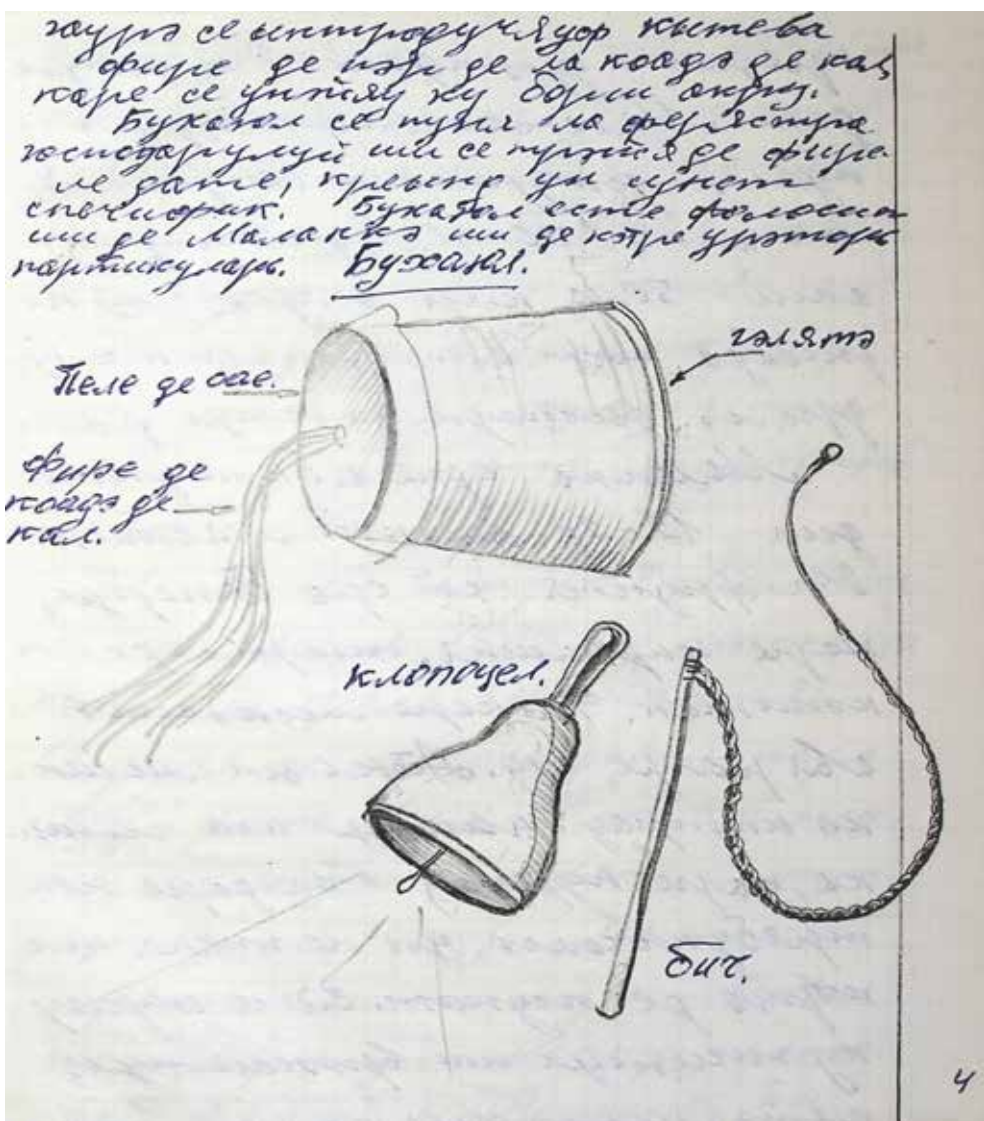
54. Meșteșuguri tradiționale. Prelucrarea peilor.

Sursă: AEIPC 1986. Caiet practica etnografică. Coșeru G.

