ARII FOLCLORICE ÎN MOLDOVA: VALEA ŞOMUZULUI MARE

DE

ION H. CIUBOTARU

Bazinul Şomuzului Mare se află în extremitatea sud-estică a judeţului Suceava, pe partea dreaptă a Siretului, şi cuprinde un număr de peste 50 de localităţi[1] ce formează o arie lingvistică şi etno-folclorică unitară şi conservatoare. Vechimea localităţilor de pe valea Şomuzului este considerabilă. Multe dintre ele sînt consemnate, cu denumirea actuală, în documentele din secolele al XIV-lea şi al XV-lea[2], ceea ce îngăduie să se presupună că data fundării lor este anterioară primelor atestări. Creaţia populară de aici, pe care o vom prezenta în continuare, suscită un interes deosebit, atît prin faptul că reprezintă un spaţiu de confluenţă între Moldova şi Bucovina, cît şi pentru că în mai multe localităţi de pe Şomuz s-au aşezat, încă din secolul al XVIII-lea, numeroase familii de români transilvăneni. Ca urmare a acestei îndelungate convieţuiri, la care trebuie să adăugăm şi mişcarea permanentă a românilor din Moldova şi Ardeal peste culmile Carpaţilor, cultura populară din perimetrul şomuzean pune probleme complexe şi extrem de interesante, asupra cărora vom stărui însă cu alt prilej[3].

Faptul că la sfîrşitul secolului al XV-lea valea Şomuzului Mare era aproape în întregime populată ne îndreptăţeşte să considerăm că în momentu stabilirii aici a românilor ardeleni, lucru ce s-a petrecut în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, elementele definitorii ale culturii populare locale erau deja cristalizate. Aportul noilor veniţi, în această privinţă, avea să se întrevadă abia mai tîrziu, după o perioadă de convieţuire îndelungată. Exodu ţăranilor ardeleni spre Moldova este consemnat în documente încă din secolu al XV-lea. Diferite rapoarte din 1440 — 1447 susţin că la acea dată comunele Sîngeorgiu, Poiana, Rebra, Şieu, Năsăud, Salva şi Zagra ar fi rămas cu o

---

[1] Vezi harta cu *localităţile din zona Şomuzului Mare*.

[2] Vezi: *Documente privind istoria României* (D. I. R.), *A. Moldova*, XVI — I, d. 42 şi 291; XVI—III, d. 402; XVII—IV, d. 127 şi 575; *Documenta Romaniae Historica* (D.R.H.), *A. Moldova*, vol. I, întocm. de C. Cihodaru, I. Caproşu şi L. Şimanschi, Bucureşti, Ed. Acad. R. S. România, 1975, d. 2, 6, 30, 55, 72, 90, 129 şi 228; vol. II, întocm. de L. Şimanschi, Georgeta Ignat şi Dumitru Agache, Bucureşti, Ed. Acad. R. S. România, 1976, d. 60, 113, 128 şi 248; vol. III (manuscris), întocm. de C. Cihodaru şi I. Caproşu, d. 32, 186 şi 264 (Se află la Institutul de istorie „A. D. Xenopol" din Iaşi).

[3] O cercetare comparativă amănunţită va fi efectuată în lucrarea *Valea Şomuzului Mare. Monografie folclorică*, aflată în curs de definitivare.

populaţie destul de restrînsă[4]. Această mişcare a românilor ardeleni spre Moldova, avea să înregistreze proporţii mari şi în anul 1746, pentru ca apoi să culmineze cu marele val din 1763, cînd au trecut munţii cca 24 000 de familii[5], o parte dintre ele stabilindu-se pe valea Şomuzului Mare. După cum rezultă din cele două *conscripţii* efectuate în anul 1778[6], la cererea generalului Enzenberg, guvernatorul Bucovinei, în satele din zona Şomuzului se opriseră 184 de familii cu aproape 700 de suflete. Majoritatea veneau din actualele judeţe Bistriţa-Năsăud, Maramureş, Cluj, Satu Mare, Mureş, dar şi din Bihor, Sălaj, Alba, Harghita, Sibiu şi Covasna[7]. În conscripţia a doua, din decembrie 1778, sînt precizate şi căile de acces spre Bucovina : *Berghea, Bîrgău, Borşa, Pietrele Roşii, Rodna*[8]. Noii veniţi se îndeletniceau cu agricultura şi creşterea vitelor, printre ei numărîndu-se şi cîţiva meseriaşi : cojocari, dulgheri, morari, olari. Au mai existat, desigur, şi o serie de etape ulterioare în care români de peste munţi au continuat să vină în Moldova. Unii veneau pentru că aveau aici rude şi prieteni[9], alţii, pentru că se dusese vestea că „La Moldova-i mult mai bine/Cine merge nu mai vine"[10]. Nu vom recurge însă la ipoteze decît pentru partea moldovenească a zonei Şomuzului Mare, unde datele foarte exacte cu privire la obîrşia unor familii de ardeleni sau la perioada stabilirii lor pe aceste meleaguri lipsesc. Ceea ce se ştie este că în preajma anului 1775, localităţi ca Horodniceni, Rădăşeni, Spătăreşti, Şoldăneşti, Huşi, Preuteşti, Dolheşti şi altele, rămase în afara graniţelor Bucovinei, aveau o populaţie mult mai numeroasă decît cele situate la izvoarele Şomuzului[11]. Recensămintele populaţiei Moldovei din anii 1772 — 1773 şi 1774, spre exemplu, ne arată că în satul Zahareşti existau 6 case, la Stroieşti 17, la Măzănăieşti 21 etc.[12] Patru ani mai tîrziu, potrivit conscripţiilor din 1778, în aceeaşi zonă se stabiliseră : 35 de familii de ardeleni cu 112 suflete la Zahareşti, 43 cu 170 de suflete la Stupca, 37 cu 142 de suflete la Corlata, 17 cu 58 de suflete la Drăgoieşti ş.a.m.d. Iată, aşadar, că în multe din satele de la obîrşia Şomuzului Mare ardelenii devin majoritari şi vor reuşi astfel, cu timpul, să impună o serie de particularităţi lingvistice şi etno-folclorice. Dealtfel, chiar şi în zilele noastre, satele din partea bucovineană a Şomuzului Mare, mai conservatoare, păstrează încă suficiente dovezi în sprijinul convieţuirii dintre moldoveni şi transilvăneni. Românii ardeleni s-au stabilit, desigur, şi în celelalte localităţi de pe valea Şomuzului dar numărul lor a fost ceva mai restrîns[13]. Catagrafia

---

[4] Ion I. Nistor, *Bejenari ardeleni în Bucovina*, în „Codrul Cosminului", II—III, Cernăuţi, 1927, p. 447.

[5] Ion I. Nistor, *Emigrările de peste munţi*, extras din „Analele Academiei Române", seria a II-a, tom. XXXVII, Istorie, Bucureşti, 1915, p. 41.

[6] *Idem*, *Bejenari...*, p. 445—533.

[7] Pentru ultimele şase judeţe, numărul localităţilor din care au plecat românii transilvăneni spre Moldova este extrem de mic.

[8] Ion I. Nistor, *Bejenari...*, p. 456—457.

[9] Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII—XX*, Bucureşti, Ed. şt., 1971, p. 135.

[10] Vezi rev. „Plaiuri Năsăudene", III, nr. 31—33, Bucureşti, 1945, apud Ştefan Meteş, *op. cit.*, p. 136.

[11] P. Gh. Dimitriev, *Moldova în epoca feudalismului*, vol. VII, partea I, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1975, p. 333—353.

[12] *Idem*, *op. cit.*, p. 346.

[13] Ştefan Meteş, *op. cit.*, p. 231.

ţinutului Suceava pe anul 1820[14] semnalează, în ocolul Şomuzului, numeroase familii *Ungureanu*, *Moroşanu*, *Someşanu*, alături de nume ca *Vişan*, *Dolhan*, *Monoran*, *Căilean* etc. care trimit mai precis spre anumite localităţi din Maramureş, Sălaj sau Bistriţa-Năsăud. Cert este că factorii lingvistici[15] sau etno-folclorici, care prezintă în satele din zona Şomuzului Mare anumite trăsături comune cu nordul Transilvaniei, evidenţiază aceleaşi particularităţi în întreg spaţiul şomuzean, chiar dacă uneori ponderea lor variază de la o localitate la alta.

Stadiul actual al cercetărilor

Creaţia folclorică din această parte a ţării a reţinut atenţia culegătorilor de timpuriu, fără ca cineva să manifeste un interes special pentru vreunul dintre variatele aspecte ale culturii populare păstrate aici, cu toate că unele fapte indicau incontestabile trăsături specifice. Cel mai asiduu culegător şi valorificator al creaţiilor populare din zonă a fost Simion Florea Marian, care s-a născut şi a copilărit la Ilişeşti, în imediata apropiere a satelor de la obîrşia Şomuzului Mare. După ce publică în prima sa culegere de folclor[16] o variantă a baladei *Darie*, provenită din Stupca, el include în volumul de *Poesii poporale române*, din 1873[17], alte 12 balade (nouă din Stupca şi trei din Zahareşti), unele discutabile ca valoare artistică(poate chiar şi ca texte folclorice), oricum importante ca documente, mai ales cele despre haiducul Darie, pentru că rămîn pînă astăzi singurele atestări de pe Şomuz. La Stupca, Marian a cunoscut-o pe Ilinca Mielului Capra, o informatoare deosebit de înzestrată, de la care, pe lîngă cîntece şi balade, a cules valoroase texte poetice de descîntece[18], obiceiuri la sărbători[19], credinţe, practici rituale etc. În studiile sale consacrate obiceiurilor familiale apar cîntece de leagăn culese din Stroieşti[20], cîntece de înstrăinare din Zahareşti[21], bocete din Stupca şi Stroieşti[22], precum şi descrieri de ceremoniale. Volumul I din ciclul *Sărbătorile la români*[23] cuprinde două tipuri de colinde, cu cinci variante, culese din Stupca şi Corlata, de Ilie Căilean şi respectiv de Ion Brătean. Colecţia de *Hore şi*

---

[14] *Catagrafia Ţinutului Suceava pe anul 1820*, Arhivele Statului, Iaşi, Tr. 166, p. 184, nr. 7, p. 127—128 ; 132—136 ; 144 ; 146—147 ; 149—154 ; 160—162.

[15] Pentru problemele de lingvistică, vezi Romulus Todoran, *Cu privire la repartiţia teritorială a graiurilor dacoromâne*, LR, V, 1956, nr. 2 ; Ion Gheţie, *Cu privire la repartiţia graiurilor dacoromâne*, SCL, III, 1964 ; Emil Petrovici, *Repartiţia graiurilor dacoromâne pe baza ALR*, în vol. *Studii de dialectologie şi toponimie*, Bucureşti, 1970.

[16] S. Fl. Marian, *Poesii poporale din Bucovina. Balade române culese şi corese*, Botoşani, I. V. Adrian, 1869, p. 3.

[17] S. Fl. Marian, *Poesii poporale române*, adunate şi întocmite de ..., tom. I, Cernăuţi, G. Piotrovschi, 1873, p. 4—16 ; 30—52 ; 71—85 ; 105—107 ; 111—122 ; 128—141 ; 177—180.

[18] S. Fl. Marian, *Descîntece poporane române*, Succava, Eckhardt, 1886, p. 68—71 ; 136—144. Vezi şi *Vrăji, farmece şi desfaceri*, Bucureşti, Göbl, 1893, p. 72—77.

[19] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol. III, Bucureşti, Göbl, 1901 ; p. 47 ; 51—52 ; 68 ; 80—81 ; 85—87 ; 114 ; 143 ; 175 ; 177.

[20] S. Fl. Marian, *Naşterea la români*. Studiu etnografic, Bucureşti, Göbl, 1892, p. 266 ; 433—434 ; 436—437.

[21] S. Fl. Marian, *Nunta la români*. Studiu istorico-etnografic comparativ, Bucureşti, Göbl, 1890, p. 52—53.

[22] S. Fl. Marian, *Înmormîntarea la români*. Studiu etnografic, Bucureşti, Göbl, 1892, p. 503—505 ; 516; 559—561.

[23] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*. Studiu etnografic, vol. I, Bucureşti, Göbl, 1898, p. 10—15 ; 19—20.

chiuituri din Bucovina[24] include un însemnat număr de cîntece şi strigături, unele dintre ele putînd fi întîlnite şi astăzi în satele din care au fost culese : Corlata, Drăgoieşti, Stroieşti, Stupca şi Zahareşti. Lui Simion Florea Marian i se datorează, de asemenea, apariţia unor texte folclorice de pe Şomuz în revistele „Albina Carpaţilor"[25] şi „Columna lui Traian"[26].

În volumul I, partea a II-a, din colecţia *Materialuri folkloristice*[27], C. I. Nottara publică 7 fragmente de texte lirice provenite din localităţile Basarabi, Leucuşeşti şi Dolhasca, aflate în partea moldovenească a Şomuzului. Lucrarea lui G. Weigand, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens*[28], colecţia de cîntece bătrîneşti alcătuită de Const. Brăiloiu[29] şi, în mod deosebit, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina*[30], a lui M. Friedwagner, constituie preţioase surse documentare pentru cunoaşterea folclorului din spaţiul la care ne referim. În plus, în colecţia lui M. Friedwagner textele culese de Al. Voievidca sînt însoţite de melodii. Interesantă, în primul rînd prin valoarea pieselor folclorice publicate, este şi monografia satului Lămăşeni, întocmită de Mihai şi Ana Niculăiasa[31]. Alte lucrări în care mai apar producţii folclorice de pe Şomuz sînt : *Folclor din Moldova*[32], *Folclor din împrejurimile Sucevei*[33] şi *Folclor fălticenean*[34].

Între sursele documentare care servesc la cunoaşterea faptelor de cultură populară de pe valea Şomuzului Mare, revista „Şezătoarea"[35] ocupă un

---

[24] S. Fl. Marian, *Hore şi chiituri din Bucovina*, Bucureşti, Socec-Sfetea, 1911, p. 5—7, 9 ; 13 ; 18—19 ; 2.. ; 29 ; 49—56 ; 105—117.

[25] *Anul II*, 1878, nr. 3—7.

[26] *Anul IV*, 1883, nr. 3—6.

[27] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, partea a II-a, Bucureşti, Tip. Corpulu didactic, 1900, p. 909—911.

[28] G. Weigand, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens*, Leipzig, J. A. Barth, 1904.

[29] Const. Brăiloiu, *Cîntece bătrîneşti din Oltenia, Muntenia, Moldova şi Bucovina*, Bucureşti, 1932.

[30] Mathias Friedwagner, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina*, I Band, Würzburg, 1940. Vezi localităţile : *Buneşti, Corlata, Drăgoieşti, Liteni, Măzănăieşti, Stroieşti, Stupca, Tolva* şi *Zahareşti*.

[31] Mihai şi Ana Niculăiasa, *Monografia satului Lămăşeni*, Fălticeni, 1936.

[32] *Folclor din Moldova*, vol. I, Bucureşti, E.P.L., 1969, p. 103 ; 148 ; 154—156 ; 169—172 ; 260—261 ; 274—276 ; 369—370 ; 458 ; 475—476 ; 493 ; 523—524 ; 536—537.

[33] V. Adăscăliţei, *Folclor din împrejurimile Sucevei*, Suceava, 1972. Vezi localităţile: *Boteşti, Moara Nică, Răbtia* şi *Stroieşti*.

[34] V. Gh. Popa şi V. Adăscăliţei, *Folclor fălticenean*, Suceava, 1974. Vezi localităţile : *Arghira, Brădăţel, Dolhasca, Dolheşti, Hîrtop, Horodniceni, Lămăşeni, Liteni, Petia, Preuteşti, Răbtia, Rădăşeni* şi *Valea Bourei*.

[35] *Anul I*, 1892, *nr. 1*, p. 8—15 ; *nr. 2*, p. 43—51 ; 57—59 ; *nr. 3*, p. 86 ; 88—90 ; *nr. 4*, p. 110 ; 124—125 ; *nr. 5*, p. 139—143 ; *nr. 6*, p. 171—173 ; *nr. 7 şi 8*, p. 179—180; *nr. 9 şi 10*, p. 238—239 ; 243 ; 245—249 ; *nr. 11 şi 12*, p. 226. *Anul II, 1893, nr. 3—4*, p. 80; *nr.* 8, p. 164—167 ; *Anul III, 1894, nr. 2—3*, p. 58—60 ; 107—109 ; 123—126 ; *nr. 7*, p. 135 , *nr.8*, p. 178—184 ; *Anul IV, 1897, vol. IV*, p. 113—118 ; 119—120 ; 231—239. *Anul VII, 1902, nr. 2*, p. 27—28. *Anul XII, 1904, nr. 11—12*, p. 145—157. *Vol. X, 1907, nr 1—2*, p. 30 ; *nr. 3—4* p. 43. *Vol. XI, 1910*, p. 1—25 ; 75 ; 78—80. *Vol. XII, 1912*, p. 139. *Vol. XVI, 1915, nr. 4—5* p. 56—61 , *nr. 6*, p. 91—93 , *nr. 11*, p. 172—173. *Anul XXIV, 1916, nr. 1*, p. 12—16 , *nr. 3—4*, p. 56—62. *Anul XXX, 1922, nr. 1*, p. 31 , *nr. 2*, p. 33—37 ; *nr. 3—4*, , p. 132—133 *nr.* 8—9, 1922, p. 238—240. *Anul XXXI, 1923, nr. 1—2*, p. 2—5 ; *nr. 3*, p. 39 ; *nr.* 4, p. 58 ; 61 ; *nr. 5—6*, p. 87—88 ; *nr. 7—8*, p. 118 ; *nr. 11—12*, p. 170—171 ; 174—175 ; 178—180. *Anul XXXII, 1924, nr. 1—3*, p. 9—10 ; *nr. 7*, p. 76—79 ; *nr.* 8—9, p. 103—106. *Anul XXXIV, 1926, nr. 5—6*, p. 67 ; *nr. 7—8*, p. 86—88 ; *nr. 9—10*, p. 91—93. *Anul XXXV, 1927, nr. 3—6*, p. 32—35.

loc de frunte. Pentru localităţile din jurul Fălticeniului sau din zona de vărsare a Şomuzului, culegerile publicate în „Şezătoarea" au cel puţin aceeaşi importanţă ca şi lucrările lui Simion Florea Marian referitoare la folclorul şomuzean din perimetrul izvoarelor. Culegători harnici ca T. C. Ionescu din Dolhasca, I. Gh. Şiadbei din Dolheştii Mari, V. Radovici şi D. Balan din Preuteşti, V. Costăchescu din Hîrtop, alături de care trebuie să amintim şi activitatea lui Ilie Olteanu din Stupca, au făcut ca în coloanele revistei de la Fălticeni să fie publicate, chiar de la primul număr, cîntece lirice şi balade, strigături, poveşti, snoave, legende, descîntece, obiceiuri de sărbători, datini şi credinţe etc., îmbogăţind astfel patrimoniul culturii noastre populare cu o serie de creaţii pe care astăzi nu le mai întîlnim în viaţa folclorică a satelor amintite. O menţiune aparte merită articolul lui Artur Gorovei, *Datine din Rotopăneşti*[36], în care se ocupă de port şi obiceiuri, publicînd totodată şi cîteva texte poetice. Creaţii folclorice diferite (atît ca gen cît şi ca valoare), culese din mai multe localităţi de pe Şomuz, au fost publicate în revistele „Convorbiri Literare"[37], „Foaia şcoalei rurale"[38], „Albina"[39], „Izvoraşul"[40], „Făt-Frumos"[41], „Codrul Cosminului[42] şi „Înmuguriri"[43].

Un interes deosebit suscită şi materialele aflate în colecţii inedite, unele dintre acestea fiind utilizate în diverse capitole ale lucrării de faţă. Răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu[44] şi N. Densuşianu[45], înregistrările pe cilindri de fonograf sau pe benzi de magnetofon păstrate la Institutul de cercetări etnologice şi dialectologice din Bucureşti[46], rezultatele anchetelor întreprinse de Ion Muşlea, aflate în Arhiva de folclor din Cluj[47], sînt principalele fonduri la care am făcut apel pentru a înţelege mai bine bogăţia şi varietatea culturii populare din extremitatea sud-estică a judeţului Suceava. Posibilităţilor de documentare enumerate mai sus li se adaugă acum colecţiile Arhivei de folclor a Moldovei şi Bucovinei, în care se păstrează rezultatele unui deceniu de cercetări folclorice sistematice efectuate în cele peste 50 de localităţi de pe valea Şomuzului Mare.

Coordonate etnografice

A) *Aşezările şi arhitectura populară*

Aşezările din zona Şomuzului aparţin categoriei *naturale* sau *endogene*[48], iar ca tipologie predomină satele *răsfirate* şi cele *de vale*, unele dintre ele fiind

[36] „Şezătoarea", vol. XI, 1910, p. 1—25.
[37] *Anul XXVIII, 1894*, nr. 3.
[38] *Anul II, 1899*, nr. 3—4.
[39] *Anul III, 1899*, nr. 1—3.
[40] *Anul IV, 1923, nr. 11—12.*
[41] *Anul I, 1926, nr. 1—6.*
[42] *Anul VIII, 1933—1934.*
[43] *Anul III, 1934, nr. 8—12 şi 1940, nr. 7—8.*
[44] B.A.R.S. România, ms. 3430, *Răspunsuri la Chestionarul lingvistic*, vol. XII, Suceava, filele : 339—348 ; 384—399 ; 408—425 ; 471—554 ; 596—605.
[45] B.A.R.S. România, ms. 4551, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, partea I, 1—3 ; 63—67 ; 70—72 ; 126—127 ; 162—190 ; 194—195 ; 202—204 ; 246—247. Ms. 4559, p. 224—232 ; 297—302.
[46] Diverse materiale folclorice culese din localităţile : *Boteşti, Budeni, Ciprian Porumbescu. Dolhasca, Dolheşti, Drăgoieşti, Gulea, Lămăşeni, Moara, Petia, Preuteşti, Rădăşeni, Rotopăneşti, Stroieşti* şi *Ţoleşti.*
[47] Vezi *Fondul Ion Muşlea*, ms. 1203, 1211, 1711, 1720, 1730, 1731, 1732.
[48] Romulus Vuia, *Studii de etnografie şi folclor*, I, Bucureşti, Minerva, 1975, p. 39.

situate *de-a lungul apelor* sau *al drumurilor*. Sate de tip *răsfirat* mai apar, în județul Suceava, și în zona Rădăuților, numai că, spre deosebire de varianta rădăuțeană a acestui tip, în satele de pe Șomuz „suprafețele construite realizează o vatră continuă, mai puțin segmentată de culturi și mai clar delimitată de hotar"[49]. Ca și în alte regiuni ale țării, unde agricultura și creșterea vitelor sînt ocupații ce se complinesc, curțile au avut un aspect *neregulat*, construcțiile din gospodărie fiind dispuse pe spații largi. În ultimele decenii s-au produs însă și aici transformări importante, în sensul că, în locul acareturilor *monofuncționale*, răspîndite pe suprafețe mari, au apărut construcții *polifuncționale*, concentrate pe un spațiu restrîns, care satisfac mai bine cerințele actuale ale oamenilor. În ceea ce privește structura arhitectonică a locuinței, se constată dispariția casei *monocelulare*, care la începutul secolului mai exista[50], prezența sporadică a casei *cu o singură încăpere și tindă rece*, larga răspîndire a casei *cu două camere și tindă mediană* și, în sfîrșit, dezvoltarea rapidă a unor tipuri de case cu mai multe încăperi, gen vilă, care nu relevă încă trăsături bine definite. Legate de evenimentul deosebit pe care-l reprezintă în viața oricărei familii ridicarea unei case noi, s-au păstrat în satele de pe valea Șomuzului o serie de credințe și practici magice, pe care oamenii le înfăptuiau din dorința de a influența pozitiv traiul celor ce se mutau în locuința terminată. Se îngropau bani în temelie, „ca să ișie casa cu noroc, cu bogățiie"[51]; și tot pentru asigurarea prosperității, nu era bine să te muți în casă nouă decît *pe lună plină*[52]. Se mai credea, iarăși, că orice construcție nouă „cere cap"[53]. De aceea, pentru a nu muri cineva din familia respectivă, se îngropa în temelie *o pasăre vie, o găină*, sau măcar *un cap de cocoș*. În satul Preuteești obiceiul a căpătat o formă transsubstanțializată, în sensul că înainte de a se muta omul, „se țin în casă cîteva vietăți, oi, rațe, fie ce-o fi, numai ieli să doarmî acolo prima datî, nu omu"[54]. Răzbat de asemenea ecouri ale unor credințe străvechi, potrivit cărora dăinuirea unei construcții putea fi asigurată numai printr-o jertfă: „se măsoară o vietate, se fac trei noduri și apoi ața se pune în zid"[55]. Zidirea acestei sfori, care cel mai adesea reprezenta umbra unui om, ar fi atras după sine moartea celui măsurat: „N-azunzi sî sî cermini casa și el moari"[56].

Cele mai multe case din zonă au pereții construiți din *bîrne*, prinse în *amnare* sau încheiate în *căței*, și sînt clădite pe *tălpi*. Există însă și case făcute din *furci*, îngrădite cu nuiele și lipite cu lut, din *chirpici*, iar în ultima vreme se folosesc *cărămizile* și *zgura*. Acoperișurile sînt joase, majoritatea construite în *patru ape*, iar ca materiale folosesc dranița, tabla, țigla, azbestul, altă dată recurgîndu-se, pe alocuri, și la jupii de secară, la paie și stuf. Pe două sau trei laturi, casele sînt prevăzute cu prispe, multe au și cerdac (gang), ar dintre ornamente se detașează motivele florale și zoomorfe, bazate pe tehnica traforajului, răspîndită în satele din împrejurimile Fălticeniului

[49] Tancred Bănățeanu, *Arta populară bucovineană*, Suceava, 1975, p. 61—62.
[50] Pe valea Șomuzului Mare, acest tip de casă era cunoscut sub numele de *bordei*.
[51] *Arhiva de folclor a Moldovei și Bucovinei (A.F.M.B.) Chestionar*, Dolheștii Mari, p. 8.
[52] *Idem*, Drăgoiești, p. 9.
[53] *Idem*, Lucăcești, Drăgoiești, ș.a., p. 8.
[54] *Idem*, Preuteești, p. 9.
[55] *Idem*, Toleești, p. 10.
[56] *Idem*, Dolheștii Mari, p. 8.

sub influenţa zonei Neamţului[57]. Garduri de scînduri, de leaţuri şi de nuiele, cu porţi ce se deschid într-o parte sau în două părţi, împrejmuiesc gospodăriile, unde alături de casă sînt judicios amplasate construcţiile anexe, unele dintre ele, cum ar fi grajdul, avînd o destinaţie polifuncţională.