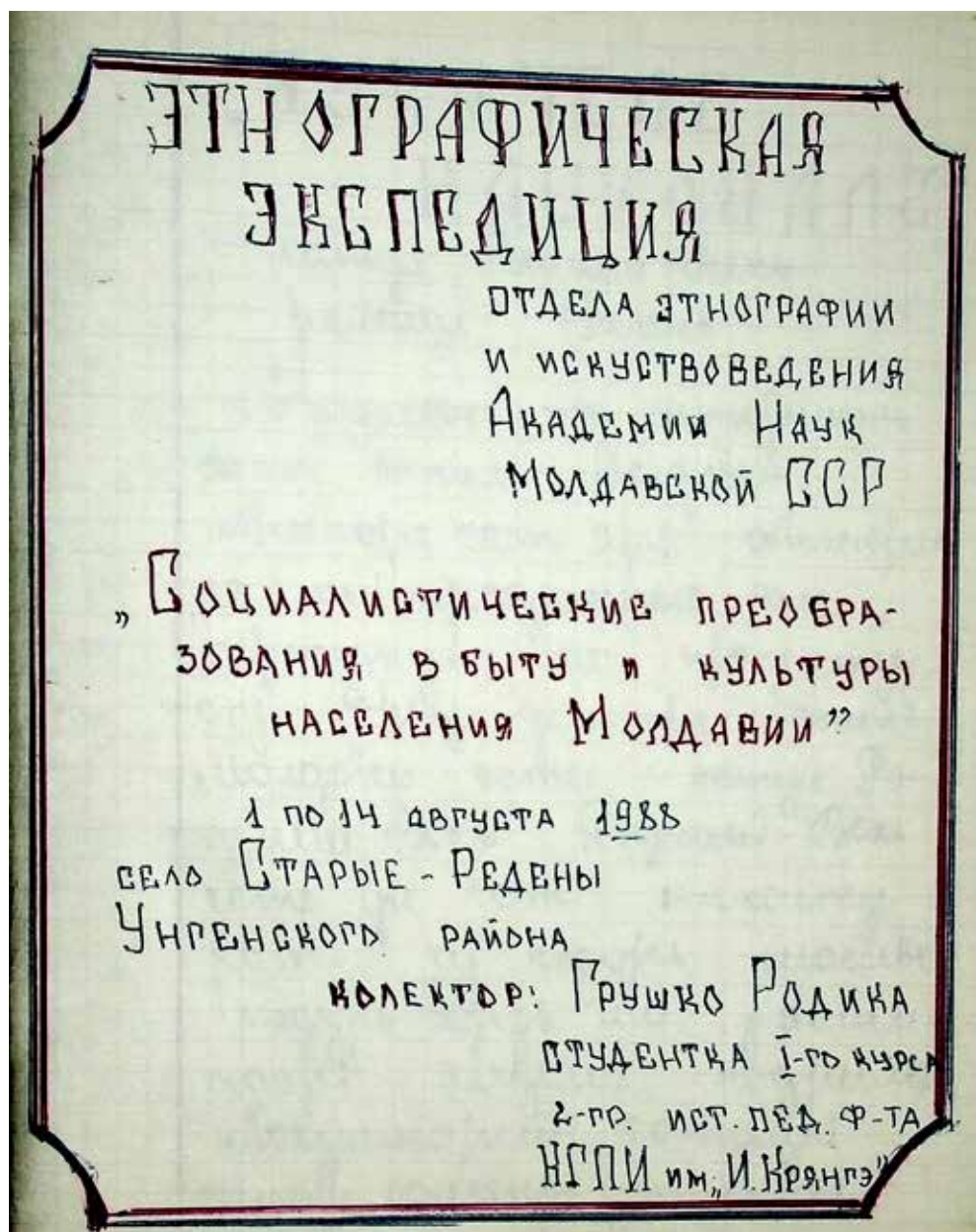


55. Mijloacele tradiționale de transport.

Sursă: AEIPC 1987. Caiet practica etnografică. Ursu E.



56. Obiceiurile de iarnă. Anul Nou. Drama populară moldovenească.
 Sursă: AEIPC 1987. Caiet practica etnografică. Tașci V.



57. Alimentația tradițională. Descrierea rețetelor pentru prepararea bucatelor. Satul Rădenii Vechi, raionul Ungheni.

Sursă: AEIPC 1988. Caiet practica etnografică. Grușco R.

Конкордие.

138

Гуна сара, шестинь сокри марь
Мумушим думневоастрэ, бжеь милигаре
Че илюлаин, ге кжутаин? Че илюлаин,
Ла илюлаин и'авел сама есе ие дзи ^{ге кжутаин}
Жо де муите че свит ии десе
Жу ле май нутел енуе алсе
Жо тшыорул коестру министр
Дилемана с'а екулат
Жаеса албо а еиллат
Жу естрае ией ел с'а выдрокат
Мургуе езу и'а вышсует
Жу трылюбана а кхейтат
Тюен солданин и'а адулат
Ии-а парнит ку тыржкоаше ге аржсит
Сэ екоатэ флоригина дзи илюлат
С'о екоатэ ку рэдзгине
С'о дукэ ла министр вш гредине
Аколо ес крелекэ, сэ выдрорелекэ
Ии сэ иу се офуелекэ

58. Obiceiuri de familie. Nuntă. Conocărie.

Sursă: AEIPC 1988—1989. Raport expediția etnografică. Spataru Gh.