B) *Portul popular*

Ca pretutindeni în spaţiul carpato-dunărean, în raport cu arhitectura populară, portul a suferit mai rapid o serie de modificări, determinate în parte şi de ritmul susţinut al prefacerilor social-economice care au loc în ţara noastră. Satele de pe valea Şomuzului Mare, îndeosebi acelea din perimetrul izvoarelor, păstrează încă portul popular tradiţional, dar valoarea sa utilitară scade treptat, reducîndu-se la cîteva piese de bază : *căciula, brîul, bondiţa, cojocul* şi *sumanul*. În zilele de sărbătoare bătrînii sînt singurii care pun în evidenţă imaginea autentică a costumului popular local, pentru că straiele tinerilor relevă din ce în ce mai mult concesii făcute modei. Femeile în vîrstă mai poartă şi astăzi pe cap *batiste albe*, „cu horboţîcî", *tulpane* cu franjuri, *barize, bertuţe* şi *casînci*. Altădată, iarna foloseau o broboadă de lînă numită *taclit*[58]. Cămăşile de purtat se făceau din pînză de cînepă sau de bumbac, se croiau dintr-o singură bucată şi aveau *platcă*. Astăzi se foloseşte numai pînza de bumbac, ţesută în casă ori cumpărată de la magazin. Acelaşi croi se folosea şi pentru cămăşile de sărbătoare, numai că acestea, compuse din *stani* şi *fustă*, se făceau şi cu altiţă, iar ornamentele cu care se împodobeau erau mai bogate. Motive florale sau geometrice, cusute cu aţă, arnici, mărgele, fluturi, apăreau la gura cămăşii, pe piept, pe mîneci şi la poale, dispuse în rînduri drepte, orizontale şi costişete. Culorile preferate erau roşul, negrul şi verdele, uneori albastrul şi chiar galbenul, femeile în vîrstă optînd pentru tonurile sobre. Bătrînele purtau *catrinţă* de suman, fetele „fuştă lungă, cu falduri, încinsă cu bîrneaţi", în locul cărora aveau să se ivească mai tîrziu catrinţa neagră cu margine roşie, *zăgia* şi *fota* cu beteală. „De la dughenile din tîrgul Foltişenilor", fetele îşi procurau podoabe ca mărgele de sticlă şi hurmuz, cercei, inele, piepteni de prins în păr, sau îşi confecţionau singure *zgărduţe* din mărgele mărunte cusute pe o bucată de pînză. Femeile bătrîne purtau mărgele de piatră.

Bărbaţii poartă pe cap pălării de postav, negre şi cafenii, cu boruri mari, căciuli negre şi brumării. Cîndva, la Dolheştii Mari, se purtau un fel de „pălării lungi cu nasturi în faţă"[59]. Cămăşile de purtat ale bărbaţilor se compuneau din *stani, platcă, mîneci* şi *guler*, cele de sărbători adăugînd, ca piesă separată, *poalele*. Stanii erau făcuţi din *patru laţi*, gulerul se croia drept, iar mînecile aveau *clinuri* în părţi şi *manşete*. Ornamentele, mai cu seamă la cămăşile de sărbătoare, erau dispuse pe guler, piept, mîneci şi poale. Cînd timpul este favorabil, bătrînii umblă şi astăzi îmbrăcaţi în *iţari*, făcuţi din pînză de fuior sau de bumbac, pe care îi poartă încreţiţi pe picior. Iarna folosesc *bernevicii (cioarecii)* confecţionaţi din pînză de lînă albă dată la piuă.

Cingătorile, atît ale femeilor cît şi ale bărbaţilor, sînt brîiele şi bîrneţele, de dimensiuni diferite, ţesute sau alese în stative, pe care localnicii le mai

[57] Tancred Bănăţeanu, *op. cit.*, p. 84.
[58] A.F.M.B., *Chestionar*, Dolheştii Mari, p. 173.
[59] *Idem*, p. 176.

numesc *frînghii* sau *cîngi*[60]. Bărbaţii purtau şi *chimire*. Bîrneţele sînt lungi şi înguste, bogat ornamentate şi se termină la capete cu ciucuri sau franjuri, în vreme ce brîiele, cu fonduri *monocrome*, în *ocoale* sau cu *vrîste*, sînt mai scurte şi mai late ca dimensiuni. Peste cămaşă, bărbaţii purtau *bondiţe înfundate*, simple sau cu înflorituri sumare, încheiate subsuoară, cele de sărbătoare fiind deschise în faţă, bogat ornamentate şi cu *prim* pe margini. Acest tip de bondiţă, precum şi *pieptarul* colorat apar şi în portul femeiesc, alături de piese cum ar fi *caţaveica*, *ilicul* şi *polcuţa*. Atît bărbaţii cît şi femeile purtau *colţuni* de lînă, „obĝeli" şi „opĉinŝi", pe care le legau cu *sarad* negru, cu *curăli* şi aţe din păr de cal. Interesante sînt variantele de „ŝiorapchi di bernevîŝi albi" sau „di iţari", care s-au purtat odinioară la Preuteşti şi la Dolheştii Mari[61], şi care amintesc de forma veche a *călţunilor* „făcuţi din pănură de lînă, cu cele două părţi : *tureacul* şi *căputa*"[62]. Poate şi mai apropiaţi de acest tip sînt *papucii cu tureac*, semnalaţi la Zahareşti[63], satul care deţine întîietatea pe valea Şomuzului Mare în privinţa aşezării românilor ardeleni. Dintre piesele de port popular comune, cel mai bine s-au păstrat în zonă *cojoacele* (denumite local *minĉene*, *şpenţăre*, *cojoace cu poale* sau *încreţîĉe*) şi *sumanele*, care pot fi scurte (*zenuncheri*) şi lungi, amîndouă tipurile remarcîndu-se printr-o ornamentaţie elegantă, realizată cu ajutorul *saradului*. Din categoria cojoacelor, se detaşează prin frumuseţea decorului cele scurte, folosite la sărbători, care sînt împodobite cu *prim* negru, încadrînd variate motive florale cusute pe *burdujăl*. În sfîrşit, mantaua cu *glugă*, o piesă de port întrebuinţată aproape exclusiv de bărbaţi, înfrumuseţată, la rîndul ei, cu sarad de diferite culori (roşu, negru, verde), vine să completeze ansamblul costumului popular tradiţional din zona Şomuzului Mare.

C) *Îndeletnicirile*

Îndeletnicirea de bază a şomuzenilor rămîne agricultura, deşi configuraţia geo-morfologică a zonei nu este dintre cele mai favorabile cultivării ogoarelor. Muncile agrare de aici nu comportă elemente specifice, dar au favorizat o serie de practici rituale care stăruie încă în memoria localnicilor. *Obiceiul binecuvîntării plugului şi a plugarilor* s-a practicat, pînă nu demult, în multe localităţi[64] : „Scoĉé tata plugul şî boii în ogradî, şî mama puné tămîi într-o căţuie şî îmbla roatî şî afuma . . . o ŝi spus şî cuvinĉi, eu nu şĉiu"[65]. O sumară prezentare a principalelor unelte şi obiecte folosite în agricultura tradiţională relevă o terminologie edificatoare pentru interesul de care s-a bucurat în zona Şomuzului Mare această străveche ocupaţie. De acasă pînă la ogor plugul era dus în căruţă sau pe *cobîlă*, arăturile se sfărmau cu *boroana* şi se netezeau cu *vălătucul*, pentru treierat se foloseau *caii* sau *îmblăciul* (compus din *dîrja*, *hadarag* şi *oglăzi*), boabele se alegeau din pleavă cu ajutorul *ŝiurului*, ştiuleţii de porumb se băteau pe *leasă* sau în *ĉiuă*, morile erau cele purtate de apă, iar pentru măsurarea cerealelor se foloseau *nerĉicu*, *stambolu*

[60] *Idem*, Moara Nică şi Corlata, p. 175.
[61] *Idem*, Preuteşti şi Dolheştii Mari, p. 175.
[62] Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 58.
[63] A.F.M.B., *Chestionar*, Zahareşti, p. 175.
[64] *Idem*, Boteşti, Ciprian Porumbescu ş.a. p. 211.
[65] *Idem*, Dolheştii Mari, p. 211.

şi *nerţa*[66]. În afară de cereale se cultivă plante textile, inul şi cînepa ajungînd să ocupe, alături de cartof, suprafeţe agricole din ce în ce mai întinse. La Măzănăieşti şi Drăgoieşti, la Ţoleşti, Boteşti şi Preuteşti au existat, pînă în deceniile 3 — 4 ale veacului nostru, *zdrobitoare* de seminţe şi *teascuri* pentru ulei prevăzute cu *pene* şi cu *macuc*[67].

Mai mult decît agricultura, creşterea vitelor şi păstoritul au fost întotdeauna favorizate de condiţiile naturale pe care le oferă podişul Sucevei. Dealurile împădurite, cu locuri pentru fîneţe, vîlcelele cu păşuni mănoase, imaşurile din preajma satelor au determinat practicarea unui păstorit de *tip agricol-local*, fără ca acesta să înregistreze deosebiri esenţiale faţă de păstoritul din zonele montane. În cazul păstoritului agricol-local, cel mai răspîndit dintre toate tipurile de păstorit, „turmele de oi nu părăsesc hotarul comunei, ci pasc, fie pe păşune comunală, fie (după ridicarea recoltei) pe mirişti sau pe fîneţele cosite"[68]. De regulă, stînile sînt *de strînsură*, formate prin întovărăşiri[69], în unele locuri se practică şi păstoritul cu rîndul[70], iar obiectele din inventarul stînei păstrează încă nomenclatura arhaică. Laptele este muls într-o *cupă* legată la gura *găleţii*, se încheagă în *budacă*, cheagul se păstrează în *ĉeagorniţî*, pentru sfărîmat caşul se foloseşte *breĝidău*, strecurătoarea se aşază pe *hîrzob* etc.[71]. În unele sate ciobanii poartă o îmbrăcăminte adecvată : „Primăvara îşi faŝi o cămeşî ĝi cînipî, o ungi cu unt şî cu usuc ĝî oaie, ş-aŝeia-i pînă toamna. Apu au iţari, aĝica izmeni ĝi cînipî ; dacî-i mai frig poartî ŝioariŝi, ĝi lînî. Pi cap au palarii sau căŝiuli, opĉinŝi în pĉiŝioari şi cură latî. Cînd iera frig purtau glugî sau manta ĝi suman sau suman"[72]. Lipsesc, în schimb, informaţiile referitoare la anumite interdicţii etice sau sociale în legătură cu viaţa de la stînă, şi nu se cunoaşte, de asemenea, străvechiul obicei pastoral al *focului viu*.

În decursul vremii, locuitorii de pe valea Şomuzului Mare s-au mai îndeletnicit cu *olăritul*, *stupăritul*, *piuăritul* şi îndeosebi, cu *pomicultura*. La Dolheştii Mari, unde se pare că a existat cel mai dezvoltat centru de ceramică din zonă, se mai păstrează şi astăzi, într-o parte a satului, denumirea unei uliţe a olărenilor. Vasele care se făceau aici, din ceramică roşie sau neagră, aveau o destinaţie exclusiv utilitară : *lăptare*, *ulcioare*, *oale de sarmale*, *chiupuri*, *căni de băut apă*.

Suprafeţele de păduri întinse, păşunile şi, mai ales, nesfîrşitele livezi de pomi fructiferi au făcut ca stupăritul să se bucure de interes pe valea Şomuzului încă din cele mai vechi timpuri. Un moment înfloritor pare să fi existat la răspîntia veacurilor al XIX-lea şi al XX-lea, cînd în satele şomuzene sînt semnalate numeroase stupine. Se crede chiar că numele satului *Stupca* ar putea fi pus în legătură cu această îndeletnicire[73].

---

[66] *Idem*, Boteşti, Dolheştii Mari ş.a. p. 216.
[67] *Idem*, Ţoleşti, p. 218.
[68] Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 67.
[69] Idem, *Tipuri de păstorit la români*, Bucureşti, 1964, p. 134.
[70] A.F.M.B., *Chestionar*, Ţoleşti ş.a. p. 197.
[71] Vezi *Chestionarele din zona Şomuzului Mare*, p. 162—210.
[72] A.F.M.B., *Chestionar*, Ciprian Porumbescu, p. 205.
[73] Em. Grigorovitza, *Dicţionarul geografic al Bucovinei*, Bucureşti, Socec, 1908, p. 208—209.

Folclorul obiceiurilor

A) *Obiceiuri calendaristice*

Aflat în permanentă relație cu natura înconjurătoare, săteanul șomuzean și-a altoit existența de fiecare zi pe arborele milenar al vechilor credințe și practici calendaristice, ceea ce nu înseamnă că astăzi se mai poate vorbi de o viziune mitică propriu-zisă asupra lumii. Unele practici străvechi continuă să se păstreze nu pentru semnificația lor inițială, ritualică, ci pentru că se suprapun peste anumite observații desprinse din repetarea aceloraşi întîmplări şi fenomene de-a lungul vremii. De asemenea, sînt obiceiuri calendaristice care se înfăptuiesc pur şi simplu din dorința firească a țăranului de a impulsiona realizarea treburilor, în special atunci cînd este vorba de rodirea livezilor sau a ogoarelor. Astfel, pentru a determina *legatul pomilor* care n-au rodit la vreme, se practică şi astăzi, la Crăciun, la Anul Nou sau la Paşti, *amenințarea pomilor*, obicei consemnat pentru această zonă, în aceeaşi formă de desfăşurare, încă de la sfîrşitul secolului trecut[74]. Se dovedesc viabile şi unele practici legate de cultivarea plantelor textile. Cînepa trebuie semănată de un om înalt, „ca sî crescî înalti", iar la *claca de Spolocanie*, în timpul căreia femeile torceau şi petreceau, nu erau admişi bărbații „sî nu facî cînipa haldani"[75]. Folclorul din zona Şomuzului consemnează şi alte acte de magie homeopatică, dar spațiul nu ne îngăduie să stăruim asupra lor. Riturile legate de fenomenele atmosferice au dispărut aproape cu totul din practica actuală a satului, nu însă şi din memoria informatorilor mai în vîrstă. În timpul ploilor de durată se practica obiceiul numit *mama ploii*[76], constînd în îngroparea unei păpuşi „la marginea satului, pe-o tarla sau sub pădure"[77]. Lipsa precipitațiilor atmosferice determina un obicei analog, ceremonialul funerar avînd în centrul său, de această dată, pe *mama secetei*, o păpuşă ce era bocită astfel : „Draga mamei, draga mamei,/Îngropăm pe mama săcitei,/Să îngie mama ploaiei"[78]. Obiceiul nu se mai păstrează astăzi. Ploaia şi grindina erau purtate pe sus de *solomonari*[79], oameni care învățau la „şcoala solomonească". Dacă aveau ciudă pe cineva, ei le nimiceau semănăturile cu piatră. Erau însă şi oameni care îi biruiau pe solomonari „prin descîntece"[80]. Şi aceştia se chemau tot *solomonari* sau *solomoni*[81]. Interesantă este mențiunea care se face în *Codex Bandinus* pentru o practică destinată înlăturării molimelor, constatată în a doua jumătate a secolului al XVII-lea în satul Lucăceşti, din actuala comună Drăgoieşti. În timpul unei mari epidemii de ciumă, ce cuprinsese apusul Europei şi amenința Moldova, la hotarul satului Lucăceşti fusese construit, dintr-un stejar, un stîlp profilactic antropomorf, avînd o menire asemănătoare cu *cămaşa ciumei*. Omul de lemn amenința spiritul malefic al ciumei ținînd în mîini un arc cu două săgeți întinse şi o suliță

[74] Nicolae Densuşianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, ms. 4559, p. 297—298.
[75] A.F.M.B., *Chestionar*, Preuteşti, p. 19.
[76] *Idem*, Măzănăieşti, p. 155.
[77] *Idem*, Dolheştii Mari, p. 155.
[78] N. Densuşianu, ms. 4559, p. 224—232.
[79] Vezi Ion Taloş, *Solomonarul — în credințele şi legendele populare româneşti*, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară", t. XXV, 1976, p. 39—53.
[80] Nicolae Densuşianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric*, ms. 4559, p. 300.
[81] A.F.M.B., *Chestionar*, Preuteşti, p. 37.

pregătită de atac[82]. Atestarea lui Marcus Bandinus este importantă şi pentru faptul că pune în lumină particularităţile monumentului stilimorf de acest tip din Moldova.

În ajunul Crăciunului, la Anul Nou şi la Bobotează, copiii umblă cu *colinda*, cu *plugușorul*, în unele sate şi cu *steaua*. Înainte vreme se umbla şi cu *luceafărul*, iar la Ţoleşti, ca un element particular, este semnalată colinda cu *bostanul*[83]. De regulă, cetele colindătorilor sînt mixte, separarea acestora făcîndu-se în jurul vîrstei de 14 — 15 ani, cînd băieţii manifestau o preferinţă expresă pentru repertoriul teatrului folcloric. Fetele continuă să umble cu colinda pînă se mărită, şi chiar după aceea, dar nu o fac decît ca divertisment. Colindătorii nu folosesc instrumente muzicale, cu excepţia cîtorva cazuri, întîlnite la Corlata şi Stupca, unde vîrstnicii sînt acompaniaţi de vioară şi cobză. Se poate spune că în satele din zona Şomuzului Mare această specie, cît şi practica ce o prilejuieşte, se află într-un proces de disoluţie. Cu excepţia tipului de colindă *Ce-i mai bun*, consemnat de Simion Florea Marian la sfîrşitul secolului trecut[84], şi a unor variante la tipul *Vînătorii şi Sf. Ioan*[85], care relevă o certă influenţă ardelenească, celelalte colinde întîlnite aici au prin excelenţă o tematică religioasă şi nu prezintă elemente particulare faţă de restul Moldovei. Tipurile cele mai răspîndite sînt *Mănăstirea şi Ruga* (6), *Avutul şi săracul* (13), *Prada din Rai* (19) şi *Gonirea lui Adam din rai* (20)[86]. Realizarea lor artistică este deficitară. Mai izbutite sub acest aspect sînt variantele cu o structură predominant laică, între care consemnăm şi balada *Ilincuţa Şandrului*, care se colindă la Moara, într-o formă prescurtată, sub numele de *Eugenia Iovuleasî a grecului*[87]. Unele variante ale colindei *Cerbuşorul*, prezentă în multe localităţi din zonă, relevă asemănări ce merg aproape pînă la identitate cu texte culese din Maramureş[88], Bistriţa-Năsăud[89] şi chiar din Sălaj[90].

În ansamblul ceremoniilor folclorice prilejuite de sărbătorile schimbării anului, jocurile dramatice cu măşti şi spectacolele de teatru haiducesc ocupă aici un loc însemnat, fără să atingă totuşi proporţiile manifestărilor de acest gen din zona învecinată a Cîmpulungului sau din Podişul Central Moldovenesc. *Capra*, *Căiuţii*, *Ursul* sînt practicate în variante de joc independente, sau în cadrul unor *alaiuri*, alături de alte categorii ale teatrului folcloric, cum ar fi *Arnăuţii*, *Împăraţii (Irozii)*, *Nunta ţărănească* ş.a. Teatrul haiducesc este reprezentat şi prin variante de *Jianu* şi *Bujor*, sub zodia cărora circulă şi o piesă cu subiect istoric, *Banda lui Tudor*. De o mai mare preţuire se bucură jocurile dramatice cu măşti, mai ales atunci cînd acestea sînt constituite în alaiuri *(Malanca, Hora)*, pentru că numai tinerii sînt aceia care pot să

[82] Vezi Romulus Vulcănescu, *Coloana Cerului*, Bucureşti, Editura Academiei R. S. România, 1972, p. 114.
[83] A.F.M.B., *Chestionar*, Ţoleşti, p. 144.
[84] S. Fl. Marian, *Sărbătorile*, vol. I, p. 19—20.
[85] Culese din *Ciprian Porumbescu*, *Drăgoieşti*, *Măzănăieşti* şi *Moara*.
[86] Al Rosetti, *Colindele religioase la români*, Bucureşti, Cartea românească, 1920, p. 37, 48, 54, 60.
[87] A.F.M.B., Mg. 138, II, 17.
[88] I. Bîrlea, *Balade, colinde şi bocete*, vol. I, Bucureşti, Casa şcoalelor, 1924, p. 106.
[89] Gavril Bichigean, *Colinde dintr-un colţ de graniţă*, Năsăud, 1942, p. 40—42.
[90] *Folclor din Sălaj*, îngr. de Ştefan Goanţă şi Ion Piţoiu, Zalău, 1972, p. 456—457.

le pună în valoare întreaga lor frumusețe. Constituirea alaiurilor are ca punct de plecare un complex mai amplu de manifestări socio-folclorice, între care *Berea*, ca formă de organizare a petrecerilor pentru tineri, dar și cu rosturi de inițiere, adusă, cu siguranță, de românii de peste munți[91], similară și cu *Ospățul feciorilor* din Ardeal[92], ocupă un loc de seamă. În fruntea alaiului este pus cel mai destoinic dintre flăcăii satului și poartă numele de *vataf*. Înainte vreme, tinerii care organizau *Berea* umblau la Anul Nou „cu muzîca și cu *Buhaiu mari*", spre deosebire de „flăcăii nîși", care umblau „cu *Buhaiu nic*[93], cu *pluguș*oru sau cu *uratul*.

Orația agrară a pluguș*orului* este preferată colindelor. Pluguș*orul* nu are aici o tipologie bogată, dar numărul variantelor este considerabil. Fără să aibă imagistica savuroasă a textelor din zona Neamțului, pluguș*orul* rostit pe valea Șomuzului Mare are aceeași turnură umoristică, menită să atenueze hiperbolizarea muncilor agrare. Tipul clasic redă ordinea lucrărilor ogorului de la însămînțare pînă la culegerea recoltei. Toate momentele caracteristice acestui tip de pluguș*or* sînt prezente în satele de care ne ocupăm : jupînul falnic seamănă grîul „La mărul rotat/La cîmpul durat", spicele se înalță ca în visele cele mai frumoase ale agricultorului, secerișul, treieratul și măcinatul se fac într-un ritm alert, ca în basme, iar în final se împlinește actul ritual al împărțirii colacului cu scopul de a perpetua belșugul în casă. Cîteva elemente atestă urme ale unor rituri agrare primitive, prin care se încerca influențarea rodniciei cîmpului, printr-o identitate între întîmplările descrise și actul dorit. Apar animale mitice, ca acele „Nouă iepi/Suruiepi/Gi nouăzăși și nouă gi ani stărpi"[94] și se respectă o simbolistică cifrică, gazda cumpărînd *9 boi, 9 iepe* (sau 99), încărcînd *9 cară* (sau 99) etc [95]. Un personaj ce apare frecvent în textele de pluguș*or* este *baba*, care seceră grîul cu puteri supraomenești : „Dar o babă mai gheboasă,/Cu sășirea mai întoarsă/Pi uni merżé/ Palancî fășé,/Uni trîntea snopu,/Sî cutremura locu"[96]. În altă variantă, baba „Cu dreapta săcera,/Cu stînga lega,/Cu spinarea-n clăi aduna"[97], sau, și mai sugestiv, „închidea dintr-un ochi/Și umplea văile de snochi/ Și-nchidea dintr-amîndoi/Și umplea văile de clăi"[98]. Forța și îndemînarea ei, cu totul neobișnuite, rolul esențial pe care-l joacă la legatul snopilor ne face să o considerăm a fi identică cu *mama grîului*[99] din ritualurile agrare ancestrale, care personifica fertilitatea ogorului, sufletul cerealei concentrat, de obicei, în ultimul snop de grîu. Se deosebește de *fecioara* sau *fata grîului*, căreia îi este închinat *cîntecul cununei* în zona Făgărașului și Năsăudului. S-ar putea, totuși, să le unească același simbol — ultimul snop cules de pe ogor, care poartă în el germenii recoltei viitoare. Numeroase imagini ale orației agrare sînt comune cu cele întîlnite în basmul fantastic, referitoare la întrecerea dintre drac (sau zmeu) și cei trei frați. Într-o variantă de pluguș*or* culeasă

[91] Ion Mușlea, *Cercetări etnografice și de folclor*, vol. II, București, Minerva, 1972, p.76.
[92] S. Fl. Marian, *Nunta*, p. 67.
[93] A.F.M.B., *Chestionar*, Lucăcești, p. 143.
[94] *Idem*, Mg. 4, II, 84.
[95] *Ibidem*.
[96] *Idem*, Mg. 36, II, 22.
[97] *Idem*, *Chestionar*, Ciprian Porumbescu, p. 244.
[98] *Idem*, Boteşti, p. 239.
[99] James G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, 1923, cap. XLV.

din satul Preuteşti, lucrătorii se duc să secere „la dealu garaleului/Aproapi di curţîli zmeului"[100], iar în alt text, provenit din aceeaşi localitate, grîul trebuie să treacă prin toate etapele (semănatul, crescutul, coptul şi prelucratul) într-o singură zi, ca şi în întrecerea impusă de zmeu celor trei fraţi : „Sî rasarî/Pînî-n sarî/Sî sî coacî/Pîn' la toacî/Şî pînî mîni/Sî-l faci pîni"[101]. Plugusoarele mai noi prezintă două tendinţe : prima reflectă influenţa puternică a repertoriului strigăturii satirice şi ajunge să înlocuiască oraţia agrară cu o creaţie *sui-generis*, care, deocamdată, se caracterizează doar printr-o pronunţată notă improvizatorică ; cea de a doua pune în lumină influenţa intelectualilor satului, care au încercat să impună, în perioada interbelică, un pluguşor istoric, cu referiri la descălecatul lui Dragoş Vodă şi la domnia lui Alexandru Ioan Cuza, în unele variante pornindu-se chiar de la daci şi romani. Artificialitatea textului, în discordanţă cu spiritul folclorului, este sporită şi de fragmentele aşa-zis meditative asupra deşertăciunii vieţii.