61. Obiceiuri de familie. Înfirmântare. Ceremonialul de pomenire a răposaților practicat anual de Paștele Blajinilor în comunitatea romilor tradiționali – ciocănari. Cimitirul „Sfântul Teodor Stratilat” din orașul Soroca, 27 aprilie 2009.

Sursă: AEIPC 2009. Cercetări etnografice de teren. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



62. Portul tradițional. Vestimentația festivă („de nuntă”) a femeilor din comunitatea romilor tradiționali – ciocănari. Orașul Râșcani, 19 mai 2009.

Sursă: **AEIPC 2009.** Cercetări etnografice de teren. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Et-nologia romilor”.



63. Obiceiuri de familie. Naștere. Botezul. Orașul Cantemir, 23 octombrie 2010.
Sursă: AEIPC 2010. Cercetări etnografice de teren. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Et-
nologia romilor”.



64. Obiceiuri de familie. Naștere. Cumătrie. Orașul Cantemir, 23 octombrie 2010.
*Sursă: AEIPC 2010. Cercetări etnografice de teren. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Et-
nologia romilor”.*



65. Țesutul tradițional. Storuri la ușă cu ornamente brodate. Satul Tețcani, raionul Briceni.

Sursă: AEIPC 2014. Cercetări etnografice de teren. Dr. Victor COJUHARI, Grupul „Etnologia ucrainenilor”.



66. Obiceiuri de familie. Înormântare. Monumente funerare instalate pentru pomenirea răposaților din Cimitirul evreiesc din satul Rașcov (raionul Camenca) întemeiat în secolul XVIII. Expediția internațională „Cercetări de teren etno-epigrafice evreiești în Republica Moldova” organizată în perioada 04–16 iulie 2017 de către Centrul de instruire și cercetări iudaice „Săfer” din orașul Moscova (Federația Rusă). Sursă: **AEIPC 2017**. Cercetări etnografice de teren. Dr. Victor DAMIAN, Grupul „Etnologia evreilor”.



67. Obiceiuri de familie. Nuntă. Mostre de costum național găgăuz ale Mirelui, Miresei și Nașilor de cununie. I Festival al Costumului Național Găgăuz „Gagauz gergefi”. UTA Găgăuzia, or. Vulcănești, 30 august 2017.

Sursă: **AEIPC 2017**. Cercetări etnografice de teren. Dr. Eudochia SOROCEANU, Grupul „Etnologia găgăuzilor”.



68. Obiceiuri de familie. Nuntă. Desfacerea ritualică a pâinii deasupra capului miresei după scoaterea voalului nupțial. Manifestație etnografică-teatralizată în cadrul Festivalul Vinului Găgăuz „Gagauz Şarap Yortusu”. UTA Găgăuzia, mun. Comrat, 04 noiembrie 2018.

Sursă: **AEIPC 2018.** Cercetări etnografice de teren. Dr. Eudochia SOROCEANU, Grupul „Etnologia găgăuzilor”.



70. Obiceiuri de familie. Însmormântare. Procesiune funerară. Petrecerea răposatului pe ultimul drum spre locul de veci din cimitir. Orașul Sângerei, 11 ianuarie 2023. Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



71. Meșteșuguri tradiționale. Ustensilele lemnăritului. Material ilustrativ valorificat la vernisarea Expoziției etnografice „Lemnăritul și fierăritul – meșteșuguri făuritoare de civilizație tradițională”. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, mun. Chișinău, 13 mai 2023.

Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA , Grupul „Etnologia romilor”.



72. Meșteșuguri tradiționale. Ustensilele și produsele fierăritului. Material ilustrativ valorificat la vernisarea Expoziției etnografice „Lemnăritul și fierăritul – meșteșuguri făuritoare de civilizație tradițională”. Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, mun. Chișinău, 13 mai 2023.

Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA , Grupul „Etnologia romilor”.



73. Transportul tradițional. Căruță modernă. Satul Mihăileni, raionul Râșcani, 19 mai 2023.

Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



74. Casă țărănească modernă, Fântână și Troiță. Satul Mihăileni, raionul Râșcani, 19 mai 2023.

Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



75. Casă țărănească modernă. Satul Mihăileni, raionul Râșcani, 19 mai 2023.
Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



76. Țesutul tradițional. Păretar confecționat în satul Ciorna, raionul Rezina. Colecționar de „Covoare vechi moldovenești” – Gheorghe (Iurie) Cebotari, satul Danu, raionul Glodeni.

Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.



77. Țesutul tradițional. Scoarță. Colecționar de „Covoare vechi moldovenești” – Gheorghe (Iurie) Cebotari, satul Danu, raionul Glodeni.
Sursă: AEIPC 2023. Dr. Ion DUMINICA, Grupul „Etnologia romilor”.