Determinat de obiceiul *colindatului*, în multe sate din zona Şomuzului Mare se practică şi *descolindatul*[102], care înregistrează variate forme de manifestare. Copiii strigă la fereastra sau la poarta gospodarilor care nu-i primesc „Drele, drele/Pe podele/Şi bureţi/Pe pereţi"[103]. Alte grupuri de colindători „îi blastămă să fie săraci tot anul"[104], le „scot poarta din balamale şi o duc la altă casă, murdăresc pereţii cu noroi"[105], „îi dau carul de rîpă", sau chiar „îi ieu vaca din şură ş-o duc în altă parte"[106].

B) *Ciclul familial*

Obiceiurile vieţii de familie prezintă un proces evolutiv în decursul căruia colectivitatea rurală a păstrat numai practicile ce converg cu acea latură spectaculară, laicizată, a riturilor de trecere către care tinde optica actuală. Dacă obiceiurile calendaristice cunosc, în genere, o dispersare tot mai accentuată, multe din ele devenind treptat apanajul vîrstnicilor, ceremonialele familiale sînt încă puternic înrădăcinate în viaţa contemporană a satului. Practicile rituale ce însoţesc *naşterea* şi-au accentuat latura lor psihică şi educativă, un interes special acordîndu-se reintegrării mamei, după naştere, în colectivitate şi, în acelaşi timp, supravegherii începutului de drum al noului născut. *La scălduşcă*, în apa pentru baia copilului se pun flori, bani de argint, pene, lapte etc., toate menite să-i facă viaţa mai bună şi să-l înzestreze cu însuşirile cele mai alese. Apa în care a fost scăldat copilul se varsă la rădăcina unui pom roditor, iar covata, întoarsă cu gura în jos, capătă funcţii fertilizatoare. Cînd făcea primii paşi, copilului „i se tăia piedica" cu o pană, iar mama îi cînta, ca să-l încurajeze, „Pom, pom, pomişor/Cînd îi cădea,/Mama te-a ridica"[107].

---

[100] A.F.M.B., Mg. 4, II, 67.
[101] *Ibidem*.
[102] Vezi Petru Caraman, *Descolindatul, „to Xetraguadisma", dans le sud-est européen*, în *Comptes rendus du IV-e Congrès des géographes et des ethnographes slaves*, Sofia, 1936.
[103] A.F.M.B., *Chestionar*, Preuteşti, p. 146.
[104] *Idem*, Corlata, p. 146.
[105] *Idem*, Zahareşti, p. 146.
[106] *Idem*, Ţoleşti, p. 146.
[107] *Idem*, Boteşti, p. 226.

În cadrul obiceiurilor familiale, *nunta* reliefează trăsăturile spectaculare cele mai precis conturate. Ceremonialul concentrează în desfășurarea sa o gamă largă de momente (de la *alegerea starostelui* și *împăcare* pînă la *uncrop* și *cale primară*) și este însoțit de numeroase creații folclorice care-i accentuează caracterul de festin. Din acest complex de manifestări sincretice se detașează, ca element esențial al nunții, actul trecerii tinerilor dintr-o familie în alta, al integrării lor în comunitatea gospodarilor, al schimbării statutului lor social. Momentele principale ale acestui ceremonial *de trecere* sînt însoțite de un impresionant număr de strigături, rostite *la zestre, la gătitul miresei, în drum spre casa mirelui, la masa tinerilor, la masa cea mare, la găină* etc.

Strigătura este specia ce se bucură de cea mai mare prețuire în satele de pe Șomuz și care, în contextul nunții, capătă trăsături specifice, indicînd similitudini cu folclorul din Ardeal. Personajele ce se află în centrul spectacolului ritual sînt portretizate printr-un repertoriu *ad-hoc* de strigături. Motivele mai răspîndite se referă la despărțirea miresei de părinți, la condiția femeii măritate, la oportunitatea căsătoriei (atît pentru mire cît și pentru mireasă), la bogăția sau hărnicia nașilor, la posibile relații conflictuale între soacră și noră etc. În mod deosebit, strigăturile adresate nunilor și mirilor, și cele *de la găină* păstrează ecouri dintr-un fond foarte vechi, referitor la acte de inițiere pe care le presupune căsătoria. Așa se explică, probabil, puternica lor coloratură erotică, frizînd adesea obscenitatea. Prezentarea mirilor subliniază, pe lîngă frumusețea lor fizică sau morală, încadrarea în rîndul oamenilor maturi, ziditori de viață, așa cum fiecare element vegetal este inclus universului cosmic : "I sî șăgi cui sî șăgi,/Codrului cu frunzî vergi, /Codrului cu iasomie/Și la nire cu soțîie/Codrului cu frunza ĝeasî/Și la nire cu nireasî"[108]. Cîntecul miresei înregistrează în această arie folclorică, pe lîngă tipul foarte cunoscut, unele variante cu o imagistică deosebită, ce accentuează ireversibilitatea trecerii în rîndul nevestelor : „Cînd Dunărea s-a-nvîrti /Atunci fatî tu-i mai și,/Cînd Dunărea a sacá/Atunci fatî ti-i afla"[109]. Noile realități sociale au determinat o atenuare a notei dramatice din aceste texte. Adesea, cînd femeile insistă prea mult, în strigăturile lor, asupra vicisitudinilor căsătoriei, druștele nu ezită să le dea replica : „Niși aiasta n-a mai și/ Da ți-i drag a șugui/ În satu cu oaminii"[110].

Ritualul nunții este completat de oratiile adecvate acestui eveniment : *conăcăria, închinarea bețelor, închinarea straielor, închinarea găinii* etc. În imaginația creatorului popular nunta devine un eveniment de proporții sublime. Mirele apare prezentat ca „un tînăr împărat", tovarășii săi sînt oșteni „înzăuați", mireasa este cînd floare cînd căprioară, iar spațiul de desfășurare a acțiunii cuprinde întregul univers : „Munții cu brazii/Cerul cu stelele/Cîmpul cu florile/Dealurile cu podgoriile/Vîlcelele cu viorelele/Și satul cu fetele"[111]. Pînă și găina friptă se metamorfozează într-o „drochie grasă/ Di cînd turcii ramasă"[112].

---

[108] *Idem*, Mg. 138, I, 19.
[109] *Idem*, Mg. 4, I, 28.
[110] *Idem*, Mg. 121, II, 11.
[111] *Idem*, Mg. 35, II, 44.
[112] *Idem*, Mg. 4, II, 62.

Dimensiunile mitice ale ritualului sînt subliniate şi de contopirea fiinţelor umane cu elemente ale naturii . Tinerilor miri „Le-a venit vremea de-nsurat/ Ca la doi pomi de legat"[113], iar făptura strămoşului Adam se întrupează „Cu sînzîli din roauî/Cu oasîli din piatrî noauî/Cu ochii din mari/Cu frumuşăţa din soari"[114]. La rîndul lor, beţele vorniceilor plecate la pămînt sînt comparate cu „Zăşi brazi mari, înzărzălaţi" răpuşi de „Zăşi vînturi mari înziforaĉi"[115].

Înmormîntarea, concepută ca o sumă de acte rituale ce se înfăptuiesc cu scopul de a izola protector colectivitatea de o posibilă criză, declanşată prin înstrăinarea unuia dintre membrii săi, este în mod firesc, mai conservatoare în păstrarea unor practici străvechi. Cele mai multe dintre acestea însă se îndeplinesc în virtutea tradiţiei : „Aşa şĉiu cî-i ĝini", sau „aşa trebu sî sî facî"[116] sînt răspunsurile ce se primesc, pe teren, aproape invariabil. Există mereu cineva, fără să-şi propună în mod expres acest lucru, care veghează la înfăptuirea tuturor rînduielilor prilejuite de *marea trecere*. Totuşi, unele practici, cărora nu li se mai cunoaşte astăzi semnificaţia decît de anumiţi locuitori ai satului, se pierd.

În întreaga arie a Şomuzului Mare, cîntecul funerar constituie o prezenţă vie şi respectă cîteva elemente fixe, pe scheletul cărora se brodează imagini şi motive adecvate fiecărui deces. În funcţie de sensibilitatea şi talentul celor ce bocesc, apar numeroase variante, meşteşugit realizate, care exclud impresia de monotonie. Mai puţin răspîndite, celelalte tipuri de cîntec funerar întîlnite aici (*Priveghiul, Conductul, Verşurile funebre* ş.a.) se datoresc, în mare măsură înrîuririi bejenarilor transilvăneni. *Priveghiul* sau *Cîntecul de priveghi* interesează atît ca act ritual cît şi ca structură compoziţională. Este singurul cîntec ceremonial de pe valea Şomuzului care pune probleme deosebite. Merită atenţie, de asemenea, melodia pe care circulă *Priveghiul* pentru că ea este diferită de cea a bocetului. Celelalte cîntece de priveghi, precum şi *verşurile* de înmormîntare reţin atenţia într-o mai mică măsură. La fel şi *Conductul*, care este un cîntec instrumental, asemănător cu marşurile funebre. Bocetul rămîne, astfel, specia bine conturată şi îndătinată în sînul colectivităţii săteşti locale. Motive mai des întîlnite, cunoscute, de fapt, în întregul repertoriu al bocetului românesc sînt : *moartea înşelătoare, casa mortului, drumurile pe „ceea lume", mesajul* către cei din lumea umbrelor, *cămaşa mortului, urma mortului* etc. Realizarea lor artistică deosebită le dă pregnanţă şi specificitate. Bocitoarele fac parte dintre rudele şi prietenii celui decedat. Pe valea Şomuzului Mare nu se cunosc bocitoare cu plată. Cu toate acestea, anumite femei, înzestrate nu numai cu talent poetic sau muzical, ci şi cu o sensibilitate remarcabilă (impulsionată adesea şi de un număr mai mare de decese petrecute în familiile lor) sînt nelipsite la înmormîntările din sat. Ele bocesc întotdeauna, fără ca acest lucru să le fie cerut de cineva şi fără să primească vreo răsplată anume. Acest fapt are implicaţii mai mult pe plan psihologic decît pe plan ritual. Puternica impresie exercitată asupra lor de ceremonialul funebru, durerile vechi redeşteptate reclamă e-

[113] *Idem*, Mg. 4, II, 60.
[114] *Ibidem*.
[115] *Idem*, Mg. 4, I, 17.
[116] Inf. Natalia I. Varzari, 80 de ani, Preuteşti, Irimia Gh. Eugenia, 52 de ani, Moara Nică ; ş.a.

chilibrarea, potolirea crizei, fenomen pe care numai bocetul îl poate realiza. Cîntecul funerar exercită aceeași influență benefică chiar și în afara ritualului. Unele femei obișnuiesc să bocească și după înmormîntare, cînd se află acasă, seara, și sînt copleșite de singurătate și tristețe. Bocesc și pentru a nu-i visa noaptea pe cei morți[117]. Prin urmare, și *bocetul la mormînt*, cîntat la fiecare pomenire a defunctului, trebuie înțeles ca un fapt obișnuit.

Pornindu-se de la cîteva metafore ce constituie laitmotivul fiecărui tip de bocet în parte, creațiile de acest gen sînt supuse unui proces de adaptare în funcție de împrejurări. În bocetul ce se cîntă la moartea tatălui se vorbește despre prăbușirea *stîlpului casei*, despre condiția femeii văduve sau a copiilor orfani : „Copiii fără tată/Ca grădina nesăpată"[118]. Moartea mamei se răsfrînge și mai dureros asupra copiilor rămași fără un sfătuitor apropiat : „Scumpî-i mama cînd o ai/Cî vorbești cu ea ci vrai ;/Di vorbești di rău sau bini,/Nu te mai spune la nimi"[119]. În această categorie de bocete pătrund adesea motive aparținînd cîntecului de înstrăinare sau celui de jale. Una din principalele caracteristici ale bocetului de pe valea Șomuzului Mare este puternica sa liricizare. Bocetele epice, de tipul celor ce descriu boala și împrejurările decesului, sau care fac o cronică a activităților cotidiene înfăptuite de defunct în timpul vieții sînt extrem de puține. Impresionante sînt bocetele ce se cîntă la mormîntul celor tineri. Surprinși de moarte înainte de a trece prin etapele firești ale vieții, aceștia sînt comparați cu niște pomi tăiați înainte de a lega rod. Moartea unui fecior tînăr amintește pătrunderea neașteptată a gerului într-o grădină înflorită : „Trandaș ir mîndru-nflorit/Ĝigrabî ĉe-i vestejît,/Trandaș ir mîndru, rotat/Ĝigrabî ĉe-i mai uscat"[120]. În cazul tinerilor nelumiți ritualul funebru se contopește cu cel nupțial (neîmplinit), moartea căpătînd astfel înfățișarea unei nunți tragice, în cadrul căreia cei implicați joacă roluri false. Mirele fetei decedate este fictiv, ea fiind menită altui partener : „Da cu cini-ai logodit?/Cu nirili vîntului/În fundul pămîntului"[121]. Obiectele rituale — simbol de bucurie și petrecere — pun în evidență, la rîndul lor, un mesaj duplicitar : „Batistuța di nînaș/Cum ț-a pune-o la salaș,/Batistili di la nuni/Le-a puni la pochi în mîni,/Batistili de vornicei/Le-a pune la prăpurei"[122].

Obiceiul de a se cînta din fluier la mort se păstrează mai ales în satele de la izvoarele Șomuzului. Pentru cei care în viața lor au avut ca ocupație de bază păstoritul, înmormîntarea cu *fluier* și cu *trîmbiță* era aproape obligatorie[123]. Ca pe întreaga suprafață a spațiului dacoromân, moartea nu este concepută la modul creștin, ca o izbăvire, ca o trecere într-o lume mirifică, ci ca un accident care zdruncină echilibrul colectivității. De aceea, ritualul funebru nu este îndeplinit numai pentru cel decedat, în scopul de a-i anihila eventualele tentative de răzbunare împotriva celor rămași, ci și pentru a potoli criza de doliu prin care trece colectivitatea sătească.

---

[117] A.F.M.B., Mg. 186, I, 5.
[118] *Idem*, Mg. 56, II, 23.
[119] *Idem*, *Anexă chestionar*, Liteni, com. Moara.
[120] *Idem*, Mg. 55, II, 7.
[121] *Idem*, Mg. 57, I, 14.
[122] *Ibidem*.
[123] *Idem*, *Chestionar*, Preuteşti, p. 132.

Folclorul literar

A) *Lirica*

În repertoriul liricii folclorice din zona Şomuzului Mare, un loc aparte îl ocupă cîntele de *dragoste* şi *dor*. Sentimentul iubirii este simţit ca suport esenţial al vieţii, el conturează şi determină destinul uman : „Ia-i bradului cetina/Şi omului dragostea/Şi-i vedea ce-o rămînea,/Numai forma şi ţărna"[124]. Dragostea este declanşată de frumuseţea unei anumite persoane ce întruneşte datele unui ideal estetic. *Mîndrul* îi apare fetei îndrăgostite ca un personaj de legendă. Prin pădurea înrourată „Merge badea cel frumos/Cu carul de odolean/Cu biciul de măgheran"[125]. O ţinută vestimentară îngrijită este, de multe ori, complementară farmecului fizic : „Ionică cum se poartă?/Cu flori roşi-n pălărie,/Cu cordică livizîie/Cî aşa ni-i drag şî nie"[126]. Sentimentul împărtăşit uneşte pe cei doi îndrăgostiţi sub semnul aceluiaşi destin, care le imprimă numeroase afinităţi psihice şi spirituale, sugerate printr-o metamorfoză vegetală comună : „La portiţa dragei meli/Răsărit-au două steli ; /Da nu-s steli răsăriti/Ci-s două flori înfloriti/ Una-i ea şi una-s eu/Dorul ei şi dorul meu"[127]. Tristeţea despărţirii sau a neşansei în dragoste însoţeşte ca un zăbranic negru pe îndrăgostit, întunecîndu-i bucuria ospăţului. Subiectul prilejuieşte poetului popular realizarea unui adevărat tablou de gen, în care belşugul bucatelor contrastează cu mîhnirea flăcăului : „Dar voios îi voinicu/ Ori îi ardi suflitu?/Pită albă stă pi masî/Cum îi pita mai frumoasî ;/Lîngî pitî/Carni friptî,/Lîngî carni/Două cani :/Una cu vin îndulcit/Şi nu be di năcăjît,/Una cu vin chiparat/ Şi nu be di suparat"[128]. O simbolistică specifică a elementelor naturii, la unison cu trăirile sufleteşti ale creatorului popular, caracterizează acest compartiment al cîntecului liric. Supărarea mîndrului întunecă lumina soarelui : „Nu ştiu, noru-i nouros/ Ori bădiţa-i mînios"[129]. Duşmanii ce vor să strice dragostea tinerilor sînt asimilaţi dealului, piedică în calea drumului : „Iacă, dealu s-o găsît/Şî pi noi ne-o dispărţît./Dealu ceal cu rîureli/Oamini cu vorbi răli"[130]. Portretul mîndrei prinde contur din fructe şi flori, ca o poiană sub razele soarelui : „Are ochi ca murile/Şî faţa ca florile/Cînd revarsă zorile."[131] Însăşi dragostea se metamorfozează într-un buchet multicolor, în contextul unui act de magie benefică : „-Cu dragostea ce-ai făcut?/-Am strîns-o mănunchi în mînă/Şi-am zvîrlit-o-ntr-o grădină/Între flori şi-ntre sulcină/Ca sî prindă rădăcină/Şi să crească busuioc/Să ne facem de noroc"[132]. Cînd iubirea se încheie dramatic, apare motivul *blestemul mîndrei*, stigmatizarea celui vinovat făcîndu-se într-o anumită cadenţă ritualică, evocînd, ca într-o oglindă răsturnată, descîntecele de junghi : „Cînd a şi cîmpu ĝi-arat,/Sî ĉi-nvîrtî mă-ta-n pat,/ La culesu cînipi/Sî ĉi-n-

[124] *Idem*, *Anexă chestionar*, Zahareşti.
[125] *Idem*, Lămăşeni.
[126] *Idem*, Preuteşti.
[127] *Idem*, Lămăşeni.
[128] *Idem*, Preuteşti.
[129] *Idem*, Lămăşeni.
[130] *Ibidem*.
[131] *Ibidem*.
[132] „Şezătoarea", *An I, 1892, nr. 1*, p. 47.

vîrtî docturii,/Cîn a ŝi cînipa-n floari,/Tu sî nu merzi pi ĉiŝioari"[133]. Un motiv întîlnit destul de rar în poezia noastră populară este personificarea dragostelor în haiduci, probabil pentru a sublinia puterea și trăinicia sentimentului, unicitatea lui, dar și tăinuirea conspirativă a îndrăgostiților, fuga lor în lume : „Dragostile cele mari/Merg pe drum ca doi talhari,/Dragostile cele mici/Merg pe drum ca doi voinici,/Dragostile cele vechi/Niciodată nu-s părechi"[134].

Trecerea de la cîntecul de dragoste la cel de înstrăinare o face repertoriul restrîns al cîntecului *despre căsătorie*. Sînt dezaprobate căsătoriile din interes, pentru că „Patru boi și patru giunci/Nu-s ca buzele de dulci,/Patru boi și patru vaci/Nu-s ca buzele de dragi".[135] Adeseori, nepotrivirile fizice între soț și soție sînt ținta ironiei colectivității sătești : „Badea-nalt cît un ursar/Lelea pîn'la brăcinari/Badea 'nalt, încins cu chingă/Lelea mică și cu ghibă"[136]. De obicei, tînăra aflată la vîrsta căsătoriei își alege partenerul în funcție de frumusețea lui fizică sau morală și nu după mărimea agoniselii : „N-am averi, da ni-oi faŝi/Cî m-o luat ŝini-mi plaŝi".[137] Totuși, pînă nu demult căsătoria era condiționată, în mare măsură, de prosperitatea unuia dintre parteneri. Fetele înseși se cereau măritate într-un loc mai bogat : „Mărita-m-aș tot pe șes/Că se face grîul des/Mărita-m-aș tot pe vale/Că se face grîul mare"[138]. Aceste căsătorii intrau în contradicție cu înclinările sufletești ale tinerilor, constituind o permanentă sursă de amărăciune, în special pentru fetele măritate în străini.

Cîntecul de *înstrăinare* a cunoscut în zona Șomuzului o dezvoltare relativ mare, diversificarea temelor și motivelor fiind impulsionată, desigur, și de condițiile pe care le crea granița cu imperiul habsburgic. Un motiv cu o mare frecvență în această categorie de cîntece este *blestemul mamei* supărată cînd îi sporea familia cu o fată. În astfel de cazuri, înstrăinata prin căsătorie nu mai are de la cine să aștepte alinare : „Jălui-m-aș maicii meli/Da mama mai ari feti/Și pi mini nu mă credi".[139] Uneori, blestemul mamei este înlocuit cu blestemul cucului, pasăre învestită cu puteri magice : „Maica me cînd m-o făcut,/Toate păsările-au tăcut,/Numa cucu blastamat/Dinspre stînga ni-o cîntat".[140] Tînăra nevastă era prețuită de noua familie în primul rînd ca mînă de lucru : „Nu m-o luat ĝi frumoasî/M-o luat slugî în casî/Și sî li sărvesc la masî".[141] Cînd nu-și iubește tovarășul de viață, apare motivul *urîtului* : „Negru-i, negru-i pămîntu, /Da mai negru-i urîtu,/Di pi pămînt ti hrănești/Di urît îmbătrînești".[142] Motive asemănătoare caracterizează și cîntecul *de jale* și *de necaz*. În plus, apare motivul *mîndrei greșite* urmat, în genere, de *blestemul mîndrei*, prezent și în lirica erotică. Variantele care conțin aceste motive evidențiază, de cele mai multe ori, inegalitatea socială dintre femei și bărbați : „El s-a duci ș-a ĝiuca/Și tu-i sta și-i leagana,/El a puni-n

[133] A.F.M.B., Mg. 4, II, 73.
[134] „Șezătoarea", *vol. X, 1907, nr. 1—2*, p. 30.
[135] A.F.M.B., *Anexă chestionar*, Liteni, com. Moara.
[136] *Idem*, Preuteşti.
[137] *Idem*, Liteni, com. Moara.
[138] *Idem*, Mg. 35, I, 18.
[139] *Idem*, Mg. 36, II, 33.
[140] *Idem*, Mg. 55, I, 8.
[141] *Idem*, *Anexă chestionar*, Lămășeni.
[142] *Idem*, Mg. 54, II, 18.

cuşmî flori/Tu cu mîna-n scăldători,/El a ci flăcău pi sati/Şî tu-i ci braţî legati".[143]

Cîntecul *de cătănie* şi *de război* adîncişte latura tristă a sentimentului dezrădăcinării. Condiţiile cătănici erau grele, mai ales în imperiul austro-ungar, unde conflagraţiile numeroase şi regimul sever al cazarmelor militare făceau ca plecarea la oaste să echivaleze cu o plecare la război. Acest tip de cîntec figurează şi astăzi în repertoriul folcloric de pe Şomuz. Frecvente sînt pasajele ce descriu despărţirea de casă şi de sat, includ răvaşul ostaşului către mamă sau către iubită, vorbesc despre tratamentul cazon etc. Mai realizate rămîn acele variante în care elementele naturii sînt făcute părtaşe la pustiirea pe care o provoca plecarea tinerilor la oaste : „Cînd pleacă cătanele/ Seacă şi izvoarele/Rămîn numai pietrele/Să le plîngă mîndrele".[144] Cîntecul de război readuce în memoria contemporanilor imensa jertfă de sînge dată şi de oamenii acestor locuri. O frecvenţă mai mare înregistrează cîntecul *Vai de maica cu feciori*, în care soarta tragică a tinerilor decedaţi pe cîmpul de bătaie este prezentată în unele variante de bocet ce se cîntă la Ovidenie : „Ş-or muri fără lumină/Fără scînduri de salaş/Fără pînză pe obraz/ . . . / Mama-i aşteaptă să vie/Nu vine decît hîrtie/Să pregătească tămîie".[145]

Cu privire la *cîntecul satiric* se poate constata un fenomen de fragmentare a textelor integrale şi de contopire treptată a acestora cu strigătura. Este un proces care a fost determinat de mai multe cauze, dintre care remarcăm doar tematica foarte asemănătoare, aproape identică, a acestor specii şi eficacitatea mai mare a satirei concise. Strigătura constituie una din speciile preferate pe valea Şomuzului Mare. Cu un conţinut în general amuzant, persiflator, ea reprezintă, în acelaşi timp, un cod etic şi estetic al opiniei publice săteşti. *Strigăturile de joc*[146] au un repertoriu mai restrîns decît *cele de nuntă*. Cuprind, totuşi, motive caracteristice cum ar fi : *fata leneşă* la treabă şi sprintenă la joc, *nevasta băutoare* şi imorală, *flăcăii neîndemînateci* etc. Sînt frecvente, de asemenea, strigăturile cu subiect erotic, pe care tinerii le rostesc alternativ cu cele *comandă de joc*.

Parte integrantă a medicinei populare, *descîntecul* subzistă încă în memoria informatorilor vîrstnici şi are funcţia de a exercita o acţiune benefică, de obicei complementară leacului propriu-zis. Ar fi însă greşit dacă am reduce descîntecul la această unică ipostază. Specie a cărei vechime se confundă cu începuturile istoriei omeneşti, descîntecul sedimentează, ca într-o falie geologică, rudimente ale magiei homeopatice, ale magiei cifrelor şi culorilor fatidice sau benefice, elemente ale totemismului şi tabuurilor ancestrale. Ceea ce întreţine interesul contemporan al descîntecului este valoarea sa stilistică, în care cadenţe de formule criptice, secondate de imagini plastice, sporesc efectul acustic şi vizual al textului. În zona la care ne referim, au

---

[143] *Idem*, Mg. 54, II, 22.
[144] *Idem*, Mg. 63, I, 18.
[145] *Idem*, Mg. 57, I, 11.
[146] Repertoriul coregrafic din satele de pe Şomuz cuprinde următoarele jocuri : *Alunelul, Arcanu, Argileanca, Barosul, Batista, Băiţelul, Bălăceanca, Băsmăluţa, Bătrînească, Bătuta, Brîul, Caţaua, Cărăşelul, Ceasul, Cerbuşorul, Cernita, Chirostiile, Ciobănaşul, Ciobănească, Cioful, Coasa, Corăghiasca, Cracoviana, Creţişorul, Cumătriţa, De doi, Hora, Huţulca, Ileana Moşnegeasca, Pădureţul, Polca, Polobocul, Puiculiţa, Raţa, Rusasca, Sîrba, Şăpti paşi, Triilişeti, Ţigăneasca, Ţîntăroiul, Ungureasca.*

cunoscut cîndva o circulaţie intensă descîntecele de dragoste. În ajutorul fetei îndrăgostite era chemat *focul*, personificat în „balaur cu solzii de aur", *luna* „soră bună" şi *apa lină*, elemente primordiale ale cosmosului, păstrînd în ele, potenţial, forţe inestimabile. În descîntecele pentru maladii se încearcă obţinerea efectului curativ prin alungarea răului într-un ţinut străin, dincolo de lume, comparabil cu tărîmul zmeilor din poveştile fantastice: „Du-ce-n munţi cărunţi/Undi cucoşu nu cîntî/Lupu nu urlî/Cîini nu bat".[147] Alteori se încearcă potolirea bolii printr-un act de înşelare propunîndu-i-se să plece într-o adevărată grădină a Hesperidelor: „C-acolo te-aşteaptă,/Ciute cu ciutoaie/Cerbi cu cerboaie/La muls aplecate/La coarne legănate/Bine ospătate".[148]

B) *Epica în versuri*

Numărul tipurilor de *baladă* cunoscute pe valea Şomuzului Mare este în jur de 20,[149] destul de mare în comparaţie cu repertoriul speciei în zonele învecinate ale Moldovei, mai ales dacă luăm în consideraţie şi bogăţia motivelor epice (*brumărelul, leacul voinicului, mîndra părăsită, blestemul mîndrei* ş.a.) pătrunse în repertoriul cîntecului liric. Paralel cu procesul de liricizare a cîntecului epic se constată şi o tendinţă de simplificare a unor tipuri de baladă, reduse adesea la o schemă sărăcită de elemente poetice. Repertoriul epic preferat include, în primul rînd, piese aparţinînd ciclului familial, variantele care circulă astăzi ridicîndu-se numai rareori la valoarea artistică a celor publicate în revista „Şezătoarea" de Ilie Olteanu[150]. Impresionabilitatea informatorilor se îndreaptă în special spre latura melodramatică a conflictelor familiale. Prin această preferinţă se explică în parte imixtiunea în text a numeroase pasaje de cîntec liric. În plus se constată o anume tendinţă a creatorului popular de a reinterpreta concepţiile arhaice păstrate în anumite texte de baladă. Într-o variantă la *Nevasta vîndută*, spre exemplu, după ce şi-a vîndut soţia turcului (de fapt fratelui ei) bărbatul are remuşcări şi se reîntoarce s-o răscumpere din proprie iniţiativă: „Că tătă noaptea n-am dormit/ Di răceala banilor/ Di mila băieţilor".[151] De obicei însă accentul cade pe tristeţea copiilor orfani de mamă, finalul evidenţiind motivul *mamei vitrege*: „Mama noastrî cea dintăi/Ni culca pi căpătăi,/Da mama de-a doua oarî/Ni culcî pi laiţa goalî".[152] Aceeaşi schimbare de optică se constată şi în variantele mai noi ale baladei *Nevasta fugită*, unde abandonul pruncului contrariază conştiinţa creatorului popular care interpune în context o replică în contradicţie cu finalul obişnuit, dar în concordanţă cu etica sătească: „Eu pruncul nu l-oi lasa/ Capu de ni l-aţi tăia".[153] Se distinge din acest ciclu, atît sub aspectul realizării artistice cît şi al circulaţiei folclorice, cîntecul lui *Vălenaş*. Tristeţea morţii

[147] A.F.M.B., *Anexă chestionar*, Arghira.
[148] S. Fl. Marian, *Descîntece*, p. 233—238.
[149] Vezi Al. Amzulescu, *Balade populare româneşti*, vol. I, Bucureşti, E.P.L., 1964: I, *Fantastice*, 1, II, 7, 26, 27; II, *Viteşeşti*, 39, 51, 52, 88, 91, 92, 95, 105, 110, 156; III, *Păstoreşti*, 197; V, *Familiale*, 235, 241, 244—246, 249, 287 (I şi III), 288 (I, 1), 290, 304, 321.
[150] Vezi „Şezătoarea" *An XXXI, nr. 5—6 şi An XXXII, nr. 1—3, 1924*, p. 9—10, *1923*, p. 87—88.
[151] A.F.M.B., Mg. 181, II, 7.
[152] *Ibidem*.
[153] *Idem*, Mg. 36, I, 8.

premature, prin otrăvire, este sporită de calităţile fizice ale eroului. Spectacolul înmormîntării este impresionant : „Cîntă cucul sus în prun/Unde duc omul cel bun?/Cîntă cucul jos în iarbă/Unde duc omul de treabă?".[154] Într-o singură variantă a baladei apare ca personaj *moartea*, întruchipată într-o bătrînă pe care o întîlneşte Vălean în cale,[155] reliefîndu-se astfel unele interferenţe cu tipul *Vîlcu şi Ciuma*. Din ciclul baladelor fantastice, ponderea o deţine tipul *Voica*, cunoscut în zonă sub numele de *Vodiţa*, *Dochiana* sau *Blestem de mamă*.[156] Alături de varianta Coşbuc, răspîndită în toată partea de nord a Moldovei, circulă cîteva texte prescurtate apropiate de cele maramureşene. Accentul cade pe puterea blestemului de mamă, asupra căruia se revine în finalul baladei. La acest motiv se adaugă cel al înstrăinării prin căsătorie a unicei fiice. Într-o variantă a baladei *Fratele şi sora*, este introdus personajul preotului, care se opune întîi la căsătoria dintre fraţi, dar este dispus în cele din urmă să oficieze o altă cununie pe care o denumeşte „cununie grecească". De data aceasta nu mama, ci sora peţită este aceea care-l supune pe flăcău la diverse încercări ,condiţionînd astfel acceptarea incestului. Sora Mădălina îi cere ca la nunta lor să participe aştrii cereşti : „Sfîntu Soare/ Nănaş mare ;/Sfînta Lună/ Mare nună/Luceferii,/ Vătăjei/Să ne fie drag de ei/ Şi steluţele druşcuţe".[157] Tînărul, aflat pe cale de a comite un act neconform cu legile colectivităţii, este supus la aceleaşi încercări ca şi eroul din basmele fantastice. El trebuie să ridice : „Pod de-aramă/Peste vamă ;/Pod de-argint/ Peste pămînt,/Pe marginea podului /Să pui pomii raiului/Şi prin pomi, prin rămurele/Tot cuiburi de păsărele,/Păsări cu pene-aurite/Cînd om trece să ni cînte".[158]

Din ciclul baladelor vitejeşti se cunosc titlurile *Tanislav*, *Pantelimon* şi *Miu haiducu*. La începutul secolului nostru, repertoriul pare să fi fost mai amplu de vreme ce culegerile lui Simion Florea Marian atestă şi variante ale baladelor *Darie*, *Ioviţă*, *Badiul* etc[159]. Interesant este şi cîntecul bătrînesc *Ioviţă şi fata Cadiului*, cules la sfîrşitul secolului trecut în satul Dolheştii Mari[160]. În prezent acest ciclu de balade este slab reprezentat în zona Şomuzului, întîlnindu-se mai ales variante prescurtate sau degradate ale tipurilor amintite. O variantă a baladei *Vulcan* (*Tanislav*) conservă bine forma artistică străveche. Din categoria baladelor păstoreşti circulă doar tipul *Ciobanul, sora şi zmeii* (*leii*, *turcii*)[161]. Deşi aflate în imediata apropiere a satului Tătăruşi, localităţile de pe valea Şomuzului Mare nu prezintă un repertoriu de balade comun cu acesta. Dintre tipurile de cîntece bătrîneşti culese, în jurul anului 1900, de învăţătorul Alexandru Vasiliu (*Mnerluşca şi Cucu*, *A Vîlcului*, *A Şoigului*, *Dolca*, *A Mnioriţii*, *A lui Nistorel*, *A lui Costin* etc.)[162] sînt atestate în satele de pe Şomuz doar *Petrea şi şărpili* şi *Vălinaş*.

---

[154] „Şezătoarea", *An XXXI, 1923, nr. 5—6*, p. 87—88.

[155] *Idem, An XXXII, 1924, nr. 1—3*, p. 9—10.

[156] Juliu Bugnariu, *Musa Someşană. Poesii poporale române din jurul Năsăudului. Partea I, Balade*, Gherla, 1892, p. 1—12.

[157] „Şezătoarea", *an. XXX*, 1922, nr. 2, p. 132—133.

[158] *Ibidem*.

[159] S. Fl. Marian, *Poesii poporale*, tom. I, 1873, p. 4—16 ; 30—52 ; 71—85 ; 105—107 ; 111—122 ; 128—141 ; 171—180.

[160] Nicolae Densuşianu, *Răspunsuri la Chestionarul istoric, Ms. 4551*, p. 71—72.

[161] A.F.M.B., Mg. 182, II, 25.

[162] Alexandru Vasiliu, *Cîntece, urături şi bocete de ale poporului*, Bucureşti, 1909, p. 5—86.

C) *Proza populară epică*

Dacă snoavele sînt cunoscute de un număr imens de informatori, femei și bărbați de toate vîrstele, avînd o circulație atît de largă încît nu li se mai poate urmări sursa și specificul local, situația nu este identică în cazul poveștilor fantastice. Linia lor narativă, lungă și sinuoasă, întîmplările miraculoase, cu mai puține tangențe la realitatea zilnică, a determinat ca ele să fie reținute în mod preferențial. Informatorii care colportează basme prezintă o anumită structură sufletească meditativă, introvertită. Nu au spontaneitatea povestitorilor de snoave, deși au în repertoriu astfel de specii. Schimbarea atitudini i sătenilor față de basm, socotit dacă nu demodat, cel puțin inadecvat cu o anumită „seriozitate" care trebuie să constituie apanajul vîrstei mature, a determinat în parte această sfioșenie, această închidere în sine a creatorului și a păstrătorului de povești fantastice. După depistarea acestui gen de povestitori, se observă îndoiala lor cu privire la receptivitatea auditorilor față de această formă de narațiune folclorică. Și totuși, deși adesea basmul și snoava sînt denumite cu termenul generic de *minciuni*, nu poate fi contestată încrederea participanților în veridicitatea, fie ea și parțială, a acestor istorisiri. Cînd povestitorul are unele îndoieli asupra unor întîmplări sau personaje de basm, care depășesc sfera realului, el încearcă să le asimileze unor realități contemporane, modernizînd contextul, sau dimpotrivă să le justifice prezența în vechime, idee strecurată și în unele formule introductive : „Poveste, poveste/Înainte mult mai este/Da noi nu sîntem di cînd poveștili/Sîntem di mai încoaci/Cu vreo două-trii soroaci".[163]

Proza folclorică fantastică este preferată de informatorii mai în vîrstă, cunoscătorii de basme fiind în general bărbați trecuți de 50 de ani. Repertoriul este bogat și în prezent deși circulația lui este destul de redusă. Bunii povestitori sînt puțin cunoscuți în satul lor și s-au întîmplat cazuri în care un băsmuitor talentat a fost aflat cu totul întîmplător, constituind o revelație chiar pentru familia sa. Poveștile se mai spun doar în timpul executării unor munci migăloase sau de durată, pentru a risipi monotonia ritmului (la desfăcatul porumbului, spre exemplu). Din dorința de a lungi sau de a prescurta narațiunea populară, după cerințele auditoriului, se constată o tendință de a îmbina diverse tipuri de basm într-un amalgam mai mult sau mai puțin unitar, în care de multe ori eroul principal din prima parte a poveștii devine secundar spre final, sau este pur și simplu abandonat pe parcurs. Din cele 30 de texte culese între anii 1970 — 1975 în satele de pe valea Șomuzului Mare, doar două[164] se mărginesc la tratarea unui singur tip narativ. Celelalte variante îmbină două, trei sau mai multe tipuri de basm. Repertoriul conține, în majoritate, povești fantastice, deși povestitorii au tendința de a le contemporaneiza, dîndu-le astfel o turnură nuvelistică. În stilul povestirii predomină dialogul, care îi apropie pe eroii basmului fantastic de țăranii locali. Curteanul trimis să iscodească la locuința lui *Tătăruș fișior gi haili* relatează cele văzute împăratului, cum ar fi făcut-o un șomuzean oarecare : „Înalțaci împaraci, și

[163] A.F.M.B., Mg. 140, II, 10.

[164] Tipurile A.T. 450 și A. T. 675. Celelalte basme, în care apar tipuri combinate, pot fi încadrate în catalogul Aarne—Thomson la tipurile : 307, 315, 328, 403, 450, 465, 507 510, 511 A, 518, 552, 590, 675, 1137.

ari el acolo n-ai dumneata nîşi a triilea parêi, zîşi . . ."[165]. Într-un alt basm, explicînd împăratului de ce a tăiat limbile balaurului de la vîrf şi nu de la rădăcină, voinicul va întrebuinţa, în mod firesc, o comparaţie care are la bază experienţa muncilor cîmpului : „Dumneavoastrî dacî aveţi un stog, di uni-l înşepeţi, di la mijloc sau di la vîrf?"[166]. Rangurile înalte se uită pe parcursul aceleiaşi variante de basm, după primele fraze împăratul devenind „boier" sau chiar „cetăţean". Elementelor fantastice li se alătură, în mod firesc, adaptări la realităţile actuale. Fata împăratului, care va rămîne însărcinată dintr-o frunză de tei, este ţinută „la al doilea etaj"[167]. Băiatul adăpostit în casa cerbului din pădure este făcut de împărat „ministru", iar sora lui „ministeră" (sic!)[168]. Vasîlică, din alt basm, după ce comite un număr impresionant de isprăvi vitejeşti „o dat telefon de telefon la împărat să-l anunţe"[169], iar împăratul, impresionat, „l-o adus cu muzîcî militarî"[170]. Povestitorii se opresc din cînd în cînd, în timpul naraţiunii, pentru a explica şi justifica anumite întîmplări neconforme cu viaţa de toate zilele. Cînd se întîmplă să întîrzie un zmeu la masa servită de *Nu ştiu cine şi nu ştiu ce*, informatorul presupune : „Acela o fost ramas planton uni o fost ii cu sărvişiu"[171]. Textele de basm culese de pe valea Şomuzului Mare respectă în general stereotipia tradiţională, cu unele abateri cerute de tempoul narării şi de spaţiul de timp care i se afectează. Sînt respectate formulele fixe iniţiale şi finale, mai rar cele mediane. Două variante, cu final tragic, provenind probabil din fragmentarea unor naraţiuni mai ample, se încheie cu înmormîntarea eroului principal.[172] În general, povestitorii şomuzeni de basme fantastice s-au apropiat mai puţin de colecţiile tipărite, ceea ce a determinat configurarea unor particularităţi de stil şi de limbaj, uneori putîndu-se vorbi chiar, în cazul basmului, de tipuri şi motive specifice.

În ceea ce priveşte legenda, se constată un proces de decădere a speciei, în primul rînd sub raportul realizării artistice. Accentuînd pe latura funcţională a legendei, informatorii se mulţumesc să explice originea unei fiinţe, a unui obiect, a unui element de relief sau a unei anumite sărbători, în cîteva cuvinte, fără să mai desfăşoare mantia policromă a unei naraţiuni ample. Numărul tipurilor de legendă existente este foarte bogat, mai ales în categoria celor *etiologice* : facerea lumii, originea cucului, a ciocîrliei, a rîndunicii, a pupezei, a păianjenului, a urzicii etc. Dintre legendele *mitologice*, o circulaţie mai mare înregistrează cele despre *iarba fiarelor* şi despre *uriaşi*[173]. O variantă interesantă este *legenda tutunului*, diferită atît de textele publicate de B.P. Hasdeu[174], cît şi de cele pe care le consemnează Simion Florea Marian. Legendele *religioase* sînt în mare măsură explicative, în special acele variante care au ca personaj central pe Maica Domnului. Alte legende, printre care se numără cele despre cinstirea hainelor (avîndu-l ca protagonist, în ciclul balcanic, pe

[165] A.F.M.B., Mg. 181, I, 19.
[166] *Idem*, Mg. 140, II, 36.
[167] *Idem*, Mg. 182, II, 16.
[168] *Idem*, Mg. 186, I, 15.
[169] *Ibidem*.
[170] *Ibidem*.
[171] *Idem*, Mg. 180, II, 3.
[172] *Idem*, Mg. 188, II, 18.
[173] „Şezătoarea", *An. XXXII, 1924, nr. 7*, p. 76–79.
[174] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, Bucureşti, 1937, p. 62–66.

Nastratin Hogea), au căpătat o vădită coloratură moralizatoare. Legendele *istorice* care apar indică, în genere, o origine cultă. Uneori, personajele ce au comis anumite fapte sînt substituite cu altele, mai apropiate de inima și conștiința creatorului popular. Astfel, în unele variante, Ștefan cel Mare apare ca vînător al celebrului zimbru, devenind astfel descălecătorul Moldovei.

Repertoriul de snoave este bogat, printre tipurile mai răspîndite numărîndu-se cele despre *femeia leneșă*[175], dar isteață cînd este vorba să-și păcălească soțul, *logodnicul prost* ș.a. Repertoriului tradițional de snoave i s-au suprapus în ultima vreme numeroase texte de proveniență citadină, colportate în special de bărbații care au călătorit mult.

Cîteva observații generale, fără ca acestea să aibă valoare de concluzii se impun formulate. Repertoriul folcloric al satelor din zona Șomuzului este bogat, are o tematică variată și continuă să se bucure de prețuire din partea localnicilor. În privința elementelor specifice pe care le relevă (și asupra cărora vom stărui cu alt prilej), se constată că acest repertoriu de fapte (în care se întrevăd cu ușurință înrîuririle transilvănenilor) constituie o punte de legătură între creația folclorică bucovineană și cea din partea nord-vestică a Moldovei, tot așa cum, din punct de vedere geografic, bazinul Șomuzului Mare face trecerea din zona subcarpatică spre Podișul Central Moldovenesc.

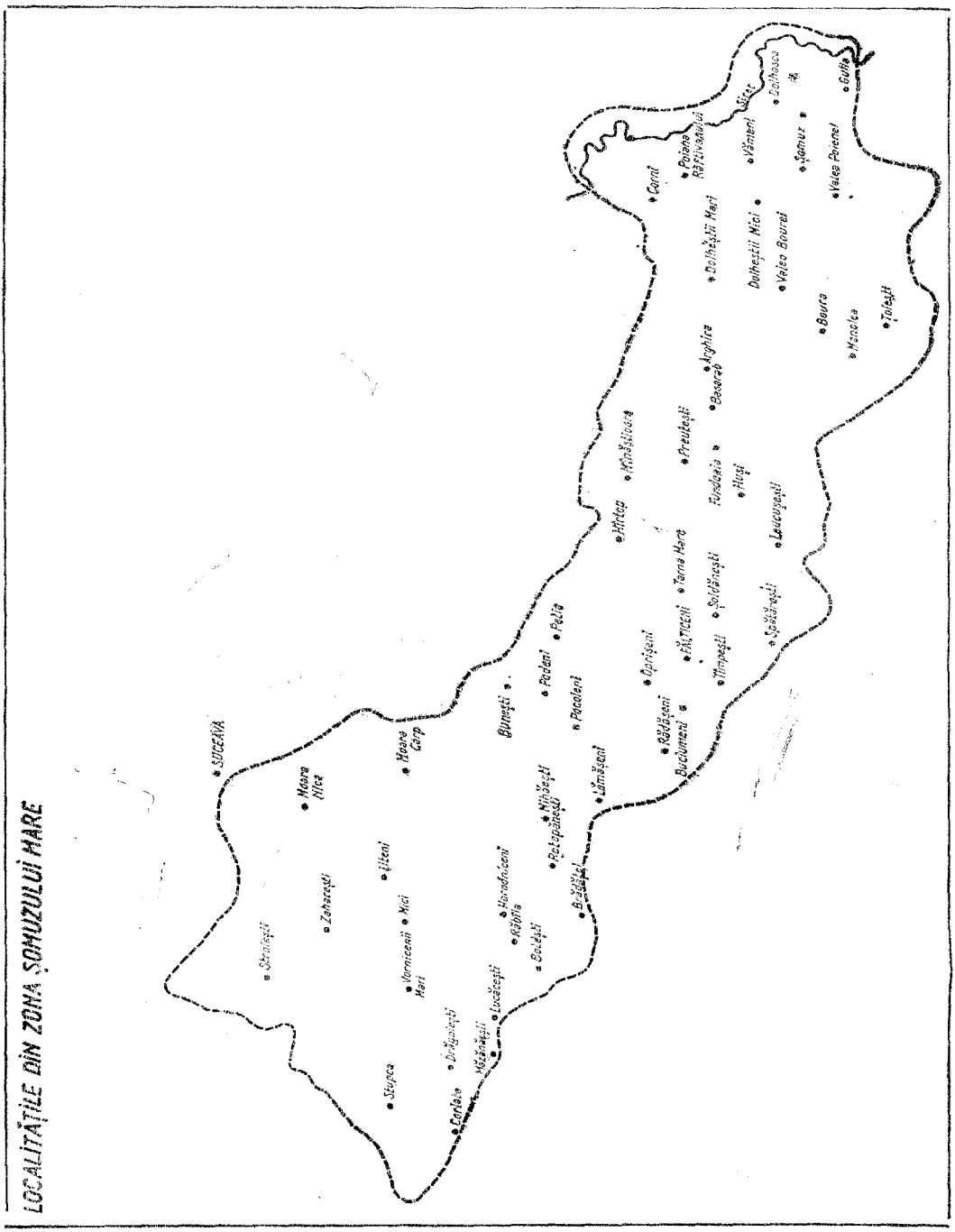
AIRES FOLKLORIQUES EN MOLDAVIE : LA VALLÉE DE ȘOMUZUL MARE

RÉSUMÉ

Le travail représente la synthèse d'une recherche plus ample à caractère monographique sur la culture populaire d'une microzone ethno-folklorique située à l'extremité sud-est du plateau de Suceava. L'enquête minutieuse, menée à long terme, dans plus de 50 localités de la vallée de Șomuzul Mare a fait ressortir un matériel documentaire riche et intéressant. La valeur des éléments de culture populaire réunis est augmentée par le fait que, venant d'un espace de confluence, ceux-ci réussissent à mettre en évidence une serie d'interinfluences, aux-quelles ont contribué aussi les Roumains de Transylvanie, établis dans cette région.

Après la mise au point sommaire de certaines questions concernant *le cadre géographique* (en rapport avec des faits ethnographiques), on fait *quelques remarques historiques* sur l'ancienneté des habitations et sur l'origine des Transilvains établis ici, avec l'intention de faire comprendre le plus exactement posible certaines particularités de la création populaire de Șomuz. On présente ensuite les preoccupations antérieures pour la connaisance et la valorification (sous divers aspects) de la culture populaire de cette zone. Pour ce qui est du domaine de l'ethnographie et de l'art populaire, on aborde d'abord les problèmes *des habitations et de l'architecture populaire, du vêtement populaire* et *des occupations*, traités en comparaison avec la situation des zones environnantes et souvent dans leur interdépendence avec certaines croyances ou pratiques rituelles très anciennes. On accorde encore aux problèmes d'ethnographie une place assez importante dans le chapitre consacré au *folklore des coutumes* : des rites pour la sécheresse ou à caractèr prophylactique, des coutumes pour les fêtes d'hiver, des rites de passage etc. Le dernier chapitre du travail est consacré au *folklore littéraire* : création lyrique, création épique en vers et prose populaire épique.

[175] Sabina Stroiescu, *La Typologie bibliografique des facéties roumaines*, București, Ed. Acad. R. S. România, vol. II, p. 1216, tip. 5154 (A. T. 1405).


LOCALITĂȚILE DIN ZONA ȘOMUZULUI MARE
SUCEAVA
Moara Nica
Moara Cârp
Ițkani
Zahorești
Mici
Vornicenii Mari
Stupca
Dragomirești
Fântâna
Mihăișești
Luncașești
Vornicenii
Răbăla
Boldești
Mihăișești
Șetopănești
Bălăș
Bunești
Pădeni
Pătia
Pocolani
Lămășeni
Oprișeni
Răducăneni
Bucșăneni
Tărpești
Chiriceni
Tarna Mare
Șoldănești
Șoldănești
Șoldănești
Leucușești
Hîncești
Mihăișești
Fundania
Hîncești
Arghira
Bosareb
Preutești
Dolhești Mari
Dolhești Mici
Valea Boului
Cârnu
Poiana Răstivanului
Vămeni
Dolhasca
Șomuz
Valea Porcului
Gura
Baura
Mănoiea
Tulești